INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

in Zusammenarbeit mit

RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA: COMMUNIO
Im Verlag JACA BOOK, Mailand

SVESCI COMMUNIO
Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb

COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW
Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO
an der University of Notre Dame/Indiana

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO
Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris

INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
Herausgegeben von V.Z.W. FRATERNITEIT VAN DE BOODSCHAP, Gent

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Im Verlag EDICIONES ENCUENTRO, Madrid

MIEDZYNARODOWY PRZEGLAD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Im Verlag PALLOTTINUM, Posen

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA DE CULTURA
Herausgegeben vom INSTITUIÇAO COMMUNIO, Rio de Janeiro

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO DE LENGUA HISPANA
PARA AMERICA LATINA
Herausgegeben von EDICIONES COMMUNIO Ltda., Santiago de Chile

COMMUNIO REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA
Herausgegeben von ASSOCIAÇAO CULTURAL COMMUNIO, Lissabon

التـــآر : REVUE CHRÉTIENNE INTERNATIONALE, Beirut/Paris

COMMUNIO – KRISTJANOVA OBZORJA. MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA
Herausgegeben von PREDSTOJNIŠTVO SLOVENSKE PROVINCE DRUŽBE JEZUSOVE, Ljubljana

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH, 5000 Köln 1, Friesenstraße 50, Redaktion: Maximilian Greiner. Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich.

Satz: Greiner & Reichel, Köln
Herstellung: Luthe-Druck, Köln
Vertrieb und Inkasso: COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH, Friesenstraße 50, 5000 Köln 1
Österreich: Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck; Schweiz: Herder AG Basel

INHALT

Adam, Konrad: Die Solidarität der Unsoliden 519
Armogathe, Jean-Robert: Vom Gesetz zur Liebe 3

Baumer, Iso: Kardinal J.H. Newman – ein Zugang zur Ostkirche 229
Beck, Ulrich: Subpolitik – Der Machtzerfall der Institutionen 438
Brandl, Ludwig: Die Weltkriegserfahrung des Klerus in seiner Bedeutung für das Dritte Reich. Beobachtungen zum Kirchenkampf . . 273
Brun, Rudolf B.: Schöpfungslehre und Herrlichkeit 349
Bucher, Anton A.: Psychologische Aspekte des Phänomens Eugen Drewermann 471

Compendium Bergengruenianum. Aus den Aufzeichnungen 1940-1945 von Werner Bergengruen (I) 540

Dohmen, Christoph: Um unserer Freiheit willen. Ursprung und Ziel biblischer Ethik im »Hauptgebot« des Dekalogs 7

Editorial 483

Figura, Michael: Die christliche Botschaft vom Leben. Ein Editorial 99
– : Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche. Ein Blick auf neuere kirchliche Verlautbarungen und ökumenische Dokumente 329

Gante, Michael: Wider besseres Wissen? Geschichte und Gegenwart der Abtreibungsdiskussion 139
Gasper, Hans: Drei Ziele 574
Gerl, Hanna-Barbara: Auf welche Welt zielt die Neuevangelisierung? 291
– : Magie und Erlösung: Zu Werner Bergengruens Grundspannung. Zum 100. Geburtstag von Werner Bergengruen 544
Göbbeler, Hans-Peter: Der Zölibat und die Persönlichkeit des Priesters 378
Görres, Albert: Freiheit und Gehorsam 69
Grafenhorst, Gabriele M.: »Ich dachte, das ist wie einen Zahn ziehen lassen.« Ein Interview zur Abtreibung in der ehemaligen DDR 149
Gut, Walter: Politische Kultur in der Kirche 340

Hage, Wolfgang: Die Syrisch-Orthodoxe Kirche und die Apostolische Kirche des Ostens. Aspekte ihrer Geschichte 209

Henrici, Peter SJ: Keine fremden Götter. Eine Meditation über die Versuchungen Jesu 39
– : Mensch und Natur im technologischen Zeitalter 387
Hohoff, Curt: Gewalt, Tod und Erlösung: Flannery O'Connor 79
– : Thomas Mann, der religiöse Grundzug seines Wesens 360
Hotz, Robert SJ: Ost- und Westkirche. Zwei gegensätzliche Perspektiven 219
Hürten, Heinz: Drewermann und der Laie 378

Kerkhofs, Jan SJ: Europa heute – aus der Sicht seiner Kirchen 295
Kollek, Teddy: Die Zukunft Jerusalems 75
Kranz, Gisbert: Robert Schuman 553

Lehmann, Bischof Karl: Das Eintreten für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als christlicher und humaner Auftrag 103
– : Was heißt Neu-Evangelisierung Europas? 312
Löw, Reinhard: Naturschutz versus Menschenschutz? Zur Begründungsdebatte von Schutzpflichten in der säkularisierten Gesellschaft 419
Lohmann, Martin: Im Reich der großen Egoisten 374
Long, John F. SJ: Die christlichen Kirchen des Ostens. Ein Überblick 195

Maier, Hans: Mozart in seinen Briefen 87
– : Kirche und Arbeiterbewegung zugleich. 100 Jahre KAB Süddeutschland 264
– : Nach dem Sozialismus – eine neue Ethik des Sozialen? Ein Vortrag 513
Maier-Solgk, Frank: Vom Wiedererwachen einer Utopie. Zum 50. Todestag von Robert Musil 282
Menke, Karl-Heinz: Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus 486

Pfeiffer, Heinrich SJ: Die Maniera greca oder der Einfluß der byzantinischen Kunst auf das Abendland 255
Pfordten, Dietmar von der: Menschliche Interessen als Aufgabe und Grenze des Staates. Wider einen naturalistischen Kult des Körpers in der Abtreibungsfrage 60
Plaga, Ulrich Johannes: Gott mit weißem Bart. Über eine Schwierigkeit der Glaubensvermittlung im Religionsunterricht 565
Praßl, Franz Karl: Müssen wir von der byzantinischen Liturgie lernen? . . 243
Puhl, Stephan: »Für uns Menschen und um unseres Heiles willen« 319

Ratzinger, Joseph Kardinal: Communio – ein Programm 454
– : Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte
in der pluralistischen Gesellschaft 500
Reiter, Johannes/Spaemann, Robert: Der Beratungsschein aus
kirchlicher Hand? Eine Kontroverse 157
Roegele, Otto B.: Der unmögliche Dialog. Eine Psychologie von gestern
für eine Theologie von morgen? 168
Rokyta, Hugo: František Kardinal Tomášek (1899-1992) 568

Sales, Michel SJ: Die zehn Gebote Gottes: Das erste Gebot 25
Schenk, Richard OP: Der Mensch – Krone der Schöpfung? 397
Schlögel, Herbert OP: Weitergabe des Glaubens – und die
Weitergabe von Werten? 47
Schwarz, Stephen: Ist das Wesen im Mutterleib wirklich ein Kind? 123
Spaemann, Robert/Reiter, Johannes: Der Beratungsschein aus
kirchlicher Hand? Eine Kontroverse 157
Spieker, Manfred: Der Weltauftrag des Laien. Neun Thesen 176
Splett, Jörg: »Fünf gerade sein lassen« oder
»Der Wahrheit die Ehre geben«? 463
Straub, Eberhard: Die Selbstvergessenheit des Abendlandes.
Die Frohe Botschaft als Letztbegründung einer säkularen Welt? 305

Töpfer, Klaus: Ökologie und Politik – Umweltschutz als Staatsziel 432

Weißenborn, Theodor: Wider die Unfähigkeit zu trauern 187

STELLUNGNAHMEN

Eberle, Jürgen: Unter dem Titel »Der Weltauftrag des Laien« 478
Hartmann, Stefan: Der Papst als Zeuge 190
Müller, Gerhard: Der Beitrag von Dietmar von der Pfordten 380
Plaga, Ulrich Johannes: Lieber Manfred Spieker! 383
Spieker, Manfred: Lieber Ulrich Johannes Plaga! 479
Lüttgen, Franz: Wem nützen »psychologische Aspekte«
eines »Phänomens«? 575

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

Jean-Robert Armogathe: Vom Gesetz zur Liebe 3
Christoph Dohmen: Um unserer Freiheit willen. Ursprung und Ziel biblischer Ethik im »Hauptgebot« des Dekalogs 7
Michel Sales SJ: Die zehn Gebote Gottes: Das erste Gebot 25
Peter Henrici SJ: Keine fremden Götter. Eine Meditation über die Versuchungen Jesu 39
Herbert Schlögel OP: Weitergabe des Glaubens – und die Weitergabe von Werten? 47

KRITIK UND BERICHT

Dietmar von der Pfordten: Menschliche Interessen als Aufgabe und Grenze des Staates. Wider einen naturalistischen Kult des Körpers in der Abtreibungsfrage 60
Albert Görres: Freiheit und Gehorsam 69
Teddy Kollek: Die Zukunft Jerusalems 75
Curt Hohoff: Gewalt, Tod und Erlösung: Flannery O'Connor 79
Hans Maier: Mozart in seinen Briefen 87

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Jean-Robert Armogathe, Jahrgang 1947, Priester 1976, ist Pfarrer von Saint-Germain-des-Prés und Leiter der geistlichen Universitätseinrichtungen für die Region Paris; seit ihrer Gründung ist er Redaktionsmitglied der französischen *Communio*. Den Beitrag auf Seite 3 übersetzte Ulrike Bester aus dem Französischen.

Christoph Dohmen, Jahrgang 1957, studierte katholische Theologie und Altorientalistik; Promotion 1985, Habilitation 1988 in Bonn. Seit 1990 ist er Professor für alttstamentliche Exegese an der Universität Osnabrück.

Michel Sales SJ, Jahrgang 1939, Jesuit 1963, Priester 1970, Seelsorger des von Kardinal Daniélou gegründeten *Cercle Saint Jean Baptiste*, Berater der Scholastiker seines Ordens, gehört zur französischen Redaktion der *Communio*. Den Beitrag auf Seite 25 übertrug August Berz aus dem Französischen.

Herbert Schlögel OP, 1949 in Würzburg geboren, Dominikaner 1968, Priester 1974, studierte katholische Theologie in Bonn; Promotion 1980/81. Von 1981-1985 war er Sekretär der *Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz*; Habilitation 1991. Bei dem Beitrag auf Seite 47 handelt es sich um die Habilitationsvorlesung des Autors, die am 22. Juli 1991 vor der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Würzburg gehalten wurde.

Dietmar von der Pfordten, 1964 in München geboren, studierte Rechtswissenschaft, Philosophie und Politologie in München und London; Promotion 1991. Er ist derzeit Rechtsreferendar und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Rechtsphilosophie und Rechtsinformatik der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Albert Görres, in Berlin 1918 geboren, studierte Philosophie, Psychologie und Medizin; weitere Studien in Berlin, Heidelberg und Amsterdam. Habilitation 1955; er lehrte in Mainz und München und leitete seit 1973 das *Klinische Institut für Medizinische Psychologie und Psychotherapie* der Technischen Universität München; der Autor war Mitbegründer der deutschen Ausgabe dieser Zeitschrift.

Teddy Kollek, 1911 in Wien geboren, gehört zur Gründergeneration des Staates Israel, für den er in verschiedenen Bereichen diplomatisch tätig war. Seit 1964 ist er Bürgermeister von Jerusalem. Sein Wirken wurde mit zahlreichen Auszeichnungen, u.a. mit dem *Romano-Guardini-Preis*, gewürdigt. Der Beitrag auf Seite 75 wurde in deutscher Sprache verfaßt.

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*.

Vom Gesetz zur Liebe

Von Jean-Robert Armogathe

In den Jahren zwischen 1976 und 1991 behandelte das je erste Jahresheft dieser Zeitschrift einen Satz aus dem Credo. Neben dem Anliegen dieser systematischen Arbeit, unser Glaubensbekenntnis zu kommentieren, handelte es sich, wie Hans Urs von Balthasar immer wieder hervorhob, um einen Modus, die Gemeinschaft (*communio*) zwischen den unterschiedlichen Ländern in den unterschiedlichen Sprachen zu erhalten und zu zeigen. Am Ende dieser fünfzehn Jahre fiel die Entscheidung, zu einem Studium des Dekalogs überzugehen, wobei jedes Jahr eines der zehn »Worte« erörtert werden sollte. Die Umsetzung dieser gemeinschaftlichen Entscheidung brachte zwei Probleme mit sich, die an dieser Stelle anzusprechen und darzulegen sind.

Welche sind die Zehn Gebote?

Die Schwierigkeit rührt von der Existenz zweier verschiedener Auflistungen her, die beide durch gewichtige Autoritäten gestützt sind. Der Dekalog und seine Benennung bilden die Abschnitte 1-17 des 20. Kapitels des Buches *Exodus*, ein eigenständiges Textstück ohne logische Verknüpfung mit dem Vorangehenden und dem Darauffolgenden. Eine weitere Darstellung findet sich im Buch *Deuteronomium* (5,6-18). Eingebettet in eine Rede des Moses erhalten die »Worte«[1] dort einen logischeren und ganz natürlichen Platz. In beiden Fällen spricht man gewöhnlich von dem »zehnfachen Wort« oder *Dekalog*. Der Begriff ist nicht biblisch, rechtfertigt sich jedoch gänzlich durch *Deuteronomium* 4,13 (»die zehn Worte«; 10,4 und *Exodus* 34,28).

Die jüdische, im Talmud festgeschriebene Tradition betrachtet den ersten Abschnitt als ein Gebot, während die christlichen Exegeten hierin eine Hervorhebung der Einzigartigkeit Gottes oder eine Einleitung sehen. Um die Zehnzahl zu erhalten, hat das Judentum die Abschnitte 3-6 (Einzigkeit Gottes und Verbot von »Bildern«) zu einem einzigen Gebot zusammengezogen. Der heilige Augustinus (und nach ihm die lutherische Reformation) hat die ersten beiden Gebote zu einem einzigen vereint, wohingegen die geläufige katholische Lehre das Verbot von Bildern aufgab. Die orthodoxe Kirche, die Refor-

1 Plural der Übersetzungen, im Hebräischen steht der Singular »Wort«.

mierten calvinistischer Tradition und die Anglikaner haben die biblische »Aufsplitterung« beibehalten.

Die Einzelheiten der jeweiligen Argumentation wird man in den folgenden Artikeln nachlesen können, vor allem in dem von Christoph Dohmen. Für die zehn Hefte von *Communio* mußte ein Text gewählt werden, der für alle Ausgaben beibehalten werden konnte. Die bei dem internationalen Treffen in Zagreb (Mai 1991) gefällte Entscheidung sah vor, sich für die in den Heften präsentierte Einteilung an die gewohnte katholische Nummerierung zu halten, die der Katechismuslehre des Augustinus entspricht. Die vorgesehenen Studien über jedes Gebot werden sich selbstverständlich auf den Bibeltext beziehen.

Welcher Platz kommt den Zehn Geboten im Katechismus zu?

Es ist wichtig, auf die Gebote schon während der Unterweisung in die Offenbarung hinzuweisen, und durch die Sonderstellung, die ihnen die christliche Katechismuslehre lange Zeit einräumte, hat sie die Kirche im Gedächtnis ihrer Kinder sowie in ihrer Lehre besonders tief verwurzelt. In Anbetracht der entsprechenden Unterweisungsstufen der katholischen und der reformierten Volksgruppen befand es das Konzil von Trient für erforderlich, eine umfassende Darstellung des Glaubens zu entwerfen, den Katechismus des Konzils. Dieser Text hebt besonders die Sakramente hervor, die unmittelbar auf das Symbol folgen. Ein dritter, weniger wichtiger Teil enthält die Gebote Gottes und der Kirche sowie die Gebete. Nun wird diese Gliederung, Symbol–Sakramente–Gebote, trotz ihrer römischen Autorisation in der katholischen Lehre nicht beibehalten werden. Die Reihenfolge, die der heilige Vinzenz von Paul[2] vorlegt, ist wohl bekannt. In seiner *Kleinen missionarischen Methode* schlägt er vor, über die Gründe, das Wesen und die Mittel zu unterrichten. Dieser Plan erinnert an die alten Formen des Katechismus, der von den Bestimmungen des Menschen zu Sünden und Tugenden und schließlich zu den Sakramenten führt. Die Gebote werden an zweiter Stelle eingefügt als entscheidend für die Einteilung von Sünden und Tugenden. Dieser zweite Teil, der am Ende der Handbücher zu der Unterweisung in die Sakramente führt, zieht eine moralische Betrachtung über das religiöse Leben nach sich. Für gewöhnlich schreibt man diesen Typus von Katechismus den Jansenisten zu, und tatsächlich sind beide französischen Ausprägungen dieser Art, der *Des Trois Henris* genannte Katechismus (Angers, Luçon, La Rochelle 1675) und der von Montpellier (1702), von jansenistischem Geist und als solche angeprangert worden. In Wahrheit stellt diese Gliederung jedoch eine Bearbeitung des von dem Jesuiten Petrus

2 In seiner *Correspondance*, II, Paris, S. 257-287 (Konferenz des 20. August 1658).

Canisius verfaßten Katechismus dar. Auch kann sie sich direkt auf den heiligen Augustinus berufen (*De catechizandis rudibus*). Dieser Gesamtplan, in dem der Dekalog auf das Credo folgt und den Sakramenten vorangeht, spiegelt weniger eine besondere Tendenz wider als den generellen Hang des 18. Jahrhunderts zum Moralismus. Der zweite Teil wird wie ein Polyp anwachsen durch Gebote und moralische Vorschriften, während die Partien zusammenschrumpfen, die dem Symbol und den Sakramenten geweiht sind. Der Katechismus von Grenoble widmet 1786 104 Seiten *dem, was der Christ verpflichtet ist zu tun und dem, was er vermeiden soll*, nur 67 Seiten dagegen *dem, was er wissen soll*. Manchmal überwiegt die Pflicht gänzlich: Die Überschrift jedes Teiles des 1731 entstandenen Katechismus von Séez beginnt mit dem, »Was der Christ verpflichtet ist zu (glauben, tun, bitten, empfangen)«. Es handelt sich hier um ein Zeichen der Zeit, denn auch die protestantische Katechismuslehre erfährt den gleichen Wandel, indem sie die alten Katechismen seit 1702 durch denjenigen von Jean-Frédéric Ostervald[3] ersetzt. Das Ziel religiöser Unterweisung beschränkt sich für Ostervald darauf, »die Einsicht und das Herz der Kinder zu bilden« und »sie tugendhaft und gottesfürchtig zu machen«.[4] Das Handbuch Ostervalds stieß auf Widerstand, fiel in Bern der Zensur in die Hände und wurde zwischen 1702 und 1705 oft angegriffen. Aber es entsprach allzu gut den Erwartungen der öffentlichen Meinung, und in Neufchâtel wurden mehr als dreihunderttausend Exemplare gedruckt. Sein Einfluß war beträchtlich, es wurde weit verbreitet, verkürzt und nachgeahmt.

Die Entwicklung der französischen Katechismuslehre ist demnach Katholiken wie Protestanten gemeinsam. Auf Kosten der Sakramente und des Gebetes nimmt die Bedeutung der Gebote zunehmend überhand.

Mit dem Unternehmen, auf den Kommentar des Credo den des Dekalogs folgen zu lassen, beabsichtigt *Communio* nicht, sich in diese noch lebendige Tradition zu stellen, die der katholischen Katechismuslehre so oft geschadet hat. Tatsächlich wurde das Studium der Sakramente über mehrere Jahre hinweg in den Heften der Zeitschrift fortgesetzt, während jedes Jahr eine Ausgabe den Seligpreisungen gewidmet war. Schließlich wurde bei der letzten internationalen Versammlung auch eine Serie von Heften über das *Vater unser* geplant.

---

3 Zu Ostervald vgl. die hervorragende Studie von J.J. von Allmen, L'Eglise et ses fonctions d'après J.Fr. Ostervald. Le problème de la théologie pratique au début du 18ème siècle. Genf 1947.

4 J.F. Ostervald, *Traité des sources de la corruption* ..., 2. Amsterdam 1700, S. 168, und Ders., *De l'exercise du ministère sacré*. Basel 1739, S. 172.

Gott spricht über Gott

Diese »Worte« Gottes in unserer Geschichte sind nicht nur »Gebote«. Hierin liegt die größte Schwierigkeit für ihr Verständnis und ihre Annahme in der heutigen Zeit – aufschlußreich ist hier sicherlich der Beitrag von Herbert Schlögel. Wir kennen die Form des Gebotes, um ihm im Dschungel der positiven bürgerlichen Gesetzgebung Folge zu leisten oder es zu übertreten. Wie Michel Sales zeigt, sind die zehn »Worte« nicht von dieser Art, und die Kirche hat hierin die Grundlegung einer natürlichen Moral erkannt. In dieser »Natur«, die eingeschrieben ist in eine Geschichte, liegt die gesamte Doppelsinnigkeit. Tatsächlich handelt es sich um unsere Geschichte, die Geschichte der Menschen. Der Sinai ist der Berührungspunkt zwischen dieser Geschichte und der Ewigkeit Gottes.

Das erste Gebot, Gegenstand des vorliegenden Heftes, ist aus eben diesem Grund in seiner Formulierung von ausschlaggebender Bedeutung. Es berichtet uns von Gott, es sagt uns über Gott das, was wir über ihn erfahren müssen. Bisweilen denkt man, daß die Worte in ihrer Eigenschaft als Gebote über den Menschen sprechen. Tatsächlich aber unterrichten sie uns über Gott, und Peter Henrici erlaubt uns in seiner Betrachtung über die Versuchungen Christi, dieses Paradoxon zu verstehen. In den Worten enthüllt sich die Liebe Gottes, dem der Mensch nicht gleichgültig ist. Die Gebote zu leben, heißt vor allem, im vertrauten Umgang mit Gott zu leben. Die Moral ist kein zu befolgendes Gesetzbuch, sondern sie offenbart in ihrem Ursprung eine Initiative Gottes gegenüber den Menschen. Was sich auf dem Berg Sinai offenbarte, ist die Liebe, mit der wir geliebt werden, und es ist eben diese Zärtlichkeit, die durch die zehn »Worte« verströmt wird. In diesem Sinn kann Jesus auch ein neues Wort anbieten: »liebet einander«. Es lehrt uns nichts über Gott, was wir nicht schon wissen konnten. Das gesamte Gesetz wird zurückgeführt auf die Liebe Gottes und des Nächsten. Wir erfahren hier, daß Gott und unser Nächster uns lieben, daß wir immer eines anderen Nächster sind und ein Kind Gottes. Weit davon entfernt, unserem Glauben irgendeinen Moralismus aufzubürden, führen uns die zehn »Worte« mit vollem Herzen in die Intimität der Gotteskindschaft und Brüderlichkeit zwischen Gott und der Menschheit.

Irenäus lehrt es mit Nachdruck (*Adversus heresies* IV, 16,5): die zehn »Worte« sind das Gesetz der Freiheit. Sie zu lernen bedeutet, Gott erkennen zu lernen auf dem Umweg über seinen Heilsplan für die Menschen. Das Verhältnis des heiligen Paulus zum Gesetz muß in dieser Weise verstanden werden, in diesem Übergang von der Sünde zum Leben, von der Knechtschaft zur Freiheit, vom Stand des Sklaven zu dem der »Freunde«, zu »denen, die man liebt«. Und diese einzigartige Liebe, die Gott in dem ersten Wort zurückfordert, ist die Liebe, die sich zeigt, »indem man sein Leben hingibt für die, die man liebt« (Joh 15,13).

Um unserer Freiheit willen

Ursprung und Ziel biblischer Ethik im »Hauptgebot« des Dekalogs

Von Christoph Dohmen

Als sich 1979 die Deutsche Bischofskonferenz zusammen mit dem Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland in der in Staat und Gesellschaft lebhaft geführten Grundwertediskussion mit einer gemeinsamen Erklärung unter dem Titel »Grundwerte und Gottes Gebot« zu Wort meldeten, merkte die *Herder Korrespondenz* in der Einleitung des von ihr vollständig abgedruckten Textes der Erklärung an: »Die Originalität der Erklärung liegt im Ansatz beim Dekalog, der es ermöglicht, axiomatische Leitlinien und konkrete Anwendungsfelder zu verbinden, ohne daß damit auf kontroverse Naturrechtskonstruktionen zurückgegriffen werden mußte.«[1] Dieser »christliche Rückgriff« auf die Zehn Gebote des Alten Testaments bei schwierigen Fragestellungen hat eine lange und gute Tradition, die ihren Anfang bei Jesus selbst nimmt, der auf die Frage nach dem Hauptgebot Dtn 6,4 und Lev 19,18 zitiert, um das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu betonen, und er gibt damit die Grundstruktur des Dekalogs von Gottes- und Sozialgeboten wieder. Zahllose Katechismusfassungen der Zehn Gebote haben sodann das ihre dazu getan, daß der Dekalog zum ethischen Grundgesetz für das Christentum werden konnte. Insofern hieße es wirklich, Eulen nach Athen tragen, wenn man »Dignität und Wirkung des Dekaloges erläutern«[2] wollte. Vielmehr muß jede theologische Aktualisierung und moraltheologische, ethische Rezeption dieses Spitzentextes des Alten Testamentes sich fragen lassen, wie ihr Verhältnis zu dem ist, was der Bibeltext sagt und meint. Mit dieser Rückfrage nach dem biblischen Befund ist aber ein Grundproblem des Dekalogs angeschlagen: Der Dekalog liegt im Alten Testament in zwei nicht identischen Fassungen vor.[3]

---

1 In: HerKorr 33 (1979), S. 561.

2 F.-L. Hossfeld, Der Dekalog (OBO 45). Freiburg/Göttingen 1982, S. 13.

3 Die wichtigste Literatur zum Dekalog findet sich bei F.-L. Hossfeld/K. Berger, Art. »Dekalog«, in: *Neues Bibellexikon* I, S. 400-405; E. Otto, Alte und neue Perspektiven der Dekalogforschung, in: EvErz 42 (1990), S. 125-133; L. Perlitt, Art. »Dekalog I«, in: TRE 8, S. 408-413; H.D. Preuß, Theologie des Alten Bundes 1. Stuttgart u.a. 1991, S. 111ff.; H. Schmid, Die Gestalt des Mose (EdF 237). Darmstadt 1986, S. 49ff.

Zwei Fassungen – ein Sinn?

Mit anderen – besonders wichtigen – Bibeltexten, wie dem Vaterunser, der Bergpredigt, den Abendmahlsworten Jesu etc., teilt der Dekalog das Schicksal der Mehrfachüberlieferung, die sich vor allen Dingen dadurch auszeichnet, daß ein hohes Maß an Kongruenz verbunden ist mit einer Menge von Detaildifferenzen, die Eigengewicht und Bedeutung der jeweiligen Fassungen ausmachen. Ihren Grund haben derartige Mehrfachüberlieferungen vor allem im gemeinsamen Erzählgerüst unterschiedlichster theologischer Entwürfe, wie zum Beispiel bei den Evangelien oder auch der Darstellung der Ereignisse am Gottesberg im Buch Exodus und im Buch Deuteronomium. Man kann aus diesem Faktum sehr schnell den Schluß ziehen, daß den biblischen Autoren nicht so sehr am Wortlaut, sondern mehr am Sinn solcher Zentralaussagen gelegen war. Jedoch wird in bezug auf den Dekalog dieses Erklärungsmuster fraglich, weil der Dekalog sich von allen anderen Gesetzesmitteilungen des Alten Testamentes dadurch absetzt, daß er randscharf abgegrenztes, gebietendes Jahwewort ist, das zudem noch dadurch ausgezeichnet wird, daß Jahwe selbst diese Worte – und nur diese – aufschreibt (vgl. z.B. Ex 31,18; 32,15f.; 34,1; Dtn 4,13; 5,22; 10,2 u.ö.). Gerade diese Beobachtung läßt sich nicht anders erklären als mit der Feststellung, daß die Aussage vom »redenden und schreibenden Gott« Autorität und Anspruch des Dekalogtextes betonen will, nicht aber ein historisches Faktum aus der Begegnungssituation Jahwes mit Israel am Gottesberg sein will. Insofern muß jede Dekalogexegese und auch jeder verantwortungsvolle Umgang mit dem Dekalog beim Faktum der Doppelüberlieferung einsetzen: »Das AT hat die Unterschiede nicht getilgt, sondern ohne Ausgleich kanonisiert und der außeralttestamentlichen Rezeptionsgeschichte die Vereinheitlichung überlassen.«[4]

Dekalogsynopse

Ex 20,2-17		Dtn 5,6-21	
2	Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus.	6	Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus.
3	Du sollst für dich keine anderen Götter haben neben mir.	7	Du sollst für dich keine anderen Götter haben neben mir.
4	Du sollst für dich kein Kultbild machen und keine Gestalt von irgendetwas am Himmel droben, auf Erden unten, im Wasser unter der Erde.	8	Du sollst für dich kein Kultbild machen, keine Gestalt von irgendetwas am Himmel droben, auf Erden unten, im Wasser unter der Erde.

4 F.-L. Hossfeld/K. Berger, Art. »Dekalog«, a.a.O., S. 401.

5 Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und nicht vor ihnen Dienst tun. Denn ich bin JHWH, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott. Ein Gott: Schuld der Väter prüfend bei den Söhnen, der dritten und vierten (Generation), wo immer man mir feind ist. 6 Ein Gott: bewahrend den tausenden (Generationen) Gunst, wo immer man mich liebt und meine Gebote beachtet.

7 Du sollst den Namen JHWH, deines Gottes, nicht für Magisches aussprechen, denn JHWH spricht den nicht frei, der seinen Namen für Falsches ausspricht.

8 Denke an den Sabbattag und heilige ihn.

9 Sechs Tage kannst du schaffen und jede Arbeit tun,
10 der siebente Tag aber soll Sabbat sein für JHWH, deinen Gott. Du sollst keinerlei Arbeit machen: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde in deinen Stadttoren.
11 denn in sechs Tagen hat JHWH Himmel und Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört, am siebten Tag aber hat er geruht.
Darum hat JHWH den Sabbattag gesegnet und geheiligt.

12 Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit deine Tage lange währen auf dem Ackerboden, den JHWH, dein Gott, dir gibt.

13 Du sollst nicht morden.

14 Du sollst nicht die Ehe brechen.

15 Du sollst nicht stehlen.

16 Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als Lügenzeuge aussagen.

17 Du sollst nicht trachten nach dem Haus deines Nächsten. Du sollst nicht trachten nach der Frau deines Nächsten und seinem Sklaven und seiner Sklavin und seinem Rind und seinem Esel und irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.

9 Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und nicht vor ihnen Dienst tun. Denn ich bin JHWH, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott. Ein Gott: Schuld der Väter prüfend bei den Söhnen und der dritten und vierten (Generation), wo immer man mir feind ist. 10 Ein Gott: bewahrend den tausenden (Generationen) Gunst, wo immer man mich liebt und seine Gebote beachtet.

11 Du sollst den Namen JHWH, deines Gottes, nicht für Magisches aussprechen, denn JHWH spricht den nicht frei, der seinen Namen für Falsches ausspricht.

12 Achte auf den Sabbattag und heilige ihn, wie dir JHWH, dein Gott, geboten hat.
13 Sechs Tage kannst du schaffen und jede Arbeit machen, 14 der siebte Tag aber soll Sabbat sein für JHWH, deinen Gott. Du sollst keinerlei Arbeit machen: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Rind und dein Esel und all dein Vieh und der Fremde in deinen Stadttoren, damit ausruhen kann dein Sklave und deine Sklavin ebenso wie du.

15 Denke daran: du warst Sklave im Land Ägypten, und JHWH dein Gott, hat dich von dort herausgeführt mit starker Hand und erhobenem Arm. Darum hat dir JHWH, dein Gott, geboten, den Sabbattag zu machen

16 Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie dir JHWH, dein Gott, geboten hat, damit deine Tage lange währen und es dir wohlergeht auf dem Ackerboden, den JHWH, dein Gott, dir gibt.

17 Du sollst nicht morden.

18 und du sollst nicht die Ehe brechen

19 und du sollst nicht stehlen

20 und du sollst gegen deinen Nächsten nicht als Falschzeuge aussagen

21 und du sollst nicht trachten nach der Frau deines Nächsten und sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten, sein Feld und seinen Sklaven und seine Sklavin, sein Rind und seinen Esel und irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.

Die genaue Betrachtung der Textunterschiede zwischen beiden Fassungen zeigt sehr schnell, daß zum einen jede Fassung andere theologische Akzente setzt, zum anderen aber beide Fassungen unter dem normativen Druck der Reihe stehen und nicht beliebig formulieren, ergänzen oder weglassen können.

Die gravierenden Differenzen – zum Beispiel beim Sabbatgebot – machen sogar dafür sensibel, daß beide Fassungen nicht als Alternativen gedacht sind, sondern im Horizont biblischer Fortschreibungsliteratur, die das Prinzip des Kanons in sich birgt, entstanden sind, so daß nicht zwei unterschiedliche Dekaloge kanonisiert worden sind, sondern zwei Fassungen des einen Dekalogs, die in ihrer Zusammenschau den Blick für das im Dekalog Gesagte und Angezielte freigeben. Insofern ist die Doppelüberlieferung des Dekalogs vom kanonischen Standpunkt aus gesehen eine Art Lesehilfe zum tieferen Verständnis dieses Zentraltextes.

Eine theologisch fundierte Zusammenschau beider Fassungen, die den Sinn des Dekalogs zu erheben vermag, setzt aber eine differenzierte Beurteilung von Alter und Abhängigkeit der beiden Fassungen voraus, damit die inneralttestamentliche Biographie des Dekalogs greifbar wird, die alleine Hinweise darauf geben kann, wie dekalogische Aussagen in unterschiedlicher Zeit rezipiert worden sind. Eine auf dieses Ziel hin abgestimmte Analyse der beiden Dekalogfassungen kann sich aber nicht auf den synoptischen Vergleich der beiden Fassungen und die daraus resultierenden Erklärungen der Unterschiede beschränken, sondern muß den literarischen Kontext der jeweiligen Fassung im Buch Exodus auf der einen Seite und im Buch Deuteronomium auf der anderen Seite berücksichtigen und diese Redaktionsgeschichte in Verbindung mit den erkannten Unterschieden erklären können. Die Dekalogforschung hat im Laufe der Zeit fast alle sich daraus ergebenden theoretischen Möglichkeiten zur Erklärung der beiden Dekalogfassungen – ein Urdekalog, der beiden Fassungen zugrunde lag; die Ursprünglichkeit des Exodusdekalogs gegenüber dem Deuteronomiumdekalog sowie die umgekehrte Lösung – vorgelegt und diskutiert. Vor allem die Einbeziehung der komplizierten Entstehungsgeschichte des Pentateuch hat das Modell favorisiert, das davon ausgeht, daß die ursprüngliche Fassung des Dekalogs im Buch Deuteronomium zu finden ist, während die Fassung des Exodusbuches eine spätere Novellierung des Dekalogs darstellt.[5] Diese Erklärung baut vor allen Dingen darauf auf, daß der Dekalog in Sprache und Theologie sehr stark vom Deuteronomium und der daraus entstandenen deuteronomistischen Bewegung geprägt ist und daß die Dekalogfassung in Dtn 5 sich organisch in den gesamten literarischen Kontext ein-

5 Diese These wird vorgelegt von F.-L. Hossfeld, Dekalog, a.a.O., und im Gespräch mit Kritikern weiterdiskutiert in: Ders., Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen, in: Ders. (Hrsg.), Vom Sinai zum Horeb (FS E. Zenger). Würzburg 1989, S. 73-117.

fügt[6], während sie in Ex 20 wie ein Fremdkörper isoliert bleibt. Dies wird schon allein daran sehr schön deutlich, daß der Dekalog in Ex 20 nicht in die kontextuelle Redesituation hineingeholt wird, denn nach der Dekalogmitteilung sieht das Volk Blitze und hört Donner (Ex 20,18) und bekommt daraufhin Angst und bittet Mose um Vermittlung, aber davon, daß es diese Gebotsmitteilung gehört habe, weiß der Text nichts. Ganz anders im Buch Deuteronomium, wo in der parallelen Darstellung das Volk Gott reden gehört hat und ob der Rede erschrocken Mose um Vermittlung bittet: »Sieh, der Herr, unser Gott, hat uns seine Herrlichkeit und Macht gezeigt, und wir haben seine donnernde Stimme mitten aus dem Feuer gehört. Heute ist es uns geschehen, daß Gott zu Menschen sprach und sie am Leben blieben« (Dtn 5,24).

Auch lassen sich die Einzelunterschiede zwischen den beiden Dekalogfassungen unkomplizierter und schlüssiger von der These der Ursprünglichkeit der Deuteronomiumfassung her erklären, weil entsprechende Sachparallelen aus anderen Texten das Gefälle vom Deuteronomium- zum Exodusdekalog hin stützen.

Beide Fassungen hingegen stimmen auf je eigene Weise mit der Problemanzeige in bezug auf den Widerspruch von Zehnernorm und Anzahl der vorliegenden Gebote überein. Die Reihe von Geboten und Verboten ist in keiner Fassung numeriert oder in entsprechende Einheiten unterteilt, so daß die durch den Begriff »Zehn Worte« (Dtn 4,13; 10,4; Ex 34,28) gegebene Norm sich an den Geboten abzählen ließe. Das Problem wird auch nicht geringer, wenn man auf das in der biblischen Tradition mit den Zehn Geboten verbundene »Zwei-Tafel-Motiv« (Ex 24,12; 31,18; 32,15f.19; 34,1.4.27f.29; Dtn 4,13; 5,22; 9,9ff.; 10,1ff.) blickt; denn der jedem aus der Kunst bekannte Versuch, die Zehn Gebote auf zwei Tafeln zu verteilen, führt wiederum zum erwähnten Problem der Doppelüberlieferung. So kommt man in der Exodusfassung des Dekalogs zu einer Aufteilung fünf zu fünf, wobei die erste Tafel folgende Verbzw. Gebote enthält: Fremdgötter, Bilder, Namen, Sabbat und Eltern, während die zweite sich auf die Delikte: Tötung, Ehebruch, Stehlen, Lügen, Begehren bezieht. Demgegenüber müßte man in der Fassung des Deuteronomium im Verhältnis vier zu sechs systematisieren, was bedeutet, daß hier Fremdgötter- und Bilderverbot zu einem einzigen »Hauptgebot« zusammengefaßt sind und mit Namensverbot, Sabbat und Elterngebot der Reihe von sechs Delikten, nämlich Tötung, Ehebruch, Stehlen, Lügen und einem aufgespaltenen Begehrensverbot in bezug auf Frau und Güter gegenüberstehen. Der Überschuß an Geboten gegenüber der Zehnernorm ist ein Faktum, das in den beiden Dekalogfassungen der Bibel selbst unterschiedlich in Übereinstimmung gebracht worden ist.[7] Die diesbezügliche Differenz in der Abzählung und Benennung

6 Vgl. insgesamt G. Braulik, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog (SBS 145). Stuttgart 1991.

7 Vgl. B. Reicke, Die Zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1973.

der einzelnen Gebote hat sich auch in den verschiedensten katechetischen Fassungen des Dekalogs wiederum niedergeschlagen, so daß man eine traditionell jüdische Einteilung (talmudisch) finden kann, die folgende Zehn Gebote »abzählt«:

1. Jahwes Herrschaft über Israel (Ex 20,2)
2. Anbetung des einen Gottes und Verbot des Götzendienstes
3. Verbot, Jahwes Namen zu mißbrauchen
4. Sabbatgebot
5. Elterngebot
6. Tötungsverbot
7. Ehebruchsverbot
8. Diebstahlsverbot
9. Verbot des falschen Zeugnisses
10. Verbot, die Güter des Nächsten zu begehren.

Aber auch innerhalb des Christentums gibt es noch unterschiedliche Zähl- und Benennungsweisen; so lautet die reformiert-anglikanische Einteilung:

1. Anbetung des einen Gottes
2. Verbot des Götzendienstes
3. Verbot, Jahwes Namen zu mißbrauchen
4. Sabbatgebot
5. Elterngebot
6. Ehebruchsverbot oder Tötungsgebot
7. Tötungsgebot oder Ehebruchsverbot
8. Diebstahlsverbot
9. Verbot des falschen Zeugnisses
10. Verbot des Begehrens (Frau und Güter);

die lutherische und römisch-katholische Einteilung lautet demgegenüber:

1. Anbetung des einen Gottes
2. Verbot, Jahwes Namen zu mißbrauchen
3. Sabbatgebot
4. Elterngebot
5. Tötungsverbot
6. Ehebruchsverbot
7. Diebstahlsverbot
8. Verbot des falschen Zeugnisses
9. Verbot, die Frau des Nächsten zu begehren
10. Verbot, die Güter des Nächsten zu begehren.

Sieht man diese verschiedenen Fassungen synoptisch an, so stellt man außer einigen Besonderheiten in bezug auf den Umfang (z.B. bei der talmudischen Fassung zu Beginn) fest, daß sich diese Fassungen nicht (ökumenisch) vereinheitlichen lassen, da sie jeweils auf der einen oder anderen Fassung des Dekalogs basieren. Eine Priorität der Exodusfassung oder Deuteronomiumfassung in bezug auf Zählweise und Einteilung und somit eine Qualitätsdifferenz ist jedoch zwischen beiden Fassungen nicht zu erheben. Beide stellen sich in gleicher Weise als direkte Gottesrede vor, aber auch damit sind in beiden Fassungen Probleme gegeben, weil der Dekalog ein formales Mischgebilde ist, das sich in drei Teile gliedern läßt: Im Bereich des Fremdgötter- und Bilderverbots redet Jahwe in 1. Pers., beim Namensverbot, Sabbat- und Elterngebot wird von Jahwe in 3. Pers. gesprochen und mit dem Tötungsverbot beginnend wird ohne Bezug zum Sprecher formuliert.

Stellt man die genannten katechetischen Fassungen des Dekalogs einander gegenüber, so wird eine gewichtigere Differenz dabei ins Auge fallen. Während die talmudische Fassung die Eröffnung des Dekalogs mit in die Fassung einbezieht, tilgen die übrigen Einteilungen diese Einleitung und eröffnen die Gebotsreihe mit einer »Verstümmelung« des biblischen Eröffnungssatzes, von dem nur noch übrigbleibt: »Ich bin der Herr, dein Gott«. Von hierher muß man sich der Frage stellen, welche Bedeutung die Dekalogeinleitung für das Verständnis der Einzelgebote hat.

Wer redet mit wem?

Macht die verkürzte Einleitung der Katechismusfassungen den Eindruck, daß zu Beginn die gesetzgebende Autorität genannt sei, so ist im biblischen Text davon nichts zu spüren, denn hier stellt Gott sich selbst durch den Hinweis auf seine vorausgehende Befreiungstat vor: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.« Mit dieser Form der Selbstvorstellung Gottes wird zum einen an die Offenbarung Gottes an Mose erinnert, wie wir sie in Ex 3 bei der Berufung des Mose finden, dort offenbart Jahwe seine »Herkunft« und seine »Absicht«: »Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. [...] Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen« (Ex 3,6ff.), wodurch schon ein Verhältnis zwischen Gott und Volk (vgl. »dein Gott« – »mein Volk«) begründet wird; zum anderen thematisiert die Dekalogeröffnung das Ur-Heilsereignis Israels, wie es zum Beispiel auch das sogenannte kleine geschichtliche Credo von Dtn 26 festhält: »Ein umherirrender Aramäer

war mein Vater. Mit wenigen Leuten zog er hinab nach Ägypten und weilte dort als Fremdling, wurde daselbst aber zu einem großen und starken und zahlreichen Volke. Als uns dann die Ägypter schlecht behandelten und unterdrückten und uns harte Fron auferlegten, schrien wir zu Jahwe, dem Gott unserer Väter. Und Jahwe hörte auf unser Rufen und sah unser Elend, unsere Mühsal und unsere Bedrängnis. Und Jahwe führte uns aus Ägypten mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit großen Schrecken unter Zeichen und Wundern. Er brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land« (Dtn 26,5b-9).

Insofern ist die Bedeutung des Dekalogprologs gar nicht zu überschätzen, denn hier erläßt kein gebietender Gott Gesetze, sondern ein befreiender Gott verweist auf das in seiner Befreiungstat gründende Verhältnis zum Volk. Der Dekalog stellt sich so nicht als Reihe von Rechtssätzen dar, sondern eigentlich als »Aufforderungen«, die unmittelbar aus der zuvor genannten »Voraus-Tat« Gottes folgen. In diesem Sinne skizzieren sie den Rahmen der Antwort des Menschen auf das Evangelium, die Frohbotschaft von der Befreiungstat Gottes. Der Heidelberger Katechismus von 1563 hat dies sehr schön dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er den Dekalog unter der Rubrik »Von der Dankbarkeit« einordnete. Paraphrasierend könnte man dieses Verhältnis, das der Dekalog durch die vorausgesetzte Exodustheologie anzielt, wie folgt wiedergeben: Ich (Jahwe) habe dich (Israel) aus Ägypten befreit und als so Befreiter wirst/sollst du dich in folgender Weise verhalten, damit du diese geschenkte Freiheit weiterleben und weitergeben kannst. Von hierher läßt sich gut verstehen, warum das hebräische Wort *Tora* nur unzureichend durch »Gesetz« wiedergegeben wird, da *Tora* gerade vom Dekalog her gesehen »Weisung« ist oder anders gesagt: An-Weisung zu einem Leben in Freiheit, weil in der Tora der Gott Jahwe, der Israel aus Ägypten befreit hat, das gegenseitige und ausschließliche Verhältnis von Gott und Volk fixiert.

Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß alle Gebote und Verbote des Dekalogs von dieser Einleitung her zu lesen und zu verstehen sind[8], denn der Dekalog ist nicht als kontextlose Gesetzessammlung übermittelt worden, sondern immer und ausschließlich durch seine Eröffnung und vor allen Dingen durch den literarischen Kontext der Erscheinung Gottes am Sinai/Horeb, eingebettet in die Geschichte Israels mit seinem Gott, näherhin in den unmittelbaren Kontext des Bundesschlusses am Gottesberg.

Die Jahwe-allein-Verehrung

Die Forderung, Jahwe allein zu verehren, das sogenannte Fremdgötterverbot, findet sich im Dekalog in einer Form, die ein polytheistisches Referenzsystem

8 Vgl. in dieser Weise die Auslegung von F. Crüsemann, Bewahrung der Freiheit. München 1983.

voraussetzt. Die Formulierung: »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben«, oder wie Martin Buber übersetzt: »Nicht sei dir andere Gottheit mir ins Angesicht«, ergibt im Monotheismus, dem Bekenntnis, daß es nur einen einzigen Gott gibt, keinen Sinn, so daß sich gerade von hierher die Frage nach der speziellen Religionsform (Polytheismus–Monotheismus) in Israel aufdrängt und sich daran unmittelbar die Frage anschließt, woher die Konzentration auf den einen Gott Jahwe, die das erste Dekaloggebot zum Ausdruck bringt, stammt. Beim Versuch, diese Fragen zu beantworten, kann man von zwei Eckwerten ausgehen; zum einen gehen späte Texte des Alten Testamentes eindeutig vom Monotheismus aus, zum anderen läßt sich ausgeprägter Polytheismus im Alten Testament nicht nachweisen. Kurz gesagt, das Alte Testament bezeugt einen Weg zum Monotheismus, der seinen Ausgang jedoch nicht beim Polytheismus, sondern bei der sogenannten Monolatrie nimmt. Monolatrie meint im Gegensatz zum Monotheismus, daß eine bestimmte Gruppe einen Gott verehrt, dabei aber nicht wie im Monotheismus leugnet, daß es andere Götter gibt, sondern geradezu voraussetzt, daß es andere Götter gibt, die von anderen Menschen verehrt werden.[9]

Zahlreiche frühe Texte des Alten Testamentes geben in ihrer ausschließlichen Fixierung auf den Gott Jahwe ein Zeugnis von solcher Monolatrie, und auch bekannte Zentralaussagen wie das »Höre Israel« in Dtn 6,4, das im nachhinein durch die »monotheistische Brille« der späteren Texte des Deuteronomium gelesen wird und werden kann, sind ursprünglich monolatrisch zu verstehen, wie die »profane« Parallele zu der Aussage »Jahwe, unser Gott, ist einer/einzig« aus Dtn 6,4 im Hohenlied zeigt, wenn es dort heißt: »Sechzig Königinnen (hat Salomo), achtzig Nebenfrauen und Mädchen ohne Zahl. Doch meine Taube, die makellose ist eine/einzig« (6,8f.).

Im Alten Testament läßt sich aber innerhalb der Monolatrie noch eine Entwicklung erkennen, die durch die beiden Aspekte Einheit und Einzigkeit verdeutlicht werden kann. Der wohl ältere Aspekt der Einheit wird verstanden im Sinne einer komplexen oder integrierenden Einheit, die später durch den Aspekt der Einzigkeit ergänzt oder abgelöst wird, das heißt, es kommt dann auf eine polemische Abgrenzung des einen Gottes von der Vielzahl anderer Götter an, so daß folglich auch von einer integrierenden und daneben einer exklusiven oder auch intoleranten Monolatrie gesprochen werden kann. Während in der Frühphase der Religion Israels die Einheit Gottes vor allem dadurch betont werden konnte, daß unterschiedlichste Gotteserfahrungen in dieses Gottesbild integriert werden können, so entsteht im 9. Jahrhundert v. Chr. im Nordreich Israels die Vorstellung von Jahwe als dem einzigen Gott, der in seiner

9 Zum Problem und zur Diskussion insgesamt E. Haag (Hrsg.), Gott, der einzige (QD 104). Freiburg u.a. 1985; M. Weippert, Synkretismus und Monotheismus, in: D. Harth (Hrsg.), Kultur und Konflikt. Frankfurt/Main 1990, S. 143-179.

Beziehung zu Israel keine anderen Götter duldet. Als »Hauptakteur« dieses Programms ist der Prophet Elija namhaft zu machen, was schon in seinem programmatischen Namen (»Mein Gott ist Jahwe«) zum Ausdruck kommt (vgl. 1 Kön 17ff.). Die Form der exklusiven Monolatrie begegnet vor allen Dingen dann im sogenannten jehowistischen Geschichtswerk, das zur Zeit des Königs Manasse (ca. 690 v. Chr.) in Jerusalem entstanden ist und die theologische Bewältigung der national-religiösen Krise vom Untergang des Nordreiches (722 v. Chr.) vor allem dadurch leistet, daß es eine Fülle von prophetischen Traditionen aus der Nordreichprophetie integriert und theologisch auswertet. Auf dem Höhepunkt seiner Darstellung der Sinaitheophanie (Ex 19-34) führt das jehowistische Geschichtswerk erstmals ein kleines Gesetzeskorpus in die Geschichtserzählung ein, das sogenannte Privilegrecht in Ex 34, und formuliert in dessen Zentrum das Hauptgebot der ausschließlichen Jahweverehrung. Im Kern heißt es dort: »Hüte dich, daß du keinen Bund schließt mit den Bewohnern des Landes, in das du kommst, denn du sollst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen; denn Jahwe, Eifersüchtiger ist sein Name, ein eifersüchtiger Gott ist er« (Ex 34,12-14*). Recht urtümlich wird hier das, was wir aus dem Dekalog und anderen Texten als Fremdgötterverbot kennen, eingeführt, nämlich das Verbot, einen anderen Gott zu verehren, das hier gerahmt wird zum einen von der nachfolgenden Begründung, daß Jahwe ein eifersüchtiger Gott sei, und von der vorausgehenden Warnung, mit den Bewohnern des Landes einen Bund zu schließen, was als Voraussetzung für die Verehrung eines anderen Gottes angesehen wird. Der Gedanke, die Ausschließlichkeit der Jahweverehrung mit einem Hinweis auf die »Eifersucht Jahwes« zu motivieren, stellt wohl eine Umsetzung der Theologie des Nordreichpropheten Hosea dar, denn Hosea hat für das Alte Testament erstmals das Verhältnis Jahwes zu Israel im Bild der Ehe ausgedrückt, wobei die Vorstellung dieser »Ehe« bei Hosea vom Gedanken des Ehebruches in den Blick kommt. Wenn also bei Hosea Jahwe als Mann der untreuen Frau Israel dargestellt wird, dann ist es nicht verwunderlich, daß in Anlehnung und Aufnahme dieser Verkündung Hoseas der Gott Jahwe als eifersüchtiger Gott beschrieben werden kann, wenn es um seinen Ausschließlichkeitsanspruch geht.[10]

Das jehowistische Privilegrecht von Ex 34 gehört in mehrfacher Hinsicht zu den Ahnen des späteren Dekalogs, und in bezug auf die Forderung nach ausschließlicher Jahweverehrung kann man sagen, daß das Privilegrecht noch recht konkret formuliert, indem es an den kultischen Vollzug der Fremdgötterverehrung denkt: »Du sollst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen«, demgegenüber formuliert der Dekalog schon in ganz abstrakter Form. Das Fremdgötterverbot des Dekalogs zieht schon »Bilanz unter einen jahrhundertlangen Kampf um die Alleinverehrung des für Israel einzigen Jahwe und steht

10 Vgl. C. Dohmen, »Eifersüchtiger ist sein Name« (Ex 34,14), in: ThZ 46 (1990), S. 289-304.

an der Schwelle zum später durchbrechenden Monotheismus«.[11] Der Bezug zu Ex 34 und damit zu den Leitgedanken der Nordreichprophetie geht aber noch über die zitierte Forderung nach ausschließlicher Jahweverehrung hinaus, denn der Dekalog begründet sein »Hauptgebot« nicht nur unter Hinweis auf die Eifersucht Gottes, sondern auch unter Hinweis auf die Selbstvorstellung Gottes in Ex 34. Der Dekalog schließt diese Begründung aber erst an das auf das Fremdgötterverbot folgende Bilderverbot an, so daß dieses zuerst näher zu betrachten ist.

Die Bilderfeindlichkeit der intoleranten Monolatrie

Im Horizont der Forderung nach exklusiver Jahweverehrung begegnet für das Alte Testament beim Propheten Hosea erstmals eine theologisch motivierte Bildkritik.[12] Hosea erkennt, daß Bilder und ihre Verehrung der Forderung nach Alleinverehrung Jahwes im Wege stehen können; denn es sind die Formen und Symbole, in und mit denen Götter verehrt werden, die gleichzeitig der Religionsvermischung den Weg bereiten, da diese Formen und Symbole sich meist nicht eindeutig auf einen Gott beziehen lassen, sondern stattdessen zumeist auf bestimmte Eigenschaften (z.B. Fruchtbarkeit, Heilung, Schutz usw.) bezogen sind, welche durchaus aber verschiedensten Göttern zugesprochen werden können. Darin steckt also das Proprium der Bilderkritik des Hosea. Hosea erkennt die Ambivalenz des Bildes, das heißt unabhängig von den damit verbundenen Vorstellungen ist jedwede Darstellung immer schon »besetzt«. Die Ikonographie kann im Normalfall die spezifische Differenz zwischen Jahwe und kanaanäischem Baalkult nicht liefern, und daher muß das Bild als polyvalenter Träger religiöser Ideen abgelehnt werden. Hosea kritisiert also nicht das Bild als Bild, sondern das Bild als Träger unterschiedlicher und für ihn nicht zu vereinbarender, weil nicht differenzierbarer religiöser Ideen. Es ist die Ambivalenz des Bildes, die Hosea veranlaßt, eine solche Bilderkritik in seine massive Forderung nach Alleinverehrung Jahwes mit einzubeziehen. An der Form dieser Bilderkritik des Hosea läßt sich ein Faktum der Religionsgeschichte Israels ablesen, das aller Wahrscheinlichkeit nach seinen Ursprung in der (halb-) nomadischen Vergangenheit hat: Das Fehlen einer spezifischen Jahwe-Ikonographie. Da Nomaden die Verehrung von gefertigten Götterbildern und Ähnlichem nicht kennen – lediglich Amulette und kleinere Idole begegnen bei ihnen –, statt dessen »natürliche Objekte« (Steine, Bäume, Orte usw.) eine grö-

11 F.-L. Hossfeld, Art. »Dekalog«, a.a.O., S. 403.

12 Vgl. hierzu und im folgenden C. Dohmen, Das Bilderverbot (BBB 62). Frankfurt/Main ^{2}1987, sowie S. Schroer, In Israel gab es Bilder (OBO 74). Freiburg/Göttingen 1987, bes. zum archäologischen und ikonographischen Hintergrund des Problems.

ßere Rolle in ihrem Kult spielen, ist ihre Bildlosigkeit sowie die der Kulturen, die auf nomadische Vergangenheit zurückblicken, ein eigenes, häufiger anzutreffendes Phänomen. Diesem ist für Israel zuzurechnen, daß Israel keine Jahwe-Ikonographie entwickelt hat. Es gibt weder eine einzige eindeutige Jahwedarstellung noch ein Muster oder Modell einer solchen Jahwedarstellung, wie dies für andere altorientalische Götter bekannt ist. Die mit der anikonischen nomadischen Vergangenheit in Verbindung stehende fehlende Jahwe-Ikonographie hat in der Form nachgewirkt, daß in Jerusalem, Bethel und vielleicht anderswo eine Präsenztheologie Raum gewinnen konnte, die den unsichtbaren, nicht darstellbaren Jahwe in Verbindung brachte mit Symbolen wie Lade oder Stierbild, die auf seine Gegenwart lediglich hinweisen. Diesem Traditionsdruck konnte selbst König Salomo nicht ausweichen und mußte auf das vom Bautyp her für das Innere seines Tempels geforderte Götterbild verzichten. Als Kompromiß ließ er die beiden figürlich gestalteten Keruben anfertigen, die mit ihren Flügeln den Thron für den unsichtbaren Gott Jahwe bildeten.

Hoseas vom Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes her motivierte Kritik und Polemik gegenüber Bildern setzt aber kein Bilderverbot voraus und wollte sicherlich auch kein Bilderverbot schaffen. In gewissem Sinne kann man sogar die Bilderkritik Hoseas als Gipfel seiner Gesamtverkündigung bezeichnen, denn das *Wesen* seiner Kritik an Staatsführung und Kult wird hier greifbar, da beide Bereiche nach außen hin als an Jahwe orientiert deklariert werden, innerlich aber gerade durch die Distanzierung von Jahwe bestimmt werden (vgl. Hos 8,4f.), so daß die erkannte und kritisierte Ambivalenz der Bilder bei Hosea Widerspiegelung der Ambivalenz ist, die durch den Bruch des Sonderverhältnisses Jahwe–Israel entsteht. Die prophetische Kritik des Hosea, die von der Forderung nach exklusiver Jahwe-Verehrung angetrieben wird, hat quasi konkrete Formen angenommen, indem sie die Grenzen bildnerischer Darstellung als Bedeutungsträger erkennt und diese Erkenntnis im Interesse der eigenen Sache, d.h. der exklusiven Jahwe-Verehrung, fruchtbar zu machen versteht. Ein Bilderverbot entsteht hieraus aber noch nicht, dazu bedarf es weiterer Schritte.

Die eigentliche Geburtsstunde des Bilderverbotes liegt in dem schon oben zitierten jehowistischen Geschichtswerk aus der Zeit des Königs Manasse. In diesem Geschichtswerk wird in Ex 32 die berühmte Geschichte vom Goldenen Kalb erzählt, die den Grundstein zu einem ausformulierten Bilderverbot dadurch legt, daß sie Bildverehrung als Sünde charakterisiert. Die besondere Qualität dieser Sünde bringt dieses Geschichtswerk dadurch zum Ausdruck, daß es die Geschichte an exponierter Stelle in die Sinaitheophanie einsetzt, und zwar zwischen den Bericht von der Theophanie samt Antwort des Volkes durch das Opfer und das erste Gesetzeskorpus innerhalb der Sinaitheophanie, das sogenannte Privilegrecht Jahwes. Die Geschichte von Ex 32 demonstriert

an dieser Stelle Bedeutung und Folgen der Abkehr des Volkes von Jahwe. Die Taten ohne Jahwe sind nicht einfach Sünden neben anderen Sünden, das wird besonders dadurch deutlich, daß die Geschichte kein einziges Mal auf ein irgendwie vorliegendes Gebot rekurriert, das übertreten worden sei, vielmehr wird das Vergehen aus sich selbst heraus dargestellt, so daß die entscheidende Sünde im Kontext des Exodus- und Sinaiereignisses sich deutlich als »Abwendung von dem sich hinwendenden Gott« profiliert. Jahwes Antwort auf diese Tat besteht nun darin, daß er als Hilfe für die Schwachheit des Volkes Gesetze gibt (Ex 34). Dadurch erhält das Gesetz eine kaum zu überbietende positive Konnotation, weil durch Gesetzesbeobachtung dem Volk selbst die Verwirklichung und Sichtbarmachung der Hinwendung Gottes zu ihm anheimgestellt wird.

Insofern gelingt im jehowistischen Geschichtswerk die eigentliche Synthese, die zur Entstehung des Bilderverbotes führte. In einer großartigen theologischen Konzeption hat es die Konkretion, die zur Entstehung eines Bilder*verbotes* nötig war, geliefert. Es vollzieht den eigentlichen Übergang von der Forderung nach exklusiver Jahwe-Verehrung hin zur Klassifizierung der Bildverehrung als Sünde, die die genannte Forderung verhindert. Das Bilderverbot verdankt also seine Entstehung der konkreten Situation einer theologischen Reflexion nach dem Untergang des Nordreiches. In der Sprache des späteren Dekalogs, der aus diesem Kontext sein Bilderverbot formuliert, kann man folglich sachlich zusammenfassend sagen: Das Fremdgötterverbot hat als Spezialfall das Bilderverbot im 7. Jahrhundert v. Chr. geboren.

Die älteste sprachliche Formulierung des Bilderverbotes findet sich im Kurzprohibitiv des Dekaloggrundtextes im Dtn 5,8: »Du sollst dir kein Kultbild machen!« Dieser Kurzprohibitiv faßt sachlich die zu seiner Entstehung führende Entwicklung präzise zusammen, indem er terminologisch präzise lediglich *Kult*bilder verbietet. Damit ist der Entstehungskontext, die Forderung nach exklusiver Jahweverehrung, eingefangen, und das neue Verbot auf diesen Bereich festgelegt. Konsequent faßt die ältere Dekalogfassung in Dtn 5 folglich auch Fremdgötter- und Bilderverbot als ein einziges Verbot in der Reihe der Zehn Gebote auf.

Dies wird dadurch unterstrichen, daß die ausführliche Begründung in Dtn 5,9 mit ihrem Plural auf das Nebeneinander von anderen Göttern (Dtn 5,7) und Kultbildern (Dtn 5,8) zurückgreift. Die ausführliche Erklärung, die im Dekalogtext im Zusammenhang der Begründung des Fremdgötter- und Bilderverbotes vorgestellt wird, führt bei genauerer Betrachtung, wie oben schon angedeutet, zurück zu Ex 34. Der Dekalogtext unterstreicht die Forderung des Hauptgebotes durch den Hinweis: »Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen, denn ich bin Jahwe, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter prüft an den Nachkommen bis in die dritte und vierte (Generation) derer, die mich hassen und der Huld erweist bis in die tausend-

ste (Generation) derer, die mich lieben« (Dtn 5,9).[13] Die hier benutzte Erklärung der Eifersucht entstammt eindeutig Ex 34,5ff., der Selbstvorstellung des sich Mose offenbarenden Jahwe, die ein theologisch reflektiertes ›Credo‹ darstellt: »Jahwe ist Jahwe, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und von großer Huld und Treue. Er bewahrt tausenden (Generationen) Huld, er nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, aber er spricht keineswegs einfach frei, er prüft (vielmehr) die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten (Generation)« (Ex 34,6-7). Die Bedeutung dieses Textes läßt sich klar umreißen: »Jahwe gibt keine Beschreibung von seinem Sein für sich, sondern von seinem Sein für andere. Seine Erfahrungen aus der Begegnungsgeschichte mit den Menschen gießt er in diese ›Regel‹. In Jahwe gibt es ein Ungleichgewicht von Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit. Seine Güte und Treue sind unendlich dauernder und wirksamer – d.h. die Generationenfolge von tausend Generationen – als sein Zorn, der die Schuld über die vier Generationen einer altisraelitischen Großfamilie verfolgt. Auf unendlich lange Sicht ist er gewillt, die Schuld mit ihren Konsequenzen wegzutragen bzw. aufzuheben, beharrt aber auch auf Bestrafung der Sünder im überschaubaren Rahmen, d.h. er behaftet sie bei ihrem Ungehorsam.«[14] Von dem hier genannten Gedanken des Ungleichgewichtes von Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit her wird das Moment der Rezeption hoseanischer Theologie wiederum unübersehbar. Der zweite Teil des Hoseabuches (Kapitel 4-11) findet seinen Abschluß in Hos 11, wo sich in der Selbstauskunft Jahwes (VV. 8-9) der Höhepunkt des Ganzen findet: »Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, wie dich aufgeben, Israel? Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma, dich behandeln wie Zebojim? Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Ephraim nicht vernichten, denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zornes« (Hos 11,8-9). Das in Ex 34,6f. erkannte Ungleichgewicht von Barmherzigkeit und Strafgericht kommt hier in Hos 11,8-9 in der Differenz von Gott und Mensch, die sich vor allem in der »Selbstbeherrschung« Gottes zeigt, in den Blick. »Jahwe kann Israel nicht vernichten, weil er Gott ist. Der eigentliche Abstand Gottes zum Menschen besteht für Hosea nicht in unnahbarer Erhabenheit, sondern im Sieg über seinen gerechten Zorn, in seinem Willen, die des Todes Schuldigen vor dem Untergang zu bewahren. Für diese Selbstbeherrschung Gottes versagen alle Analogien menschlichen Denkens und Handelns. Bis in welche Tiefe Hosea diese

13 Zur Übersetzung »die Schuld prüfen« vgl. A. Schenker, Versöhnung und Widerstand (SBS 139). Stuttgart 1990, S. 85f.

14 F.-L. Hossfeld, Wie sprechen die heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament von der Vorsehung Gottes?, in: T. Schneider/L. Ulrich (Hrsg.), Vorsehung und Handeln Gottes (QD 123). Freiburg 1988, S. 80.

Differenz durchdacht hat, zeigt die Tatsache, daß er es wagt, die Prädikation Jahwes als des Heiligen für seinen Rettungswillen in Anspruch zu nehmen.«[15]

Während die Bekenntnisformel von Ex 34,6f. in Aufnahme und Weiterführung dieser hoseanischen Theologie die Barmherzigkeit, Gnade und Sündenvergebung Jahwes betont und dabei dann auch im letzten Teil festhält, daß aber Jahwe der Sünde nicht gleichgültig gegenüberstehen kann, sondern sie durchaus ahndet, verschiebt der Dekalogtext zur Begründung seines Hauptgebotes die Gewichtung dadurch, daß er die Prüfung der Schuld voranstellt und als Ausdeutung der Eifersucht Jahwes verstanden wissen will. So bekommt die Rede von der Eifersucht Jahwes schon eine andere Konnotation als in Ex 34,14 (vgl. oben), weil es nicht mehr um das Charakteristikum der Alleinverehrung geht, sondern die sich so auslegende Eifersucht Jahwes bezieht sich schon auf das im Prolog und Hauptgebot des Dekalogs begründete und umschriebene Sonderverhältnis Jahwes zu Israel.

Durch diese ausführliche Begründung bindet der Dekaloggrundtext im Dtn nicht nur Fremdgötter- und Bilderverbot zu einem einzigen Hauptgebot zusammen, sondern unterstreicht deren Bedeutung allein schon dadurch, daß dieses so formulierte Hauptgebot im Umfang alle anderen nachfolgenden Gebote in den Schatten stellt, und läßt den Dekalog insgesamt als Reihenbildung kopflastig werden.

Die inneralttestamentliche Entwicklung ist mit diesen Formulierungen des Dekalogtextes jedoch noch nicht abgeschlossen. Vor allem der sich im Exil deutlich artikulierende und durchsetzende theoretische Monotheismus hat eine weitere Entwicklung begünstigt und notwendig gemacht; denn der Glaube an den einen und einzigen Gott hat den ersten Teil des dekalogischen »Doppelgebotes«, bestehend aus Fremdgötter- und Bilderverbot, in gewisser Hinsicht überflüssig gemacht, beziehungsweise deutlich werden lassen, daß jegliche Begegnung mit »fremden Göttern« lediglich in der Form von Bildern stattfinden kann. Das Bilderverbot übernimmt nun also die Funktion des Fremdgötterverbotes, aus dem es selbst einst entstanden ist. Daß es diese Funktion in einer Zeit, die vom Monotheismus geprägt ist, vollständig zu übernehmen vermag, hängt vor allem damit zusammen, daß das Bild immer auch über sich selbst hinausweist, daß es in seinen Bedeutungen und Interpretationen nicht zu begrenzen ist, es auf der anderen Seite aber immer nur einen Ausschnitt aus der Wirklichkeit erfassen und wiedergeben kann. Dieser Doppelaspekt, die Begrenztheit bei gleichzeitiger Offenheit, kann dann zum Verhängnis werden, wenn konkurrierende Systeme nebeneinander auftauchen und begegnen. Für den Bereich der Religion bedeutet dies, daß Bilder dem Gedanken einer Definition des Glaubensgutes immer im Wege stehen, weil ihr Charakter ein anderer ist, als der des Abgrenzens, so daß Bilder immer dann »stören«, wenn es

15 J. Jeremias, Der Prophet Hosea (ATD 24,1). Göttingen 1983, S. 146.

darum geht, Glaubensgut zu bestimmen bzw. zu wahren. Von hierher ist auch zu verstehen, daß das exilische und nachexilische Israel bei seinen vielfältigen Versuchen der Neuorientierung des Glaubens und der Konstituierung neuer religiöser Formen eine sachliche Ausweitung des beschriebenen dekalogischen Kultbildverbotes hervorgebracht hat. Die späten, aus dieser Zeit stammenden Erweiterungen des dekalogischen Bilderverbotes sowie auch andere Texte, die das Bilderverbot weiterführen (vgl. Dtn 4; Lev 19,4; 26,1 usw.), zeigen diese Tendenz deutlich. Es findet eine Ausweitung vom einfachen Kultbildverbot hin zum Verbot jedweder Darstellung im Kult statt. Dies gibt vor allem die gegenüber Dtn 5 spätere Dekalogfassung von Ex 20 deutlich wieder, wenn sie im Bilderverbot durch ein zusätzliches »und« sehr präzise formuliert: *Du sollst dir kein Kultbild anfertigen und keine Gestalt, die im Himmel oben und auf der Erde unten und im Wasser unter der Erde ist.* Der nachfolgende Begründungssatz, der sich auf die Verehrung bezieht, greift mit seinem Plural nun nicht mehr wie in der Deuteronomiumfassung auf Fremdgötter- und Bilderverbot zurück, sondern auf die beiden genannten Objekte: Kultbild *und* Gestalt. Die inhaltliche Verknüpfung mit dem »Verehrungsverbot« unterstreicht aber auch hier, daß es nicht um künstlerisches Gestalten grundsätzlich geht, sondern lediglich Darstellungen verboten werden, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden. Diese für den Bereich des Alten Testamentes letzte und umfassendste Form des Bilderverbotes schließt eigentlich wieder an den Anfang an, denn Movens dieser Entwicklung ist wiederum die Frage nach dem besonderen Verhältnis des Gottesvolkes zu seinem Gott und den Formen, in denen sich dieses Verhältnis artikuliert und realisiert.

»Vater und Sohn« – Die Geschichte von Fremdgötter- und Bilderverbot im Alten Testament

Der Tatbestand des Bilderverbotes hängt somit aufs engste mit dem des Fremdgötterverbotes zusammen. Jedoch verhalten sich beide zueinander in der Geschichte des Alten Testamentes nicht wie Geschwister, sondern wie Vater und Sohn. Der eine entsteht aus dem anderen und löst diesen später ab. Bei aller Selbständigkeit und Verschiedenheit haben beide aber die Zugehörigkeit zur gleichen Familie gemeinsam.

Aus diesem Zusammenhang wird deutlich, daß das Bilderverbot des Alten Testamentes kein Kunstverbot ist, sondern eigentlich mit Kunst auch nur sekundär zu tun hat, denn primär ist es eingebunden in die Frage nach dem rechten Gottesverhältnis. Von seiner Funktion her könnte man das Bilderverbot »Wächter der Theo-logie« nennen. Ihm geht es um eine Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch. Voraussetzung dazu ist aber der Unterschied zwischen Gott und Mensch, und somit wahrt das Bilderverbot die Transzendenz

Gottes, ruft aber gleichzeitig nach einer Vermittlung in die Immanenz. Diese Vermittlung haben späte Schriften des Alten Testamentes in der sogenannten Imago-Dei-Lehre dann auch entworfen. In dieser Wächterfunktion wird das Bilderverbot zum Indikator. Wird es auf den Plan gerufen, so signalisiert es offene theologische Fragen und Auseinandersetzungen. Die Wirkungsgeschichte des alttestamentlichen Bilderverbotes, vor allen Dingen in den vielfältigen Bilderstürmen, bringt also wieder das zum Ausdruck, was durch seine Entstehungsgeschichte in es hineingelegt worden ist: Die Frage nach der richtigen Theologie als Frage der Verhältnisbestimmung von »Gottesbild und Menschenbild«.

Das Hauptgebot des Dekalogs, Fremdgötter- und Bilderverbot vereinend, kann man in seinen beiden Aspekten auch als theoretische und praktische Seite derselben Sache umschreiben. Und dies macht auch die jüdische Tradition deutlich, die im babylonischen Talmud die »theoretische Seite« formuliert: »Wer die Verehrung anderer Götter ablehnt, wird Jude genannt.« Daneben ist dann aber auch eine Begebenheit zu stellen, die der jüdische Historiker Flavius Josephus in seinem Werk über den jüdischen Krieg beschreibt. Er erzählt dort (II,9), daß die Jerusalemer Juden vor Pilatus gegen die in der Stadt aufgestellten Kaiserbilder protestieren und in dem sich daraus zuspitzenden Konflikt sogar bereit sind, dafür mit dem eigenen Leben einzustehen. Diese Märtyrerhaltung zeigt, daß hier ein oder der Nerv jüdischen Glaubens getroffen ist, und auch Pilatus ist darüber so verwundert und erschreckt, daß er einlenkt.

Keine Nächstenliebe ohne Gottesliebe

Die kurze Betrachtung der Entstehungsgeschichte des Dekalogs, vor allem in seinem Hauptgebot, macht ganz deutlich, daß der Dekalog als geschlossene Größe komponiert ist und daß sich von daher auch die Wirkungsgeschichte des einen Dekalogs trotz der beiden differierenden Fassungen erklärt. Daraus folgt, daß die Einzelgebote des Dekalogs ihren Sinn nur innerhalb dieser Einheit haben, die ihr Fundament in der im Prolog umschriebenen Befreiungstat Gottes hat und die sodann durch das breit ausformulierte Hauptgebot unterstreicht, daß unser »Gottesbild« über unser »Menschenbild« ebenso entscheidet wie an unserem zwischenmenschlichen Verhalten unser Verhältnis zu Gott ablesbar ist. Insofern bedarf jedes Ethos, das von der Bibel und speziell vom Dekalog her entwickelt wird, dieser Orientierung in der Einheit und Ganzheit des Dekalogs. Es kann also keine mit der Autorität des Dekalogs begründeten Sozialgebote geben, die aus ihrem Kontext des Hauptgebotes und des Prologs im Dekalog isoliert werden, wie gleichermaßen auch keine »Theologie des Dekalogs« unter Absehung der Sozialgebote formuliert werden kann. »In den Zehn Geboten bilden die Zusage der Verheißung Gottes, die Gebote, welche das

Verhalten gegenüber Gott betreffen, und die Gebote, welche das Verhältnis zum Nächsten regeln, eine Einheit. Die Verkündigung der Zehn Gebote enthält somit in einem den Zuspruch der Liebe Gottes für den Menschen und die Aufforderung an den Menschen zur Gottes- und Nächstenliebe. Dieser Zuspruch der Zuwendung Gottes zum Menschen und die Aufforderung an den Menschen, sich Gott zuzuwenden und den Mitmenschen liebend zu begegnen, ist der Inbegriff biblischen Zeugnisses und bildet auch den Kerngehalt der Zehn Gebote.«[16]

Gerade diesen Gedanken des Kerngehaltes der Zehn Gebote streicht auch Jesus hervor, wenn er den Dekalog auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe »reduziert«.[17]

»Von den Grundfragen der Ethik aus betrachtet, erschließt sich dieser Kerngehalt, wenn wir von der Unbedingtheit sittlichen Handelns ausgehen, die ihren Ursprung im Herzen hat. In seiner unbedingten Verantwortungsfreiheit weiß der Mensch um seine Würde, er weiß aber auch in radikaler, auf die Wurzel zugehender Weise um die Verstocktheit seines Herzens. Wo sein Herz nicht frei ist, dort vermag er auch die Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit nicht in voller Weise zu erschließen und ihr im Handeln gerecht zu werden. Wo aber sittliche Verantwortungsfreiheit ursprünglich, d.h. personal-dialogisch wahrgenommen wird, dort ist bereits etwas von der Verheißung Wirklichkeit geworden, von der Ezechiel spricht: ›Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz aus Fleisch‹ (Ez 36,26). ›Die Wirklichkeit ohne den Wirklichen verstehen zu wollen, bedeutet in einer Abstraktion leben, der der Verantwortliche niemals verfallen darf, bedeutet vorbeileben an der Wirklichkeit, bedeutet endloses Schwanken zwischen den Extremen der Servilität und der Auflehnung gegenüber dem Faktischen‹ (D. Bonhoeffer). Somit ist es bereits das ›Gesetz‹ der Gnade, das den Menschen im letzten dazu befähigt, das Ja zur Wirklichkeit zu sprechen und die ›Sprache‹ der Wirklichkeit als Wegweisung zur Freiheit zu verstehen.«[18]

---

16 In: HerKorr, a.a.O., S. 569f.

17 »Gottes- und Nächstenliebe erscheinen wie eine komprimierte Erläuterung der beiden Tafeln des Dekalogs«: J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus (EKK II,2). Zürich/Neukirchen 1979, S. 165, zu Mk 12,28ff.; zur Rezeption des Dekalogs im NT und den sich vom AT her dabei stellenden Fragen vgl. N. Lohfink, Kennt das Alte Testament einen Unterschied von »Gebot« und »Gesetz«?, in: JBTh 4 (1989), S. 63-89.

18 G. Höver, Der Dekalog – Gottes Gebot als Weisung zu einem Leben in Freiheit, in: M. Müller (Hrsg.), Senfkorn II/1. Stuttgart 1986, S. 73.

Die zehn Gebote Gottes: Das erste Gebot

Von Michel Sales SJ

Vor noch nicht langer Zeit wußte jeder Getaufte die zehn Gebote Gottes auswendig. Ohne Exegese zu treiben, ja oft ohne eine Bibel zur Verfügung zu haben, nahm jedes christliche Kind in die uneinnehmbare, wunderbare Höhle seines Gedächtnisses den gleichen Schatz auf, wie eben auch jedes jüdische Kind auf der Welt. In vereinfachter, seinem Alter und seiner Bildung gemäßen, doch zuverlässigen Form wurde es so durch die Kirche, unsere Mutter, in die große Theophanie des Sinai eingeführt. Es empfing von den Nachfolgern der Aposteln die zehn heiligen Worte, den Dekalog[1], den Jesus in seinem Kommen nicht abschaffen, sondern erfüllen wollte.

Wir besitzen zu diesen »Worten« einen außerordentlich aufschlußreichen jüdischen Kommentar, den eines Israeliten, der Christus nicht gekannt hat, aber dessen Zeitgenosse war: den des Philon von Alexandrien (um 13-54 n. Chr.). Sein *De Decalogo*[2], dessen Einfluß auf das christliche Denken sich über Jahrhunderte erstreckte, kann auch noch vom heutigen Christen mit Gewinn gelesen und meditiert werden. Schon beeindruckend dadurch, daß er durchweg den Gottesnamen aus Ehrfurcht geflissentlich überhaupt nicht ausspricht, enthält dieser Kommentar Bemerkungen von einer Schönheit, Tiefe und Aktualität, die hervorgehoben zu werden verdienen. Nehmen wir z.B. seine Antwort auf die Frage, »warum Gott, da doch so viele Myriaden auf dem Platz versammelt waren, jedes der zehn Gebote nicht an die Menge, sondern gleichsam an *einen* Menschen gerichtet hat; denn er spricht: ›*du* sollst nicht ehebrechen‹, ›*du* sollst nicht töten‹, ›*du* sollst nicht stehlen‹, und das übrige ebenso.« Philon sagt: »Darauf ist erstens zu erwidern, daß Moses den Lesern der heiligen Schrift eine treffliche Lehre geben will, die nämlich, daß jeder einzelne, sofern er nach dem Gesetze lebt und Gott gehorsam ist, ein ganzes zahlreiches Volk, ja noch mehr, alle Völker und, wenn man noch weiter gehen darf, sogar

---

1 M. Lestine, Les dix »paroles« et le décaloque, in: *Revue biblique* 69 (1972), S. 484: »Der Ausdruck ἡ δεκάλογος, von dem das Fremdwort ›Dekalog‹ stammt, kommt zum ersten Mal bei Irenäus und Klemens von Alexandrien vor. Er verdankt seinen Ursprung drei Stellen des Alten Testaments (Ex 34,28; Dtn 4,13; 10,4) mit einem massoretischen Ausdruck, der in der Septuaginta mit τοὺς δέκα λόγους (Ex 34,28; Dtn 10,4) oder mit τὰ δέκα ῥήματα (Dt 4,13) wiedergegeben wird. Welchen Text bezeichnen diese verschiedenen Ausdrücke? Für Klemens und Irenäus sowie für die ganze spätere christliche Tradition besteht kein Zweifel: Der Dekalog ist Ex 20,1-17 und die Parallele Dtn 5,6-21.«

2 *Über den Dekalog*, übers. v. L. Treitel, in: Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, I. Berlin ^{2}1962, S. 369-409.

die ganze Welt aufwiegt.«[3] Nachdem Philo einen zweiten, psychologisch sehr scharfsinnigen Grund dargelegt hat, befaßt er sich eingehender mit einem dritten Beweggrund: Gott will den Königen und Großen dieser Welt eine eigentliche Lektion in Menschenliebe geben: Indem er alle Menschen in eins faßt und dadurch den einfachsten Menschen auf die gleiche Stufe stellt mit alle anderen, ermahnt er uns, uns nicht über andere zu erheben, sondern allen Freund zu sein.[4]

Der Dekalog ist in Jesus, dem Christus, erfüllt

Jesus hat sich an den Dekalog gehalten. Mehr noch: Er hat den Dekalog an die Schwelle und in die Mitte seiner öffentlichen Lehrtätigkeit gestellt, wie besonders die Bergpredigt (Mt 5,17ff.) bezeugt. Die Gedanken, die diese entwickelt, selbst die scheinbar radikalsten, könnten ihren Kommentar, ja sogar ihre Grundlage im Alten Testament finden. Sie fassen das, was viele der Armen Jahwes in ihrer Befolgung der göttlichen Gebote erfahren haben[5], zu einer einzigartigen, jedoch nicht völlig neuen Synthese zusammen. Sie verdeutlichen und erhellen das *Innere* des Erbes, das schon das ganze Alte Testament in sich barg und das sich in Gestalten wie Hanna und Simeon, Elisabeth und Johannes dem Täufer, vor allem aber in der Jungfrau Maria zart entfaltet. Um auch nur ein wenig in das Beten und Bewußtsein des Bundesvolkes vor der geschichtlichen Ankunft des Messias einzutreten, braucht man bloß die Psalmen zu lesen, zumal den vielgedeuteten Psalm 119 (118), den Blaise Pascal nach Auskunft seiner Schwester täglich betete und meditierte. Mehr noch: Wenn die Evangelisten zur Verdeutlichung dessen, was Jesus in seiner Passion empfunden hat, nur zu den Psalmen zu greifen brauchten und zu den großartigen Liedern vom Knecht Jahwes, die mehrere Jahrhunderte zuvor im Buch des Propheten Jesaia gesammelt worden waren, dann deshalb, weil die Wirklichkeit des Erlösers in der Seele Israels nicht nur Verheißung, sondern auch schon Gegenwart war. Abgesehen von der Frage nach der Einhaltung des Sabbatgebotes, die während des ganzen öffentlichen Wirkens Jesu entscheidend gewesen zu sein scheint[6], finden sich nur wenige Episoden, in denen es ausdrücklich um den Dekalog geht; sie allerdings sind kaum mißzuverstehen, sondern nur umso bezeichnender.

---

3 Ebd., Nr. 36f. (S. 378f.).

4 Vgl. ebd., Nr. 39-43 (S. 379f.).

5 Vgl. A. Gelin, Die Armen – sein Volk. Mainz 1957.

6 Die Stellen des Neuen Testaments, welche die Haltung Jesu zum Sabbatgebot betreffen, werden später eigens behandelt werden.

So etwa die Szene mit dem Mann, der eines Tages auf Jesus zulief, auf die Knie fiel und fragte: »Guter Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?« Jesus sagte zu ihm: »Warum nennst du mich ›gut‹? *Gott allein ist gut.* Du kennst doch die Gebote: ›Du sollst nicht töten, du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsch aussagen, du sollst keinen Raub begehen, du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren.‹« Er erwiderte ihm: »All das habe ich von Jugend an befolgt.« Da faßte ihn Jesus ins Auge, empfand Liebe zu ihm und sagte: »Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben: dann komm und *folge mir nach*!« (vgl. Mk 10,17-21). Von den zehn Geboten werden zwar offensichtlich nur diejenigen aufgezählt, welche die Nächstenliebe betreffen. Dem Mann aber ging es um die Frage, wie er das ewige Leben gewinnen könne. Und die implizite Antwort Jesu auf seine Frage sowie der von ihm angegebene Weg zielen, positiv gefaßt, auf das erste aller Gebote: auf die absolute Liebe Gottes, auf die Liebe des einzigen, lebendigen und wahren Gottes, auf die Liebe zur Liebe in Person. Gott allein ist *gut*, und Jesus, der eingeborene Sohn, der in diese Welt gekommen ist, ist der einzige Weg, der vollkommene Weg, der Weg, den die Liebe des Menschen einschlagen muß, um zu Gott zu gelangen und ihn zu umfangen. Jesus wird das in seinem erhabenen Gebet in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, so sagen: »Vater, das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und zu lieben und den, den du gesandt hast, den eingeborenen Sohn« (vgl. Joh 17,3).

»*Folge mir nach!*«: Hinter diesen einfachen Worten, die das Wirken Jesu fast bei jedem Schritt begleiten, hinter dem Ruf desjenigen, dem es Nahrung ist, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat (vgl. Joh 4,34), steht nur ein einziges, glühendes Verlangen: der Wunsch, daß der Mensch, jeder Mensch, das Ziel erreicht und verkostet, zu dem er erschaffen worden ist. Dieses Ziel lautet mit *einem* Wort: *Liebe!* Dieses Wort ist das erste der ersten Worte Gottes an den Menschen, an jeden Menschen, das erste Gebot in seiner positiven Form: »Liebe den Herrn, deinen Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit deinem ganzen Geist« (Mt 22,37).

Jesus selbst verwies auf dieses Gebot, als ein Gesetzeslehrer ihm eines Tages die Frage gestellt hatte: »Meister, welches Gebot im Gesetz ist das wichtigste?« Nachdem er gesagt hatte: »Das ist das wichtigste und erste Gebot«, fügte er aber hinzu: »Ein zweites ist ebenso wichtig: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten« (Mt 22,36-40).

Warum und wieso kann Jesus sagen, das zweite Gebot sei dem ersten gleichwertig? Ein großer russischer Geisteslehrer des letzten Jahrhunderts hat das in ein paar wunderbaren Sätzen erklärt: »Der Jünger Christi«, sagte der Archimandrit Spiridon, »muß einzig für Christus leben. Wenn er Christus sosehr liebt, wird er auch alle Geschöpfe Gottes lieben. Die Menschen glauben, man

müsse zuerst die Menschen und sodann Gott lieben. Auch ich habe das so gemacht. Doch das dient zu nichts. Als ich hingegen begonnen hatte, vor allem anderen Gott zu lieben, habe ich in dieser Liebe zu Gott meinen Nächsten gefunden, und in dieser Liebe zu Gott sind auch meine Feinde zu meinen Freunden geworden.«[7]

»*Dieu premier servi* – Gott kommt an erster Stelle!«, hatte sich Jeanne d'Arc mit vielen Heiligen des Alten und des Neuen Testaments zur Lebensregel gegeben. Diese kurze Formel ist vor allem der Inbegriff des ganzen Lebens Jesu. Dank diesem Leben, das die Gottesliebe und die Menschenliebe in vollkommener Wechselbeziehung miteinander verband, wissen wir, daß der wesentliche Zusammenhang, in den Jesus das erste und das zweite Gebot gebracht hat, keineswegs in einer Verkürzung des ersten auf das zweite besteht. So wie er die Scheinheiligkeit derjenigen anprangerte, welche die Liebe zu Gott zum Vorwand nehmen, um die Liebe zum Nächsten zu umgehen oder umzudeuten (vgl. Mk 7,9-13), bezeugte er durch sein ganzes Leben, daß der Gottesliebe ein absoluter, uneingeschränkter Vorrang zukommt. Sein ganzes Leben, seine Berufung, seine Sendung bestehen darin, den Willen Gottes zu tun. Dies bringt ihn zu einem völligen Verzicht auf die Eigenliebe, nicht nur auf die Liebe zu seinem menschlichen Ich bis hin zu seinem Tod, zum schmachvoll ungerechten Tod am Kreuz, sondern auch auf die Liebe zu seinem göttlichen Ich: Er, der eingeborene Sohn, hat in der Stunde, da er um des Heils der Welt willen Gehorsam leisten mußte, nicht den Rang in Anspruch genommen, der ihn Gott gleichstellte, sondern sich selbst aufgegeben, indem er sich in den Willen des Vaters gefügt hat. Man kann nie genug betonen: Wenn man begreifen will, wie tief die Liebe Gottes zum Menschen und das, was man buchstäblich die Anthropozentrik Gottes nennen darf, verwurzelt ist und wie weit sie gehen kann, muß man die Philanthropie, die Menschenliebe Jesu, in Zusammenhang mit der absoluten Theozentrik, mit der das fleischgewordene *Wort* dem Willen des Vaters entsprochen hat, sehen.

»*Corruptio optimi pessima* – Die Verderbtheit des Besten ist das Schlimmste.« In seiner berühmten Legende vom Großinquisitor hat uns Dostojewski in einer unerhört mächtigen Vorwegnahme die zugleich fratzenhafte und verführerische Gestalt der Anthropozentrik einer Gesellschaft vorgestellt, die sich einem atheistischen Humanismus oder, was auf das gleiche hinausläuft, einem säkularisierten Christentum verschrieben hat, ohne Demut, ohne Gebet, ohne Danksagung und schließlich ohne Liebe zu Gott.[8]

Nichts garantiert uns – und eher droht das Gegenteil –, daß die Menschen und unter ihnen viele Christen unserer Zeit nicht zuletzt jener subtilen und

---

7 Archimandrite Spiridon, *Mes missions en Sibérie*. Paris 1969, S. 44.

8 Vgl. in: *Die Brüder Karamassow*, II,5,5; dazu auch der 3. Teil »Dostoievski prophète« bei H. de Lubac, Le drame de l'humanisme athée. Paris 1944.

sublimsten Versuchung erliegen, die, wie die Evangelien bezeugen, auch jene Versuchung war, die Christus selbst vor seinem öffentlichen Wirken in der Wüste durchlebt hat und von der sie sagen, daß sie der Inbegriff aller möglichen Versuchung des Feindes menschlicher Natur gewesen sei.

Denn der Feind des Menschen ist vor allem der Feind Gottes. Er, der Lügner und Mörder von Anfang an (vgl. Joh 8,44), mißbraucht die Liebe des Menschen zum Menschen, um diese Liebe zu töten, indem er sie von ihrer Quelle, ihrer Norm und ihrem Ziel trennt, von Gott, der die Liebe ist (1 Joh 4,8). »Satan tarnt sich als Engel des Lichts« (2 Kor 11,14), sagt der hl. Paulus.[9] Wenn der eingeborene Sohn Gottes dem Mysterium der Bosheit nicht enthoben worden wäre, wie sollten dann wir, wir armseligen Sünder, ihm entrinnen? Wie vor allem könnten wir hoffen, seine Fallen wahrzunehmen und die stechende oder flüchtige, gewaltsame Versuchung, die er in unseren Herzen erregt, zu besiegen, wenn nicht durch die Mittel, die der Menschensohn auf sich genommen hat? Nun aber ist die Waffe des Lichtes, mit der Jesus Satan, den Urheber aller Mächte des Bösen in der Welt und in der Geschichte, besiegt hat, nichts anderes gewesen als das erste Wort des Dekalogs, auf das er sich zweimal indirekt berufen hat, bevor es dem Versucher wortwörtlich entgegengeschleudert wurde (vgl. Mt 4,1-11).

Der Dekalog, die Kirche und das Naturgesetz

Wenn der Dekalog im Leben Jesu Christi einen so zentralen Platz einnimmt, darf er selbstverständlich im Leben des Leibes, dessen Haupt er ist, der Kirche, nicht fehlen.[10]

Ungeachtet der, übrigens nur relativen Variationen bei der Aufzählung der zehn Gebote sowohl bei den Juden als auch bei den Christen[11], wird dieser Text der Heiligen Schrift von den Glaubenden einmütig und allgemein anerkannt. Und was noch wichtiger ist: Die kirchliche Überlieferung hat, hauptsächlich auf den hl. Paulus gestützt, im Dekalog nicht nur ein heiliges Gesetz gesehen,

---

9 Die Regeln zur Unterscheidung der Geister in den *Geistlichen Übungen* des hl. Ignatius von Loyola (vgl. Nr. 332) sind bezeichnenderweise dazu bestimmt, die Listen Satans erkennen zu lassen.

10 Vgl. M. Sales, Le corps de l'Eglise. Paris 1989, bes. Kap. I und V. Es ist bemerkenswert, daß schon vor der Kirche der Glaube als »katholisch« bezeichnet wurde.

11 Es gibt verschiedene Weisen, *zehn* Gebote zu zählen: die der Rabbiner: Verse 2; 3-6; 7; 8-11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; die des hl. Augustinus, an die sich die Katholiken und die Lutheraner gewöhnlich halten: Verse 3-6; 7; 8-11; 12; 13; 14; 15; 16; 17a; 17b; die wahrscheinlich originalgetreuere der Orthodoxen und Reformierten: Verse 3; 4-6; 7; 8-11; 12; 13; 14; 15; 16; 17. Hier wäre noch weiter zu differenzieren: der Jude Philon von Alexandrien z.B. bezeichnete als erstes Gebot das gleiche wie die Katholiken. Es wäre interessant herauszufinden, zu welcher Zeit die Rabbiner Ex 20,2 als erstes Gebot bestimmt haben. Es gibt Anzeichen, die dafür sprechen, daß das erst nach dem Beginn der christlichen Zeit der Fall gewesen ist.

das von Mose Israel gegeben und von Jesus Christus den Christen in Erinnerung gerufen worden ist, sondern auch das Naturgesetz, das Gott vor dem Drama des Ungehorsams Adams in das Herz jedes Menschen geschrieben hat und das jeder Mensch, ob gläubig oder ungläubig, welchen Glaubens oder Aberglaubens er auch immer sein mag, auch heute noch in seinem Herzen eingeschrieben trägt. Darum kann der hl. Irenäus in seinem Traktat *Gegen die Häresien* (IV, 15,1) im Anschluß an die Sinaiszene schreiben: Gott begnügte sich damit, die Israeliten »durch die natürlichen Gebote, die er den Menschen in das Herz geschrieben hat, zu ermahnen, d.h. durch den Dekalog, ohne den es kein Heil gibt.«[12]

Will man, wie Irenäus es tut, Naturgesetz und Dekalog identifizieren, erklären zwei entscheidende Präzisierungen sowohl das erste wie das zweite Wort des so umstrittenen Ausdrucks »Naturgesetz«.

Als Natur*gesetz*, das das Menschsein des Menschen seinem Wesen nach definiert, enthüllt sich dieses als nicht bloß moralisch, d.h. als nicht nur die Beziehungen des Menschen zu seinem Mitmenschen betreffend, sondern zunächst als religiös, d.h. als konstitutiv für die Beziehung des Menschen zu Gott. Es verbindet sogar beide Dimensionen und läßt nicht zu, daß der Mensch auch nur ein einziges der Elemente, die im Dekalog zu einer einzigartigen Synthese vereint sind, abtrennt oder gar relativiert. Wie verwunderlich das in der heutigen Welt auch erscheinen mag, das chronologisch und ontologisch erste Gebot des Naturgesetzes lautet dahin, daß der Mensch dazu erschaffen ist, Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit seinem ganzen Geist zu lieben. Das gilt für jeden Menschen auf der Welt und für alle Menschen.

Wenn die Kirche andererseits den Dekalog dem *Natur*gesetz gleichsetzt, sollte das Wort »Natur« nicht mißverstanden werden, denn es bezieht sich auf die wesentlich göttlich-menschliche *geschichtliche* Natur der Schöpfungs- und Heilsordnung des Menschen.

Geschichtlich ist das mit dem Dekalog in eins gesetzte Naturgesetz zunächst in dem Sinn, daß es einen Eingriff Gottes in die Menschheitsgeschichte darstellt. Welche Thesen auch immer die Exegeten über die Entstehung des Dekalogs aufstellen mögen, Tatsache ist, daß dieses Juwel zunächst nur Israel gege-

---

12 Ignatius von Loyola trifft sich hier mit Irenäus, wenn er schreibt, die erste Weise der Demut, die »zum Heil notwendig« sei, bestehe in folgendem: »Ich muß mich so weit herabsetzen und erniedrigen, als es mir möglich ist, dazuhin, daß ich in allem dem Gesetz Gottes unseres Herrn gehorche, derart, daß ich – auch wenn man mich zum Herrn aller geschaffenen Dinge auf der Welt machte oder wenn es um mein eigenes zeitliches Leben ginge – nicht einmal in Erwägung ziehe, ein Gebot zu übertreten, sei es ein göttliches oder ein menschliches, das mich unter Todsünde verpflichtet« (Nr. 165 der *Geistlichen Übungen*).

Man könnte sich darüber verwundern, daß ein *menschliches* Gebot unter Todsünde verpflichten kann, außer man erblickt eben in der jedem Menschenherzen innewohnenden Stimme des sittlichen Gewissens den *natürlichen* Stellvertreter Gottes; vgl. die Homilie Johannes-Pauls II. (Anm. 17).

ben worden ist, das es zuerst von Gott empfangen und darin zehn Worte Gottes erkannt hat. Wenn dieser Schatz, der im Alten Bund Anlaß des Neides der Völker war, die auf der Suche nach der Weisheit waren[13], ihnen auch – vor allem nach dem Kommen Christi – genauso wie einst den Israeliten als Eigentum übermacht worden ist, hat doch der Umstand, daß diese Gabe auf weitere übertragen, ja zum Allgemeingut gemacht worden ist, ihre typisch geschichtliche Natur nicht zunichte gemacht, sondern im Gegenteil hervorgehoben.

Geschichtlich ist das Naturgesetz auch noch in einem weiteren, fundamentaleren Sinn, der sich in der negativen Form äußert, den die an den Menschen gerichteten zehn Worte Gottes haben. Die Gebote stellen in der Tat gleichsam die durch Gott selbst verkündete Verneinung jener durch den Menschen willentlich erfolgten Zerstörung seiner ursprünglichen Beziehungen zu Gott und zu seinen Mitmenschen, zum Nächsten, dar.

Die menschliche Freiheit, an die sich die göttliche Freiheit richtet, wenn sie ihr den Dekalog gibt, ist nicht ein völlig indifferenter freier Wille. Sie ist ein verwundeter freier Wille oder, besser gesagt, ein freier Wille, der sich schon auf all das eingelassen hat, was im Gegensatz steht zu dem, was die zehn Worte Gottes vom Menschen verlangen. Für diesen ist es geschichtlich ganz natürlich *geworden*, sich andere, falsche Götter zu machen, den Tag des Herrn nicht zu heiligen, Vater und Mutter nicht zu ehren, zu töten, Ehebruch zu begehen, zu stehlen usw. Was einst und zugleich aufs neue geschichtlich natürlich hätte werden können und sollen, ist die Ordnung, die »am Anfang« vom Schöpfer geschaffen worden ist. Das jetzige Durcheinander des Universums zeugt indes *a contrario* von der Natur des Menschen, der nach dem Bilde Gottes als frei erschaffen worden ist zu einer derart festen und konkreten Freiheit, daß sich die Wirkungen ihres Mißbrauchs heute von der Erschütterung der Schöpfung ablesen lassen, in der der Dekalog als ein zugleich erlösendes und im buchstäblichen Sinn neuschöpferisches Wort ertönt.

Ohne aufzuhören zu fordern, und wäre es auch nur als Bedingung der Möglichkeit und Aktualisierung des Bundes mit Gott dem Heiligen, der allein gut ist, mit dem Gott der Liebe, bleibt der Dekalog vor allem eine Verheißung Gottes, die im Menschen eine entsprechende Hoffnung weckt. Zwar fördert das Gesetz, wie vor allem der hl. Paulus betont hat, die Sünde zunächst mehr zutage, als daß es sie vernichten würde. Aber für ihn wie für jeden Glaubenden ist es eine Gnade, daß durch das Gesetz die Sünde zutage gefördert wird, vor allem, wenn man sich den Urheber des Gesetzes und dessen Absicht vor

13 Jahwe sagt zu Israel: »Ihr sollt auf sie (die Gebote) achten und sie halten. Denn darin besteht eure Weisheit und Bildung in den Augen der Völker. Wenn sie dieses Gesetzeswerk kennenlernen, müssen sie sagen: In der Tat, diese Nation ist ein weises und gebildetes Volk ... Welche große Nation besäße Gesetze und Rechtsvorschriften, die so gerecht sind wie alles in dieser Weisung, die ich euch heute vorlege?« (Dtn 4,6-8).

Augen hält. Das von Gott angestrebte Ziel ist nicht das Zutagetreten der Sünde, sondern ihr Ende, ihre Vertilgung, damit der Mensch von ihr geheilt werde und liebe. Das christliche sowie das israelitische Bewußtsein könnten in diesem Punkt auf Kant zurückgreifen, um auf die zehn göttlichen Worte das anzuwenden, was dieser in bezug auf den kategorischen Imperativ sagt: »Du mußt, also kannst du.« Dadurch, daß man die abstrakte Formulierung Kants wieder in die konkrete Ökonomie der Heilsgeschichte integriert und den Imperativ auf die konkrete, persönlich gute Andersheit des Vaters rückbezieht, der ihn in der Geschichte ausspricht, verliert jedoch dieser Imperativ nichts von seiner Rationalität, die er durch die philosophische Reflexion erworben hat. Im Gegenteil gewinnt er dabei zusätzlich die existentielle Rationalität, die ihm seine Wiedereinfügung in die Wirklichkeit der Geschichte und vor allem der Umstand verleiht, daß er auf den aktuellen Willen des lebendigen und wahren Gottes zurückgeführt wird. Die Grundlage dafür, daß der Mensch hoffen darf, das, was er tun soll, auch tun zu können, ist nicht ein anmaßender, illusorischer Anspruch; sie liegt erst recht nicht in der, leider dagegen sprechenden Erfahrung seiner Vergangenheit und Gegenwart. Sie liegt im Glauben an die Verheißung dessen, der in Kenntnis dieser Vergangenheit und Gegenwart sowie dessen, was dem Menschen und Gott möglich ist, beim Geben des Gesetzes weiß und will, daß der Mensch es durch die Gabe und Annahme der Gnade mit Recht als erfüllbar ansieht.

Schließlich gibt es einen dritten Grund, weshalb das Naturgesetz als geschichtlich zu bezeichnen ist. Er hängt mit der Natur des Menschen und der Natur der Beziehungen zusammen, die Gott mit ihm anknüpfen wollte. Er ist radikal und läßt sich mit wenigen Worten angeben: Die Liebe, die persönliche Liebe, die Gott dem Menschen schenkt und umgekehrt von ihm erwartet, setzt die volle Freiheit des Menschen mit allen ihren Risiken voraus. Man darf deshalb das Naturgesetz des Menschen keinem der Gesetze gleichstellen, die alle anderen Wesen des Universums bestimmen und die zu entdecken die Wissenschaften sich bemühen. Obwohl ihm Gott zuvorgekommen ist, hängt das Schicksal des Menschen zum größten Teil vom Mysterium seiner Freiheit ab. Gebote oder Verbote, Ratschläge oder Warnungen sind weder nötigende Gesetze noch unvermeidliche Zwänge. Wenn Gott zu den Menschen spricht, tut er es flehend, und nur unsere Geistesblindheit hindert uns, hinter dem Dekalog mehr als den Befehl eines Meisters zu sehen: die Bitte eines Gottes, der bereit ist, seinen einzigen Sohn dahinzugeben, damit keines seiner Geschöpfe verlorengehe.

Indem der Dekalog uns so zur Erschaffung des Menschen und zum Preis seiner aus den Händen Gottes hervorgehenden Freiheit zurückführt, verweist er uns ebenfalls auf die Endfülle und Vollendung der menschlichen Freiheit. Das Gesetz, das Gott Israel einerseits und der Israel von Gott gesandte Messias andererseits allen Völkern der Erde gegeben hat, ist das Gesetz, dem sich

der eingeborene Sohn Gottes in seinem Menschsein als erster unterworfen hat. Dieses Gesetz, das er in Liebe bis aufs letzte erfüllt hat, kann und soll uns dadurch, daß er uns seinen Geist schenkt, zu Söhnen machen. Hier liegt letztlich die Berufung des Menschen, die Irenäus am Ende seiner Gedanken über den Dekalog so herrlich und in zugleich bemerkenswerter theologischer Präzision zusammenfaßt. Man muß diesen Text, worin er an die Fülle des göttlichen Lebens, zu der der Mensch berufen ist, erinnert, aufmerksam lesen und dabei über jeden Satz, ja jedes Wort nachsinnen:

»Um für dieses Leben den Menschen zu erziehen, sprach der Herr durch sich selber die Worte des Dekalogs zu allen in gleicher Weise, und darum dauern sie in gleicher Weise auch bei uns fort, indem sie Ausdehnung und Erweiterung, nicht aber Aufhebung durch seine Ankunft erfahren. Die Gebote der Knechtschaft aber hat er dem (israelitschen) Volk besonders gegeben, wie sie zu seiner Belehrung dienlich waren ... Was zur Knechtschaft und zum Zeichen jenen gegeben ist, hob er durch das Neue Testament der Freiheit auf. Die freien und allgemeinen Naturgebote steigerte und erweiterte er, indem er neidlos durch die Annahme an Kindesstatt den Menschen die Gnade verlieh, Gott den Vater kennenzulernen und ihn aus ganzem Herzen zu lieben und ohne Abwendung seinem Worte zu folgen nicht nur durch die Enthaltung von schlechten Werken, sondern auch von der Begierde nach solchen. Er steigerte zugleich die Furcht[14], denn die Söhne müssen den Vater mehr ehren als die Knechte und größere Liebe zu ihm haben ... So sollen wir wissen, daß wir nicht nur wie die Knechte für die Handlungen Gott Rechenschaft ablegen werden, sondern auch für unsere Worte und Gedanken, als solche, welche frei über sich verfügen können, wodurch der Mensch mehr erprobt wird, ob er den Herrn ehrt, fürchtet und liebt.«[15]

Im geistlichen Kampf geht es um den Dekalog

Woher kommt es, daß diese zehn kurzen Worte, die dem Herzen aller Menschen wie angeboren eingezeichnet und zunächst am Sinai den Israeliten, sodann von Jesus Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Christen, eingeschärft worden sind, so sehr verkannt, vergessen, ausgeblendet, begehrt oder gefürchtet, geliebt oder gehaßt werden, wenn man sie mit Autorität verkündet? Warum sträuben sich so viele Menschen aller Epochen, zumal aber unserer Zeit, die so freiheitlich gesinnt sein will, dagegen, sie auch nur kom-

14 Die Gottesfurcht unterscheidet sich radikal von allen anderen Formen der Furcht außer von denen, die aus der Liebe hervorgehen; vgl. die Auslegung des hl. Hilarius von Poitiers zu Ps 128 im Lektionar zum Stundenbuch, Donnerstag der 2. Woche der Fastenzeit, II. Jahreskreis.

15 *Gegen die Häresien*, IV, 16,5, zit. n. der Übersetzung in der *Bibliothek der Kirchenväter*.

mentarlos zu hören und, wenn es sich um Seelsorger handelt, sie kommentarlos zu verkünden? Deshalb, weil jedes dieser Worte, wenn es einfachhin gesagt wird, für den, an den es sich richtet, ein Urteilsspruch ist, selbst dann, wenn der, der es verkündet, und der, an den es sich richtet, die gleiche Person ist. Und dieser Urteilsspruch kann keinem Menschen gleichgültig sein. Er zwingt, Stellung zu nehmen, vor Gott und allen anderen Menschen zu sich selbst und zum eigenen Dasein zu stehen. Schließlich ist allein deswegen, weil er Herodes eines dieser zehn kleinen Worte in Erinnerung gerufen hatte, Johannes dem Täufer, der dem Haß einer Ehebrecherin zum Opfer fiel, der Kopf abgeschlagen worden. Wenn es mit Herodias so weit gekommen war, dann deswegen, weil sie erfahren hatte, wie sehr das, wenn auch noch so kurze Gotteswort, »lebendig, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert ist; (es) durchdringt bis zur Scheidung von Seele und Geist, Gelenk und Mark, und richtet über die Regungen und Gedanken des Herzens« (Hebr 4,12). Sie täuschte sich jedoch zu glauben, wenn Johannes der Täufer tot sei, sei auch das Wort Gottes nicht mehr lebendig; doch es vergeht nicht, denn »alles liegt nackt und bloß vor den Augen dessen, dem wir Rechenschaft schulden« (Hebr 4,13).

Der Dekalog ist für jeden Menschen zugleich der Anlaß, die Waffe und der Einsatz eines geistigen Kampfes, der für sein Menschsein grundlegend ist, unabhängig davon, ob er Sünder ist oder nicht. Es ist der Kampf, den Christus in seinem Menschsein, ohne zu sündigen, auf sich genommen hat. Man darf sich also nicht einbilden, irgendein Mensch könne ihm entrinnen.

Der hl. Ignatius von Loyola hat das begriffen. In seinen *Geistlichen Übungen* nimmt er den Dekalog zur Grundlage für die »erste Gebetsweise«. Diese besteht in fünf aufeinanderfolgenden Schritten, die sich übrigens auch überschneiden können.

1. Der hl. Ignatius empfiehlt zunächst, »vor dem Eintreten in das Gebet« den Geist zur Ruhe kommen zu lassen; »man setze sich oder gehe umher.« Diese Ruhepause soll bewußtwerden lassen, was man tun wird, wie groß der geistliche Raum des Gebetes ist, worin der Mensch und Gott einander begegnen und miteinander ins Gespräch kommen können (Nr. 239).[16]

2. Die reale Beziehung des Menschen zu Gott, in der das Gebet eigentlich besteht, beginnt damit, daß der Mensch von Gott die Gnade erbittet und sie als solche annimmt. Je nachdem, was man ist, je nach der Situation, in der man sich befindet, je nach den Schwierigkeiten, die man durchmacht, kann dieses Gebet verschiedene Formen annehmen. Der hl. Ignatius regt an, »zum Beispiel Gott unseren Herrn um Gnade zu bitten, daß ich erkennen könne, worin ich gegen die zehn Gebote gefehlt habe; und ebenso Gnade und Hilfe zu erbit-

16 Die Übersetzung der Ignatius-Texte ist der Übertragung von A. Haas, *Geistliche Übungen*. Freiburg 1967, entnommen.

ten, mich künftig zu bessern, indem ich vollkommene Einsicht in sie erbitte, um sie je besser zu beobachten und zu je größerer Ehre und Lobpreis Seiner Göttlichen Majestät« (Nr. 240).

3. Nachdem man um die gewünschte Gnade gebetet hat, ist »zu überlegen, wie ich das erste Gebot gehalten habe und worin ich gefehlt habe, indem ich als Maß die Zeit nehme, die man braucht, drei Vaterunser und Ave Maria zu beten. Finde ich in dieser Zeit meine Fehler, so bitte ich dafür um Verzeihung und Nachlaß und sage ein Vaterunser. Und auf diese Weise wird bei jedem der zehn Gebote verfahren« (Nr. 241).

4. Mit viel psychologischem und geistlichem Scharfsinn zugleich bemerkt der hl. Ignatius: »Wenn einer beim Nachdenken auf ein Gebot trifft, bei dem er keinerlei Gewohnheit zu sündigen findet, ist es nicht nötig, lange Zeit dabei zu verweilen, sondern je nachdem einer bei sich feststellt, daß er mehr oder weniger gegen ein Gebot verstößt, soll er auch mehr oder weniger bei dessen Erwägung und Erforschung verweilen« (Nr. 242).

Das Gebet vor allem ist der Ort, wo wir aufgefordert sind, der Wahrheit, wie immer sie sein mag, ins Antlitz zu blicken. Es ist der Raum, wo wir wahrhaft wir selber sein müssen und können, ungeschminkt, ohne faule Ausreden, ohne diese kleinen oder großen Selbsttäuschungen, die unser gesellschaftliches Leben hervorbringt und bestärkt. Das Gebet vor allem ist der Ort, wo sich unsere Aufmerksamkeit, dieses natürliche Gebet, das der Geist an die Wahrheit richtet (Malebranche), üben kann. Und es ist der Ort, wo wir jenseits der Engpässe und Unmöglichkeiten, in die uns unser Dasein manchmal zu bringen scheint, mit Erstaunen und Freude entdecken, daß Gott – und dank ihm auch dem Menschen – alles möglich ist.

5. Man sieht also: So verstanden, besteht das Gebet im Grunde in einer »Zwiesprache«, in der sich Mensch und Gott persönlich miteinander unterhalten. Denn das Zwiegespräch, worin unser ganzes Gebet bestehen kann, »vollzieht sich durch eigentliches Sprechen, so wie ein Freund zum andern spricht oder ein Diener zu seinem Herrn, bald um irgendeine Gnade zu erbitten, dann sich wegen eines begangenen Fehlers anzuklagen und schließlich, seine Anliegen mitzuteilen und für sie Rat zu erbitten« (Nr. 54).

Indem ich hier an den Inhalt des Dekalogs erinnerte und an die Gründe, weshalb nicht nur die Juden, sondern in erster Linie die Christen und schließlich alle Menschen, gläubige und ungläubige[17], in ihm Licht finden können, wollte ich einfach auf einen verkannten Schatz aufmerksam machen, der nicht so eifrig erforscht wird, wie er es verdient. Doch die Aufmerksamkeit selbst

17 Bei seiner Reise nach Polen 1991 nahm Papst Johannes-Paul II. den Dekalog zum Leitfaden seiner Homilien. Am 1. Juni sagte er zum ersten Gebot: »Das ist der erste Satz des Dekalogs, das erste Gebot, von dem alle weiteren abhängen: das ganz göttliche Gesetz, das einst auf Steintafeln eingeritzt war und vor allem für ewig in das Herz der Menschen eingetragen ist, so daß selbst diejenigen, die den Dekalog nicht kennen, doch seinen wesentlichen Inhalt kennen.«

ist Sache des Lesers oder Hörers, der sie schenken oder verweigern kann. Vor allem steht ihm frei, ob er sich die Mühe machen will, die Aufmerksamkeit zu üben und dem Weg dieses »natürlichen Betens« zu folgen, durch das die Vernunft uns erhellt.

Warum schenkt der menschliche Geist den Dingen, die für sein Dasein und sein Heil am wichtigsten sind, so wenig oder überhaupt keine Aufmerksamkeit? Deswegen, weil, wie Malebranche sagt, »sich der Geist seit der Sünde oft in schrecklichen Dürren befindet. Er kann nicht beten: die Mühe, andächtig zu sein, ermüdet und verdrießt ihn. Wirklich, diese Mühe ist zunächst groß und die Belohnung sehr dürftig; und übrigens fühlt man sich jeden Augenblick umgetrieben und in Eile, durch die Phantasie und die Leidenschaften erregt, deren Antrieb und Regungen zu folgen angenehm ist. Und doch ist sie eine Notwendigkeit; man muß die Vernunft zu Hilfe nehmen, um sich darüber klar zu werden. Es gibt keinen anderen Weg, um Licht und Einsicht zu erhalten, als die Aufmerksamkeit. Der Glaube ist eine gänzlich unverdiente Gabe Gottes; Einsicht aber wird für gewöhnlich nur als Belohnung geschenkt. Der Glaube ist in jeder Hinsicht reine Gnade; Einsicht in die Wahrheit aber ist dergestalt Gnade, daß man sie durch die Mühe, durch das Mitwirken mit der Gnade verdienen muß.«[18]

Nachdem einmal dank der Reflexion die innere Vernunft des Dekalogs in bezug auf unsere Beziehungen zum Nächsten bewußt geworden ist, ist das, was man prinzipiell zugibt, und das, was man in Wirklichkeit tut, in Einklang zu bringen, d.h. die Gebote sind in die Tat umzusetzen.

Wie verhält es sich aber mit den drei ersten Worten Gottes, mit denen, welche die Beziehung des Menschen zu Gott betreffen? Die drei hängen eigentlich eng miteinander zusammen. Da sich das zweite und das dritte aus dem ersten ergeben, brauchen wir hier vor allem dieses zu besehen. Das erste Wort des Dekalogs, das dem Israeliten so sehr wichtig ist, daß er es im Gebet *Schma Israel* täglich mehrmals wiederholt, darf für den Christen nicht weniger wichtig sein, weil Jesus selbst es in seinem Leben erfüllt hat und auch alle, die an ihn glauben, es in ihrem Leben erfüllen sollen. Da aber der Dekalog außerdem das Naturgesetz ist, das jedem Menschenherzen, das nach dem Bilde Gottes und zur Liebe Gottes erschaffen ist, innewohnt, muß das erste Wort des Dekalogs schließlich von jedem Menschen höchst aufmerksam beachtet werden. Mit anderen Worten: Das Verbot falscher Götter ist das kostbarste Gut, das jedes menschliche Gewissen in seinem innersten Grund findet; wenn aber der Mensch sich nicht daran hält, so ist er selbst dafür verantwortlich.[19]

---

18 Zit. n. P. Ducassé, Malebranche. Sa vie, son œuvre. Paris ^{3}1968, S. 51.

19 Nach einigen heutigen Exegeten könnte sich die usprüngliche Formulierung des »ersten und wichtigsten Gebotes« (Mt 22,38) in ihrer negativen Form auf das Verbot des Götzendienstes beziehen wie z.B. Ex 34,14a; vgl. M. Lestienne, a.a.O., S. 509f., der sich dieser Hypothese anschließt.

Negativ formuliert, wie das ursprünglich wohl der Fall war, ließe sich das erste Wort so wiedergeben: Du sollst keinen Gott haben außer Gott selbst. Dieses Wort ist so einsichtig und wuchtig zugleich, daß es, im Vollsinn begriffen, als das Prinzip und Fundament der menschlichen Freiheit und als deren eigentliches Ziel betrachtet werden kann. Keinen anderen Gott haben als Gott heißt ja, alles relativieren, außer Gott selbst. Es heißt, kein Geschöpf, vor allem nicht sich selbst zum Endziel zu nehmen. Man wird zwar einwenden, alles relativieren außer Gott selbst heiße noch nicht, Gott über alles zu lieben. Gewiß; und doch ist diese Relativierung von allem, was nicht Gott ist, gleichzeitig ein Akt der Demut und der Wahrheit, der alles und alle, auch das Ich des Menschen selbst, in ihr richtiges Maß einweist und so den Geist und das Herz des Menschen zu einer lebendigen, reinen Erwartung Gottes macht. Gott offenbart und bekundet seinen Willen einem so eingestellten Geist und Herzen klar, und der Übergang vom Vollzug des ersten Wortes des Dekalogs in seiner negativen Formulierung zum Vollzug des gleichen Wortes in seiner positiven Formulierung wird von selbst geschehen. Derjenige nämlich, für den es keinen anderen Gott geben kann als Gott selbst und der damit auch weiß, daß es nichts Vernünftigeres gibt, als Gott über alles zu lieben, wird das Wort dessen vernehmen, verstehen und vollziehen, der zu ihm sagt: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft.«[20] Indem er in diese Liebe eintritt, wird der Mensch beginnen, sich selbst und alle Geschöpfe Gottes wahrhaft zu lieben, wie sie zu lieben sind, d.h. wie Gott selbst alle und jedes einzelne von ihnen liebt, indem er ihnen nicht nur Freiheit und Leben, sondern sogar sein Leben

---

Aus dieser Sicht wäre das Bilderverbot nur eine späte Hinzufügung zu diesem ersten Gebot, das zunächst schon selbst in eine liturgische Paränese umgebildet worden war.

20 Wenn man ein wenig darüber nachdenkt, erklärt sich die negative Form aller Worte des Dekalogs leicht allein schon aus dem geschichtlichen Kontext, in dem dieser formuliert worden ist, und aus der geschichtlichen Natur des Menschen, an den er sich richtet, nämlich an den Menschen nach und somit im Zustand der Sünde. Die Negativität der Gebote ist dann nur die Negation der Negation des ursprünglichen Naturgesetzes, das ganz positiv war und aus dem einem einzigen Wort bestand: »Liebe!« oder »Du sollst lieben!«

Bekanntlich hat Ignatius von Loyola die ganze Ausrichtung der vier Wochen seiner *Geistlichen Übungen* einschließlich der »Wahl« in den kurzen Text »Prinzip und Fundament« gefaßt: »Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott Unseren Herrn zu loben, Ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und damit seine Seele zu retten. Die andern Dinge auf der Oberfläche der Erde sind zum Menschen hin geschaffen, und zwar damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem hin er geschaffen ist. Hieraus folgt, daß der Mensch dieselben so weit zu gebrauchen hat, als sie ihm auf sein Ziel hin helfen, und sie so weit lassen muß, als sie ihn daran hindern. Darum ist es notwendig, uns allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig zu verhalten in allem, was der Freiheit unseres freien Willens überlassen und nicht verboten ist ... Einzig das sollen wir ersehnen und erwählen, was uns mehr zum Ziele hinführt, auf das wir hin geschaffen sind.« Dieser Text ist nur eine »Entwicklung« (im Sinne Newmans) des einzigen ersten und wichtigsten Gebotes in einer Sicht, die sowohl eine streng rationale als auch integral christozentrische oder, besser gesagt, christomorphische Deutung zuläßt; vgl. hierzu auch den herrlichen Kommentar von G. Fessard, in: Ders., La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, II: Fondement, Péché, Orthodoxie. Paris 1966, S. 35-45, bes. S. 42.

und seine Freiheit gibt – bis hin zu seiner Freiheit in der Agonie von Getsemani.

Da jeder gutmeinende Mensch durch den richtigen und vollständigen Gebrauch schon seiner natürlichen Vernunft imstande ist, die absolute Wahrheit des Dekalogs einzusehen und zu bejahen und sogar ihn in die Tat umzusetzen, begreift man ohne weiteres die Vorwürfe, die der hl. Paulus seinen Brüdern von Israel macht: »Du nennst dich zwar Jude und verläßt dich auf das Gesetz, du rühmst dich deines Gottes, du kennst seinen Willen, und du willst, aus dem Gesetz belehrt, beurteilen, worauf es ankommt; du traust dir zu, Führer zu sein für Blinde, Licht für die in der Finsternis, Erzieher der Unverständigen, Lehrer der Unmündigen, einer, für den im Gesetz Erkenntnis und Wahrheit feste Gestalt besitzen. Du belehrst andere Menschen, dich selbst aber belehrst du nicht. Du predigst: Du sollst nicht stehlen!, und stiehlst. Du sagst: Du sollst die Ehe nicht brechen!, und brichst die Ehe. Du verabscheust die Götzenbilder, begehst aber Tempelraub. Du rühmst dich des Gesetzes, entehrst aber Gott durch Übertreten des Gesetzes. Denn in der Schrift steht: Euretwegen wird unter den Heiden der Name Gottes gelästert« (Röm 2,17-24).

Für den, der einmal begriffen hat, welchen Platz der Dekalog im Bewußtsein Jesu, in seinem Wirken und in seinen Weisungen an seine Jünger eingenommen hat, gilt das, was Paulus zu den Juden sagt; viel mehr noch aber gilt es für die, die sich Christen nennen. Das wird an dem Tag offenbar werden, an dem gemäß dem Evangelium Gott durch Jesus Christus über die geheimen Taten der Menschen richten wird, zunächst über die des Menschen, der sich als Christ bezeichnet, sodann über die eines jeden Menschen, ob er nun gläubig oder ungläubig ist, sich als gläubig oder ungläubig ausgibt in einer Welt, die vergeht, während das Wort Gottes in Ewigkeit bleibt.

Keine fremden Götter

Eine Meditation über die Versuchungen Jesu

Von Peter Henrici SJ

Das erste Gebot – das Hauptgebot! – ist für uns Christen seltsam inhaltlos geworden. Daß Gott einzig ist, scheint uns selbstverständlich, und »Gott lieben aus ganzem Herzen« (Dtn 6,5; Mk 12,30) klingt uns wie eine schöne Formel, die ihre Erfüllung vielleicht im Herzen von Heiligen und Mystikern finden kann. Was dann noch folgt, die negative Seite des Gebots: Keine anderen Götter, kein Gottesbild, der Hinweis auf die Eifersucht Gottes mochte gewiß für Israel seinen guten Sinn haben. Die Bibel ist voll von Berichten, wie Israel den Göttern der von ihm besiegten Völker geopfert hat. Aber ist das für uns noch eine echte Versuchung? Auch die heidnischsten unserer Zeitgenossen opfern keinen »fremden Göttern« mehr.

Müssen wir dieses Wort also vergeistigen und uns unter dem verbotenen Götzendienst alle möglichen Anhänglichkeiten unseres Herzens, nur nichts Konkretes und Bestimmtes vorstellen? Wenn das so wäre, würde die negative Fassung des ersten Gebots für uns genauso flau, wie es die positive gewöhnlich ist: ein Allerweltsgebot, das alles und damit schließlich nichts besagt.

Es wäre denn, es gäbe eine spezifisch neutestamentliche, eine christliche Auslegung des ersten Gebots. Die eine ist uns bekannt, und zu ihr nehmen wir für gewöhnlich Zuflucht: die Gleichstellung des ersten Gebots der Gottesliebe mit dem »zweiten« der Nächstenliebe (Mk 12,31 par.). Praktisch heißt das, daß man den Nächsten (tatkräftig) zu lieben hat, damit so auch das erste Gebot der Gottesliebe im wesentlichen erfüllt ist – etwa im Sinne der Gerichtsparabel Jesu (Mt 25,40). Aber fällt so nicht das Wichtigste und Erste vielmehr unter den Tisch? Wird da nicht die Gottesliebe durch die Nächstenliebe *ersetzt* – so daß man es im Grenzfall zu einem »christlichen Atheismus« bringen kann? Da gibt es allerdings keine »fremden Götter« mehr; aber auch der eine, wahre Gott ist aus dem Blickfeld verschwunden.

Damit das nicht geschieht, und damit wir es uns mit der Gleichstellung von erstem und »zweitem« Gebot nicht zu billig machen, hat uns Christus noch eine andere Auslegung des ersten Gebots gegeben. Er hat sie uns gegeben, indem er sie uns vorlebt. Die Wüstenzeit Jesu nach seiner Taufe nimmt in ihren vierzig Tagen die vierzig Jahre der Wüstenzeit Israels, nach dem Durchzug durchs Schilfmeer, wieder auf; sie nimmt sie auf, um sie zu erfüllen. Hier wie dort ist es eine Zeit der Versuchung; hier wie dort steht diese Zeit unter dem

Leitwort des ersten Gebots: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus« (Ex 20,1). Die Versuchungen Jesu zeigen, wie der Versucher die Nichtbefolgung des Hauptgebots versteht; Jesus weist sie zurück mit Worten aus dem 6. bis 8. Kapitel des Deuteronomiums, dieser alttestamentlichen »Wiederaufnahme« der Wüstenzeit. Die von Jesus gebrauchten Worte stehen in unmittelbarem Anschluß an das Hauptgebot und legen es aus; die Auslegung, die Jesus ihnen gibt, indem er sie gegen den Versucher zitiert, legen auch für uns das Hauptgebot aus. Die Versuchung Jesu können uns somit zeigen, was in Wahrheit die »fremden Götter« sind, gegen die sich die Eifersucht Gottes wendet.

Sich selber Gott sein

Die erste Versuchung fordert Jesus auf, aus den Steinen Brot zu machen – naheliegend für einen Mann, der vierzig Tage gefastet hat und Wundermacht besitzt. Über diesen vordergründigen Anlaß hinaus deckt die Antwort Jesu den wahren Sinn der Versuchung auf: »Der Mensch lebt nicht nur vom Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt« (Mt 4,4). Das ist das Kernwort von Deuteronomium 8,2-6, wo Mose dem Volk die Führung und Vorsorge Gottes während des Wüstenzugs vor Augen stellt: »Du sollst an den ganzen Weg denken, den der Herr, dein Gott, dich während dieser vierzig Jahre in der Wüste geführt hat, um dich gefügig zu machen und dich zu prüfen. Er wollte erkennen, wie du dich entscheiden würdest; ob du auf seine Gebote achtest oder nicht. Durch Hunger hat er dich gefügig gemacht und hat dich dann mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten. Er wollte dich erkennen lassen, daß der Mensch nicht nur vom Brot lebt, sondern daß der Mensch von allem lebt, was der Mund des Herrn spricht. Deine Kleider sind dir nicht in Lumpen vom Leib gefallen und dein Fuß ist nicht geschwollen, diese vierzig Jahre lang. Daraus sollst du die Erkenntnis gewinnen, daß der Herr, dein Gott, dich erzieht, wie ein Vater seinen Sohn erzieht. Du sollst auf die Gebote des Herrn, deines Gottes, achten, auf seinen Wegen gehen und ihn fürchten.«

Der Versucher sagt: »Hilf dir selbst; du hast es nötig und du kannst es«; Jesus antwortet mit dem Hinweis auf die Vorsorge Gottes. Wie das Volk in der Wüste, so will auch er in seiner Wüstenzeit allein auf Gott vertrauen. Das Volk konnte damals nicht anders handeln; in der Wüste fehlt es an allem, selbst an Nahrung und Trank; Gott allein (!) konnte ihm Speise geben. Jesus wird dieses notwendige Gottvertrauen ausweiten: nicht nur in der Wüste, sondern jederzeit sollen die Jünger Jesu ihren Lebensunterhalt von Gott allein erhoffen – zunächst, wenn sie »ohne Brot, ohne Vorratstasche, ohne Geld im Gürtel, ohne zweites Hemd und an den Füßen nur Sandalen« (Mk 6,8-9) zum Predigen aus-

gesandt werden; dann aber auch in jeder anderen Lebenssituation: »Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen? Denn um all das geht es den Heiden [d.h. den Götzendienern!]. Euer himmlischer Vater weiß, daß ihr das alles braucht. Euch muß es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben« (Mt 6,31-33).

Damit beginnt aufzuleuchten, was die Einzigkeit Gottes und die Nächstenliebe aus ganzem, ungeteilten Herzen konkret bedeuten. Er ist der einzige, der mein Leben zu erhalten vermag; er ist aber auch der väterlich Sorgende, der mein Leben wirklich erhält. »Aller Augen warten auf Dich, daß Du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit. Du öffnest Deine Hand, und erfüllst alles, was da lebt, mit Segen«: dieses Psalmwort (Ps 104,27-28) ist zum kirchlichen Tischgebet geworden. Alle andere Sorge als die Sorge für Gott und sein Reich ist damit gegenstandslos, ja Götzendienst. Der Götzendienst Israels, in den das Volk immer wieder verfiel, war ein Fruchtbarkeitskult: die Besorgnis, den angestammten Landesgöttern opfern zu müssen, damit das Land seinen Ertrag bringe. »Sie haben es nicht erkannt, daß ich es war, der ihnen das Korn und den Wein und das Öl gab« (Hos 2,10). Die ganze unglückliche Ehegeschichte Hoseas (Hos 1-3) ist aus dieser Perspektive zu lesen.

Für uns ist die Versuchung subtiler geworden – oder so alltäglich, daß wir sie überhaupt nicht mehr wahrnehmen. Alles Rechnen, Planen, Sorgen ist im Grunde schon Götzendienst; denn es beruht auf der Annahme, daß wir selbst für unsere Zukunft vorsorgen können und müssen. An die Stelle des einzigen, gütigen Gottes, aus dessen Hand *alles* Gute und Lebenserhaltende kommt, setzen wir uns selbst mit unseren Fähigkeiten als kleine, stellvertretende Götter – weil auf den einzigen Gott ja doch kein rechter Verlaß ist. Unser Herz ist geteilt; wir lieben Gott nicht mehr »aus reinem Herzen«. »Hilf dir selbst, so hilft dir Gott«: dieses Wort, das man gerne der Bibel zuschreibt, ist zutiefst unbiblisch. Richtiger lautet das Ignatius von Loyola zugeschriebene Wort: »Vertraue so auf Gott, als ob alles von dir abhinge; bemühe dich so, als wenn alles von Gott getan wird.«[1]

Daß wir bei diesem Vertrauen auf den einzigen Gott nicht zu kurz kommen, zeigt uns nochmals Jesus. Für sich selbst erschafft er kein Brot; er erwartet es als Mann vom Himmel. Später aber wird er einmal, ja zweimal zwar nicht aus Steinen Brot, aber aus fünf Broten tausende machen; er wird damit zeigen, daß er selbst das Brot vom Himmel ist, das Wort, das aus Gottes Mund kommt und das die Hungernden in der Wüste tatsächlich speist (Joh 6,32ff.).[2] Deswegen wird es seinen Jüngern nie an etwas mangeln (Mk 8,14-21; Lk 22,35).

---

1 Vgl. H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Freiburg 1964, S. 230-232.

2 Vgl. dazu I. de la Potterie, Die wunderbare Brotvermehrung. Ihr Sinn und ihre Bedeutung im Leben Jesu, in dieser Zeitschrift 18 (1989), S. 207-221.

Gegen Gott murren

Die zweite Versuchung Jesu knüpft an den Ausgang der ersten an. Jesus setzt sein Vertrauen allein auf Gott; gut, so soll er dieses Vertrauen beweisen und Gottes Hilfe herausfordern, indem er sich von der Zinne des Tempels herabstürzt. Auch hier enthüllt uns wieder die Antwort Jesu den tieferen Sinn der Versuchung: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht auf die Probe stellen« (Mt 4,7). Dies ist wiederum ein Schlüsselwort aus dem Buch Deuteronomium: »Ihr sollt den Herren, euren Gott, nicht auf die Probe stellen, wie ihr ihn bei Massa auf die Probe gestellt habt« (Dtn 6,16).

Die Episode von Massa wird im Alten Testament zweimal erzählt (Ex 17,1-7; Num 20,2-13); das Buch Deuteronomium (Dtn 32,51; 33,8) und die Psalmen (Ps 95,8-9; Ps 106,32-33) erwähnen sie noch viermal: es war offensichtlich eine entscheidende Begebenheit in der Geschichte Israels. Was war geschehen? Das Volk rebellierte gegen Mose und gegen Gott; es war unwillig darüber, aus dem reichen Land Ägypten in die brot- und wasserlose Wüste geführt worden zu sein: »Wären wir doch umgekommen wie unsere Brüder, die vor den Augen des Herrn gestorben sind. Warum habt ihr das Volk des Herrn in diese Wüste geführt? Wozu habt ihr uns aus Ägypten hierher geführt? Nur um uns an diesen elenden Ort zu bringen, eine Gegend ohne Korn und Feigen, ohne Wein und Granatäpfel? Nicht einmal Trinkwasser gibt es« (Num 20,3-5). Mose muß sich offensichtlich diesem Klagegeschrei angeschlossen haben (Ex 17,4; Num 20,12; Dtn 32,51), und Gott war gezwungen, das Wunder mit dem Wasser aus dem Felsen zu wirken. »Den Ort aber nannte Mose ›Massa und Meriba‹ [Probe und Streit], weil die Israeliten Streit begonnen und den Herrn auf die Probe gestellt hatten, indem sie sagten: Ist der Herr in unserer Mitte oder nicht?« (Ex 17,7).

Im Licht dieses Wortes wird die Doppelbödigkeit der zweiten Versuchung Jesu sichtbar. Es geht nicht nur darum, Gott zu einem Wunder zu zwingen; das Wunder wird gefordert, um die Geschichte Jesu in eine andere als die von Gott bestimmte Bahn zu lenken. Wenn Jesus als Wundermessias von Engeln getragen von der Tempelzinne herabschwebte, wäre der Weg zum Kreuz von vorneherein umgangen. »Warum hast du uns aus Ägypten hierhergeführt?« (Ex 17,3). Gott aber gibt sich gerade als jener zu erkennen, »der dich aus Ägypten herausgeführt hat« (Ex 20,2). Jesu Weigerung, Gott »auf die Probe zu stellen«, läßt somit Gott den sein, der Er wirklich ist: der Herr seiner Geschichte.

Jesu Antwort vertieft unser Gottesbild und den Sinn des Hauptgebots. Gott ist nicht nur der einzige, der mein Leben erhalten kann; er ist auch der einzige, der über meine Lebensgeschichte verfügt. Wenn ich gegen meine Lebensgeschichte hadere, hadere ich gegen Gott. Ich wünsche mir, daß Gott »anders« wäre; ich möchte das ändernde Wunder erzwingen, oder ich bete einen »anderen« Gott an – den Gott meines Lebens, so wie *ich* es mir vorstelle.

Ohne dem Text Gewalt anzutun, können wir das *Bildnisverbot* auf diesen »anderen« Gott beziehen, auf den Gott, der so ist, wie ich ihn mir vorstelle und wünsche: *mein* Gottesbild. Als Israel sich das goldene Kalb machen ließ, jubelte das Volk: »Das sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten herausgeführt haben« (Ex 32,4); sie sind so, wie Israel sich das wünscht und vorstellt: nah, greifbar, manipulierbar. Daß der einzige Gott jedes Bildnis von sich verbietet, hat seinen Grund wohl nicht so sehr in einer metaphysischen Unsichtbarkeit als vielmehr darin, daß die gottgelenkte Geschichte die einzige und wahre Sichtbarkeit Gottes ist. Wer wissen will, wer Gott ist, muß auf die Geschichte achten, die Gott mit ihm anfängt. Deshalb ist der geschichtliche Mensch, Adam, das einzige wahre Gottesbild (Gen 1,26-27), und dieses Bild hat sein Urbild noch einmal im Mittelpunkt aller Geschichte: Jesus Christus (Kol 1,15; 2 Kor 4,3-6).

Wenn Gott jedoch derart unablösbar der Gott meiner Geschichte ist, wenn er der ist, der in einer Geschichte »da« ist (Ex 3,12-14; 20,2), dann ist jede Ablehnung meiner Geschichte, jedes Herbeizwingenwollen einer anderen Lebensgeschichte: Götzendienst. Ich liebe Gott nicht mehr mit ganzem Herzen, sondern ich lehne mich gegen ihn auf.

Das mag hart klingen, wenn man bedenkt, wieviel Leid und wieviel Sünde, eigene und vor allem fremde, es in einem Menschenleben geben kann. Das Gottesbild, das mir aus meiner Lebensgeschichte entgegentritt, könnte ein grausames sein. Und wenn mir nun auch noch das Murren verboten wird, wenn ich Gott nicht auf die Probe stellen soll, indem ich mir eine ganz andere Lebensgeschichte wünsche: ist dann Gott nicht der grausame Tyrann, der mich mit eisernen Klammern an den Felsen meines Schicksal schmiedet? Wo ist der Gott, der mich »auf Händen trägt, damit mein Fuß nicht an einen Stein stößt« (Ps 91,12; Mt 4,6), wenn mein Lebensweg tatsächlich mit Stolpersteinen übersät ist?

Der Aufschrei ist begreiflich, aber er überhört das Wichtigste. Gottes Unerbittlichkeit wird im ersten Gebot »Eifersucht« genannt, und der so eifersüchtig Liebende, ist der Gott, »der dich aus Ägypten herausgeführt hat« (Ex 5,6.9). Gott hat sein liebendes Werk an mir bereits begonnen. Ihn »nicht auf die Probe stellen« heißt deshalb, seinen Liebesplan nicht zunichte machen, mich nicht aus seiner Liebe herauswinden, auch wo sie mein Begreifen übersteigt. Jesus weigert sich, Gott einen leichten Triumph abzutrotzen, weil er im Tiefsten weiß, daß der Vater ihn liebt und daß er ihn »nicht der Unterwelt preisgibt« (Ps 16,10; Apg 2,31). Vielleicht steht die Versuchung auf der Tempelzinne bei Lukas deswegen an dritter und letzter Stelle (Lk 4,9-12), weil sie den Ausblick auf Kreuz und Auferstehung eröffnet.

Den Götzen verehren

Matthäus dagegen läßt die Versuchungen in der Machtverheißung gipfeln. Nicht weil Macht eine menschlich sehr naheliegende Versuchung ist, sondern weil es Jesu Aufgabe als Messias war, alle Macht zu übernehmen. »Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden«, wird Jesus am Schluß des Matthäusevangeliums verkünden (Mt 28,18). »Gegeben«, das heißt: aus der Hand Gottes, durch Kreuz und Auferstehung. Der Versucher dagegen legt Jesus einen anderen, kürzeren Weg zur Macht vor, indem er sich nicht ganz zu Unrecht auf seine eigene Macht als »Herrscher dieser Welt« (Joh 12,31; 14,30; 16,11) beruft (Lk 4,6). Es genügt, diesen Herrscher als Gott anzubeten, und Jesus hat seine Lebensaufgabe mühe- und kampflos gelöst.

Die Versuchung wird hier überdeutlich und verrät sich so gleichsam selbst. Es wird ein Gut angeboten, das Gott allein geben kann. Das ist nur möglich, wenn der Anbietende sich selbst als Gott aufspielt: wenn er sich göttliche Macht anmaßt und dementsprechend fordert, als Gott verehrt zu werden. Mit einigem Anschein von Berechtigung kann dieses Spiel nur Satan spielen, sofern er in dieser Weltzeit »Herrscher dieser Welt« ist. Die Kirchenväter haben folgerichtig im Anschluß an Paulus (1 Kor 10,19-20) in den heidnischen Göttern Erscheinungsformen Satans gesehen. Heute, wo es keine Götter mehr gibt, scheint diese Erklärung und scheint die Versuchung selbst hinfällig geworden zu sein.

Ja, ist die dritte Versuchung Jesu nicht tatsächlich derart durchschaubar, daß ehrlicherweise keiner auf sie hereinfallen würde? Ist sie wirklich mehr und anderes als ein literarischer, effektvoller Abschluß der ganzen Versuchungsgeschichte – ist sie ein Urbild meines eigenen Versuchtwerdens? So unwahrscheinlich das klingt, diese dritte Versuchung ist die alltäglichste und die undurchschaubarste in meinem Leben. Man möchte fast sagen, daß sie im Evangelium nur deshalb so drastisch vorgeführt wird – »wenn du dich vor mir niederwirfst und mich anbetest« –, damit wir lernen, unseren eigenen ständigen Götzendienst zu entlarven.

Zweierlei macht einen Götzen aus. Ich erwarte von ihm ein Gut, das Gott allein geben kann. Für mich heißt das vielleicht nicht Macht über die ganze Welt (über *meine* kleine »ganze Welt«), sondern vollkommenes Glück, Befriedigung, Selbstverwirklichung, kurz: Heil. Dieses Heil erwarte ich, zweitens, von Einem oder Etwas, dem ich dafür einen echten Kult entgegenbringe. Er ist für mich ein höchster, absoluter Wert, vor dem alle anderen Rücksichten zurücktreten müssen, für den ich zu jedem Opfer bereit bin und dem ich tatsächlich alles andere aufopfere. Wenn ich nur dieses Eine habe oder erlange, glaube ich schon selig zu sein. Wie mancher beispielsweise dem Moloch Karriere buchstäblich Frau und Kinder opfert! Der Götze kann etwas Wertvolles sein, ein Forschungsergebnis zum Wohle der Menschheit, oder auch etwas Be-

langloses, Lächerliches, etwa das Auto oder der Terminkalender. Immer aber suche ich darin mein Heil und bringe für dieses Heil echte Opfer dar. Die dritte Versuchung Jesu ist für uns die wichtigste; denn sie fordert uns auf, unsere Götzen zu erkennen.

Es genügt jedoch nicht, daß ich den oder die Götzen meines Lebens als solche entlarve; mein Heilsverlangen, das sich an sie klammert, ist so eingewurzelt, daß ich, willig und unwillig, immer wieder in den Götzendienst zurückfallen werde. Deshalb wendet Jesus in seiner Antwort an den Versucher das erste Gebot, das er zitiert, ins Positive. Statt: »Nicht vor anderen Göttern« (Dtn 5,9) sagt er: »Vor Gott allein«. Es geht nicht nur darum, daß das gottgegebene Götzenverbot eingehalten wird; es geht vielmehr um das, was dieses Verbot ausdrücken soll: um die absolute Einzigartigkeit Gottes. Auch diese Einzigartigkeit läßt sich wiederum nur in der Sprache der Liebe adäquat ausdrücken: »Du sollst den Herrn, deinen Gott *lieben* mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft« (Dt 6,5). Liebe, die nicht ganz ist, die sich teilt und verzettelt, die nur mit halbem Herzen liebt, ist keine echte Liebe. Gott ist nicht nur jener, der mein Leben erhält und es ernährt; er ist nicht nur der Herr meiner Lebensgeschichte; er ist in meinem Leben auch der absolut Einzigartige; jener, dem allein meine ganze Liebe gelten kann und soll; jener, von dem allein ich die Erfüllung meines Lebens erwarte; jener, dem ich als Einzigem ganz angehören kann.

Jesus, der Sohn, lebt diese Einzigartigkeit Gottes nochmals in einzigartiger Weise. »Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat« (Joh 4,34). »Ich bin nicht auf meine Ehre bedacht; doch es gibt einen, der darauf bedacht ist« (Joh 8,49-50). »Niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will« (Mt 11,27). Jesu ganzes Leben ist eine fortwährende Antwort auf die drei Versuchungen; er selbst *ist* diese Antwort in Person, und er ist damit die Auslegung des ersten Gebots. So und nur so kann er für sich selbst die gleiche eifersüchtige Einzigartigkeit fordern wie Gott: »Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig« (Mt 10,37); »Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein eigenes Leben haßt, dann kann er nicht mein Jünger sein« (Lk 14,26). Für den Christen bedeutet Beobachtung des Hauptgebots Jüngerschaft Christi, Eingehen in die Lebensform Jesu. Ignatius von Loyola hat im Herzpunkt seiner *Geistlichen Übungen* diese Lebensform Jesu in die drei Gegensatzpaare zusammengefaßt: »Armut gegen Reichtum, Schmähungen und Verachtetwerden gegen weltliche Ehre, Demut gegen Hochmut«[3], und so die drei Versuchungen Jesu nachgezeichnet. Jesus selbst faßt das Geheimnis seines Lebens und die Einzigartigkeit seines Gottesverhält-

3 Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien*, Nr. 146.

nisses im Wort »Vater« zusammen, und er lehrt uns *sein* Gebet, das Vater Unser. Es schließt mit den Worten: »Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.«

Weitergabe des Glaubens – und die Weitergabe von Werten?

Von Herbert Schlögel OP

Seit einigen Jahren hat das Anliegen der »Weitergabe des Glaubens« Hochkonjunktur. Die Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/1986 hatte sich das Thema »Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation«[1] gestellt, die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken veranstalteten dann eine entsprechende Studientagung[2], und die Außerordentliche Bischofssynode von 1985 stellte in ihrem Schlußdokument fest: »Auf der ganzen Erde ist heute die Weitergabe des Glaubens und der aus dem Evangelium fließenden moralischen Werte an die kommende Generation (Jugendliche) in Gefahr [...] Ein neuer Anstoß zur Evangelisierung und zu integraler und systematischer Katechese ist ein Gebot der Stunde.«[3] Die Europasynode stellte sich im Herbst 1991 dieser Herausforderung unter dem Namen »Neuevangelisierung«.

Verständlicherweise steht bei den genannten kirchlichen Bemühungen die Weitergabe des Glaubens im Vordergrund. Im vorliegenden Beitrag soll gezeigt werden, daß ein enger Zusammenhang zwischen der Weitergabe des Glaubens und der Weitergabe von Werten besteht. Dabei deuten sich mehrere Problemfelder an, die miteinander verbunden sind, ohne ineinander aufzugehen.

Die Fragestellung hängt unmittelbar mit der gesellschaftlichen Entwicklung im Deutschland der Nachkriegszeit zusammen. Nur sie soll hier behandelt werden. Daß die Thematik aber weltweit ein kirchliches Problem darstellt, macht bereits der Hinweis der Bischofssynode 1985 deutlich.

Rückblick auf die Grundwertedebatte

Die Grundwertedebatte[4], die in der Bundesrepublik Deutschland besonders in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre geführt wurde, ließ deutlich werden,

---

1 W. Kasper/G. Miller (Hrsg.), Ereignis Synode. Grundlagen–Perspektiven–Schlaglichter zur Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86. Stuttgart 1986.

2 Die Zukunft des Glaubens. Gemeinsame Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 16.-18. November 1988. Arbeitshilfen Nr. 65. Bonn 1988.

3 Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68. Bonn 1985. II.B.2.

4 Ich stütze mich hier besonders auf K. Lehmann, Art. »Grundwerte«, in: *Staatslexikon* 2 (⁷1986),

daß über geltende Normen keineswegs allgemeine Übereinstimmung herrschte. Die Verschiebung des Wert- und Normbewußtseins vieler Bürger fand auch ihren rechtlichen Niederschlag z.B. in Reformen des Strafrechtes und des Ehe- und Familienrechtes.

Die Wirkung solcher Gesetzesänderungen darf nicht unterschätzt werden. Einerseits reagierte der Gesetzgeber damit auf das tatsächliche Verhalten vieler seiner Bürger, andererseits hat jedes neue Gesetz eine orientierende Funktion für das eigene Verhalten. Dabei soll nicht vergessen werden, daß nach dem Zusammenbruch von 1945 ein gemeinsamer Vorrat von Grundüberzeugungen vorhanden war, der sich in Ablehnung sowohl gegen die eigene nationalsozialistische Vergangenheit als auch gegen die im Osten vorherrschende stalinistische Diktatur ausdrückte. So erklärten bereits 1970 Landesbischof H. Dietzfelbinger und Julius Kardinal Döpfner für die beiden großen Kirchen: »Für die Ordnung von Recht und Gesellschaft gibt es sittliche Wertvorstellungen, die von allgemeiner Gültigkeit sind. An sie ist auch der Gesetzgeber gebunden. Wird dieser Grundsatz aufgegeben, dann verliert die Gesellschaft ihre Gemeinschaftsfähigkeit und die Möglichkeit, sich über eine allgemeingültige Gesetzgebung zu verständigen. Staat und Gesellschaft zerstören sich letzten Endes selbst, wenn sie einen bestimmten Grundbestand an sittlichen Überzeugungen nicht mehr als für die Gesellschaft verbindlich anerkennen.«[5] Die Schwierigkeit, diesen Konsens gemeinsam zu formulieren, war offensichtlich. Gesellschaftlich tragende Gruppen, wie die beiden großen Kirchen, die damals im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien CDU/CSU, SPD und FDP sowie der Deutsche Gewerkschaftsbund wie auch zahlreiche Einzelpersönlichkeiten beteiligten sich an dieser Diskussion.

Unter zwei Gesichtspunkten wird man das Ergebnis dieser Auseinandersetzung um die Grundwerte zusammenfassen können:

Verwirrende Begriffsvielfalt

Eine verwirrende Bedeutungsvielfalt tritt zutage: »Grundrechte der Verfassung in ihrer institutionellen Dimension, werthaltige Ordnungsprinzipien der Verfassung (Rechtsstaatlichkeit; Rechtsstaat), vorstaatliche Institutionen (Familie; Ehe und Familie), Tugenden des politischen Bürgers (Toleranz), Rechtsgüter (Freizügigkeit), Prinzipien gesellschaftlicher Gestaltung (Subsidiarität), ethi-

---

Sp. 1131-1137; G. Brunner, Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung der Positionen von Kirchen, Parteien und Gewerkschaften in der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg 1989.

5 J. Döpfner/H. Dietzfelbinger (Hrsg.), Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung. Gütersloh/Trier 1970, S. 12f.

sche Grundüberzeugungen (Wahrheit, Liebe). Grundwerte sind so oft ein Konglomerat von Prinzipien, Rechtssätzen, Institutionen und ethischen Haltungen. Die Menschenwürde und Personenwürde hat sich in der Diskussion am ehesten noch als geheime Mitte, Voraussetzung und Mittel aller anderen Bestimmungen erwiesen.«[6] Diese Zusammenfassung zeigt, wie sehr alle Bereiche, die für das Zusammenleben in Staat und Gesellschaft von Bedeutung sind, voneinander abhängen und Veränderungen bei einem Punkt auch Verschiebungen beim andern ergeben.[7]

Trotz der Vielfalt der Verwendung des Begriffs ist in der Debatte deutlich geworden, daß auf ihn nicht verzichtet werden kann. Gottlieb Brunner stellt in seiner Untersuchung fest: »Es ist ein Konsens darüber sichtbar geworden, daß es eine Übereinstimmung über Grundlagen und Grundbedingungen menschlichen Zusammenlebens geben muß. Diese Übereinstimmung wird mit dem Begriff Grundwerte bezeichnet.«[8] Aus der Bedeutungsvielfalt des Begriffs wird ein offener Begriff. Er ruft zum einen nach einer Konkretion, zum andern aber ist er zuerst einmal eine Problemanzeige. Dies ist immer dann der Fall, wenn der Konsens zu zerbrechen droht.

Generelle und spezielle Bedeutung

Beim Begriff ›Grundwert‹ wird eine generelle und eine spezielle Bedeutung unterschieden: »In seiner generellen Bedeutung bezeichnet er: – Grundlagen und Grundbedingungen menschlichen Zusammenlebens, und zwar in einem zweifachen Sinn, daß er

1. einen bestehenden Konsens über diese Grundlagen und Grundbedingungen zum Ausdruck bringt und daß er
2. auf die Aufgabe hinweist, eine solche Übereinstimmung immer wieder neu anzustreben.

In seiner speziellen Bedeutung bezeichnet der Begriff Grundwerte als zentrale Bestandteile dieser Grundlagen und Grundbedingungen

1. grundlegende Güter und Haltungen,
2. Rechtsgüter als die Inhalte der Grundrechte und
3. Ziele und Maßstäbe politischer Parteien und gesellschaftlicher Gruppen.«[9]

Wenn, wie vorhin bereits festgestellt, die Menschenwürde als der entschei-

---

6 K. Lehmann, a.a.O., Sp. 1133.

7 F. Böckle hat diese ethischen Grundüberzeugungen wie Wahrheit, Liebe und Treue Werte genannt, weil in ihnen die Qualität des Willens zum Ausdruck kommt, die für das sittliche Handeln unabdingbar ist; vgl. Ders., Fundamentalmoral. München 1977, S. 23f.

8 G. Brunner, a.a.O., S. 137.

9 Ebd., S. 137f.

dende Bezugspunkt der Grundwertedebatte sich herauskristallisiert hat, dann ist immer wieder neu zu fragen, wie diese Menschenwürde unter sich verändernden Umständen zu realisieren sei. Für sie und damit für die Grundwerte gilt: »Grundwerte sind Größen, die mit Bewußtseinsstand, den Problemen und materiellen Möglichkeiten einer Zeit mitwachsen. Sie sind keine starre Grenze, sondern so etwas wie ein Horizont, in den wir hineinwandern, der mit uns mitwandert und der sich im Wandern weitet.«[10]

Gottlieb Brunner hat in seiner Arbeit *Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft* die Grundwerte mit dem Bild eines Baumstammes anschaulich gemacht, auf denen die Grundwerte als mittlere Ebene des Ethos dargestellt sind. Der Baum steht als ganzer für das Ethos der Gesellschaft.
»– Den Wurzeln des Baumes, aus denen er einen Großteil seiner Energie bezieht, entsprechen weltanschauliche Grundlagen, religiöse Einstellung, philosophische Vorentscheidungen und Erfahrungen der Gemeinschaft und des einzelnen.
– Dem Stamm entsprechen die Grundwerte. Auf dieser Ebene ist Konsens zu erreichen, wobei dieser Konsens aus unterschiedlichen Wurzeln gespeist werden kann.
– Den Ästen entsprechen die Normen; das veranschaulicht die Grundwerte auf konkrete Situationen und Probleme;
– den Früchten entspricht das tatsächliche Handeln.«[11]

Auch die Kirchen haben sich an der Grundwertedebatte beteiligt. In ihrer Erklärung *Grundwerte und Gottes Gebot*[12] von 1979 haben der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz ihren gemeinsamen Beitrag zur Grundwertedebatte geleistet. Gemeinsamer Bezugspunkt war der Dekalog, in dem Glaubenserfahrung und menschliche Lebenserfahrung zusammenkamen. Gerade der gemeinsame Blick auf die Bibel ermöglichte eine Gemeinsamkeit in der Aussage, die so ohne weiteres nicht zu erwarten war. Immerhin hatte Eberhard Jüngel die Grundwertedebatte als ein »erzkatholisch anmutendes Unternehmen«[13] gekennzeichnet. Er sah in ihr den Versuch, eine zeitlose Naturrechtslehre zur Geltung zu bringen. Um so mehr war also dieses ökumenische Dokument zu begrüßen. Aus heutiger Sicht wird es wahrscheinlich noch schwieriger sein, als es damals war, sich auf die »Evidenz des Ethischen« zu berufen, wenn es in der Erklärung heißt: »Es muß in einer solchen Gesellschaft ethische Sollensbekenntnisse und Sollensentschei-

---

10 Ebd., S. 138.

11 Ebd., S. 140.

12 Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Grundwerte und Gottes Gebot. Gütersloh/Trier 1979.

13 E. Jüngel, Wertlose Wahrheit? Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannei der Werte«, in: S. Schelz (Hrsg.), Die Tyrannei der Werte. Hamburg 1979, S. 47-75, hier S. 51.

dungen geben, über die quer durch unterschiedliche Wertesysteme Übereinstimmung besteht. Solche Sollenserkenntnisse und Sollensentscheidungen müssen sich auf eine Evidenz des Ethischen berufen können, das heißt auf eine unmittelbare Einsichtigkeit ethischer Grundforderungen.«[14] Diese Aussage zeigt erneut, welche Offenheit sich hinter dem Grundwerteverständnis verbirgt und welche bleibende Aufgabe der immer wieder anzustrebende Konsens für die Gesellschaft und für die Kirchen darstellt. Die Grundwertediskussion, die Anfang der achtziger Jahre fast schlagartig verstummte, wurde, so stellt es sich im Rückblick dar, durch das Stichwort ›Wertewandel‹ abgelöst.

Einblick in die Debatte um den Wertewandel

Während die Grundwertedebatte eine Auseinandersetzung in den gesellschaftlich relevanten Gruppen war und es wesentlich um die ethosbildende Kraft des Staates ging, ist die Diskussion um das Stichwort ›Wertewandel‹ stärker auf das individuelle Verhalten bezogen. Zurecht wird darauf aufmerksam gemacht, daß man sich bei der Bewertung allerdings vor einem generellen Urteil zu hüten habe.[15]

Auf zwei Studien soll hier näher eingegangen werden, da sie für das Thema der Weitergabe von Werten signifikant erscheinen. Zunächst die *Internationale Wertestudie*, die in Westeuropa und in den Vereinigten Staaten in den achtziger Jahren durchgeführt wurde und deren Ergebnisse in dem von Elisabeth Noelle-Neumann und Renate Köcher herausgegebenen Band *Die verletzte Nation* ausgewertet wurden.[16] Dann die Arbeit von Helmut Klages *Wertedynamik*.[17] Während die erste Veröffentlichung synchron einen Wertevergleich verschiedener Länder darstellt, widmet sich die zweite diachron dem Wertewandel in Deutschland seit 1871.

Die Internationale Wertestudie

In gebotener Kürze sollen hier einige Ergebnisse vorgestellt werden. 95 % der Bevölkerung in den Vereinigten Staaten, 75 % der Europäer glauben an Gott, 72 % in der alten Bundesrepublik. Aber das gemeinte Gottesverständnis ist

---

14 Grundwerte und Gottes Gebot, a.a.O., S. 15.

15 J. Römelt, Stichwort »Wertewandel« – Probleme und Chancen, in: *Pastoralblatt* 43 (1991), S. 110-114.

16 E. Noelle-Neumann/R. Köcher, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern. Stuttgart 1987.

17 H. Klages, Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen. Zürich 1988.

sehr unterschiedlich, das gilt sowohl für das Verhältnis USA–Westeuropa wie der europäischen Länder untereinander. In den USA herrscht weitgehend ein personales Gottesverständnis vor, während in Europa mit Ausnahme Irlands ein abstraktes bzw. nicht faßbares Gottesbild überwiegt. Ebenfalls scheiden sich hier die Generationen. Während der älteren das personale Gottesverständnis geläufig ist, ist bei der jüngeren deutlich ein eher abstraktes Gottesbild vorhanden. Als Ergebnis wird sichtbar, daß mit der Schwächung des personalen Gottesverständnisses eine Abnahme intensiver Beziehung zu Gott einhergeht. Für die Bundesrepublik ist ein Ergebnis in diesem Punkt besonders hervorstechend, wie Renate Köcher feststellt: »Ungewöhnlich groß ist in der Bundesrepublik nicht nur die Distanz zwischen der Religiosität von Männern und Frauen, sondern auch von Jüngeren und Älteren. Hier wie auch in anderen Wertebereichen vermittelt die Bundesrepublik den Eindruck einer besonders scharf und tief segmentierten Gesellschaft, die gerade in den grundsätzlichen Annahmen und Entscheidungen weniger als andere Länder auf einen breiten Konsensus bauen kann.«[18] Drei Gründe werden dafür angeführt: »Die Tradierung religiöser Inhalte ist besonders abhängig von einem Grundvertrauen zwischen den Generationen, von dem Willen zur Überlieferung von Werten, auch von der überzeugenden Demonstration dieser Werte.«[19] Gerade in der Bundesrepublik sind die Voraussetzungen dafür beeinträchtigt. Denn in den letzten Jahrzehnten wurde mit der christlichen Glaubenspraxis und den damit verbundenen ethischen Verhaltensweisen gebrochen.

Der Bruch – übrigens bei Katholiken wie Protestanten gleichermaßen, wenn auch auf unterschiedlich hohem Niveau – fand in den untersuchten Ländern von der Mitte der sechziger Jahre bis 1973 statt. Dabei ist die Bundesrepublik wieder »federführend«. In keinem anderen Land sind die katholischen Gottesdienstgemeinden so überaltert wie in der Bundesrepublik. Nun wird man gegen dieses Argument einwenden können, »daß religiöse Sozialisation nicht allein, vielleicht nicht einmal wesentlich durch den Gottesdienst erfolgt. Dies ist nicht das Entscheidende. Es geht hier nicht um die Bedeutung des Gottesdienstes für die unmittelbare Tradierung von Glaubensinhalten; es geht um den Gottesdienstbesuch als Indikator für eine erfolgreich abgeschlossene oder gestörte religiöse Sozialisation. Der Besuch des Gottesdienstes ist eine aktive Kommunikationsform [...], die einer starken Motivation bedarf.«[20] Der Zusammenhang von Religiosität und Kirchlichkeit ist denkbar eng.

Am folgenreichsten in diesem Zusammenhang ist die fehlende Bereitschaft, religiöse Überzeugungen an die nächste Generation weiterzugeben. 17 % der

18 R. Köcher, Religiös in einer säkularisierten Welt, in: E. Noelle-Neumann/R. Köcher, a.a.O., S. 164-197, hier S. 171f.

19 Ebd., S. 173.

20 Ebd., S. 177f.

Bevölkerung in der Bundesrepublik halten Religiosität für eines der wichtigsten Ziele bei der Erziehung von Kindern; von den 25- bis 44-Jährigen, also der Elterngeneration, halten nur 10 % die Vermittlung religiöser Überzeugungen für eine besonders wichtige Aufgabe.

Es überrascht nicht, daß mit der Entfernung zur Kirche das Vertrauen in ihre Kompetenz sinkt. Bei den 18- bis 24-Jährigen ist nur knapp jeder fünfte in der Bundesrepublik bereit, im privaten und moralischen Bereich der Kirche Orientierungsfunktion zuzubilligen. Und auch hier ist der Generationenunterschied bei uns besonders deutlich. »Wo die Kompetenz der Kirche in moralischen Fragen bestritten wird, wo das Vertrauen in die Institution gestört ist, ist auch die Religiosität erschüttert.«[21]

Die verschiedentlich geäußerte Auffassung, der Abbau des institutionellen Charakters der Religion habe keine Auswirkungen auf die individuelle Religiosität, wird durch die Fakten nicht belegt. Nur 16 % derjenigen, die sich von der Institution abgrenzen, bezeichnen sich in irgendeiner Weise als religiös. Umgekehrt hat aber die abnehmende Religiosität Auswirkungen auf das ethische Verhalten.

Die Wertestudie hatte sich hier am Dekalog orientiert. Als erstes fällt bereits der Unterschied in der Akzeptanz zwischen den religiösen und moralischen Geboten des Dekalogs auf. Die religiösen Gebote werden weit weniger geschätzt als die moralischen. Wie eng aber die Verzahnung der beiden Tafeln des Dekalogs auch im Verhalten ist, zeigen folgende Ergebnisse: Rund 90 % der Katholiken wie Protestanten bewerten das fünfte Gebot »Du sollst nicht töten« als zwingende Forderung, bei den Konfessionslosen 76 %. Das siebte Gebot »Du sollst nicht stehlen« erkennen kirchennahe Katholiken wie Protestanten nahezu ohne Ausnahme an, von kirchenfernen Katholiken 76 % und von den Konfessionslosen 64 %. Das Verbot des Ehebruchs anerkennen als verbindlich neun von zehn Katholiken, bei den Kirchenfernen sind es 57 %, bei den Konfessionslosen 34 %. »Mit sinkender Kirchenbindung und Religiosität schwindet auch der moralische Konsens. Der schwächere Rückhalt, den die moralischen Gebote bei Kirchenfernen und besonders bei Konfessionslosen finden, läßt sich nicht aus ihrer Formulierung, aus dem religiösen Kontext begründen; es ist die inhaltliche Substanz, die auf Widerstand stößt.«[22]

Wie immer man zu einzelnen Ergebnissen der Wertestudie stehen mag, auch gegenüber dem Frageraster, das einige ethisch relevante Felder, wie z.B. die ökologische Thematik, nicht erfaßt, der enge Zusammenhang von Weitergabe des Glaubens und Weitergabe von Werten ist in den untersuchten Bereichen deutlich geworden. Die Gründe für diesen Wandel sind noch weiter zu erfor-

21 Ebd., S. 183.

22 Ebd., S. 187.

schen. Hier scheinen die Untersuchungen von Helmut Klages hilfreich, wie er sie in seiner Veröffentlichung *Wertedynamik* vorstellt.

»Wertedynamik«

Wie bereits erwähnt, hat Klages unter historischer Perspektive den Wertewandel untersucht. Er sieht die Wertewandlungstendenz im Kern in der Rückläufigkeit von Pflicht- und Akzeptanzwerten zugunsten von Selbstentfaltungswerten.[23] Wie aus einem Schaubild seiner Studie ersichtlich, sind folgende Wertegruppen am Wertewandel hauptsächlich beteiligt: zum einen Pflicht- und Akzeptanzwerte mit Bezug auf die Gesellschaft (Disziplin, Gehorsam, Pflichterfüllung, Treue, Unterordnung, Fleiß, Bescheidenheit) und Pflichtwerte mit Bezug auf das individuelle Selbst (Selbstbeherrschung, Selbstlosigkeit, Hinnahmebereitschaft, Fügsamkeit, Enthaltsamkeit), zum anderen gesellschaftsbezogene Entfaltungswerte (Emanzipation, Gleichbehandlung, Gleichheit, Demokratie, Partizipation, Autonomie), hedonistische Selbstentfaltungswerte (Genuß, Abenteuer, Spannung, Abwechslung, Ausleben emotionaler Bedürfnisse) und individualistische Selbstentfaltungswerte (Kreativität, Spontaneität, Selbstverwirklichung, Ungebundenheit, Eigenständigkeit). Ohne im einzelnen die Phasen nachzuzeichnen, die eine Rangplatzverschiebung zwischen den beiden Wertegruppen ergaben, stellt Klages fest, »daß die Pflicht- und Akzeptanzwerte während dieses (Wertwandlungs)Schubs keineswegs zerstört, ausgelöscht oder in die Bedeutungslosigkeit verdrängt wurden. Vielmehr ergaben sich Einbußen, die dazu führten, daß diese Werte, die vorher überwiegend hohe Ausprägungen besessen hatten, durchschnittlich gesehen auf mittlere Ausprägungsgrade reduziert wurden. Umgekehrt wurden die Selbstentfaltungswerte, die vorher überwiegend niedrige Ausprägungen gehabt hatten, im Gesamtdurchschnitt der Bevölkerung in mittlere Ausprägungslagen emporgehoben.«[24] Der Wertewandlungsprozeß – so die Beobachtung von Klages – setzt sich nicht einfach kontinuierlich fort, so daß demnächst nur Selbstentfaltungswerte als wünschbar angezielt würden. Es hat aber auch keine Werterenaissance hin zu den Pflicht- und Akzeptanzwerten gegeben, sondern die Werte »(verharren) [...] bis heute immer noch in einer Art von unentschiedener Schwebelage, die von heftigen Werteschwankungen begleitet ist«.[25] Daraus folgt nun nicht, daß auf Werte verzichtet werden könnte, sondern daß nach einer Wertesynthese Ausschau zu halten ist. Auf den ersten Blick scheint es so zu sein, daß Pflicht-

23 Vgl. dazu auch K. Gabriel, Wertwandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: KatBl 113 (1988), S. 471-475; L. Neuhold, Wertwandel und Christentum. Linz 1988.

24 Vgl. H. Klages, a.a.O., S. 58.

25 Ebd., S. 115.

und Akzeptanzwerte und Selbstentfaltungswerte sich gegenseitig blockieren. Der Sinn der Wertesynthese wäre es gerade aufzuzeigen, wie eine »Werteverstärkung nach allen Seiten hin besteht«.[26]

Auffallend ist, daß die beiden Wertegruppen gerade dort, wo sie einen hohen Stärkegrad erreichen, eine intensive Beziehung eingehen, die auf ein synthetisches Profil hinausläuft. Allerdings wird sich die Wertesynthese nicht von selbst durchsetzen. Nach Klages Untersuchungen ist eine der entscheidendsten Voraussetzungen für das Gelingen der Wertesynthese nicht die »Unpersönlichkeit«, wie sie Max Weber vorschwebte, sondern »die Kunst der sozialen Integration des Persönlichen«.[27] Ein unmittelbar zugängliches Beispiel ist der Wandel einer Zweierbeziehung zu einer Familie. Mit dem Kind wächst den Eltern neue Verantwortung zu. Pflicht- und Selbstentfaltungswerte werden vom Elternpaar im Blick auf das Kind zu einer Wertesynthese geführt. Die Wertesynthese, von der Klages im Ergebnis spricht, vermag, übertragen auf die Kirche – dort die Weitergabe von Werten –, bedeuten: ein Mehr an Verantwortung für einzelne und Gruppen in der Kirche birgt auch die Chance des größeren Gelingens eines christlichen Lebens in sich. Das aber ist eine entscheidende Voraussetzung für die Weitergabe des Glaubens und der damit verbundenen Werte.

Als Ergebnis der bisherigen Ausführungen kann festgehalten werden: Die Grundwertediskussion machte deutlich, daß immer wieder neu nach dem gemeinsamen ethischen Konsens in Staat und Gesellschaft zu suchen ist. Dabei kommt dem Begriff Menschenwürde eine unverzichtbare Rolle zu. So sehr auch der einzelne gefordert ist, mehr noch ist es Aufgabe der gesellschaftlich relevanten Gruppen, sich an der Suche nach dem ethischen Konsens qualifiziert zu beteiligen.

Die internationale Wertestudie zeigt im Blick auf unser Thema vor allem, wie die Weitergabe des Glaubens und die Weitergabe von Werten eng zusammengehören. In der Auswertung der Ergebnisse plädiert Renate Köcher auch dafür, den institutionellen Charakter des Religiösen nicht gering zu schätzen.

In den Überlegungen zur »Wertedynamik« läßt sich feststellen, wie Pflicht- und Akzeptanzwerte zum einen gegenüber Selbstentfaltungswerten abnehmen, wie aber zum anderen eine Wertesynthese zwischen diesen beiden Wertegruppen gefördert werden kann.

So unverbunden auf den ersten Blick die Grundwertedebatte, die *Internationale Wertestudie* und die Überlegungen zur Wertesynthese zu sein scheinen, so sehr sind sie miteinander verknüpft, wenn wir uns noch einmal vom Bild des Baumes anregen lassen: die Wurzeln, zu denen der Glaube gehört, der Stamm,

---

26 Ebd., S. 132.

27 Ebd., S. 151.

der die Grundwerte verkörpert, die Äste, die auf die Normen hinweisen und die Blätter, die das tatsächliche Handeln bezeichnen. Daß Weitergabe des Glaubens und Weitergabe von Werten auch unter dieser Hinsicht eine Einheit bilden, dürfte deutlich geworden sein.

Ausblick auf die Weitergabe von Werten

Gerade weil das Feld so vielschichtig und differenziert ist, verbietet es sich, nur einen Ansatzpunkt als allein gültigen herauszugreifen und als zukunftsweisend zu betrachten. Dafür ist der unterschiedliche gesellschaftliche Gebrauch des Wertebegriffes ein Beleg.

Unter vier Perspektiven soll ein Ausblick versucht werden, der durch weitere Gesichtspunkte ergänzt werden könnte.

Zusammenarbeit der Moraltheologie mit den praktischen Disziplinen

Zunächst ist die Aufgabe der Moraltheologie selbst zu nennen. Zu Recht gehört die Moraltheologie innerhalb des theologischen Fächerkanons zur systematischen Theologie. Berühmt geworden ist von Johann Sebastian Drey, einem der großen Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts, der Hinweis, daß die Moral »umgewandte Dogmatik« sei. Aber die Zusammenarbeit mit den praktischen Disziplinen – besonders mit der Pastoraltheologie, Religionspädagogik und Homiletik – ist unabdingbar notwendig. Die jeweilige Form der Zusammenarbeit kann dabei sehr unterschiedlich sein. Sie kann im universitären Rahmen geschehen, in einem gemeinsam verfaßten Text, z.B. jüngst *Sterben und Sterbenlassen*[28], aber auch in der Mitarbeit in Gremien kirchlicher und gesellschaftlicher Art. Hier sei genannt die Rottenburg-Stuttgarter Synode, die nach Aufweis von Alfons Auer sich in verschiedenen Dokumenten des Themas der Weitergabe von Werten angenommen hat.[29] Ähnliches gilt auch für die Hildesheimer Diözesansynode.[30] Die Mitwirkung an solchen synodalen Prozessen wie auch an ähnlich gelagerten Formen der Zusammenkunft scheint auch für die Zukunft wichtig zu sein. Hier kann zumindest etwas von der Verantwortungsrolle deutlich werden, von der Helmut Klages gesprochen hat.

---

28 P. Zulehner/P. Becker/G. Virt, Sterben und sterben lassen. Düsseldorf 1991.

29 A. Auer, Was ist mit der Weitergabe der »Moral« an die kommende Generation?, in: W. Kasper/G. Miller (Hrsg.), a.a.O., S. 127-138.

30 Diözesansynode Hildesheim 1989/90, Kirche und Gemeinschaft. Gemeinschaft mit Gott – miteinander – für die Welt. Hildesheim 1990.

Umgang in der Kirche mit Gescheiterten

Weiterhin sei genannt – und dies ist für die Kirche auf allen Ebenen wichtig – der Umgang mit Gescheiterten. Hinter dieser Formulierung verbirgt sich das oft nicht zu lösende Problem von normativem Anspruch und helfender Begleitung. Jedes der zu nennenden Einzelprobleme verdiente eine ausführliche Erörterung. Viele Schwierigkeiten sind gerade im Umfeld von Ehe und Familie angesiedelt. Nicht von ungefähr haben die drei Diözesansynoden der letzten Jahre (Rottenburg-Stuttgart, Hildesheim und Augsburg) in ausführlichen Beschlüssen sich gerade dieser Thematik angenommen. Das Bemühen ist spürbar, Themen wie nichteheliche Lebensgemeinschaften, wiederverheiratete Geschiedene, Alleinerziehende, um nur einige zu nennen, aufzunehmen und den Betroffenen zu helfen. Das Dilemma hat in geradezu klassischer Weise die Augsburger Diözesansynode im Blick auf wiederverheiratete Geschiedene beschrieben: »Die Kirche ist dazu aufgerufen, die klare Linie der Wahrheit über die Ehe als lebenslange Bindung durch eine Haltung respektvoller Barmherzigkeit gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen derart zu ergänzen, daß keine der beiden Wirklichkeiten zu kurz kommt.«[31] Derzeit scheint es uns nicht zu gelingen, beide Wirklichkeiten zusammenzubringen, was Lösungen und Hilfen im Einzelfall nicht ausschließt. Die theologische Diskussion darüber kann nicht als abgeschlossen betrachtet werden, zumal dieses Thema wie auch die anderen genannten seit Jahrzehnten mit immer größerer Dringlichkeit auf der Tagesordnung stehen. Vielleicht kann ein Gedanke in Zukunft noch stärker bedacht werden, den Dietmar Mieth in die Diskussion eingebracht hat. In seinem Beitrag »Tradierungsprobleme christlicher Ethik«[32] weist er darauf hin, daß im sozialethischen Bereich lehramtliches Sprechen sich stärker auf allgemeine ethische Prinzipien und Hinweise für ihre Anwendung konzentriere, während im individualethischen Bereich besonders in der Vermittlung des 5. und 6. Gebotes das normative Moment überwiegt. In diesem Zusammenhang spielt auch die Interpretation der Bergpredigt eine Rolle. Mieth stellt pointiert fest: »Als Tradierungskrise kann man es durchaus betrachten, daß in der jüngeren Tradition aus der Bergpredigt vor allem die bürgerliche Radikalität der Ehemoral herausgelesen worden ist, während in der gegenwärtigen Rezeption der Bergpredigt und der jungen Christen die Radikalität der Bergpredigt viel mehr im Hinblick auf ihre Friedenslehre in den Blick gerät. Glaubensvergewisserung ist dann erschwert, wenn im Namen des Glaubens die eine Radika-

31 Diözesansynode Augsburg, Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde, VII: Christlich gelebte Ehe und Familie. 4.2.8.2.

32 D. Mieth, Tradierungsprobleme christlicher Ethik. Zur Motivationsanalyse der Distanz von Glaube und Kirche, in: E. Feifel/W. Kasper (Hrsg.), Tradierungskrise des Glaubens. München 1987, S. 101-138.

lität für das Verhalten unmittelbar gelten soll, während die andere Radikalität gleichsam eschatologisch ausgesetzt wird.«[33]

Mehr als eine erneute Problemanzeige und Hilfen für einzelne sind derzeit nicht möglich. Über das, was in den Synodendokumenten an Empfehlungen ausgesprochen wird, kann gesamtkirchlich verantwortet nicht hinausgegangen werden. Aber die Beziehung von normativer Vorgabe und helfender Begleitung bleibt bei unserem Thema weiter vordringlich. Gerade die Betroffenen distanzieren sich nicht selten von der Kirche, weil sie sich in ihr nicht verstanden fühlen und einem inneren Dauerkonflikt entgehen wollen.

Öffentliches Auftreten der Kirche

Als dritte Perspektive sei die Chance des öffentlichen Auftretens der Kirche genannt. Seit den Umbrüchen im Jahr 1989 in Europa hat die Kirche als ganze auf diesem Kontinent die Möglichkeit, ihren Glauben zu verkünden und zu bezeugen. In einer pluralistischen Gesellschaft tritt sie selbstverständlich in Konkurrenz zu anderen Sinnangeboten. Wer einen moralischen Anspruch erhebt, wird darüber hinaus daran gemessen, wie er selbst diesen Anspruch einlöst. Hinlänglich ist bekannt, daß in einer Mediengesellschaft auch ernsthafte Themen »Talkshowcharakter« haben. In der Fernsehöffentlichkeit werden dann besonders polarisierende Personen gesucht, die ihren jeweiligen Standpunkt pointiert vortragen. Man kann sich auch nur bedingt dagegen schützen, daß die kirchliche Auffassung verzerrt, ja manchmal böswillig entstellt wird.

Dennoch gilt es, die Möglichkeiten einer offenen Gesellschaft zu nutzen. Die Kirche in den Vereinigten Staaten, welche die meiste und längste Erfahrung im Umgang mit einer pluralistischen Gesellschaft hat, hat diesen Weg schon seit längerem beschritten. Zu denken ist auch an die breite Diskussion über ihre Hirtenworte zum *Frieden* und zum Thema *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle*. Erst nach einer breiten öffentlichen Debatte über die vorgelegten Entwürfe wurden die Texte von den Bischöfen verabschiedet. Daß eine solche Vorgehensweise nicht ohne Konflikte vor sich geht, die auch in einer Differenz zwischen der Ortskirche und der Universalkirche zum Ausdruck kommen können, soll dabei nicht übersehen werden. Selbstverständlich kann ein solcher Prozeß nur gelingen, wenn möglichst alle Ebenen in der Kirche daran beteiligt sind. Aber auch bei uns hat gerade die Grundwertedebatte deutlich gemacht, wie unverzichtbar der Beitrag der Kirchen für den ethischen Konsens in unserer Gesellschaft ist.

---

33 Ebd., S. 129.

Ethische Verkündigung

Als vierter und letzter Punkt sei auf die ethische Verkündigung eingegangen. Es scheint, als würde dieser Bereich, insoweit er individual-ethische Themen betrifft, kaum mehr angesprochen. Das überrascht nicht, denn nicht nur die Wertestudie hat gerade hier eine deutliche Diskrepanz zwischen der Verkündigung des universalen Lehramtes der Kirche und der Akzeptanz durch die Glieder der Kirche festgestellt. Sicher ist es auch zu kurz gegriffen, die ethische Verkündigung auf Einzelnormen zu beschränken. Dabei wird hier unter Verkündigung das gesamte Spektrum der Möglichkeiten von den vielfältigen Formen der Katechese, des schulischen Religionsunterrichts, der theologischen Erwachsenenbildung bis hin zur Predigt verstanden, die selbstverständlich einen unterschiedlichen Charakter haben.

Aus der Grundwertedebatte läßt sich feststellen, daß der Schwerpunkt im Begriff der Menschenwürde liegt, einem zwar grundlegenden, aber noch offenen Begriff der Diskussion um die Grundwerte. Es gilt daher, um das Verständnis der Menschenwürde immer wieder neu zu ringen und die Ergebnisse der theologischen Anthropologie in die ethische Verkündigung einzubringen.

Wenn die *Internationale Wertestudie* den engen Zusammenhang von Weitergabe des Glaubens und Weitergabe von Werten aufgezeigt hat, zugleich aber die abnehmende Fähigkeit dies zu realisieren konstatiert, dann sind erneut elementare Werte des Glaubens wie Wahrhaftigkeit, Treue, Liebe, Gerechtigkeit u.a. zu begründen, aber auch zu verkünden.

Menschliche Interessen als Aufgabe und Grenze des Staates

Wider einen naturalistischen Kult des Körpers in der Abtreibungsfrage

Von Dietmar von der Pfordten

In der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 8. Juni vergangenen Jahres (Nr. 130) erschien in der Beilage »Bilder und Zeiten« ein Aufsatz von Patrick Bahners mit dem Titel: »Die Grenze des Körpers ist die Grenze des Staates. Im Streit um die Abtreibung sollten Recht und Moral endlich getrennt werden«, der – nicht ohne nachhaltige Wirkung bei den Verantwortlichen – in der Diskussion um die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs einen philosophisch-juristischen Lösungsweg zu weisen versucht. Der hier folgende Beitrag stellt sich kritisch den Überlegungen von Patrick Bahners; zum besseren Verständnis sei eine knappe Zusammenfassung des FAZ-Beitrags vorangestellt:

Zunächst diagnostiziert der Autor – auch auf dem Hintergrund der deutschen Wiedervereinigung – eine Kluft zwischen Rechtsnormen und Rechtbewußtsein, wie sie für die Frage der Abtreibung Gültigkeit habe (vgl. den Memmingen-Prozeß) und bisher durch die Suche nach vertretbaren Kompromissen zu überwinden versucht worden sei. Daraus leite sich die Frage ab, ob ein Recht glaubwürdig sein könne, »das ein Verbot als normative Regel setzt, aber so konstruiert ist, daß Straflosigkeit zur sozialen Regel wird«. Diese »Schere zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit« leite sich historisch aus jener Entscheidung der Gründer der Bundesrepublik ab, den Rechtspositivismus der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus zugunsten einer »Wertbegründung« des Rechts zu überwinden, »die die positiven Normen des Grundgesetzes an ungeschriebene ›Werte‹ zurückband«.

Im Falle des Abtreibungsurteils standen nun weniger konkrete Rechte als vielmehr der Wert des ungeborenen Lebens und der der Selbstbestimmung gegenüber. Damit aber habe die Entscheidung für das Leben festgestanden; das Gericht habe das Leben »einen Höchstwert« genannt. »Gibt es also noch andere Höchstwerte? Und wie soll der Höchstwert im Plural möglich sein? Längst hat sich gezeigt, daß das Gericht keineswegs einen moralischen Konsens artikuliert hat. Im Gegenteil steht die Politik vor der Aufgabe, auf dem Wege des Rechts einen moralischen Dissens zu entschärfen.«

Hierin sieht der Autor die Aufgabe des modernen Staates, die durch die »Entkopplung von Recht und Moral« geleistet wurde: »Rechtlich vorgeschrieben war fortan nicht mehr das System der christlichen Ethik, sondern nur noch eine einzige moralische Maxime: die der Wahrung des inneren Friedens. [...] Gegenüber der Friedensleistung des modernen Staates ist die Auffassung der Rechtsordnung als Wertordnung [folglich] ein

Rückschritt. [...] Der christliche Staat des Mittelalters, dem die Rechtsordnung die sichtbare Gestalt der Weltordnung war, ist [heute wieder] auferstanden.«

Das Modell des modernen Staates finde sich erstmals bei Thomas Hobbes, wo öffentlicher und privater Raum nicht durch ein Wertekontinuum verbunden, sondern scharf getrennt nebeneinander ständen. »Im öffentlichen Raum darf der Staat alles tun, was dem Frieden dient, im privaten Raum ist der einzelne allmächtig.« Von hier aus lasse sich für den Bereich der Rechtsprechung »ein Gegenmodell« formulieren: »Die Grundrechte haben einen sehr engen Geltungsbereich, doch innerhalb dieses beschränkten Bereichs gelten sie absolut« (im Gegensatz zur bundesrepublikanischen Rechtsauffassung, nach der »jedem Wert räumlich unbeschränkte, aber durch andere Werte beschränkte Geltung« zukomme). Der private Lebensbereich dagegen sei – so auch die Auffassung des Obersten Gerichtshofes der Vereinigten Staaten in einem Abtreibungsurteil von 1973 – der Eingriffsmöglichkeit des Staates entzogen. Hinter dieser Auffassung verberge sich nicht etwa moderner Individualismus, sondern »das Palladium der neuzeitlichen Freiheitsrechte, das Recht des ›Habeas Corpus‹«.

Dieses erstmals 1679 in England kodifizierte Recht erhebe den menschlichen Körper zum Rechtskörper dergestalt, daß einerseits der symbolische Körper, andererseits auch der sinnliche gegebene Körper unter den Schutz des Rechtes gestellt werde. Da somit symbolischer und wirklicher Körper demselben Recht unterständen, markiere die physische Grenze des Körpers die symbolische Grenze des Staates. Eine Abwägung, etwa eines anderen »Wertes« gegen »Habeas Corpus«, sei nicht möglich. Denn hätte der Staat – wie auch immer – ein Recht über den Körper, so wäre letztlich das Recht des Bürgers der Macht des Staates unterworfen. »Dann aber wäre niemand frei.«

So sei die Bestimmung über den eigenen Körper »Urform der Selbstbestimmung«, und: »Nur wer in seinem Körper gegen Verletzung geschützt ist, kann auf sein Gewissen hören.« Im Falle des Abtreibungsverbotes aber werde die Schwangere nicht nur in ihrer körperlichen Unversehrtheit, sondern auch in ihrer moralischen Urteilsfähigkeit verletzt. Möge es auch gegen die Abtreibung unwiderlegbare moralische Gründe geben, sie in rechtliche zu verwandeln, sei nicht einsehbar; somit sei auch das Argument, die in einer Notlage befindliche Schwangere sei zu einem freien Gewissensurteil nicht fähig, rechtlich hinfällig. »Der moderne Staat hat dem Individuum die rechtliche Unterwerfung abgerungen, indem er es moralisch freigesetzt hat: Will der Staat dahinter zurück, bringt er den Frieden in Gefahr.«

Nun könnte man allerdings fragen, ob nicht auch dem ungeborenen Kind ein »Habeas Corpus« zuzuerkennen sei? – Auf dem Hintergrund der atomistischen Metaphysik Hobbes' ließe sich das Verhältnis von Staat und Bürger insofern weiter definieren, als der Staat durch sein Gewaltmonopol die Möglichkeit habe, die Kollision einzelner – die sich wie Atome im Raum frei bewegen – zugunsten des Friedens zu verhindern und zugleich die Selbständigkeit des einzelnen zu garantieren. Der Bürger definiere sich also durch seine Fähigkeit, sich wie ein Atom von selbst zu bewegen. »Wer sich nicht von selbst bewegt, ist nicht frei, und wer nicht frei ist, kann kein Bürger sein. Der Embryo [aber] bewegt sich nicht von selbst«, er scheine nicht mehr als ein »himbeerähnliches Gebilde« zu sein. Der Staat könne aus den oben genannten Gründen den Menschen nicht in eine bessere und eine schlechtere Hälfte teilen, und darum könne es rechtlich auch innerhalb eines Menschen kein weiteres Wesen mit »Habeas Corpus« geben. »Das Recht ist blind für das, was im Körper passiert. Diese Blindheit ist der Preis der Freiheit.«

Eine zweite Frage: »Läßt ›Habeas Corpus‹ überhaupt eine rechtliche Normierung des Schwangerschaftsabbruchs zu, wie sie ja auch die Fristenregelung darstellt?« Der amerikanische Supreme Court habe mit dem Ende des dritten Monats eine Schwelle festgesetzt, nach der der Staat Regelungen treffen dürfe, um einerseits das Leben der Frau zu schützen (nach Untersuchungen sei bis zum Ende des dritten Monats die Sterblichkeit bei einer Abtreibung geringer als im Kindbett) – zum Wohle der Mutter könne ein solcher Eingriff vor »Habeas Corpus« also bestehen –, andererseits aber das Leben eines Kindes zu retten, das außerhalb des Mutterleibes überleben könnte, da für diesen Fall dem Kind jene Selbständigkeit nicht mehr abzusprechen sei, die als Voraussetzung für »Habeas Corpus« gälte.

Die gegenwärtige Abtreibungsdebatte leide nach Ansicht des Autors unter der Verquickung von Recht und Moral. Der moderne Staat aber könne es sich nicht leisten, moralische Standpunkte rechtlich verbindlich zu machen. »Erst wenn man Recht und Moral trennt, erkennt man, wie sie zusammenhängen. Daß das Recht sich auf die Ordnung der äußeren Verhältnisse beschränkt, ist auch ethisch richtig, und wenn man so will, liegt darin sein Wert. In einer ethischen Diskussion würde vielleicht der christliche Personalismus siegen [...] Der moderne Staat freilich erkennt diesen Wert dadurch an, daß er dem Menschen, der einen Körper hat, einen Rechtskörper zuerkennt.«

Maximilian Greiner

Der neue Kult des Körpers läßt nicht nur Modeboutiquen, Fitnesscenter und Lifestylemagazine prosperieren. Nunmehr hat dieses Signum der Gegenwart auch historische Fundierung und essayistische Anwendung gefunden. Patrick Bahners hat die etwas biedere 70er-Jahre-Demoparole »Mein Bauch gehört mir!« zu einem »absoluten« Bereich des Körpers aufgewertet: »Die Grenze des Körpers ist die Grenze des Staates«, lautet die etwas zu eingängige Formel. »Wer sich nicht – wie ein Atom – von selbst bewegt, ... kann kein Bürger sein«, ergibt sich als eigenartiges Resultat aus Demokritscher Atomlehre und Newtonscher Mechanik. Mangels eigener Grenze zur Welt dürfe der Staat das ungeborene Kind nicht durch Einschränkung des Verfügungsrechts der Mutter über ihren Körper vor Abtreibung schützen. Zur Begründung erfolgt eine Hypostasierung der Habeas-Corpus-Akte als »Palladium der neuzeitlichen Freiheitsrechte«. Thomas Hobbes erscheint als Ahnherr eines absoluten Grundrechtsbereichs. Schließlich wird die fashionable Forderung nach Trennung von Recht und Moral erhoben.

1. Die Habeas-Corpus-Akte

»Habeas Corpus ... «, »Du Habest den Körper ...«, war ursprünglich die Einleitungsformel von Haftbefehlen, die im 13. Jahrhundert auftauchten und einen Angeklagten vor Gericht bringen sollten. Der Satz statuierte also kein Recht des Betroffenen gegen den Zugriff des Staates, sondern einen Befehl des Staates zum Zugriff auf den Betroffenen. Nach der englischen Revolution mußte König Karl II. 1679 in Fortführung einer bis auf die *Magna Charta* von 1215 zurückgehenden Verfassungsentwicklung bestimmte Verfahrensrechte der Justiz zugestehen. Die Akte beginnt mit dem Einleitungssatz »Gesetz für

die bessere Freiheit der Untertanen und zur Verhütung von Verhaftung über See«. Es wird in ihr zugesichert, daß richterliche Haftbefehle, die an Kerkermeister und andere königliche Beamte gerichtet waren, befolgt und die betreffenden Personen im Rahmen bestimmter Zeiträume vor den Richter gebracht werden, um die Rechtmäßigkeit der Haft festzustellen und ein Strafverfahren einzuleiten. Das Habeas-Corpus-Mandat erfuhr also insofern eine Veränderung, als mittels solcher Befehle die entsprechenden Personen der Willkür der Exekutive entzogen und in die Gewalt der Legislative überstellt werden sollten. Nicht der König durfte – abgesehen von Ausnahmen – über den Delinquenten verfügen, sondern der Richter. Durch dieses heute in Art. 104 II GG statuierte Verfahrensgrundrecht wurden aber keineswegs materielle Grundrechte einzelner Individuen festgeschrieben oder gar deren subjektive Einklagbarkeit ermöglicht. Die Akte legte keine Eingriffsgrenze des Körpers für den Staat fest, denn auch in der Hand des Richters war der Verhaftete körperlichen Züchtigungen und der Todesstrafe ausgesetzt. Der Staat durfte den menschlichen Körper nach wie vor verletzen – allerdings nur in einem rechtsstaatlichen Verfahren.

Kaum haltbar ist auch die Hypostasierung von Thomas Hobbes zum Nestor eines absolut geschützten Grundrechtsbereichs. Ratio und Legitimation des Hobbesschen Staates sind zwar nicht mehr die gottgegebene Souveränität, sondern die Sicherung der Interessen seiner Mitglieder – insbesondere der Schutz vor Bürgerkrieg, des *bellum omnium contra omnes* –, aber zur Erreichung dieses Zwecks durfte der Staat als Leviathan fast alles: die Todesstrafe verhängen – und zwar auch mit Folterung –, Schläge, Ketten und andere körperliche Schmerzen beibringen. Hobbes verwirft ausdrücklich die These, jeder Privatmann sei im Rahmen seines Gewissens Richter darüber, ob eine Handlung gut oder böse sei. Dies treffe vielleicht auf den Naturzustand zu, nicht aber auf den bürgerlichen, wo »... das Gesetz das öffentliche Gewissen ist ...«. Der Staat selber ist den Gesetzen nicht unterworfen: *princeps legibus solutus*. Er darf auch Gottesdienst und Bekenntnis bestimmen. Nur der innere Glaube des *forum internum* entzieht sich wegen seiner Unkontrollierbarkeit seiner Regelung. Hobbes hat somit nur die eine Hälfte des modernen Staates, seine individuell-anthropozentrische Legitimation, statuiert. Er hat dem Leviathan ein neues Fundament gegeben. Die anthropozentrische Restriktion des absoluten Staates durch Menschen- und Bürgerrechte ist dagegen mit Namen wie Locke und Pufendorf verbunden. Dabei stand aber zu Beginn nicht der Schutz des Körpers im Vordergrund, sondern Leben, Freiheit, Eigentum und Gewissen.

2. Die Trennung von Recht und Moral

Bezüglich der Trennung von Recht und Moral muß zwischen wenigstens drei unterschiedlichen Problemkreisen differenziert werden: (1) Es kann zum einen darum gehen, daß der Staat bestimmte Gewissens- oder Glaubensfragen nicht mehr reglementiert und sanktioniert. Das Recht verzichtet also auf einen Zugriff auf das Gewissen als (eine) Quelle der Moral. (2) Zum zweiten können die legitimatorischen Wurzeln von Recht und Moral getrennt werden. (3) Schließlich stellt sich die Frage, ob das Recht moralische Normen oder ethische Postulate durchzusetzen hat und ob man ein solches ethisches Minimum als Voraussetzung des Begriffs »Recht« ansehen muß.

Die erste Entwicklung ist keine Frucht des 16. Jahrhunderts, denn der absolutistische Wohlfahrtsstaat des *cuius regio, eius religio,* hat seine Bürger des öfteren zu ihrem Seelenheil gezwungen – allerdings jeder Herrscher auf seine Weise in seinem Territorium. Erst die amerikanische und französische Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts bringen die Proklamation von Glaubens- und Gewissensfreiheit für den einzelnen und damit eine erste, allmähliche Trennung von Recht und Moral im Sinne der ersten Definition.

Die zweite Trennung ist ein spezifisch protestantisch-deutsches Phänomen, das mit der Loslösung der Moralfundamente von äußeren naturrechtlichen Normen, wie sie noch bei Christian Wolff bestanden, hin zu einer Internalisierung von Moral und Ethik im individuellen Gewissen bei Thomasius und Kant auftritt. Der innere, individuelle Moralappell des kategorischen Imperativs steht dem äußeren, kollektiven Rechtszweck der Kompatibilisierung von Willkürhandlungen der einzelnen Individuen gegenüber. Diese Unterscheidung trägt aber nur, wenn man der spezifisch Kantschen Moralkonzeption folgt.

Im Rahmen des dritten Verständnisses der Trennung von Recht und Moral muß man eine grundlegende Unterscheidung vornehmen, die mittlerweile in der modernen Rechts- und Moraltheorie (etwa bei Hart, Hare und Hoerster) weite Verbreitung gefunden hat und deren Mißachtung Bahners Überlegungen ihre Überzeugungskraft nimmt: Es muß strikt zwischen bestehenden positiven Moralvorstellungen in einer Gesellschaft und einer kritischen Ethik bzw. Rechtsethik, die über die Rechtspolitik Einfluß auf das Recht hat, unterschieden werden. Dabei kristallisiert sich in den westlichen Industrienationen – in den islamischen Ländern besteht gegenwärtig teilweise eher eine gegenläufige Tendenz – mittlerweile ein Konsens heraus, daß positiv bestehende Moralvorstellungen, die nicht dem Schutz von individuellen Interessen dienen – etwa verschiedene Gebote der Sexualmoral –, nicht mit den Mitteln des Rechts durchgesetzt werden dürfen. Aber anders als noch von Kelsen wird auch von modernen Rechtspositivisten wie Hart und Hoerster nicht bestritten, daß rechtlichen Regeln ethische Wertungen zugrunde liegen – was nicht bedeutet, daß damit apriorische oder naturrechtliche Werte postuliert werden. Jede Rechtsordnung versucht demnach mit ihren Sollensforderungen bestimmte Wertungen durchzusetzen. So ist das Grundgesetz etwa im Gegensatz zum Faschismus und Stalinismus stark anthropozentrisch orientiert.

Man kann das Recht zwar soziologisch oder rechtstheoretisch von einer deskriptiven Außenperspektive als äußeren Regel- oder Zwangsmechanismus beschreiben. Aber wenn man Recht setzt oder Recht aufhebt, also Imperative an die Bevölkerung ausspricht oder derogiert, dann versucht man, bestimmte Werte zu verwirklichen. Das tut im übrigen auch Bahners, wenn er das Selbstbestimmungsrecht der Frau über ihren Körper reklamiert und immer wieder statuiert, was der Staat tun »muß«. Jede frühpositivistische, an Kelsen angelehnte Mißachtung dieser Innenperspektive des Rechts schlägt in eine idealistische Verklärung bestehender rechtlicher Regelungen um. Die gesellschaftlichen Interessen, die hinter rechtlichen Regelungen stehen, werden verkannt. Das positive Recht kann nicht mehr kritisiert werden.

Was aber noch viel gravierender wiegt: Jedes Mittel, den Leviathan, den absoluten Staat, mit überzeugenden Argumenten zu zähmen, wird den Bürgern aus der Hand geschlagen. Denn nur wenn man anerkennt, daß Recht setzen auch Werten bedeutet, kann man den Kollektivwerten des Staates die eigenen Individualwerte entgegenstellen und verlangen, daß sie – wie im Grundgesetz geschehen – zu Individualrechten erhoben

werden, die den Staat begrenzen. Sowohl historisch als auch logisch und epistemologisch gilt also das Gegenteil von Bahners in der autoritär-positivistischen Tradition von C. Schmitt und E. Forsthoff stehenden These: Gegenüber dem bloßen Verständnis des Rechts als Friedensleistung ist die Auffassung der Rechtsordnung als Wertordnung ein Fortschritt.

Versucht man nun diese dreifach reformulierte These der Trennung von Recht und Moral mit der Abtreibungsfrage in Zusammenhang zu bringen, so ergibt sich ein *non liquet*: Mit Blick auf die Reformulierung (1) läßt sich konstatieren, daß die Abtreibungshandlung als äußere Handlung mit raum-zeitlichen Konsequenzen kein bloßer menschlicher Glaubens- oder Gewissensvorgang ist. Sie hat kein notwendiges oder auch nur regelmäßiges Religions- oder Weltanschauungsfundament und unterscheidet sich insofern in ihrem Phänotyp nicht von anderen teilweise strafbaren, teilweise straflosen menschlichen Handlungen. Mit Bezug auf die Interpretation (2) kann die Frage der Abtreibung nicht nur Gegenstand innerer Moralität, sondern auch äußerer Legalität sein, denn die Freiheit eines anderen kann durch diese äußere Handlung beeinträchtigt werden. Die Trennung von Moral und Recht impliziert nicht die Trennung von Körper und Recht, weil man Moral und Körper nicht gleichsetzen kann. Hinsichtlich der Reformulierung (3) gilt, daß die Gefahr der Durchsetzung bloßer interessenunabhängiger Moralvorstellungen der Gesellschaft mit Hilfe des Rechts zwar vielleicht einmal zu Zeiten einer geschlossenen, unangefochtenen Moral in dieser Frage bestanden haben mag. In der gegenwärtigen Abtreibungsdebatte ist aber zum einen die positive Moral der Gesellschaft gespalten, zum anderen zeigt die öffentliche Diskussion, daß es durchaus um die Interessen der Betroffenen geht.

3. Körper und Recht

Bahners Thesen stellen somit nicht die Moral dem Recht gegenüber, sondern – ganz im Trend der Zeit und unter Verwechslung von Mode und Modernität – den Körper. In einem Atemzug wird dem Bundesverfassungsgericht die Apostrophierung des Lebens als »eines« Höchstwertes vorgeworfen, im nächsten wird der Körper – viel rigoristischer – als »absoluter«, also nicht durch andere Werte relativierbarer Höchstwert und als strikte Grenze des Staates stilisiert. Aber diese Konzeption ist weder deskriptiv noch normativ zu halten.

Selbst wenn man die Todesstrafe, die leider nach wie vor in den meisten Ländern der Welt praktiziert wird, außer acht läßt, muß man sogar im demokratischen Rechtsstaat ständige Eingriffe in den Körper konstatieren: Unter bestimmten Voraussetzungen besteht ein Impfzwang. Nicht nur bei Beschuldigten, sondern auch bei anderen Personen darf der Staat gemäß §§ 81a und 81c der Strafprozeßordnung zwangsweise Blutproben entnehmen. Das Heroin im Körper des Drogenschmugglers ist nicht dem staatlichen Zugriff entzogen. Der Geiselnehmer muß mit dem sog. »finalen Rettungsschuß« durch den Polizisten rechnen, der selbst vom Staat verpflichtet wird, seine körperliche Integrität aufs Spiel zu setzen. Schließlich hofft jeder, daß ein Arzt in einem staatlichen Krankenhaus nach einem Unfall eine lebensrettende Operation vornimmt.

Die Beispiele zeigen nicht nur, daß auch der Rechtsstaat tatsächlich in den Körper eingreift – dies allein wäre noch kein Argument, denn allein das Bestehen einer Praxis

rechtfertigt sie nicht –, sondern sind gleichzeitig ein Indiz dafür, daß es offensichtlich Fälle gibt, bei denen es von der Mehrheit für richtig gehalten wird, daß der Staat die körperliche Integrität des Menschen tangiert – und zwar auch dann, wenn dies nicht dem Wohl des Betroffenen dient bzw. seinem Willen entspricht. Dabei handelt es sich um Situationen, in denen andere Interessen, etwa die der Strafverfolgung, der Unterbindung der Drogenkriminalität oder der Rettung der Geisel Vorrang vor der – teilweise nur geringfügig verletzten – Integrität des Körpers haben. Richtig ist allerdings, daß dies Ausnahmefälle sind. Der Körper sollte tatsächlich im Regelfall vom Staat nicht angetastet werden. Grund hierfür ist aber nicht, daß er eine irgendwie geartete metaphysische oder »symbolische« (also keine wirkliche?) Grenze markiert, sondern daß der Körper des Menschen notwendige Bedingung eines seiner zentralen Interessen ist, nämlich der Erhaltung seines Lebens. Dieses grundlegende Interesse jedes einzelnen verbietet es dem Staat im Regelfall, in den Körper einzugreifen. Aber dies gilt eben nur dann, wenn keine anderen berechtigten Interessen entgegenstehen. Nicht der Körper ist die Grenze des Staates, sondern die menschlichen Interessen sind seine Grenze – aber sie sind auch seine Aufgabe, denn so erfährt er seine wesentliche Legitimation.

Der tiefere Grund für Bahners naturalistisches Postulat einer Körpergrenze des Staates liegt in der Nichtbeachtung einer fundamentalen Erkenntnis der praktischen Philosophie, die mit Bezug auf eine Äußerung David Humes als Humesches Gesetz bzw. seit G.E. Moore als Verbot des naturalistischen Fehlschlusses bezeichnet wird: In vereinfachter Form ausgedrückt wird darin der Schluß von einer bloßen Tatsache auf eine Wertung oder gar ein Gebot als unzulässig erklärt. Das heißt nicht, daß Tatsachen bzw. deren Beschreibung in praktischen Postulaten keine Rolle spielen, sondern verbietet nur, sie als hinreichende Bedingung für solche anzusehen. Ob ein Körper an einen anderen grenzt oder nicht, oder groß oder klein ist, oder ob er sich bewegt (was der Foetus übrigens entgegen Bahners Aussage tut) kann deshalb nicht ausschlaggebend dafür sein, ob man ihn schützen soll. Oder hat ein bewegungsunfähiger Mensch kein Recht auf Lebensschutz? Bei Geborenen würde niemand auf die Idee kommen, solche Tatsachen als Gebots- oder Verbotsbegründungen anzuführen. Dürfte der Staat siamesische Zwillinge vor ihrer Trennung mangels »Gleichheit mit Atomen« nicht als zwei Menschen betrachten? Woher käme überhaupt die Rechtfertigung, ihre Körper zu trennen?

4. Muß man ein Lebensinteresse des Nasciturus berücksichtigen?

Wenn aber die naturalistische Begründung von Normen allein durch Tatsachen versperrt ist, woher kommen dann überhaupt Normrechtfertigungen? Die Antwort liegt nach dem bisher Ausgeführten auf der Hand. Die Interessen der Betroffenen legitimieren Gebote und Verbote. Der areligiöse Staat kann sich für sein Tötungsverbot bzw. seine Bestrafung von Tötungshandlungen letztendlich nur auf das Lebensinteresse seiner Bürger stützen. Bei geborenen Menschen ist dieses Lebensinteresse nicht strittig. Die große Problematik in der Bewertung einer Abtreibung liegt – losgelöst von der Frage eines strafrechtlichen Schutzes – darin, ob man beim Nasciturus ein eigenes zu berücksichtigendes Lebensinteresse konstatieren muß oder nicht. Diese Frage läßt sich nicht damit beantworten, daß man sich den Foetus in kindlicher Form als »himbeerähnliches Gebilde« vorstellt.

Da man ein aktuelles Lebensinteresse des Foetus mangels Ichbewußtsein und Rationalität nicht annehmen kann, kommt nur ein potentielles zukünftiges Interesse in Betracht, also ein Interesse, das zum einen nicht aufgrund aktueller Äußerungen oder Handlungen festgestellt werden kann und das sich zum anderen auf einen zukünftigen Zustand bezieht. Es stellt sich dabei allgemein die Frage, ob und bis zu welchem Grade auch solche zukünftigen und potentiellen Interessenziele Berücksichtigung finden können. Empirisch läßt sich feststellen, daß sich menschliche Interessen teilweise auch auf zukünftige Ziele richten. Somit ist kein Grund ersichtlich, diese gegenüber gegenwärtigen Zielen zu benachteiligen. Die Rechtsordnung schützt ebenfalls zukünftige Interessenziele, wie z.B. bei Anwartschaftsrechten, Optionsverträgen usw. Auch die Berücksichtigung potentieller Interessen wird in unserer Gesellschaft erwartet. Eltern sollen im möglichen Interesse ihrer Kinder handeln. Es besteht eine moralische Pflicht, Bewußtlosen zu helfen, die kein aktuelles Interesse an ihrer Versorgung und Heilung haben können. Unser politisches Handeln soll – etwa in der Umweltpolitik – schon jetzt auch die Belange zukünftiger Generationen berücksichtigen. Auch das Recht kennt entsprechende Rechtsfiguren wie die Geschäftsführung ohne Auftrag oder die mutmaßliche Einwilligung. Eine Berücksichtigung ist schließlich auch aus konsequentialistischen Gründen verständlich: Es leuchtet ein, daß man in einer Gesellschaft ein glücklicheres Leben führen kann, die neben den aktuellen und gegenwärtigen auch potentielle und zukünftige Interessen in Betracht zieht. Soll man nun ein solches potentielles, zukünftiges Interesse des Nasciturus annehmen und berücksichtigen? Dies wird von N. Hoerster mit dem Argument verneint, bei einer Abtreibung würden sich die Interessen eben niemals realisieren und seien deshalb irrelevant. Aber dies ist nicht überzeugend, denn damit würde die Abtreibungshandlung sich selbst legitimieren, denn sie zerstört selbst die Grundlage für ihre Beurteilung.

Trotz der Unabhängigkeit der potentiellen von den aktuellen Interessen besteht ein epistemologischer Zusammenhang. Allerdings nicht dergestalt, daß später solche aktuellen Interessen entfaltet werden müssen, sondern zur Bestimmung von potentiellen Interessen werden die aktuellen Interessen derselben Person in anderen Situationen oder anderer Personen in ähnlicher Situation universalisiert. Besteht in einer Situation ein aktuelles Interesse, so wird angenommen, daß in einer relevant ähnlichen Situation, wo man ein solches aus irgendwelchen Gründen (die keine gegenteilige Entscheidung darstellen) nicht feststellen kann, ein potentielles Interesse vorliegt. Aus der Tatsache, daß Unfallopfer normalerweise die Behandlung durch einen Arzt wünschen, folgert man, daß auch bei Bewußtlosigkeit ein potentielles Interesse an einer medizinischen Versorgung besteht.

Da an die eigenen aktuellen Interessen des Nasciturus nicht unmittelbar angeknüpft werden kann, muß somit eine Bewertung seiner möglichen potentiellen Interessen erfolgen. Dies geschieht im Wege der sog. »advokatorischen Ersatzvornahme« durch andere Menschen, die Interessen anderer einschätzen und berücksichtigen können. Zu fordern ist allerdings, daß eine solche Vertretung gewissen Rationalitätsbedingungen genügt: Dazu gehört zum einen die Anerkennung des Universalisierungsprinzips, daß verschiedene Personen in relevant ähnlichen Situationen gleich behandelt werden müssen, zum anderen eine Vernachlässigung der irrelevanten Tatsache des eigenen Geborenseins. Dies ergibt sich zwingend aus dem Charakter der Ersatzvornahme als Bewertung der Interessen anderer. Der Arzt muß sich bei der Frage, ob er behandeln bzw.

operieren soll, auch zuerst einmal vom Zustand des Kranken ausgehen und nicht von der eigenen Gesundheit oder eigenen Interessen.

Jeder müßte sich also in die Lage des Nasciturus versetzen und sich unter Absehung von der Tatsache, daß er schon geboren ist, und unter Berücksichtigung der Wahrscheinlichkeit einer Abtreibung fragen, ob ein entsprechendes potentielles Interesse, später die Freuden des Lebens zu genießen, in Analogie zum eigenen Lebensinteresse, zu schützen ist. Dabei kommt es nur auf die zukünftigen Lebenschancen des Nasciturus an, die wir wie eigene beurteilen können. Man kann wohl davon ausgehen, daß sich bei ernsthafter Einhaltung dieser Bedingungen eine Mehrheit für eine Berücksichtigung des potentiellen Lebensinteresses des Nasciturus finden würde, denn viele dürften froh sein, nicht abgetrieben worden zu sein. Zu betonen ist, daß gegenüber einer solchen Bewertung auch andere Interessen, v. a. die der Mutter, abzuwägen sind.

Gegen eine solche Argumentation läßt sich nicht der Einwand des Relativismus und der Preisgabe des menschlichen Lebens an willkürliche Verfügbarkeit erheben. Die geforderte advokatorische Ersatzvornahme stellt keine Willkür- oder Zufallsentscheidung dar, sondern ist bestimmten wertungsunabhängigen Bedingungen unterworfen, die zum einen empirischer und zum anderen rationaler Natur sind: Das ist zum einen die Anknüpfung an die gesicherte empirische und kulturübergreifende Feststellung, daß fast alle Menschen ein starkes aktuelles Interesse an der Erhaltung ihres Lebens haben und daß dieses in der Anerkennung eines Lebensrechts seine Berücksichtigung findet. Wäre dies anders, ließe sich auch ein Lebensrecht des Foetus nicht begründen. Wer dagegen wie R. Spaemann den völligen Verzicht auf eine interessenorientierte Beurteilung in dieser Frage fordert, statuiert einen nicht gerechtfertigten Imperativ und mißachtet die evaluative Begründungsstruktur von Recht und Ethik.

Es erhebt sich allerdings die Frage, welche Interessen in einer langen Entwicklungskette von potentiellen Interessen tatsächlich schützenswert sind. Entscheidend sind dabei ähnlich wie bei Anwartschaftsrechten zwei Kriterien: zum einen eine gewisse Wahrscheinlichkeit der Rechtsentstehung und zum anderen die Unabhängigkeit von berechtigten Willkürentscheidungen anderer. Die befruchtete Eizelle ist in ihrer Fortentwicklung nicht mehr von einer willkürlichen Entscheidung anderer abhängig. Allerdings ist die Nidation einem relativ großen Zufall unterworfen, so daß man noch nicht von einer wirklich gefestigten Position sprechen kann. Somit ist in diesem Stadium das gewichtig zu veranschlagende Interesse der Eltern an der Familienplanung vorrangig. Nach der Nidation ist die Entwicklung des Foetus zum vollausgebildeten Menschen weder von einer willkürlichen Entscheidung (wenn man die Abtreibung, die hier ja gerade in Frage steht, nicht berücksichtigt) noch einem mäßig wahrscheinlichen Zufallsereignis abhängig, sondern erfolgt mit großer Wahrscheinlichkeit. Nur entgegenstehende Interessen mit einem gewissen Gewicht, wie sie sich in den vier anerkannten Indikationen ausdrücken, können dann das gefestigte potentielle Lebensinteresse des Nasciturus überwiegen und den Schwangerschaftsabbruch ethisch rechtfertigen. Gegen diese Art und Weise, einen Zäsurpunkt zu finden, könnte man einwenden, daß damit doch wieder auf naturalistische Wahrscheinlichkeitsannahmen zurückgegriffen werde. Dem ist aber entgegenzuhalten, daß die Begründung des Lebensrechts des Foetus über ein potentielles zukunftsgerichtetes Lebensinteresse und somit nicht naturalistisch erfolgt. Nur bei der Frage nach der Stärke dieses Rechts im Vergleich zu anderen Interessen, also bei der Frage der Ausgestaltung und Begrenzung, kommen Wahrscheinlichkeitsannahmen ins Spiel.

Ob der Staat durch strafrechtliche Sanktionen die potentiellen Lebensinteressen eines Foetus schützen soll, ist eine weitere Frage, die zusätzliche Abwägungen und Wertungen erfordert und die man angesichts der faktischen weitgehenden Erfolglosigkeit des Strafrechts verschieden beurteilen kann. Sicher ist jedoch, daß nur ein massiver Ausbau sozialer Hilfen und eine Revision der bisherigen kinder- und familienfeindlichen Steuer-, Wohnungs- und Verkehrspolitik positive Perspektiven für Frauen und Kinder eröffnet. Der Staat verwirkt seinen Anspruch zu strafen, wenn er trotz des mittlerweile in der Bundesrepublik bestehenden Reichtums nicht angemessen hilft. Die Berücksichtigung menschlicher Interessen gebietet den Primat des Leistungsstaates vor dem Zwangsstaat, auch wenn kein Interessenverband diesen Subventionsaufbau fordert. In dieser Einsicht muß man die Modernität des humanen, an menschlichen Interessen orientierten und durch sie begrenzten Staates sehen, nicht aber in einem rigoristischen Kult des Körpers.

Freiheit und Gehorsam

Von Albert Görres

Freiheit und Gehorsam sind Grundworte der menschlichen Existenz und der Heiligen Schrift, deren Spannung das Leben jedes Menschen und jedes Christen durchwirkt. Die Themen durchziehen die Geschichte der Welt wie die Geschichte der Kirche. Ihre Spannung ist weltbewegend beschrieben in den zwei Grundthesen von Martin Luthers Hauptschrift über die Freiheit eines Christenmenschen. Sie heißen:

Der Christ ist völlig freier Herr über alles und niemandem untertan.

Der Christ ist ein allen völlig dienstbarer Knecht und jedermann untertan.

Die erste These Luthers klingt wie ein Fanfarenstoß und findet zu seiner und unserer Zeit pathetische Resonanz. Freiheit ist ein weit lieberes und begeisternderes Wort als Gehorsam. Wie der Pubertierende in der zweiten Trotzphase stellt der Mensch das Verhältnis von Freiheit und Gehorsam gern in dem Satz dar: So viel Freiheit wie möglich und so wenig Gehorsam wie unbedingt notwendig. Er betrachtet Freiheit als das menschenwürdigste aller Güter und Gehorsam als eine Last, als notwendiges Übel.

Ganz anders scheint es in der katholischen Tradition zu sein. Gehorsam erscheint nach dem Philipperbrief, und nicht nur nach ihm, als die Quintessenz der Gesinnung Jesu Christi und infolgedessen auch als das Wesentlichste des Christseins.

Er gilt als das Knochengerüst der Liebe oder doch als eine ihrer notwendigen Bedingungen, Freiheit dagegen, als Selbstbestimmung, Autonomie verstanden, eher als eine demagogische Idee der Aufklärung als eine christliche. Berühmt oder auch berüchtigt ist der, wie es scheint, aller Erfahrung widersprechende Satz des hl. Franz von Sales, mit dem das elfte Kapitel seiner Anleitung zur Frömmigkeit schließt: »Selig sind die Gehorsamen, denn niemals wird Gott es zulassen, daß sie irre gehen.« Es ist bezeichnend, daß dieser Schlußsatz in der verbreiteten deutschen Ausgabe von Otto Karrer einfach weggelassen ist. Möglicherweise war Karrer der Meinung, wenn es eine solche

nennte unter den Seligkeiten gäbe, dann hätte sie wohl Jesus auch ausdrücklich genannt.

Kirchengeschichtlich wird man sagen müssen, daß der Gehorsamsgedanke das notwendige empfindliche Gleichgewicht mit dem Freiheitsgedanken nicht leicht gefunden hat. Jahrhundertelang hat die Christenheit die Sklaverei, die Leibeigenschaft, die Unfreiheit in der Religion, in der Ehe und Berufswahl und viele andere Unwürden nicht ernstlich als Unrecht empfunden. Ein Theologe des 17. Jahrhunderts, Ludwig Molina, hat die Sklaverei in Südamerika als sehr förderlich für das Seelenheil der Negersklaven gepriesen. Die sogenannten bürgerlichen Freiheiten, Meinungs- und Pressefreiheit, Freiheit der Wissenschaft, Demokratie sind noch von Päpsten des 19. Jahrhunderts als absurd und widerchristlich verurteilt worden, wie man noch in der vor hundert Jahren erschienenen Erstausgabe des *Staatslexikons* der Görres-Gesellschaft nachlesen kann.

Wie kommt es zu einer so großartigen Höherschätzung des Gehorsams gegenüber der Freiheit durch Jahrhunderte des Christentums? Dies angesichts der Tatsache, daß der Begriff der Freiheit doch auch ein biblisches Grundwort ist und der Mißbrauch von Autorität und Gesetz von Jesus und Paulus an herbe Kritik erfährt. Dies ist so auffällig, daß der Begriff der Befreiungstheologie geradezu als Tautologie erscheint, weil die ganze Theologie von Haus aus Freiheitswissenschaft ist.

1. Woher also die Überziehung des Gehorsamsgedankens?

Das hat zunächst anthropologische Gründe. Es ist evident, daß die Entwicklung der Person von Geburt an auf Autorität angewiesen und »weisungsgebunden« ist. Das Kleinkind ist nur mit Hilfe der Erwachsenen orientierungs- und lernfähig. Wer lernen will, muß glauben, sagt Aristoteles.

Auctoritas, Urheberschaft, ist nach der Wortbedeutung das, was etwas noch nicht Vorhandenes ins Dasein fördert: nämlich jene Fähigkeiten des Menschen, denen das freie Subjekt sein Freisein verdankt: die Erkenntnis und die Werterfassung. Freiheit ist eine Tochter der *Auctoritas*. Ohne sie wären wir alle Kaspar-Hauser-Gestalten, dumm und stumm. Sprechen können wir nur, weil es die *Auctoritas* der Vor-Sprechenden der Kindheit gibt.

Das Erkennen selbst ist nicht nur an Autorität von Personen gebunden bis hinunter in den Spracherwerb hinein, sondern auch an die Autorität der Sachverhalte, die Autorität des Seins und des Seienden. Wahrheit wird nur dem zuteil, der sich in gehorsamer Sachlichkeit dem Diktat der Dinge unterwirft, die so sind, wie sie sind, und nicht, wie wir sie haben wollen. Erkenntnisgehorsam befiehlt uns, die Dinge und Verhältnisse erst einmal sie selbst sein zu lassen, sich aussprechen lassen, den eigenen Verstand nach ihnen richten; die Welt, die anderen Menschen und Gott selbst so sein lassen, wie sie sind, ohne in der Freiheit der Willkür des Wunschdenkens alles zu verzerren. Dieser Gehorsam stellt uns als Erkennende vor eine unendliche asketische Aufgabe, vor den schmerzhaften Verzicht auf unsere Tendenz, die Dinge so zu sehen, wie wir sie gern hätten. Wie tief diese Askese geht, kann man an einem Satz von Karl Barth ablesen. Er sagt: Das Tiefste im Menschen ist seine unendliche Neigung zur Rechthaberei.

Erkenntnisbereitschaft, Gehorsam gegen die Sache selbst, ist eine beständige Selbstverleugnung des Rechthabers in uns allen, des besserwisserischen Subjekts, das sich

überall naseweis vordrängen möchte, der Sache gegenüber das letzte Wort haben möchte und auf den Gehorsam der Sachlichkeit pfeift. Denken ist nichts schlechthin Freies, sondern Schritt für Schritt der Sache und ihrer Logik unterworfen. Logik und Ethik sind die Physik des Geistes (K. Rahner).

Die Wirklichkeit enthält in sich selbst evidente Weisungen, auch abgesehen von den Naturgesetzen, denen wir alle gehorchen, wenn es denn sein muß.

Darüber hinaus wissen wir, daß es andere Personen gibt. Jede Person ist ein Rechtssubjekt, das uns Verbote und Forderungen auferlegt, einfach durch sein Dasein. Jedermann hat uns etwas zu sagen, zu gebieten und zu verbieten. Wir dürfen nicht mit ihm machen, was wir wollen, nicht nur der Christ, sondern jeder Mensch ist in diesem Sinne jedermann untertan.

Darum schreibt K. Nusser im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* mit Recht: »Der Akt, in dem sich menschliche Freiheit verwirklicht, impliziert immer und in jedem Fall einen Akt des Gehorsams. Der sittlich Handelnde übernimmt einen in Evidenz gegebenen Zusammenhang, d.h. er ordnet sich dem darin gegebenen Anspruch unter« (III, S. 142). Es kann auch nicht sinnlos sein, daß die große Mehrzahl aller Menschen in zwingende Gehorsamsverhältnisse gestellt ist. Gehorsam ist eine uneliminierbare Determinante des Daseins. Der Protest gegen Determinanten des Daseins macht das Wesentliche des Neurotischen, übrigens auch des Sündhaften, aus.

2. Was ist ganz sicher hinsichtlich des Gehorsams?

Daß alle Christen bereit sein sollen, schnell und gern den ganzen Willen Gottes zu erfüllen, ist ihnen sicher aufgetragen. Das dazugehörige Grundgebet heißt: Mit mir kannst Du machen, was Du willst, ich bin mit allem einverstanden. Das ist der hinnehmende Gehorsam: »Mir geschehe nach Deinem Worte«.

Wenn also zu uns ein Erzengel käme und wir wüßten sicher, dies ist der Bote Gottes, was er sagt, ist Sein unmißverständlicher Befehl, den wir eben darum wirklich auch ausführen können – ich glaube und hoffe, daß in diesem Fall viele von uns keine Gehorsamsprobleme hätten, sondern so antworten würden, wie Kinder antworten: »Ja, wenn es sein muß, dann muß es sein.«

Es ist wichtig, daß auch in einer scheinbar so klaren Situation selbst der glaubende Mensch nicht mit Sicherheit gehorcht. Es gibt im Alten Testament Aufträge an Propheten, bei denen sich die persönlich Berufenen vorläufig weigerten und sogar Gott selbst überredeten, »widerwillig« dem Willen der Menschen nachzugeben.

Aber der häufigere Fall ist doch der, daß der Mensch einsieht, er solle einem eindeutigen Befehle Gottes oder des Engels folgen, auch wenn der Befehl anderen Worten Gottes zu widersprechen scheint wie im exemplarischen Falle Abrahams. Wir wollen gar nicht streiten, ob der Gehorsam oder der Glaube oder die Liebe die fundamentalste christliche Haltung ist oder ob, wie Newman und z.B. Melanchthon meinen, diese Worte verschiedene Aspekte einer und derselben Sache darstellen. Eines steht fest, daß Gehorsam ein Essential des Christentums ist, ja, daß ein Mensch, der nur Gehorsam gegen Gott im Sinn hat, damit im Prinzip alles hat, was er braucht. Umgekehrt, daß es ohne eine Gehorsamsgesinnung weder Glaube noch Hoffnung, noch Liebe gibt.

Was ist problematisch am Gehorsam? Es ist die peinliche Tatsache, daß der Wille Gottes normalerweise nicht unmittelbar durch direkte göttliche Mitteilung zu uns gelangt, sondern uns durch andere Menschen erreicht. Darum ist er mit der Forderung nach Unterwerfung unter meinesgleichen verknüpft, unter irrtumsfähige Leute, die ich mir nicht ausgesucht habe, die mir vorgesetzt wurden, ohne daß ich gefragt wurde. Kein Kind hat sich seine Eltern, Geschwister und Miterzieher ausgesucht. Von vorneherein ist die Gehorsamsforderung tief eingetaucht in die wilden Strömungen der familiären und sozialen Leidenschaften, Bindungen, Unterwerfungen, Rebellionen, in die Willkürlichkeiten und Unleidlichkeiten von Fleisch und Blut, die wir Familie nennen. Wir finden dies in allen sozialen Gebilden wieder, auch in der Kirche.

Gehorsam ist ferner oft eine Versuchung unter dem Schein des Guten. Besonders deutlich wird das in Ehe und Familie. Frauen, Männer, Kinder und viele Untergebene, aber auch Vorgesetzte, ordnen den eigenen Willen dem des anderen unter, weil sie die ärgerliche Reaktion des anderen bei eigenwilligem Verhalten fürchten, weil sie die Strafen, die Vergeltung, den Liebesentzug vermeiden wollen. Selbstbehauptung als Gegensatz zum Gehorsam ist eine notwendige Fähigkeit. Sie erfordert Kraft und Mut. Wenn wir Gott mehr gehorchen sollen als den Menschen, ist von uns Mut zum Ungehorsam gefordert. Das kann auch in der Kirche gelten, wenn man an die heilige Jeanne d'Arc oder an den Jesuiten Friedrich von Spee denkt, der sich gegen die Hexenprozesse aufgelehnt hat und damit gegen die Oberen des Ordens und der Kirche. Selig sind diese Ungehorsamen.

3. Was ist psychologisch oder anthropologisch das Wichtigste am Gehorsam?

In ihm gibt der Mensch das Kostbarste, was er hat, den intimsten Kern seines Menschseins, nämlich seinen Eigenwillen und den in ihm erblickten höchsten Wert einem anderen. Der Mensch hängt an nichts, an keinem Wert und Gut, an keiner Person, an keiner Lust und Sucht, keiner Sehnsucht und an keinem Trieb so sehr wie an seiner souveränen Selbstbehauptung. Selbst in der masochistischen Unterwerfung und Erniedrigung steckt noch dieses Element: Ich will es so. Die Selbstbestimmung ist sein Herz und sein Herzblut. Darum ist der freiwillige Gehorsam, das Verschenken der Selbstbestimmung, das kostbarste Geschenk, das der Mensch zu vergeben hat, das Realsymbol der Darbietung, der Opferung seines ganzen Selbst. Das Schlußgebet der Exerzitien: »Nimm hin, oh Herr, meine ganze Freiheit!«, ist das Gebet, in dem der Einzelne das Opfer Abrahams und das Opfer Jesu Christi in eigener Person nachbildet. Das ist oft ein herzzerreißendes Opfer, weil einer damit unblutig sein Leben hingibt für die Brüder. Ein freilich grauenhaftes Symbol dieses Gedankens findet sich in der Religion der Azteken, in der das buchstäblich aus dem Leibe gerissene Herz dem Gotte geopfert wurde.

Weil im Gehorsam die ganze Existenz hergegeben wird, darum darf der Mensch im Grunde nur Gott gehorchen, weil es keinen anderen Empfänger gibt, der dieser Gabe würdig wäre. Das ist ausgedrückt in der Legende von Offerus, der nur dem höchsten Herrn dienen will.

Solcher Wille zum Dienst ist oft nicht leicht zu unterscheiden von der perversen Selbstentwürdigung, in der erwachsene Leute Gurus wie Bhagwan oder Führern wie

Hitler nachlaufen. Dennoch finden wir auch hier die tiefe, finstere Befriedigung: Ich bin es, der seinen »Gott« zum Gott macht, weil ich es will. Ich bin der Königsmacher, der Gottesherstellen. Vielleicht verstehen wir jetzt, warum der Gehorsam in den Exerzitien genannt wird: »entera resignacion del sua volundad.« Das Herz ist verschenkt, wenn der Eigenwille so völlig abdankt, resigniert wie ein Herrscher, der zurücktritt. Er hat nichts mehr zu sagen.

Durch einen schlichten, nüchternen Gehorsam ist im Prinzip das verwirklicht, was Paulus mit den Worten ausdrückt: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.« Er verfügt über mein Erkennen, weil ich glaube, und über mein Wollen, weil ich gehorche. Eines Tages wird er dann auch über mein Gefühl verfügen, weil das Gefühl sozusagen die Quersumme meines gesamten Seins wird, meines Erkennens und Wollens.

Wenn es so steht, warum ist dann der Gehorsam so problematisch? Warum können wir nicht einfach brave Kinder sein, die einfältig alles so machen, wie die kirchliche und weltliche Obrigkeit es haben will, ohne Wenn und Aber, rasch, gern, sorgfältig, »prompte et diligenter«? Der Grund ist einfach: Menschen, nicht Engel, sind die Diener des neuen Bundes. Nicht der Erzengel, reine Transparenz, bringt uns die Botschaft des Gotteswillens, sondern sehr durchwachsene Menschen, denen Gott Autorität gegeben, aber die Fähigkeit zum Irrtum, zur Dummheit, zu Fehlleistungen aller Art und zur Sünde nicht genommen hat. Was Franz von Sales schrieb: »Selig die Gehorsamen, denn sie können nicht in die Irre geführt werden«, kann einen guten Sinn haben. Aber platt fundamentalistisch verstanden ist es einfach falsch und selbst irreführend.

Der Gehorsam im Raum der Kirche ist eine so einschneidende Last, daß er ohne Schaden für Leib und Seele nur tragbar ist, wenn er von einer tiefen Überzeugung und Motivation getragen wird, d.h. wenn er mit Freude und Großmut gegeben werden kann. Also auch großzügig, nicht um kleine Münzen feilschend.

Auf der einen Seite gibt es ein Maß des Gehorsams und darum ein Zuwenig und ein Zuviel. Das betrifft vor allem den Glaubensgehorsam. Niemand darf sagen: Ich glaube gehorsam alles, was in päpstlichen und bischöflichen Verlautbarungen geschrieben wurde. Das geht nicht, weil solche Verlautbarungen manchen Irrtum enthalten. Jesus hätte nicht jeden Satz jedes Lehrschreibens unterschrieben.

Wir müssen auch unserer Gehorsamsneigung gegenüber auf der Hut sein. Auch sie hat einen Fuß in der »Konkupiszenz«, nämlich in Bequemlichkeit, Denkfaulheit, Konfliktscheu, im Mangel an Zivilcourage, in infantilen Geborgenheitswünschen, im Herdentrieb, in Anpassungssucht, Verantwortungsscheu und Personenkult; man kann auch ein unerwachsenes Muttersöhnchen der Kirche bleiben, das legalistisch das Kirchenrecht vergötzt, dabei aber dessen letzten und wichtigsten Satz vergißt, der alle anderen vorausgehenden relativiert. Er heißt: »Salus animarum suprema lex«. Ein Kirchenzögling ist noch kein Christ.

Fehlhaltungen des Zuviel im Gehorsam sind eine Sonderform von Ungehorsam. Für die Oberen bequeme Untergebene sind Selbstliebhaber, sie lieben mehr die Bequemlichkeit als den Gehorsam, sie sind faule, eben bequeme Untergebene.

Aufsässige Untergebene sind freilich nicht selten unreife Kindsköpfe, deren Widerstand im Grunde eine Fortsetzung der Haltungen sind, die Sigmund Freud bei Neurotikern als Fixierung an die Kindheit beschrieben hat: Trotz, Mißtrauen, Furcht vor dem Vater, dazu Neid und Haß gegen ihn. Sie lesen mehr im Handbuch für Trotzköpfe als im Evangelium.

Gehorsam ist eine notwendige Stufe auf dem Weg zur Freiheit und zur Liebe. Er ist aber nur echt, wenn er vorbehaltlos ist. Ich gehorche überall, wo mir das Befohlene einleuchtet oder gefällt, heißt auf deutsch: Ich gehorche überhaupt nicht ernsthaft. In meinem Gehorsam ist eine Zerfallsgarantie mitgegeben. Diese Selbstaufhebung des Gehorsams durch eine falsche Bedingungsklausel ist die häufigste Ursache des inneren Verfalls, des Identitätsverlustes und der Charakterverderbnis bei Christen, bei Priestern, bei Ordensleuten.

Walter Kern schreibt in dem von Karl Rahner herausgegebenen Bändchen »Ist Gott noch gefragt?«, (S. 54): »Im Evangelium handelt es sich um ein unbedingtes uneingeschränktes Ja zur Freiheit des Christenmenschen. Denn es ist keine Grenze im schlechten, einengenden Sinn, daß die Freiheit nach dem immanenten Gesetz ihrer Selbsterhaltung alles das – und nur das – von sich abwehren darf und muß, wodurch sie selber ausgehöhlt und aufgehoben würde. Die Überzeugung, daß das Gesetz, das die Freiheit für sich selbst ist, die universale Norm des menschlichen Handelns sei, hat mit modernistischem Libertinismus nichts zu tun. Es ist uns nur zu verwirklichen aufgegeben, was Thomas von Aquin anhand der Botschaft des Apostel Paulus in seinem Kommentar zum zweiten Korintherbrief darlegt: ›Wer aus eigenem Antrieb handelt, handelt frei. Wer aber von einem anderen angetrieben wird, handelt nicht frei. Wer also das Schlechte meidet, nicht weil es schlecht ist, sondern aufgrund einer Vorschrift des Herrn, der ist nicht frei. Derhingegen, der das Schlechte meidet, weil es schlecht ist, der ist frei. Dies nun bewirkt der Heilige Geist, der unseren Geist innerlich vervollkommnet, indem er ihm eine neue Bewegung verleiht, so daß er sich des Schlechten aus Liebe enthält. Somit ist er frei, nicht als ob er dem göttlichen Gesetz nicht unterstünde, sondern weil seine innere Bewegkraft ihn dazu veranlaßt, das zu tun, was das göttliche Gesetz vorschreibt.‹« (*In II. COR.* Cap. 3, Lectio 3).

Noch kürzer fänden wir denselben Gedanken bei Nikolaus von Cues. Er läßt Gott zum Menschen sprechen: »Gehöre Du Dir selbst, dann werde ich Dir gehören. Gehöre mir, dann wirst Du Dir gehören!« (*De visione Dei*, Cap. VII). Ich bin kein Theologe, und ob meine theologischen Vorstellungen zutreffen, muß der Leser selbst zu klären versuchen. Mein Anliegen ist ein psychologisches. Ein Christ kommt nur zu einer aufrichtigen Identität, die für das Glücken jedes Menschenlebens wesentlich ist, zu einer Existenz ohne ständige Selbstwidersprüche und zersetzende Schuldgefühle, wenn er ein klares Verhältnis zum Gehorsam und darum eben auch zur Freiheit gewinnt. Nur der Gehorsame kann frei sein, nur der Freie kann gehorchen.

Wie sieht die Freiheit des Christen aus, die wir wünschen und ersehnen können? Welches wäre die schönste Freiheit, die zu haben ist? Wenn ich ganz frei wäre, alles gut zu verstehen und zu glauben, was Gott wahr nennt. Wenn ich ganz frei wäre, alles und nur das zu wollen, was Gott gut findet. Und dazu dürfen wir noch einen Wunsch fügen, der vielleicht nicht erfüllt wird: daß wir so frei werden, daß uns alles schmeckt, was Gott gefällt. Dieser Wunsch wurde Jesus nicht erfüllt: Viele Märtyrer haben mit Freude gelitten, sie haben den Schmerz und den Tod begrüßt. Der König der Märtyrer hat ohne Freude gelitten. Einen Anteil am trostlosen Leid mutet Er jedem von uns zu. Die Zumutungen Gottes für die Menschen sind nicht so, wie wir sie erwarten und wünschen. Die Naturkatastrophen, die Kriege, die Folterungsstätten in der Welt, das Unmaß der Schmerzen und Leiden sind solche Zumutungen. Die Hauptsumme unserer Gehorsamsbereitschaft wird verbraucht in der *acceptance*, in der Annahme solcher Zu-

mutungen. Die Treue im Kleinen des täglichen Gehorsams, des Berufsgehorsams, des Glaubensgehorsams ist es, die uns auch auf große Zumutungen vorbereitet. Eine gute, vielleicht die beste und schlichteste Vorübung ist es, jedem Bittenden jede vernünftige Bitte schnell und gern zu erfüllen. Dies ist freilich nur dem zu raten, der auch Nein sagen kann. Unfreier Gehorsam ist keine Tugend.

Der Krieg – Aufsätze zur Situation unserer Welt

Die Zukunft Jerusalems

Von Teddy Kollek

Ihrer Bitte, mich zur Zukunft Jerusalems zu äußern, leiste ich nur zögernd Folge, denn ein Prophet bin ich nicht, und die sind in Jerusalem schon lange ausgestorben.

Vor knapp einem Jahr sind wir hier in Israel alle mit Gasmasken zur Arbeit gegangen und hatten uns an die nächtlichen Scud-Angriffe schon fast gewöhnt. Jerusalem selbst erlitt dabei keinen physischen Schaden von Saddam Husseins Scuds, aber schwer war es uns trotzdem, und besonders bedrückend waren die Szenen verschiedener in Israel wohnenden Araber, die bei jedem Angriff vor Freude auf den Dächern tanzten.

Die jüdische Tradition verbietet uns die Schadenfreude. Dies scheint uns die Kraft zu geben, mit viel Geduld und verhältnismäßiger Toleranz, trotz unzähliger Rückschläge, fortgehend für ein friedliches Zusammenleben zu wirken.

In der Geschichte Jerusalems haben zahlreiche Kriege und Eroberungen stattgefunden. Die Eroberer krönten ihren Sieg jeweils mit der Verbreitung ihrer Kultur und Religion. So zerstörten die Römer vor fast 2000 Jahren den jüdischen Tempel und ersetzten diesen später durch einen Jupitertempel, das eroberte Jerusalem wurde als Aelia Capitolina römischer Tradition gemäß aufgebaut, und den Juden wurde das Betreten der Stadt unter Todesstrafe verboten. Kaum dreihundert Jahre danach haben die Christen die heidnischen Bauten der Römer durch Kirchen ersetzt. Laut Tradition waren die Mohammedaner, als sie im 7. Jahrhundert nach Jerusalem kamen, von der Vernachlässigung des Tempelberges entsetzt und errichteten auf dieser Stelle eine Moschee. Rund 400 Jahre später wurde die mohammedanischen heiligen Stätten von den Kreuzrittern in Kirchen verwandelt, die knapp 100 Jahre danach, als die Mohammedaner zurückkamen, von allen christlichen Kennzeichen wieder gesäubert wurde. Unter den Mameluken und den Osmanen blieben die christlichen wie auch die jüdischen heiligen Stätten abhängig vom muselmanischen Souverän. Jerusalem zur britischen Mandatszeit garantierte den status quo aus der Zeit der Osmanen und erlaubte allen den freien Zugang ihrer heiligen Stätten. Doch während den 19 Jahren, in denen die Jordanier von 1948 bis zum Sechstagekrieg im Jahre 1967 in Jerusalem herrschten, wurden mehr als 50 Synagogen total zerstört, und der Zugang zum jordanischen Teil der geteilten Stadt wurde den Juden verwehrt. Als die israelische Regierung unerwartet nach dem jordanischen

Angriff Jerusalem vereinigen konnte und die Mauern entfernt wurden, hat die nationale Regierung mit Levy Eshkol als Ministerpräsident und Likudführer Menachem Begin als Mitglied den mutigen Beschluß gefaßt, die Verwaltung des Tempelbergs mit seinen beiden Moscheen den Mohammedanern zu überlassen. Einer der Hauptschritte, den unsere Regierung seit 1967 unternommen hat, war die Abschaffung der jordanischen Gesetze, die den christlichen Institutionen verboten haben, Land zu kaufen und zu bauen. Unsere Regierung mischte sich auch nicht ein in den Lehrplan der christlichen Schulen und befreite jene von der Pflicht, den Koran zu unterrichten. Den mohammedanischen wie auch den christlichen Würdenträgern wurde absolute Religionsfreiheit versprochen.

Ein Beispiel, mit dem wir fertig werden mußten, war »Notre Dame de France«, und ich habe dieses schon öfters beschrieben: Die »Notre Dame«, das imposante, jahrhundertealte Kloster, das sich gegenüber dem Neuen Tor in der Altstadt befindet, gehörte den Assumptionisten, einem römisch-katholischen Orden. Gerüchteweise hörten wir, daß die Besitzer das riesige Gebäude verkaufen wollten. Es schien keinerlei sichtbarem Zweck mehr zu dienen und war in den verschiedenen Kriegen stark beschädigt worden. Trotzdem hatte es einen starken Symbolwert, und ich bezweifelte, daß der Vatikan dem Verkauf zustimmen würde. Dennoch erzählte mir jemand, der mit der Hebräischen Universität zu tun hatte, daß die Universität den Bau über einen New Yorker Mittelsmann kaufen konnte. Kurz darauf brachte der Apostolische Delegierte, der intelligente und charmante Monsignor Pio Laghi, einen Besucher aus Rom, der mich sprechen wollte: Es ging um die »Notre Dame«. Die Assumptionisten hatten das Gebäude ohne Zustimmung des Heiligen Stuhls verkauft, und die Kirche hatte damit ein symbolträchtiges Eigentum verloren. Dazu kam, daß der Orden in Verdacht geriet, bei dieser Transaktion verdient zu haben. Monsignor Laghi erklärte mir, daß die heutige Kirche nicht nur *ecclesia militans*, sondern auch *ecclesia sociale* sei und der Verkauf von »Notre Dame« die Beziehungen zu den Arabern gefährde, da jene zu der Ansicht gelangen könnten, daß die Kirche den Zionismus unterstütze. Das würde wiederum bei den Arabern zu Vorurteilen gegenüber christlicher Sozialarbeit führen. Um unsere interkonfessionellen Beziehungen zu schützen und ein höchst unangenehmes Gerichtsverfahren der Kirche zu vermeiden, habe ich den Präsidenten der Hebräischen Universität Professor Harman und Ministerpräsidentin Golda Meir aufgesucht. Zum Schluß wurde der Kauf rückgängig gemacht, und »Notre Dame« ging für den Preis, den es gekostet hatte, wieder an die ursprünglichen Eigentümer zurück, obgleich sich die Preise für Immobilien in den Jahren seit dem Verkauf vervierfacht hatten.

Inzwischen hat der Vatikan das Kloster restauriert und eine wunderschöne Pilgerherberge daraus gemacht. In Israel wurden bei dieser Lösung der Justizminister und ich als Verräter bezeichnet, weil wir einen so wertvollen Besitz in Jerusalem wieder aufgegeben hatten. Ich hingegen sah darin eine bedeutende Investition an gutem Willen, der einer der wichtigsten Voraussetzungen für eine gesunde Zukunft in dieser Stadt der drei großen Religionen und Dutzender Völkergruppen ist.

Ganz bewußt habe ich mich persönlich dafür eingesetzt, enge Beziehungen mit den Würdenträgern aller Religionen, die in Jerusalem vertreten sind, zu pflegen. Im Rahmen dieser Kontakte hat Kardinal Döpfner von München vor vielen Jahren Jerusalem besucht. Der Kardinal wurde begleitet von Bischof Ratzinger, der später Kardinal von München wurde und heute in Rom ein wichtiges Amt innehat. Sein Nachfolger in

München, Kardinal Wetter, besucht uns jährlich in Jerusalem, und es kommt dabei immer zu sehr persönlichen Gesprächen. Diese und viele andere Kontakte haben mir einen Einblick in das katholische Denken über Jerusalem ermöglicht.

Es gibt eine Entwicklung in der katholischen Auffassung, und die ursprüngliche Forderung nach Internationalisierung der Stadt ist veraltet. Zur Zeit der Staatsgründung Israels im Jahre 1948 hatte der Vatikan in der UNO weder zu den Israelis noch zu den Mohammedanern Zutrauen und war um die heiligen und religiösen Gebäude und Stätten besorgt. Bei aller Kritik, so glaube ich, ist die Kirche inzwischen zur Überzeugung gekommen, daß man sich auf uns verlassen kann; statt Internationalisierung der Stadt sollten die Kirchengüter als exterritorial eingestuft werden.

Noch heute hat die Kirche große Schwierigkeit, Jerusalem als Hauptstadt Israels anzuerkennen. Zwar hat das Vatikanum II die ehemalige offizielle Auffassung, daß Juden, da sie Jesus Christus nicht anerkennen, ihr Erbrecht im Heiligen Land verloren hätten, revidiert, doch ist diese Idee noch immer tief verwurzelt. So ist es noch dem heutigen Papst ideologischerweise einfacher, eine Synagoge in Rom zu besuchen, als nach Israel zu kommen.

Als Generaldirektor des Ministerpräsidenten Levi Eshkols wurde ich Ende 1963 beauftragt, die technischen Aspekte des Besuches von Papst Paul VI. vorzubereiten. Die Ankündigung der Reise kam völlig überraschend, und in kürzester Zeit bauten wir zum Beispiel in aller Eile eine Straße auf den Berg Zion hinauf, um einen Besuch des Coenaculums (des Raums, in dem das Abendmahl Christi stattgefunden haben soll) zu ermöglichen. Der Papst hat weder beim israelischen Präsidenten noch bei den Oberrabbinern einen Besuch abgestattet und schickte vom Flugzeug aus ein Danktelegramm an die israelische Regierung, Tel Aviv (sic !).

Seither sind, wie gesagt, Fortschritte erzielt worden, aber religiöse, staatliche und psychologische Probleme existieren noch immer. Unsere katholischen Freunde in aller Welt haben vorgeschlagen, die Unterschiede zwischen der katholischen Kirche und dem päpstlichen Staat auszunützen, um eine Lösung zu finden, aber das ist auch nicht realisierbar. Die Angelegenheit wird jetzt dadurch erschwert, daß mehrere Kirchen, darunter die anglikanische und die katholische, dekolonisieren, und im Falle der römisch-katholischen Kirche zum ersten Mal ein Araber als lateinischer Patriarch ernannt wurde. Ich kann mir die Schwierigkeiten vorstellen, wenn palästinensischer Patriotismus mit christlicher Theologie in einer Brust vereint werden.

Die jetzigen Bemühungen zu einer Lösung des palästinensischen Problems werden sich sicherlich auch auf die katholische Kirche auswirken. Für alle Christen ist die Sorge um die christlichen Gemeinden in den arabischen Ländern äußerst wichtig. Die katholische Kirche ist dabei die größte Kirche, die sich verantwortlich fühlt, und sie muß bei jeder Geste Israel gegenüber daran denken, ob sie nicht diese Gemeinden in Schwierigkeiten bringen würde.

Wir sind überzeugt davon, daß wir mehr für die christlichen Gemeinden und darunter für die Katholiken getan haben, als irgendein anderer Souverän vor uns: Seit der Vereinigung der Stadt vor 24 Jahren sind zwanzig Renovationen, An- und Neubauten von christlichen Institutionen und Kirchen ausgeführt worden, davon sind sechzehn katholisch. Zehn weitere Projekte sind im Planungs- oder Ausführungsstadium, wobei die Hälfte katholische Gebäude betrifft. Viele dieser Bau- und Restaurierungsprojekte wurden von uns finanziell unterstützt, wie die Renovierung des Coenaculums, des maroni-

tischen Bischofssitzes der griechisch-katholischen Kirche, der größere Anbau am Benediktiner Kloster Dormition und viele andere.

Unser Einsatz für die allgemeine Bevölkerung bezieht sich nicht nur auf den religiösen Bereich. Als wir 1967 die total vernachlässigte jordanische Bevölkerung in unseren Stadthaushalt aufgenommen haben, eine Bevölkerung, die zum Beispiel gewohnt war, nur einmal wöchentlich fließendes Wasser zu erhalten, setzten wir uns ein für bessere Dienstleistungen.

In diesem Sinne haben wir in Jerusalem eine neue hochmoderne Poliklinik für die arabische Bevölkerung eröffnet, wobei auf die kulturellen und religiösen Aspekte der Patienten besondere Rücksicht genommen wird.

Natürlich sind wir keine Engel und haben auch Fehler begangen. Oft sind unsere Bemühungen, den Bedürfnissen des arabischen Sektors gerecht zu werden, wie zum Beispiel vermehrte Bauerlaubnis, regierungszuständig. Ähnlich wie zur Mandatszeit besitzen die Städte keine Vollmacht für politische Entscheidungen, jene liegt in den Händen der Regierung. So liegt beispielsweise die Zukunft des Bauwesens für den arabischen Sektor in den Händen des amtierenden Wohnungsministers.

Im Rahmen des Möglichen sollte die administrative Autonomie der arabischen Bevölkerung ausgeweitet werden. Die drei existierenden arabischen Minhalot (Nachbarschaftszentren) sind ein Sprosse für die erwünschte Erweiterung der administrativen Autonomie von Minderheiten. Eine neue Gesetzgebung sollte auch für die existierende kulturelle und religiöse Autonomie garantieren.

Vieles hätte schon erreicht werden können, wenn die arabischen Bewohner sich nicht durchgehend geweigert hätten, dem Stadtrat beizutreten. Jerusalems Mittel sind beschränkt, aber das demokratische System funktioniert besser für Menschen, die daran teilnehmen, statt am Rande zu stehen und nur »bitte gib« zu sagen.

Nur andauernde Toleranz und Geduld, geleitet von Vernunft und Zurückhaltung, kann den Frieden im Jerusalem der Zukunft näher bringen. Die internationalen politischen Aktivitäten für eine friedvolle Ordnung im Nahen Osten betreffen auch Jerusalem. Doch sollte Jerusalem einer der letzten Punkte auf der Tagesordnung jeglicher Friedensverhandlungen sein.

Erst nach einer friedlichen allgemeinen Lösung besteht eine Chance für Jerusalem. Dabei darf Jerusalem keinesfalls wieder zur geteilten Stadt verurteilt werden. Auch sind zwei Hauptstädte in einer vereinten Stadt utopisch. Die Existenz von zwei Gerichtswesen, zwei Polizeiorganisationen und einer Zollinie würde in kürzester Zeit unvermeidlich zur Teilung der Stadt führen.

Hinzu kommt, daß die Beziehung des jüdischen Volkes zu Jerusalem sich mit jener der Araber nicht vergleichen läßt. Jerusalem ist die einzige heilige Stadt der Juden und wird in der Bibel über fünfhundertmal erwähnt. Die Mohammedaner haben vor Jerusalem die heiligen Orte Mekka und Medina, und Jerusalem ist im Koran nicht erwähnt. Schon seit 150 Jahren ist die Bevölkerung der Stadt mehrheitlich jüdisch. Als die Jordanier noch in Ost-Jerusalem herrschten, hatten sie beschlossen, Amman als Hauptstadt aufzubauen.

Wir werden weiterhin darauf bestehen, daß das vereinte Jerusalem, das heute die größte Stadt Israels ist, seine Hauptstadt bleibt. Jerusalem personifiziert die Einheit Israels und wurde deshalb schon zur Zeit von König David nicht unter die Stämme aufgeteilt. Jerusalem ist aber auch die Stadt, in der alle Völker willkommen sind (Ps 122,3:

Jerusalem ist gebaut, daß es eine Stadt sei, da man zusammen kommen soll). Wir pflegen dieses Mosaik von multikulturellen und religiösen Steinchen mit viel Liebe und Eifer. Vieles tun wir, weil wir daran glauben, daß wir die Minderheiten so behandeln müssen, wie wir es wünschen, daß Juden in der ganzen Welt behandelt werden sollten.

Gewalt, Tod und Erlösung: Flannery O'Connor

Von Curt Hohoff

In der Mitte des 20. Jahrhunderts meldeten die zornigen jungen Männer Amerikas ihren Widerspruch gegen die konformistischen Ideale des Lebens an. Sie wurden als Anarchisten abgetan. Ihr Lebensstil, sagte man, erschöpfe sich in stampfendem Rhythmus, Rausch und Drogenverzehr. Die amerikanische Alltagssprache hat dafür alten Begriffen eine neue Auslegung gegeben. Am wichtigsten und auch in Europa durchgedrungen ist das Wort *beat* (schlagen). Man sprach von einer Beat-Generation, von Beatnik (Antikonformist) und Beatmusik. Auch das Wort *freak* wurde umgepolt. Ursprünglich bedeutet es Mißgeburt und Mißbildung, dann aber Monstrum, irrer Typ, ausgeflippter Spinner. Der Typ ist weit verbreitet und gilt – im Zusammenhang mit Verweigerung und Gefährdung durch Drogen und zelotische Sekten – als unbelehrbar und unbekehrbar.

In diese Szene gehörte die Erzählerin Mary Flannery O'Connor, 1925-1964. Sie wurde als literarischer Freak bezeichnet, weil aus ihr der Geist der Empörung gegen den *American way of life* und den allgemein verbreiteten Konformismus sprach. Vor allem wandte sie sich gegen den spießbürgerlichen amerikanischen Hochmut, *God's own country* zu sein, der das Land gegen den Einbruch der Gnade abschirmt. Der Widerspruch wird personalisiert in Kindern, Verbrechern, Freaks und verrückt gewordenen Gestalten. In ihrer Satire *Ein letztes Treffen mit dem Feind* erzählt sie von einem 104-jährigen General. Er kennt nichts Schöneres, als in seiner Galauniform von Teenagern beklatscht zu werden – bis er tot aus seinem Rollstuhl fällt.

In dieser absurden Welt gibt es nur *ein* Heil. Sein Name ist Jesus, die Erlösung durch Jesus. Und damit fällt die katholische Dichterin aus jener Szene heraus und stellt ihrerseits eine große Ausnahme dar. Während die Beatgeneration im Widerspruch verkommt, hält sie an der Erlösung durch Jesus fest – der ja auch ein Verweigerer war und die verlorenen Kinder Israels suchte, der den Blinden und Lahmen, den Zöllnern (als Typ des Verräters am Volk) und den Huren das Heil versprach.

Flannery O'Connor hat zwei Romane und etwa sechzig Erzählungen geschrieben. Das Besondere daran ist nicht der gedrängte Stil und die Sprache des amerikanischen Idioms mit Kürzungen, Verbalhornungen und ordinärem Witz, wie sie von I.D. Salinger (*Der Fänger im Roggen*) mit Welterfolg benützt wurde. Das Besondere ist, daß es gelang, ihre Botschaft (»Jesus«) knapp und eindringlich zu vermitteln, nicht predigend, la-

mentierend oder fromm schwätzend, sondern auf einer hohen Ebene, als Literatur. Nur das, was Kunst geworden ist, hält sich ja im Strom der reißenden Zeit.

Die O'Connors gehörten zu den wohlhabenden Familien des Südstaats Georgia, wo man schwarze Sklaven hielt. Die Familie war katholisch, also eine Ausnahme. Im Haus des Großvaters mütterlicherseits war 1874 die erste Messe gelesen worden. Der Vater war Gutsbesitzer und Immobilienmakler. Mary Flannery und ihre Geschwister sind in Savannah geboren. Ende der zwanziger Jahre zog die Familie nach Milledgeville um, das früher die Hauptstadt von Georgia gewesen war. Der Vater litt an einer tödlichen Krankheit, Lupus erythemastodes, einer anfänglich als rheumatische Arthritis gedeuteten Gelenkkrankheit, gegen die es kein Mittel gab. Von dieser Krankheit wurde auch Flannery befallen; seit ihrem 30. Lebensjahr mußte sie an Krücken gehen. An ihr ist sie wie ihr Vater gestorben, 39 Jahre alt. Sie war sorgfältig erzogen, hatte auf dem Frauencollege in Milledgeville studiert und beteiligte sich mit Zeichnungen und Satiren an der Zeitschrift des Colleges. Ihr Leben lang hat sie gezeichnet und gemalt, anscheinend mit Talent; in der elterlichen Wohnung und dem Gutshaus, wo sie ihre letzten Jahre, von der Mutter gepflegt, verbrachte, hingen ihre Bilder an den Wänden und gab es Bündel ihrer Zeichnungen. Sie erhielt ein Stipendium der Universität Iowa. 1947 legte sie ein Examen für Geschichtenschreiben ab, das an amerikanischen Hochschulen Lehrfach ist. Ein Jahr später ging sie nach Yaddo und New York.

Im Lauf von etwa zehn Jahren wurde sie als Autorin bekannt, vor allem durch ihre Darstellungen von albernen Frauen, Unsinn schwätzenden Analphabeten aller Rassen und Klassen, theoriebesessenen Pädagogen und Kindern aus den Slums. Das Fehlen der Liebe, totale Gefühlskälte und intellektueller Stumpfsinn werden pointiert beschrieben. In ihrem ersten Roman *Die Weisheit des Blutes*, 1952, heißt es von einer Frau: »Sie war so gut angepaßt, daß sie nichts mehr zu denken hatte.« Die Dichterin wirft der amerikanischen Gesellschaft vor, die Menschen durch Erziehung seelisch und geistig kastriert zu haben. Alles, was in die Tiefe geht, das selbständige Denken, wird abgetötet. Von der Religion bleibt ein zelotisches Sektierertum übrig, das der Verfassung solcher Geister angepaßt ist. Die mittlere Schicht, Lehrer und Beamte, ist dem Atheismus und öden Materialismus verfallen. In ihren Romanen sind die Vertreter der *veritas christiana* verrückt oder werden für Verrückte gehalten.

Obgleich die Autorin literarisch geschätzt wurde, in der Redaktion von Zeitschriften mitwirkte, Lesereisen machte, sich an Diskussionen beteiligte und Verleger wie Random an sie glaubten, entzog sie sich bald dem literarischen Betrieb und Angeboten, für den berühmten »New Yorker« zu schreiben und zu zeichnen. Die New Yorker Luft, schrieb sie, sei »für Katzen und Abfälle«. Ein Student kehrt aus dieser Hölle sterbenskrank zu seiner Mutter aufs Land zurück und stirbt.

Flannery O'Connor bewohnte ein Zimmer in einem düsteren New Yorker Hotel garni an der Upper West Side. Hier arbeitete sie. Einer ihrer Freunde, Robert Fitzgerald, erzählt: »Unter unsern Schriftstellerfreunden bildete Flannery, die fromme Katholikin, eine Art Kuriosität (dafür waren die andern für *sie* Kuriositäten). Sie konnte die Dinge grimmig klarmachen wie in ihrer legendär gewordenen Bemerkung bei einer Diskussion über das eucharistische Symbol: ›Wenn es nur ein Symbol wäre, würde ich sagen, hol's der Teufel.‹« Bei den Fitzgeralds, einem Ehepaar mit Kindern, fand Flannery in den Jahren 1949/50 Unterkunft. Sie hatten auf dem Land in Connecticut ein Haus gekauft. Da sie ein leeres Zimmer hatten und einen Pensionsgast wegen der Kosten gut

brauchen konnten, zog die Autorin unter spartanischen Umständen dort ein. Jeden Morgen fuhren Fitzgerald oder seine Frau abwechselnd mit ihr zur Messe im vier Meilen entfernten Georgetown. Als Flannery zwei Jahre später krank wurde, haben die Fitzgeralds sie auf dem elterlichen Gut in Georgia besucht. An ihrem Bett lehnten die Krücken aus Aluminium, und auf dem Nachttischwägelchen am Bett lagen drei in schwarzes Leder gebundene Bücher, zuoberst das Meßbuch, darunter ein Brevier und die Heilige Schrift. Sie studierte Henry James und William Faulkner, mit dem sie die Herkunft aus den Südstaaten und die Teilnahme am Los der ungebildeten Schwarzen verband. Sie las Ford Madox Ford, Nathanael West, den frühen T.S. Eliot und Francis Scott Fitzgerald, den Namensvetter ihrer Gastgeber und wie diese katholisch erzogen, aber am *jazz age* gescheitert. Dazu kamen Caroline Gordon, die ihr mit ihrer Kritik beim Schreiben half, und Ring Lardner, weil er als einer der ersten den Alltag von Jugendlichen im Sportjargon beschrieb, worauf die komische Wirkung beruhte. Mit etlichen Autoren und Kritikern stand sie in brieflicher Verbindung.

Robert Fitzgerald lehrte an verschiedenen Colleges, zuletzt an der katholischen Universität Notre Dame bei Chicago. Mit diesen Freunden las sie Kardinal Newman, Lord Acton und Father Hughes' Kirchengeschichte. Dantes *Göttliche Komödie* wurde in der Übertragung von Binyon gelesen. Unter Schwierigkeiten schrieb sie damals *Die Weisheit des Blutes*. Der Roman wurde auf den Rat der Freunde mehrfach umgearbeitet. Manche Kraßheit wurde gemildert. Aber das Grundthema, Mord und Totschlag unter Verbrechern und Idioten, blieb erhalten. Hier verkündet der verrückte Enoch Emery, die geschrumpfte Leiche eines im Museum ausgestellten Mannes sei der neue »humanistische« Jesus. Eine der Hauptfiguren wurde ausgeschieden und später für die Erzählung *Die Lahmen werden die ersten sein* benützt. Sie schrieb den Roman zu großen Teilen im Krankenhaus. Lange wußte sie keinen passenden Schluß. Sie fand ihn schließlich, nach der Lektüre von Sophokles' *Ödipus*, in der Selbstblendung des Helden. Die Kritik klagte, der Held sei so eindeutig verrückt, daß es schwerfalle, seine religiösen Probleme ernst zu nehmen. Die Dichterin hielt an den drastischen Schlüssen ihrer Erzählungen fest, um den Geschichten *action* zu geben: Es gibt keine versöhnlichen Schlüsse, es sei denn, man nimmt die visionären Gesichte als solche. Die Mutter bat sie, eine besänftigende Einleitung für ihre frommen Cousinen zu schreiben, und zwar im Ton der Sacre Coeur-Blätter. In den frühen Erzählungen klang das religiöse Thema erst leise an, gemildert durch Humor. Da wird einer Dame zum Beispiel erklärt, die alten Mönche hätten in ihren Särgen geschlafen, und sie antwortet in salopper Umgangssprache: »S' warn nich so aufgeklärt wie wir.« Später wird die Komik drastischer.

Die Krankheit verschlimmerte sich. Durch starke Medikamente fielen ihr die Haare aus und bald mußte sie, da die Hüftgelenke angegriffen wurden, mit Krücken laufen. Als es ihr wieder besser ging, bewarb sie sich um ein Stipendium, bekam es auch, verwandte das Geld aber hauptsächlich für Bluttransfusionen und Medikamente. Sie schrieb neun Erzählungen *Über die Erbsünde*, womit Versuche gemeint sind, das Leben der kleinen Leute in seiner absurden Hohlheit und hinterwäldlerischen Beschränktheit zu schildern. Dazu gehört die Abkapselung von Weißen und Schwarzen, der Verzicht auf Erziehung und Entwicklung zum Höheren und die Kritik an einer Kehrseite des amerikanischen Optimismus. Er beruht auf dem naiven Glauben an Fortschritt und Humanität und hat zur Folge, daß die Stimme der Gnade verleugnet wird. Der Stolz des modernen Menschen, Fliegen und Raumfahrt, wird von einem der Helden O'Con-

nors mit den Worten ironisiert: »Für ein Flugzeug würd' ich nichts geben. Nur ein Bussard kann fliegen.« Eine der Cousinen stiftete Flannery und ihrer Mutter eine Europareise mit der Auflage, Lourdes zu besuchen. Fitzgerald erzählt: »Flannery fürchtete sich vor der Möglichkeit eines Wunders in Lourdes und zwang sich, ihrer Mutter und der Cousine Katie zuliebe, zu dem frommen Brauch des Badens; sie ging auch mit den Pilgern nach Rom und zur Audienz bei Papst Pius XII., der ihr seinen besonderen Segen erteilte.« Ein Wunder geschah nicht, aber das Knochenleiden milderte sich, und sie begann 1959 ihren zweiten Roman *Die Gewalt tun*.

In diesen Jahren entwickelte sie, im Anschluß an T.S. Eliots *Sweeney Agonistes*, ihre Ansichten über Tod und Jenseits als einer objektiven Realität – das eigentliche Problem des zwanzigsten Jahrhunderts. In einfachen Handlungen wird der Leser an Grenzsituationen geführt, wobei die Fähigkeit der Autorin zu bewundern ist, das Komplizierte aus ganz einfachen Verhaltensweisen und Ereignissen herauszuschälen. In der Erzählung mit dem Titel *Alles, was aufsteigt, muß sich vermischen* geht sie von einer trivialen Lage aus: »Wegen des hohen Blutdrucks sollte Julians Mutter auf Anraten des Arztes zwanzig Pfund abnehmen, und deshalb mußte Julian sie an jedem Mittwochabend im Bus zum Schlankheitstraining in die Stadt begleiten. Das Schlankheitstraining war für berufstätige Frauen über fünfzig gedacht, die zwischen 150 und 180 Pfund wogen ...« Sie besteigen einen fast leeren Bus, und in Verhalten und Gespräch schält sich heraus, daß die Frau naiv-eitel ist, alle Vorurteile ihrer Generation gegen die Neger hat (Georgias Einwohner sind zu 45 % Schwarze) und stolz ist, daß ihr Sohn ein College besucht. Diesem Sohn, einem intelligenten Vertreter der Anpassungsgesellschaft, geht die Ablehnung der Schwarzen durch seine Mutter ebenso auf die Nerven wie die Angeberei mit ihrer alten Familie und seinem Studium. Die gegenseitige Gereiztheit findet Anhaltspunkte an einem zusteigenden Neger, der die Zeitung liest, und einer pampigen Negermammi mit Kind. Beide Frauen, die Weiße und die Schwarze, tragen, zu Julians Belustigung und zum Entsetzen der Mutter, den gleichen geschmacklosen Warenhaus-Hut mit roter Krempe. Es kommt zu sehr pointierten Gesprächen und Bemerkungen: Alle Mitfahrenden sind verhärtet in Vorurteilen und Selbstzufriedenheit. Als die Mutter, sentimental wie sie ist, dem Negerkind einen Penny schenken will, lehnt dessen Mutter die Gabe empört ab. »Ich habe dir doch gesagt«, sagt Julian zu seiner Mutter, »du sollst das nicht tun.«

Sie steigen aus, die Mutter sitzt regungslos auf dem Bordstein. Der Sohn will sie hochziehen. Sie will jedoch nach Hause, hat die Orientierung verloren, Schlaganfall. Sie stürzt: »Ein Strom aus Dunkelheit schien sie von ihm fortzutragen. ›Mutter‹, rief er, ›Liebling, warte doch!‹ Sie brach zusammen, fiel aufs Pflaster. Er stürzte herbei und fiel neben ihr hin, rief ›Mama, Mama!‹ Er drehte sie um. Ihr Gesicht war furchtbar entstellt ...« Der abschließende Satz enthält das Gericht: »Der Strom aus Dunkelheit schien ihn (den Sohn) zu ihr zurückzuschwemmen und den Augenblick seines Eintritts in die Welt der Schuld und des Leids Minute für Minute hinauszuschieben.«

Die Schuld besteht in Lieblosigkeit, der Verweigerung dessen, was im englischen Titel der Erzählung deutlicher anklingt als in der Übersetzung: *Everything That Rises Must Converge*. Das Wort *converge* bedeutet »zusammengehen«. Die Menschen kommen nicht zusammen, weil sie sich isolieren, verachten und kein Taktgefühl haben. Da Flannery O'Connor Teilhard de Chardin gelesen hatte, dachte sie wohl an dessen Punkt Omega, wo alles »konvergiert«. Gesprächsweise hat sie gesagt, für sie liege das Pro-

blem in dem Konflikt »zwischen einem Hinzugezogensein zum Heiligen und dem Zweifel daran, den der Geist der Zeit uns ständig eingibt«. Das eigentliche Übel war für sie die Selbstzufriedenheit der Menschen, die Borniertheit, das Heil gefunden zu haben in Emanzipation, Fortschritt und Wohlstand. Sie hatte eine andere Botschaft: das Absolute. Sie spricht von den »idiotischen Hoffnungen« auf Selbsterlösung durch Menschen, die nicht wissen, wer sie sind. Eine Gutsbesitzerin ärgert sich über einen Stier, der in ihre Weidegründe einbricht. Alle Versuche, den Besitzer, einen benachbarten Schwarzen, zu veranlassen, das Tier an die Kette zu legen, werden hintertrieben. Als sie sich schließlich mit ihrem schwarzen Verwalter aufmacht, den Stier zu erschießen, wird sie das Opfer: »Sie starrte auf den gewaltigen schwarzen Blitz, der auf sie zusprang, starrte auf ihn als hätte sie kein Gefühl für Entfernungen ... und noch ehe ihr Gesichtsausdruck sich verändern konnte, hatte der Stier seinen Kopf in ihren Schoß vergraben wie ein rasender Liebhaber. Sie starrte weiter geradeaus, doch die Landschaft vor ihr hatte sich völlig gewandelt – die Reihe der Bäume war eine dunkle Wunde in einer Welt, die nur aus Himmel bestand – und sie hatte den Blick eines Menschen, dessen Sehvermögen plötzlich wieder hergestellt ist, der jedoch das Licht unerträglich findet.«

Die Kraft der Dichterin reicht bis in essentielle Tiefen. Die amerikanische Shortstory will Effekte. Sie wird auf den Kontrast zwischen den Illusionen der Alltagsmenschen und zum Scheitern verurteilter Begabung angelegt. Der Schriftsteller Asbury kommt todkrank aus New York nach Hause. Die Mutter spricht ihm zu (»es wird schon wieder werden«); vormittags soll er Stücke schreiben, nachmittags im Kuhstall helfen. Der Arzt hantiert mit Stethoskop, Tabletten, Spritzen und Schläuchen; er weiß keinen Rat, »während dieser Idiot«, denkt der Sterbende, »sich in das Geheimnis meines Blutes drängt.« Der Arzt faselt von psychosomatischen Bedingungen. Was ihm fehle, sagt Asbury, gehe weit über den Horizont des Arztes hinaus. Da er gehört hat, die Jesuiten seien klug und gebildet, soll die Mutter einen Jesuiten rufen. Sie ist entsetzt, gehorcht aber. Er empfängt den Geistlichen mit der Frage, was er von James Joyce halte. – Joyce, was für ein Joyce? fragt der Jesuit und fährt fort: »Sprechen Sie regelmäßig ihre Morgen- und Abendgebete?« Der Kranke verliert die Fassung, während der Geistliche ihn ungerührt ermahnt: »Sie werden nie ein guter Mensch werden, wenn Sie nicht regelmässig beten. Man kann Jesus nicht lieben, wenn man nicht mit IHM spricht.« Hartnäckig besteht der Priester auf Bekehrung und hämmert ihm ein: »Gott hat Sie geschaffen, damit Sie ihn erkennen, ihn lieben, ihm dienen in dieser Welt und selig sind mit IHM in der nächsten.« Auf diese groteske Szene folgt eine mit zwei Negern. Der Sterbende will sich verabschieden. Er gibt ihnen Zigaretten, und sie antworten: »Sie sehn wirklich gut aus.« Er sagt: »Ich liege im Sterben.« Der Neger: »Sie sehn prächtig aus, in ein paar Tagen laufen Sie wieder 'rum!« Kurz darauf stirbt er: »Asbury wurde schneeweiß, und der letzte Schauer der Illusion wurde ihm wie von einem Wirbelwind von den Augen gerissen ... Ein schwacher Schrei, ein letzter hoffnungsloser Protest entfuhr ihm. Aber der Heilige Geist ... fuhr unerbittlich auf ihn herab.« Da sein altes Leben erschöpft ist, wartet Asbury auf die Ankunft des neuen.

In vielen Erzählungen bleibt die Beziehung zur Transzendenz unausgesprochen oder in Andeutungen. Immer aber kommt der Gegensatz von törichter Humanität und erbsündig-böser Wirklichkeit zum Ausdruck. Da will eine reiche Dame eine nichtsnutzige Schlampe aus dem Gefängnis ins bürgerliche Leben führen. Sie scheitert ebenso wie ihr gebildeter Sohn, der sie gewarnt hat. Ein alter Mann, von seiner Tochter nach New

York geholt, flieht zurück aufs Land zu den Negern. Die Erzählung *Die Lahmen werden die ersten sein* handelt von einem kriminellen Neger mit Klumpfuß. Wieder führt der Besserungsfimmel das Unglück herbei. Der Direktor des Jugendamts, Sheppard, möchte diesen Rufus Johnson in seine Familie aufnehmen. »Er bezog aus dieser Tätigkeit weiter nichts als die Genugtuung zu wissen, daß er jungen Menschen half, um die sonst kein Mensch sich kümmerte. Johnson war der intelligenteste Junge, den er je betreut hatte, und der allerärmste.« Norton, das vom Vater vernachlässigte eigene Kind, und der gerissene Rufus verstehen einander. Rufus erkennt, daß sein Wohltäter ein verlogener Schwätzer ist. Er eröffnet dem Kind eine Wahrheit, die es verstehen kann, daß nämlich seine tote Mutter »im Himmel« ist, während der Vater dem Jungen vorgefaselt hat, die Mutter sei im Nichts.

Die Handlung wird durch Rufus' Ruppigkeit und Taktlosigkeit vorangetragen. Sheppard schenkt ihm ein Fernrohr und erlaubt die Benützung des enzyklopädischen Lexikons. Rufus ist lernbegierig, während Norton kein Interesse zeigt. Von Rufus erfährt Norton, daß es so etwas wie Himmel und Hölle gibt. Das Kind heult auf, denkt an seine tote Mutter und fragt: »Ist sie dort (in der Hölle) und muß verbrennen?« Johnsons Augen glitzerten. »›Tja‹ sagte er, ›wenn sie böse war, dann ist sie dort. War sie eine Hure?‹ — ›Deine Mutter war keine Hure‹, warf Sheppard scharf ein. Er hatte das Gefühl, ein Auto ohne Bremsen zu fahren ... ›Hat sie an Jesus geglaubt?‹ fragte Johnson. Norton sah verständnislos drein. Nach einer Weile sagte er: ›Ja‹, als hätte er begriffen, daß das notwendig sei. ›Ja doch‹, sagte er, ›ihr ganzes Leben lang‹. ›Sie hat nicht geglaubt‹, murmelte Sheppard. ›Sie hat ihr ganzes Leben lang geglaubt‹, sagte Norton. ›Ich hab gehört, wie sie es gesagt hat.‹ ›Dann ist sie gerettet‹, sagte Johnson.« Offenbar hat er in der Besserungsanstalt Religionsunterricht gehabt. Es kommt dann soweit, daß Rufus mehrmals von der Polizei geholt wird. Der Kleine aber sucht nachts am Fernrohr seine Mutter »im Himmel«. Und obwohl sein Vater erklärt, es gebe dort nichts als Sternenhaufen, behauptet das Kind, gesehen zu haben, wie ihm die Mutter zuwinke. Als es nachts allein mit dem Fernrohr hantiert, stürzt es und »hing im Gewirr der Schatten, gleich unter dem Balken, von dem aus es seinen Raumflug angetreten hatte.«

In dieser Geschichte taucht Flannery O'Connors Botschaft mit ihrem stereotypen Personal auf: Der Lehrer als Apostel des wissenschaftsgläubigen Nihilismus, der gesellschaftlich Verworfene als Heilsbringer und das Kind mit einem unzerstörbaren Instinkt für Himmel und Hölle. Dies Schema liegt, wiederum in grotesker Übertreibung, dem zweiten Roman der Dichterin zugrunde. Der Titel *The Violent Bear It Away* (*Die Gewalt tun*) spielt auf Mt 11,12 an: »Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewaltsamen reißen es an sich.« Der Großonkel des Helden, des vierzehnjährigen verwilderten Tarwater, hat den Knaben gerettet, indem er ihn seinen Verwandten in die Halbwildnis seines abgelegenen Gutes entführte. »Er hatte ihm Rechnen, Lesen und Schreiben beigebracht und auch Geschichte, wobei er mit Adam und seiner Vertreibung aus dem Paradies anfing und alle Präsidenten durchmachte bis Herbert Hoover und den Faden weiterspann bis zur Wiederkunft des Messias und zum Jüngsten Gericht.« Auf diese Weise hat der Alte ihn vor seinem andern Verwandten »gerettet«, dem Lehrer Rayber. Der Alte ist ein Prophet, er will den Jungen in die Aufgabe des Dienstes am Herrn unterweisen. Die Kritik hat gemeint, er sei Fundamentalist oder Evangelikaler, Angehöriger jener religiösen Bewegung in den USA, die sich dem Eindringen der kritischen Theolo-

gie und des naturwissenschaftlichen Denkens (der Mensch stamme vom Affen ab usw.) widersetzt. Auch hat man bei Flannery O'Connor jansenistische Tendenzen erkennen wollen. Entgegen dieser Ansicht muß man festhalten, daß sie sich auf Amos, Jonas, Jeremias und Habakuk beruft, Propheten, die von Gott zu ihrer Mission gezwungen werden mußten.

Der Alte ist gewalttätig. Mit Gewalt hatte er eine Frau von der Staatswohlfahrt verjagt, welche Tarwater in die Stadt bringen sollte. Dem Lehrer schoß er ein Ohr ab, und dann »verschwand er tagelang im Wald, wo er seine seelischen Beschwerden bei Gott dem Herrn ablud. Und wenn er dann hungrig und verdreckt zurückkam, sah er genauso aus, wie sich der Junge einen Propheten vorstellte, als ob er mit einer Raubkatze gerungen hätte, als ob sein Kopf immer noch voll wäre von den Erscheinungen, die er in den Augen des Tiers gesehen hatte, leuchtende Ringe und grausige Untiere mit riesigen Feuerflügeln und vier Köpfen in allen vier Himmelsrichtungen.« Er redet vom Schweiß und Gestank des Kreuzes, vom Getauftwerden, um selig zu werden, und von der Ewigkeit, »die man damit zubrächte, das Brot des Lebens zu essen«. Von der Öffentlichkeit wird der Alte für verrückt gehalten.

Die Dialektik der O'Connorschen Erzählung will, daß der Lehrer die doppelt so alte Dame von der Wohlfahrt heiratete und ein Kind von ihr bekam. »Und Gott der Herr«, sagt der Alte zu Tarwater, »hatte das einzige Kind, das er mit ihr bekommen hatte, davor bewahrt, von solchen Eltern verdorben zu werden. Er hatte es davor bewahrt auf die einzig mögliche Art: Das Kind war nämlich schwachsinnig.« Als der Alte stirbt, will Tarwater ihn begraben und ein Kreuz auf sein Grab setzen, wird aber nicht damit fertig, betrinkt sich und geht zu dem Lehrer in der Stadt, mit der dunklen Absicht, das schwachsinnige Kind zu taufen. Der Lehrer will den Burschen von dieser Mission abbringen. Er erklärt den Alten für verrückt und die Gedanken einer selbstlosen Liebe für anomal, morbid und wahnsinnig. Dieser Lehrer hat freilich seine eigene Geschichte, die eine Analyse im Sinne Sigmund Freuds verlangt: Er war in seiner Jugend Bettnässer. Der Streit zwischen dem Lehrer und Tarwater, dem künftigen Propheten, füllt den Roman. Dabei kommen die Vorgeschichten der Figuren heraus. Sie sind dem Leser nicht unbekannt. Tarwater, der Lehrer, das Kind in seiner »rückentwickelten Unschuld« und die in ihren zivilisatorischen Illusionen befangenen Normalbürger kommen in vielen Erzählungen der Dichterin vor.

Tarwater will seiner Berufung ausweichen. Das verbindet ihn mit Moses und dem Propheten Jonas. Ein Mann stachelt Tarwater in verschiedenen Verkleidungen, als Teufel oder *alter ego* auf, wie in Bernanos' *Sonne Satans*, aber unvergleichlich drastischer. Er redet im Dialekt der Neger und Bauern von Georgia: »Lemme hear you prophesy something. The truth is, the Lord ain't studying about you. You ain't entered His Head.« (»Laß hören, wie du irgendwas prophezeist. Die Wahrheit ist, daß Gott sich überhaupt nicht um dich kümmert. Du bist nicht in seinem Kopf.«)

Der Lehrer war in seiner Jugend gläubig, ist jetzt in den Fängen einer fanatischen Sektiererin, fühlt sich abgestoßen vom Erlösungsgerede des alten Propheten. Der habe ihn mit idiotischen Hoffnungen erfüllt und für das reale Leben untauglich gemacht. Er will sein Kind vor Aberglauben beschützen und zieht gerade dadurch den Eifer des Alten auf sich, der Tarwater das Vermächtnis hinterläßt, zu dem Jungen eine enge Beziehung herzustellen; der Lehrer nennt ihn zärtlich Frankie und will ihn zur geistigen Unabhängigkeit erziehen. Doch der Junge antwortet: »Ich habe mich nicht um einen Vater

gekümmert, bin aus dem Bauch einer Hure gekommen und heiße nicht Frankie.« Im Verlauf der Handlung benützt Tarwater die Gelegenheit eines Ausflugs mit dem Kind an einen See, es durch Untertauchen zu taufen – wobei das Kind ertrinkt. Der Lehrer wartet auf den Schmerz um sein Kind, aber er fühlt nichts. »Er stand am Fenster, und erst als ihm klar wurde, daß er keinen Schmerz empfinden konnte, brach er zusammen.«

Der Junge geht zurück in die Wildnis. Unterwegs wird er von einem Strolch vergewaltigt. In einer visionären Szene zündet er einen Dornstrauch an und sieht, wie sein geheimer Widersacher in ihm verbrennt: Er ist frei! Er findet das Grab seines Großonkels. Ein Neger hat ihn beerdigt und ein Kreuz, das Zeichen seines Erlösers, über dem Grab aufgestellt. Der Roman schließt mit einer typischen Wendung der Autorin: »Seine versengten Augen lagen tief in den Höhlen, und es war, als sähen sie schon das Schicksal voraus, das ihn erwartete (das Schicksal des Propheten); er aber ging unbeirrt weiter geradewegs auf die dunkle Stadt zu, wo die Kinder Gottes lagen und schliefen.«

Wie der Roman sind auch die Erzählungen mit wiederkehrenden Motiven erfüllt: Der Widerspruch zur Berufung, der Stumpfsinn der »Welt«, der Richterstuhl Jesu, der brennende Baum oder Dornstrauch als Signal eines Gottesrufs und ein kaustischer Humor über die pervertierten Formen der Religion. In der Erzählung *Parkers Rücken* will ein unehrenhaft entlassener Matrose eine Zufallsbekanntschaft heiraten. Er ist über und über mit Zeichnungen tätowiert. Auf das Mädchen, eine entschlossene Person, macht das keinen Eindruck; sie wirft ihn aus dem Auto, erklärt sich aber zu einer standesamtlichen Heirat bereit, da für sie, Angehörige einer querköpfigen Häresie, die Kirche ein Ort des Götzendienstes ist. Friedensrichter ist eine rothaarige Alte. Während sie die beiden traut, steht sie hinter dem Gitter eines Stehpults und schließt die Zeremonie mit den Worten: »Drei Dollar fünfzig und bis der Tod euch scheidet.« Die Angetraute erklärt ihrem Mann: Vor Gottes Richterstuhl wird Jesus dich einmal fragen, »was hast du dein ganzes Leben lang getrieben, außer daß du dich überall hast tätowieren lassen?« Um sie zu ärgern, läßt er sich ein Christusbild auf den Rücken tätowieren. Als er mit dem Traktor über das Feld fährt, beginnt ein Baum zu brennen, und verzweifelt brüllt er: »Gott im Himmel!« Als er der Frau Christus, den er auf dem Rücken trägt, zeigt, prügelt sie ihn hinaus. Er fällt nieder und weint wie ein Kind.

So bricht in vielen Erzählungen die Beziehung des Menschen zum Ewigen durch. In einer zynisch *Offenbarung* genannten Geschichte sitzen Patienten in einem Wartezimmer. Einer ist hysterischer und selbstgerechter als der andere. Die Heldin wird von einem »dummen« Mädchen als »Warzenschwein aus der Hölle« bezeichnet. Diese Frau hat am Ende eine Vision: »Ein seherisches Licht trat in ihre Augen. Eine Herde von Seelen drängte himmelwärts, ganze Kompanien weißer Proleten, die zum ersten Mal im Leben sauber waren, Scharen von Niggern in weißen Gewändern, und Bataillone von Mißgeburten und Idioten. Sie plärrten, kreischten und hüpften wie Frösche.« Am Schluß dieser Prozession marschieren Leute wie sie, voll Ordnungssinn, gesundem Menschenverstand und anständigem Benehmen. Sie fühlten sich mit IHM in Einklang, »dennoch konnte sie ihren empörten und entstellten Gesichtern ansehen, daß selbst ihre Tugenden sich in Rauch auflösten«.[1]

---

1 In Deutschland erschienen 1961 Erzählungen unter dem Titel *Ein Kreis im Feuer* im Claaßen-Verlag, Hamburg. Der Roman *The Violent Bear It Away* erschien unter dem Titel *Das*

Flannery O'Connors Täter stehen unter Zwang; sie können sich dem Trieb, dem Verbrechen, der Dummheit und Albernheit nicht entziehen. Das in Bewegung gesetzte Element verschlingt sie. Die Dichterin läßt das Leben aber nicht mit dem Tod enden, sondern in eine zeitlose Dimension übertreten; die Ahnung davon kommt mit dem Tod, wenn ein Strom von Licht aus dem Dunkel bricht: Wenn die irdische Zeit endet, beginnt die Unvergänglichkeit. Das geschieht mit »Gewalt«, im Sinne des Evangeliums, weil das Wort vom Himmelreich, das Gewalt braucht, wörtlich genommen, nicht bloß gepredigt, sondern in *action* umgesetzt wird. Die Spannung der Erzählungen und Romane liegt nicht in dem alten Gegensatz von Nichtigkeit der Welt und Erlösung in Jesus, wie sie die christliche Literatur von Clemens Brentano und Alessandro Manzoni bis zu Paul Claudel und Julien Green (*Jeder Mensch in seiner Nacht*) bestimmte. Bei Flannery O'Connor fehlt den Helden jedes Wissen und Wollen um eine geistig-menschliche Norm. Männer und Frauen, die Beatniks und Freaks, leben aus den Urkräften des Triebs und des Blutes, läppisch und wild. Es gibt weder Sittlichkeit noch Gesittung. Man ist ohne Ahnung, daß es sich um Seelenkälte, Gemeinheit und Lieblosigkeit handelt. Das geht so bis zum Ende der vitalen Kraft; dann kommt man dahin, wohin man eigentlich nicht will, wo man an eine Felswand klopfen muß, oder zu einem brennenden Baum, dem biblischen Symbol, wo die Stimme der Transzendenz ertönt oder überirdisches Licht das Auge blendet.

Mozart in seinen Briefen

Von Hans Maier

Den Menschen Mozart kennen wir vor allem aus seinen Briefen. Die »lebendigsten, ungeschminktesten, wahrhaftigsten, die je von einem Musiker geschrieben worden sind«, nennt sie Alfred Einstein, und er meint: »... diese Briefe enthüllen Mozart so sehr als ›Menschen dieser Welt‹, seine blutvolle, kindliche, kindische, menschlich-allzumenschliche Persönlichkeit, daß man sie, zumindest in Deutschland, nie ganz vollständig zu drucken gewagt hat, daß seine Witwe oder andere wohlmeinende Leute noch in solchen aus der letzten Lebenszeit einige Stellen für immer unkenntlich gemacht haben.«[1]

Das zweite ist richtig, das erste stimmt glücklicherweise seit der 1962 begonnenen, 1975 abgeschlossenen Gesamtausgabe in sieben Bänden, die wir Wilhelm A.

---

brennende Wort 1962 bei Hanser in München. Mitte der achtziger Jahre kamen zwei Bände mit Geschichten in neuen Übertragungen bei Diogenes, Zürich, heraus. Diese Ausgaben sind heute vergriffen. Nur die neue Übersetzung des Romans unter dem Titel *Die Gewalt tun* ist als Diogenes-Taschenbuch (1987) erhältlich. Es gibt mehrere amerikanische Ausgaben, auch als Signet-Taschenbücher, und Ausgaben aus dem Nachlaß.

1 A. Einstein, Mozart. Neuausgabe Frankfurt 1968, S. 12.

Bauer, Otto Erich Deutsch und Joseph Heinz Eibl verdanken, nicht mehr. Alle Briefe und Aufzeichnungen Mozarts sind inzwischen ediert und erschlossen, mit vorzüglichen Kommentaren und Spezialregistern versehen, so daß wir die Spur von Mozarts Erdentagen an Hand seiner eigenen Zeugnisse im einzelnen verfolgen können – oft von Tag zu Tag, von Stunde zu Stunde. Aber nun beginnen erst die Schwierigkeiten: Was sind das für Briefe? Sind es Selbstgespräche, Selbstdarstellungen, Kommentare zum Werk? Oder Mitteilungen an andere? Geben sie ein Bild der Zeit, der Umwelt? Oder überwiegt das Private? Sind sie nur ein Beiwerk, ein übermütiges Ping-Pong-Spiel, ein Akt der Ablenkung, ein graziöses oder derbes Divertissement? Oder sind sie, wie Hanns-Josef Ortheil es ausdrückt, »ein nach innen verlegtes Sprechen in der Abwesenheit«, kann man sie in ihrer Stimmenvielfalt lesen wie einen dramatischen Dialog, wie eine Partitur?[2]

Die Schwierigkeiten vermehren sich, wenn man nach den sprachlichen und literarischen Ausdrucksmöglichkeiten fragt, die Mozart zur Verfügung standen. Welche Stellung nimmt sein Briefwerk in der Geschichte des deutschen Briefes ein? Darüber gibt es unter Germanisten keinen Konsens, kaum eine Meinung. Sie haben die Frage noch gar nicht aufgeworfen. Sicher ist, daß Mozarts Briefe in ihrer freien, spielerischen, souveränen und direkten Art die gelehrte Umständlichkeit, das Gezierte und Preziöse der älteren deutschen Briefliteratur weit hinter sich lassen. Aber sie haben auch wenig gemein mit den Stilidealen des 18. Jahrhunderts, mit jener »kultivierten Natürlichkeit«, wie sie in Deutschland vor allem Gellert im Anschluß an die Franzosen verfocht. Und ganz weit entfernt sind sie vom Seelenton der klassisch-romantischen Zeit, in welcher der Brief zum bevorzugten Ausdrucksmittel der Kommunikation, zum Träger eines unendlichen Gesprächs wird. Eine Welt liegt nicht nur zwischen Bachs und Mozarts Briefen, sie liegt auch zwischen Mozarts Briefen und denen von Mendelssohn, Schumann, Liszt, Wagner. Das sind gebildete Briefe, in denen das Musikalische durch ein Bad literarischer Stilisierungen und Vermittlungen gegangen ist. Mozart dagegen spricht von der Musik mit der sachlichen Präzision des Künstlers; er braucht die literar-ästhetischen Umwege nicht.

Worin liegt das Eigentümliche, das Einzigartige von Mozarts Briefen? Man kann es in zwei Sätzen sagen: Der Verfasser träumte nie vom Druck seiner Briefe, er schrieb nicht für die Nachwelt – und so sind seine Äußerungen frei von aller Stilisierung, frei von allem Literaturfett. Und: Eben deshalb – weil nur der Adressat im Blick stand und keine Nachwelt, weil kein Herausgeber in der Ferne sichtbar wurde und kein biographisch-psychologischer Finderlohn lockte – eben deshalb erreichen diese Briefe manchmal, und gar nicht so selten, literarischen Rang.

* * *

Für diese Behauptungen bin ich Ihnen nun freilich Beweise schuldig – und ich muß sie, wie gesagt, ohne Assistenz der Germanisten und Literaturhistoriker führen, die sich um Mozarts Briefe bisher kaum gekümmert haben. Doch ich bin sicher, schon wenige Zitate werden Sie überzeugen.

---

2 H.-J. Ortheil, Mozart im Innern seiner Sprachen. München ^{2}1991, S. 221.

Vorausgeschickt sei eine Warnung. Mozarts Ausdrucksmittel sind nicht klassischer Art. Sie entziehen sich den Normierungen und Dämpfungen, die wir mit dem Begriff des Klassischen verbinden. An dem Formkanon der Schriftsprache, wie er sich in Deutschland von Lessing und Goethe zur Romantik hin entwickelt, sind sie nicht zu messen. Mozarts Sprache reicht tief ins ältere Deutsch hinein, ins Volkstümliche, Derbe, Dialekthafte, in die Welt der Facetien und Fabliaux, der Fäkal- und Analkomik, der humorigen Lebensfeuchte – anderseits steht sie in Verbindung mit dem Italienischen, mit dem Geist der Stegreifkomödie und des *Dramma giocoso*, in geringerem Maß auch mit dem Französischen (beide Sprachen beherrschte Mozart vollkommen). Mozarts Sprachspiele sind angesiedelt in einem Zwischenreich, in dem sich Deutsches und Romanisches durchdringen. Das reicht von Wien–Salzburg–Augsburg bis Neapel, von Dresden bis Mannheim–Frankfurt–Köln–Paris. Mozarts Briefwerk (wie auch sein musikalisches Werk) steht in einem anderen geographisch-historischen Kontext als die deutsche klassische Literatur (soweit sie nicht in Wien zentriert ist): Süddeutschland–Italien bildet den Resonanzraum seiner Sprache, während der Norden und Osten zurücktreten.

Auf diesem Sprachinstrument spielt Mozart zeitlebens mit Verve, mit hingerissener Liebe, mit närrischer Begeisterung – bis zum Unsinnigen und Absurden. Bunt gehen die Sprachen, Dialekte, Tonfälle durcheinander. Der Vierzehnjährige schreibt am 5. Juni 1770 aus Neapel an seine Schwester Nannerl in Salzburg:

> Cara sorella mia.
> Heunt raucht der Vesuvius starck, poz bliz und ka nent aini. haid homma gfresn baym H: Doll, des is a deutscha Compositeur, und a brawa mo. anjezo beginne ich meinen lebenslauf zu beschreiben. alle 9 ore, qualche volta anche alle Dieci mi sveglio, e poi andiamo fuor di casa, e poi pransiamo d'un tratore e Dopo pranzo scriviamo et di poi sortiamo e indi ceniamo, ma che cosa? -- Al giono di graßo, un mezzo pullo, overo un piccolo boccone d'un arosto, al giorno di magro, un piccolo pesce, e di poi andiamo à dormire. est ce que vous avez compris? redma dofia Soisburgarisch don as is geschaida. wia sand got lob gsund, do Voda und i, ich hoffe du wirst dich wohl auch wohl befinden, wie auch die mama. se viene un altra volta la sig: alouisia de scitenhofen fatte da parte mia il mio complimento. neapel und Rom sind zwey schlaffstätte, a scheni schrift, net wor? schreibe mir, und seye nicht so faul, altrimenti averete qualche bastonate di me. quel plaisir! Je te caßerei la tête. Ich freue mich schon auf die portrait, und i bi corios wias da glaich siecht, wons ma gfoin, so los i mi unden Vodan a so mocha. mädle, las da saga, wo bist dan gwesa, he! gestern waren wir in der compagnie mit den H: meuricofre, welcher sich dir und der mama empfehlt. Die opera dahier ist von Jomelli, sie ist schön, aber viel zu gescheid, und zu altvätterisch fürs theatro, die De amicis singt unvergleichlich, wie auch der aprile, welcher zu mailand gesungen hat, die tänze sind Miserabl pompos, das theatter ist schön, der könig ist grob neapolitanisch auferzohen, und steht in der opera allkeizt auf einen schämerl, damit er ein bissel grösser als die königin scheint, die königin ist schön und höflich, indem sie mich gewis sechsmahl in molo (das ist eine spazierfahrt) auf das freundlichste gegrüsset hat. die herschaften geben uns alle abend ihren wagen mit ihnen in den molo zu fahren. sontag sind wir auf

den Ball eingeladen worden, den der französisch gesandte gegeben hat. mehr kan ich nicht schreiben, an alle gutte freund und freundinen mein Compliment, leb wohl
p:s: kus
meinen handschus an die
mama

Wolfgang Mozart
den 5 Juni 1770

Das ist ein Furioso der Silben und Klänge, ein rascher Wechsel der Tonarten, ein entfesseltes, durch nichts zu hemmendes Spiel. Gewiß, dieser Brief enthält auch Mitteilungen, er berichtet, er charakterisiert (das Theater, die Sänger, den König, die Königin); aber fast wichtiger als die Bedeutung der Wörter ist ihr *Klang*sinn, ihre Tongestalt, ihre Vokalisation. Ein Wort hat für Mozart nicht nur Sinn. Es ist vor allem Klang. Und der Klangsinn bleibt übrig, auch wenn der Wortsinn verschwindet; die närrische Liebe zum Unsinn, zur Nonsense-Poesie zieht sich durch viele Briefe hindurch; man mag an barocke Schäferreime denken, aber auch an moderne Sprachexperimente von Jarry bis Jandl.

Im ernstesten Brief kann Mozart plötzlich der Gaul durchgehen. Dann purzeln die Reime, dann wimmelt es von Synonymen, dann schwillt die Zahl der Handküsse in den Grußformeln zu astronomischen Größen an: Einer der zärtlichsten späten Briefe an Constanze vom 16. April 1789 aus Dresden endet mit dem Satz: »O stru! stri! – ich küsse und drücke dich 1095 060 437 082 mal /: hier kannst du dich im aus-sprechen üben :/ und bin ewig Dein treuester Gatte und freund W.A.Mozart.« Wortspiele, Verdrehungen, Parodien kirchlicher, aber auch freimaurerischer Formeln, Verschlüsselungen, Geheimworte (viele bis heute nicht dechiffriert) – davon sind Mozarts Briefe übervoll. Nicht zu reden von den Phantasienamen, die seine unerschöpfliche Einbildungskraft produziert: in einem Augsburger Konzert im Oktober 1777 sieht er »eine menge Nobleße« dasitzen, »die Ducheße arschbömerl, die Gräfin brunzgern, und dan die Fürstin riechzumtreck, mit ihrn 2 töchter, die aber schon an die 2 Prinzen Mußbauch vom Sauschwanz verheyrathet sind« (Brief vom 17. Oktober 1777). Und aus Prag, zehn Jahre später, schreibt er an seinen jungen Wiener Freund Gottfried von Jacquin: »Nun leben sie wohl liebster freund, liebster HinkitiHonky! – das ist ihr Name, daß sie es wissen. wir haben uns allen auf unserer Reise Nämen erfunden, hier folgen sie. Ich. Pùnkitititi. Meine frau. SchablaPumfa. Hofer: Rozka=Pumpa. Stadler. Nàtschibinitschibi. Joseph mein bedienter. Sagadaratà. der gauckerl mein hund. Schamanuzky. – die Mad^{me} Quallenberg. Runzifunzi. – Mad:^{selle} Crux. Ps. der Ramlo. Schurimuri. der freystädtler. Gaulimauli. haben sie die güte letzern seinen Namen zu comuniciren« (Brief vom 15. Januar 1787).

Solch spielerisches, im Vokalen und Vitalen, im Vor- und Paralogischen liegendes Einverständnis mit der Welt sucht Mozart vor allem in seinen Briefen an Frauen. Mit durchaus unterschiedlichen Akzenten übrigens: derb, kräftig, respektlos, aber liebevoll in den Briefen an die Mutter, die vom ungeschminkt-drastischen familiären Umgangston zeugen; übersprudelnd komisch, von bubenhafter Unanständigkeit – nicht Obszönität! – in den Briefen des Einundzwanzigjährigen an die Augsburger Base Maria Anna Thekla, den berühmt-berüchtigten »Bäsle-Briefen«, die der Schrecken der Mozart-Biographen des 19. Jahrhunderts waren und die das Entzücken der Mo-

zart-Dichter und -Filmemacher des 20. Jahrhunderts sind; übrigens trieb Mozart solche Späße sogar mit Frauen kanonischen Alters wie der Sallerl Joly in Salzburg. Ritterlicher und freundlicher sodann, liebevoller, nachdenklicher in den Briefen an die Schwester Nannerl, wenngleich auch dort übermütige Eskapaden nicht fehlen; und mit leisen und zärtlichen Tönen des erotischen Einverständnisses an Constanze. Übrigens Constanze: sie ist in der Mozartliteratur lange Zeit über alles Maß gescholten worden, als schlechte Haushälterin, als leichtsinniger Flattergeist, als eine Frau, die gar nicht gewußt habe, mit wem sie verheiratet war. Auch das hat sich mit dem Bekanntwerden aller Mozartbriefe, mit der Entdeckung seiner unverkürzten Menschlichkeit allmählich geändert; und man kann heute auch mit dem schlechtesten Willen nicht mehr bestreiten, daß Mozart sein »liebstes bestes Weibchen«, sein »Stanzerl«, seinen »Spizbub«, »Knallerballer«, seine »Spizignas«, sein »Bagatellerl«, »Mauserl«, »Schluck und Druck« heiß und innig geliebt hat. Noch ein so verständnisvoller Mozart-Interpret wie Alfred Einstein führt da einen aufwendigen und nutzlosen Kampf gegen die nach eigener Meinung unzulängliche Frau an seiner Seite. Geben wir stattdessen dem kürzlich verstorbenen Wolfgang Hildesheimer das Wort. Er schreibt: »Lassen wir Constanze in Frieden. In einer gewissen Beziehung lacht sie uns posthum aus, wie es auch Goethes Christiane tut: Eine der menschlichsten Seiten ihrer beiden Männer gehörte – wenn auch vielleicht nicht ausschließlich, so doch zu einem guten Teil – ihnen; die Nachwelt hat nicht den geringsten Teil daran, dieser Vorhang bietet keinen Spalt.«[3]

Mozart konnte nichts dafür, daß seine Rezeption ins Zeitalter der neuen Empfindsamkeit fiel. Der »alte junge Sauschwanz – Rosenkranz«, der die übermütigen Briefe an sein »Bäsle-Häsle« schrieb, ahnte noch nichts von Weimarer Konventionen, von Sprachverfeinerung und -reinigung, von Idealismus und Geistphilosophie; Geist und Natur fielen für ihn noch nicht auseinander, und von seinen Körperfunktionen pflegte er ebenso offen und unverblümt zu sprechen wie andere Alteuropäer auch. Es war konsequent, daß das 19. Jahrhundert, im Zeichen des Schicklichen und Ästhetischen, Mozart zum apollinischen Götterliebling, zum »zarten Licht- und Liebes-Genius« (Richard Wagner) spiritualisierte; erst das 20. Jahrhundert, das Jahrhundert Freuds, hat die naturhaften Züge, das Elementar-Sinnliche, den oft erschreckenden Fatalismus, die dämonische Komik an Mozart neuentdeckt.

* * *

Mozarts Briefe sind Zeugnisse eines unruhigen Menschen. Meist schreibt er auf Reisen, von unterwegs. Das Reisen erquickt ihn, aber es bringt auch Gefahren mit sich: Unfälle, Krankheiten, der Zwang, sich in Szene zu setzen – das alles lastet auf ihm. Nicht zu Unrecht hat man vermutet, daß die Gesundheit Mozarts schon in frühester Jugend durch gewaltige Anstrengungen untergraben wurde. Wie riesig ist schon das Konzertprogramm, das die Kinder Wolfgang und Nannerl durch ganz Europa führt mit dem Vater als ehrgeizig-stolzem Musikunternehmer, Reisemarschall und Impresario – nach München, nach Wien, nach Frankreich, England, Italien! Zu Recht sind die Briefe Leopolds und der Mutter in Briefausgabe mitgedruckt. Auch Leopold war ein beträchtli-

3 W. Hildesheimer, Mozart. Frankfurt 1977, S. 272.

cher Briefschreiber, dazu ein gebildeter, politisch interessierter Mann; wie er die deutschen und italienischen Städte, wie er London und Paris beschreibt, das ist bis heute lesenswert. Der kleine »Woferl« taucht zuerst in Vaters Briefen auf, wir lernen ihn gewissermaßen aus der Mauerschau kennen, ehe er sich dann selbst in Nachschriften und Beilagen zu Wort meldet. Und kaum hat Europa staunend von dem Wunderkind Notiz genommen, beginnt die schwierige Verwandlung des kleinen Klavierspielers, Geigers, Organisten in den »Compositeur« – der gewonnene Ruf muß aufrechterhalten, erneuert, ausgebaut werden; und dies auf einem Gebiet, das, im Unterschied zur Dichtung, wenig etabliert war, das kaum ein Urheberrecht kannte und wenig soziales Renommée; mußte doch der Komponist damit rechnen, daß bestenfalls ein Auftragswerk einmal bezahlt wurde, Nachdrucke und Wiederaufführungen nicht mehr, und daß er an Höfen und in Ratsstuben als Handwerker am Tisch der Domestiken saß.

Der junge Mozart hat in die Welt der Adelshöfe und Bürgerhäuser mit Neugier und Interesse, aber ohne alle Illusionen hineingesehen. Zeit- und Sozialkritik war ihm zwar fremd, Politik kümmerte ihn kaum – aber eine Beobachtung, eine Begegnung, ein schiefes Maul, ein dummes Gesicht, eine lustige oder groteske Szene, das hält er fest. Gegenüber Autoritäten ist er von einer erfrischenden und manchmal gefährlichen Respektlosigkeit. Alles Betuliche, alles Höfische ist ihm fremd und zuwider. Die säuselnde Empfindsamkeit, die sich zu seiner Zeit vom Norden her in den Salons verbreitet, reizt seine Spottlust. Selbst eine Berühmtheit wie Wieland – immerhin ein Süddeutscher wie Mozart selbst – findet wenig Gnade; sein Porträt in einem Brief an den Vater aus Mannheim vom 27. Dezember 1777 zeigt, wie scharf und unnachsichtig Mozart beobachten konnte:

> Ich hätte mir ihn nicht so vorgestellt wie ich ihn gefunden; er kommt mir im reden ein wenig gezwungen vor. Eine ziemlich kindische Stimme; ein beständiges gläselgucken, eine gewisse gelehrte grobheit, und doch zuweilen eine dumme herablassung. mich wundert aber nicht daß er /wenn auch zu weimar oder sonst nicht/ sich hier so zu betragen geruhet, denn die leute sehen ihn hier an, als wenn er vom himmel herabgefahren wäre. man genirt sich ordentlich wegen ihm, man redet nichts, man ist still; man giebt auf jedes wort acht, was er spricht; --nur schade daß die leute oft so lange in der erwartung seyn müssen, denn er hat einen defect in der Zunge, vermög er ganz sachte redet, und nicht 6 worte sagen kann, ohne einzuhalten. sonst ist er wie wir ihn alle kennen, ein fortreflicher kopf. das gesicht ist von herzen hässlich, mit blattern angefüllt, und eine ziemlich lange Nase. die statur wird seyn: beyläufig etwas grösser als der Papa.

Für Mozarts rasche Beobachtungsgabe wird fast alles zur Szene. Beiläufigkeiten addieren sich in Sekundenschnelle zu kleinen Dramen. Der Vater will, daß der Sohn fleißig Unterricht gibt. Aber der Sohn sieht sogleich die Unzulänglichkeiten seiner Schüler und Schülerinnen. Muß er die nun mit Mühe verbessern? Hat er wirklich nichts Wichtigeres zu tun?

> Wegen des kriegs-secretaire Hamm seiner frl: tochter, kan ich nichts anders schreiben, als daß sie nothwendiger weis Talente zur musique haben muß, in-

dem sie erst 3 jahr lernt, und doch vielle stücke recht gut spiellt. ich weis mich aber nicht deutlich genug zu erklären, wen ich sagen soll, wie sie mir vorkömmt, wenn sie spielt; ---so Curios gezwungen scheint sie mir-- sie steigt mit ihren langen beinigen fingern so curios auf dem Clavier herum. freylich hat sie noch keinen rechten Meister gehabt, und wen sie zu München bleibt, wird sie das ihr lebetag nicht werden, was ihr vatter will und verlanget. Denn er möchte gern daß sie fortreflich im Clavier wäre--wenn sie zum Papa nach Salzburg kommt, so ist es ihr dopelter Nuzen, in der Musique so wohl als in der vernunft; dann die ist wahrlich nicht groß. ich habe schon viell wegen ihr gelacht. sie würden für ihre bemühung gewis genug unterhaltung haben. Essen kann sie nicht viell, denn sie ist zu einfältig darzu. Ich hätte sie probieren sollen?--- ich habe ja nicht gekönnt für lachen. dann wenn ich ihr einigemahl so mit der rechten hand etwas vormachte, so sagte sie gleich Bravißimo. und daß in der stimme einer Maus. (16. Oktober 1777)

Noch grotesker ist die Nachricht, die Mozart seinem besorgten Vater über eine Pariser Schülerin gibt. Sie spielt Flöte und Harfe, will aber bei Mozart Komposition studieren, weil es der Vater, der Duc de Guines, so wünscht. Aber hat sie denn Talent genug? Sie selbst hat da ihre Zweifel und Mozart erst recht.

Nun müssen wir sehen. wenn sie keine idéen oder gedancken bekömmt /denn izt hat sie würcklich gar-keine/ so ist es umsonst, denn -ich kann ihr weis gott keine geben. die intention vom vatter ist, keine grosse Componistin aus ihr zu machen, sie soll, sagte er, keine opern, keine arien, keine Concerten, keine Sinfonien, sondern nur, grosse Sonaten für ihr Instrument und für meines, schreiben. heute habe ich ihr die 4:te Lection gegeben, und was die Regln der Composition, und das sezen angelangt, so bin ich so ziemlich mit ihr zufrieden – sie hat mir zu den Ersten Menuett den ich ihr aufgesezt, ganz gut den Baß dazu gemacht. nun fängt sie schon an 3stimmig zu schreiben. es geht; aber sie Ennuirt sich gleich; aber ich kann ihr nicht helfen; ich kann ohnmöglich weiter schreiten. es ist zu fruh, wenn auch wircklich das genie da wäre, so aber ist leider keines da – man wird alles mit kunst thun müssen. sie hat gar keine gedancken. es kömmt nichts. ich habe es auf alle mögliche art mit ihr Probirt; unter andern kamm mir auch inn sinn, einen ganz simplen Menuett aufzuschreiben, und zu versuchen, ob sie nicht eine variation darüber machen könnte? -ja, das war umsonst – Nun, dachte ich, sie weis halt nicht, wie und was sie anfangen soll – ich fieng also nur den ersten tact an zu variren, und sagte ihr, sie solle so fortfahren, und bey der idee bleiben – das gieng endlich so ziemmlich. wie das fertig war, so sprach ich zu ihr, sie möchte doch selbst etwas anfangen – Nur die erste stimme, eine Melodie – ja, sie besann sich eine ganze viertl stund – und es kamm nichts. da schrieb ich also 4 täcte von einem Menuett und sagte zu ihr – sehen sie, was ich für ein Esel bin; izt fange ich einen Menuett an, und kann nicht einmahl den Ersten theil zu ende bringen – haben sie doch die Güte und machen sie ihn aus; da glaubte sie das wäre ohnmöglich; Endlich mit vieller mühe – kam etwas an tage; ich war doch froh, das einmal etwas kamm. dann muste sie den Menuett ganz ausmachen – das

> heist, Nur die Erste stimme. Über haus aber habe ich ihr nicht anders anbefohlen, als meine 4 täcte zu verändern, und von ihr etwas zu machen – einen andern anfang zu erfinden – wens schon die nemliche Harmonie ist, wenn Nur die Melodie anderst ist. Nun werde ich morgen sehen, was es ist.– (14. Mai 1778).

Armer Mozart! Man kann sich seine Qualen vorstellen. Aber auch die Leiden des Vaters versteht man. War der Sohn nicht allzu ungeduldig, allzu heikel und schnellfertig? Mußte man nicht in Gottes Namen im einen oder andern Fall Kompromisse schließen? Hatte der junge Mozart es in Paris nicht einfach versäumt, sich zu zeigen, vorzusprechen, den Mächtigen den Hof zu machen, um Erfolg und Anerkennung zu kämpfen? Man hat ihm die Organistenstelle in Versailles angeboten, er lehnt ab. Der Vater ist nicht einverstanden: »... das must du nicht so gleich wegwerffen, du must überlegen, daß die 83 Louisd'or in 6 Monat verdient sind. – daß dir ein halbjahr zu andern verdiensten übrig bleibt.« Und der Regierungssitz, der Hof, die Protektion der Königin, was für Möglichkeiten! Vernunft wäre jetzt gefordert, genaue Überlegung, Beständigkeit und nicht ein »schwermendes Leben«; aber der Sohn ist nun einmal »hitzig und gähe«, er hat ein gutes Herz, aber auch ein gerüttelt Maß Eigensinn; er ist zu vertrauensselig, aber auch zu selbstbewußt; jeder rasche Einfall treibt ihn fort; es muß böse enden. So klagt der Vater, und der Sohn wehrt ab, spielt die Sache herunter, alles werde sich zum Guten wenden. Der Vater behält recht. In Paris stirbt dem Sohn die Mutter weg; die ganze Reise erweist sich als Schlag ins Wasser; gedemütigt kehrt er nach Salzburg zurück, in die Dienste des ungeliebten, ja verhaßten Erzbischofs Colloredo, der ein Aufklärer ist, Voltaire und Rousseau verehrt, nur kurze Messen haben will. Mozart trennt sich von ihm im Mai 1781 nach einem heftigen Auftritt, er beschreibt den Bruch in einem berühmten Brief, der mit den Worten beginnt: »Ich bin noch ganz voll der Galle ...« Aber auch das Verhältnis zum Vater verschlechtert sich; um Constanze heiraten zu können, muß er sich von Salzburg wie auch vom Vater losreißen, ohne daß die Wiener Jahre von 1781 bis zum Tod 1791 eine dauerhafte Konsolidierung bringen.

Gehungert hat die Familie Mozart – Wolfgang und Constanze mit ihren sechs Kindern, von denen freilich nur zwei am Leben blieben – in Wien keineswegs. Mozart verfügte über erhebliche Einnahmen – Volkmar Braunbehrens hat sie im einzelnen zusammengestellt.[4] Entgegen einer hartnäckigen Legende war die finanzielle Lage Mozarts bis gegen Ende seines Lebens durchaus erträglich; ein Tiefpunkt war das Jahr 1788, als auf dem Höhepunkt des Türkenkrieges das gesellschaftliche Leben in Wien fast erlosch. Freilich war Mozarts Lebensstil eher aufwendig als bescheiden; kurzfristig Schulden zu machen, war in seiner Familie nicht minder üblich als in anderen Familien; zahlreiche Umzüge – nicht weniger als elf in zehn Jahren! – verschlangen Geld, und endlich brachten Krankheitskosten und Badekuren für Constanze, Internatskosten für den Sohn die Ökonomie durcheinander.

Von all dem wissen wir relativ wenig aus Briefen Mozarts, sie nehmen in der Wiener Zeit eher ab. Mit Constanze konnte Mozart täglich reden, nur wenn er auf Reisen ist oder sie in Baden zur Kur weilt, schickt er seine zärtlichen Liebesbriefe. Den Vater be-

4 V. Braunbehrens, Mozart in Wien. München 1986.

sucht er noch einmal in Salzburg 1783, auch die Schwester; zwei Jahre später kommt Leopold nach Wien und ist mit dem Erfolg des Sohnes zufrieden. Viel Austausch brieflicher Art ergibt sich nicht mehr; der Sohn hat sich endgültig der väterlichen Aufsicht entzogen.

So klingen in den letzten Lebensjahren Mozarts in den spärlicher werdenden Briefen nur noch wenige neue Motive an. Da sind, als Kontrast zu den liebenswürdigen Schreiben an das »liebste beste Weibchen«, die flehentlichen Bittbriefe um Geld an Puchberg; da sind Mozarts Aktivitäten in der Freimaurerloge, der er seit 1784 angehörte (sein Vater folgte ihm ein Jahr später). Und da ist der erste Widerschein des nun einsetzenden internationalen Ruhmes: Einladungen nach England und nach Rußland, denen er freilich nicht mehr folgen kann. Und endlich der Erfolg der Zauberflöte, den Mozart in einem Brief an seine Frau in Baden bei Wien, zwei Monate vor seinem Tod, in verheißungsvollen Farben schildert:

> Eben komme ich von der Oper; – Sie war eben so voll wie allzeit. –das Duetto Mann und Weib etc: und das Glöckchen Spiel im ersten Ackt wurde wie gewöhnlich wiederhollet – auch im 2:t Ackt das knaben Terzett – was mich aber am meisten freuet, ist, der Stille beifall! – man sieht recht wie sehr und immer mehr diese Oper steigt. Nun meinen lebenslauf; – gleich nach Deiner Abseeglung Spielte ich mit Hr: von Mozart /: der die Oper beim Schickaneder geschrieben hat /: 2 Parthien Billard. – dann verkauffte ich um 14 Duckaten meinen kleper. – dann liess ich mir durch Joseph den Primus rufen und schwarzen koffé hollen, wobey ich eine herrliche Pfeiffe toback schmauchte; dann Instrumentirte ich fast das ganze Rondo vom Stadtler; – die Duscheckischen sind alle wohl; – mir scheint Sie muß gar keinen brief von dir erhalten haben – und doch kann ich es fast nicht glauben! – genug – Sie wissen schon alle die herrliche aufnahme meiner teutschen Oper. – (Brief vom 7./8. Oktober 1791).

Man hat nicht den Eindruck, als habe sich der Lebenshorizont Mozarts im Jahr 1791 dramatisch verdüstert, wie es die Legende will. Umgekehrt war der Gedanke an Krankheit, Tod, Unglück Mozart auch in glücklichen Zeiten nie ganz fremd. Die Abhängigkeiten von Natur und Zeitläuften, von Kriegen, Seuchen, persönlichen Schicksalsschlägen spürte man in jener Zeit viel intensiver als heute. Sekurität war für die meisten Menschen noch ein Fremdwort. Mozart war ohne Frage ein gläubiger Katholik, sein Freimaurertum stand dem nicht entgegen; seine Kirchenmusik atmet nicht nur liturgischen Geist, sondern auch persönliche Frömmigkeit. Aber in sein Gottvertrauen mischt sich manchmal ein fatalistischer Zug, und sein Pessimismus läßt ihn – im letzten erhaltenen Brief an den Vater – den Tod als »wahren besten Freund« erscheinen. »Ich lege mich nie zu bette ohne zu bedenken, daß ich vielleicht /: so Jung als ich bin :/ den andern Tag nicht mehr seyn werde – und es wird doch kein Mensch von allen die mich kennen sagn können daß ich im Umgange mürrisch oder traurig wäre – und für diese glückseeligkeit danke ich alle Tage meinem Schöpfer und wünsche sie vom Herzen Jedem meiner Mitmenschen« (Brief vom 4. April 1787).

Fast scheint es dem Leser, als bestehe Mozarts Leben, wie es in den Briefen erscheint, nur aus Augenblicken. Es sind unwiederholbare, unwiederbringliche Momente – doch wie sie miteinander zusammenhängen, bleibt offen. Keine »Kompositionswis-

senschaft« verbindet die Elemente dieses Lebens. Mozart – darin ungleich seinem Vater – hat das Leben nicht herauszufordern, nicht zu zwingen versucht. Er nahm es hin, ließ es vorbeiziehen und verströmen – einzig besorgt um seine Kompositionen, seine Musik. So wird Mozart in seinen Briefen durchsichtig bis ins Innerste hinein: kein Eroberer, kein Täter, kein selbstmächtiger Gestalter, sondern ein Mensch mit seinem Auf und Ab, ganz heutig und gegenwärtig, verletzlich und lebendig, als sei er unser Zeitgenosse.

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

Michael Figura: Die christliche Botschaft vom Leben.
Ein Editorial 99
Bischof Karl Lehmann: Das Eintreten für das Lebensrecht
des ungeborenen Kindes als christlicher und humaner Auftrag 103
Stephen Schwarz: Ist das Wesen im Mutterleib wirklich ein Kind? 123
Michael Gante: Wider besseres Wissen?
Geschichte und Gegenwart der Abtreibungsdiskussion 139
Gabriele M. Grafenhorst: »Ich dachte, das ist wie einen Zahn ziehen lassen«.
Ein Interview zur Abtreibung in der ehemaligen DDR 149
Johannes Reiter/Robert Spaemann: Der Beratungsschein aus kirchlicher Hand?
Eine Kontroverse 157

KRITIK UND BERICHT

Otto B. Roegele: Der unmögliche Dialog. Eine Psychologie von gestern
für eine Theologie von morgen? 168
Manfred Spieker: Der Weltauftrag des Laien. Neun Thesen 176
Theodor Weißenborn: Wider die Unfähigkeit zu trauern 187

STELLUNGNAHMEN

Stefan Hartmann: Der Papst als Zeuge 190

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Stephen Schwarz, 1932 in München geboren, studierte Philosophie bei Dietrich von Hildebrand an der Fordham University und promovierte an der Harvard University/ USA. Er ist heute Professor für Philosophie an der University of Rhode Island. Der Beitrag auf Seite 123, den Joseph Schmucker-von Koch aus dem Amerikanischen übertrug, wurde dem Band *Die verratene Menschenwürde* entnommen, der in Kürze im *Communio*-Verlag erscheinen wird.

Michael Gante, 1961 in Attendorn/Westfalen geboren, studierte Geschichte und Romanistik in Bonn und Pamplona; Promotion 1991. Er arbeitet heute als Forschungsreferent eines Wirtschaftsunternehmens.

Gabriele M. Grafenhorst, Jahrgang 1942, arbeitet als Tanzpädagogin in Potsdam. Das Interview auf Seite 149 erschien im Frühjahr 1989 erstmals in der Zeitschrift *Temperamente. Blätter für junge Literatur*, die mittlerweile ihr Erscheinen einstellen mußte.

Johannes Reiter, Jahrgang 1944, studierte in Trier, München und Mainz. Er ist heute Ordinarius für Moraltheologie an der Universität Mainz. Der Text auf Seite 157 ist seinem Beitrag: Schwangerschaftskonfliktberatung – Mitwirkung der Kirche, in: *Caritas* 91 (1990), S. 507-524, hier S. 515-519, entnommen.

Robert Spaemann, 1927 in Berlin geboren, von 1952-1958 Verlagslektor, ab 1962 Ordinarius an der Universität Heidelberg, lehrt seit 1972 an der Universität München Philosophie; er ist Honorarprofessor der Universität Salzburg.

Manfred Spieker, 1943 in München geboren, Promotion 1973, Habilitation 1982, lehrt seit 1983 an der Universität Osnabrück Christliche Sozialwissenschaft und Politische Wissenschaft.

Theodor Weißenborn, 1933 in Düsseldorf geboren, studierte Philosophie, Germanistik, Romanistik und medizinische Psychologie in Köln, Bonn, Würzburg und Lausanne; heute arbeitet er für Zeitungen und Zeitschriften im In- und Ausland. Für seine literarischen Arbeiten wurde er mehrfach ausgezeichnet, zuletzt 1990 mit dem Hörspielpreis der Akademie der Künste Düsseldorf; er ist Mitglied des PEN-Clubs.

Stefan Hartmann, 1954 in Oberhausen, studierte Psychologie und Theologie in Fribourg, Trier und Freiburg; Priester 1982. Er arbeitet heute als Kur- und Klinikseelsorger in Bad Säckingen.

Die christliche Botschaft vom Leben

Ein Editorial

Von Michael Figura

Zu den gegenwärtig vielverhandelten Themen gehört der Lebensschutz. Zwar war das Leben auf dieser Erde immer schon vielfältigen Gefährdungen und Bedrohungen ausgesetzt, aber in unserer Zeit gibt es neue, vom Menschen ausgehende Gefahren für das Leben. Der technische Zugriff auf den Lebensbeginn ist durch die Fortpflanzungsmedizin möglich geworden. Die Gentechnologie hat unser Verhältnis zum Leben durchgreifend verändert. Die Diskussion um Euthanasie oder Sterbehilfe ist neu entbrannt. Zum Lebensschutz gehört zugleich der Umweltschutz.

In dem vorliegenden Heft können nicht alle diese Themen behandelt werden. Aufgrund der aktuellen Diskussion um eine gesetzliche Neuregelung des § 218 StGB im geeinten Deutschland liegt der Schwerpunkt in diesem Heft auf dem Lebensschutz der ungeborenen Kinder. Dabei ist aber klar, daß der Schutz des Lebens unteilbar ist und all seine Phasen betrifft. Doch gerade den Schwächsten in der menschlichen Gesellschaft, den ungeborenen Kindern, muß unsere besondere Fürsorge gelten.

In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vaticanum heißt es: »Gott, der Herr des Lebens, hat [...] den Menschen die hohe Aufgabe der Erhaltung des Lebens übertragen, die auf eine menschenwürdige Weise erfüllt werden muß. Das Leben ist daher von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuenswürdige Verbrechen« (Nr. 51).

Gerade in einer Zeit, die menschliches Leben immer mehr dem technischen Zugriff ausliefert, müssen wir das Staunen über das Wunder des Lebens und die daraus erfließende Ehrfurcht vor dem Leben neu lernen. Alle großen Religionen erachten die Ehrfurcht vor dem Leben als eine grundlegende sittliche Forderung. Insofern ist Lebensschutz nicht etwas unterscheidend Christliches, sondern allen Menschen aufgetragen.

Doch für Christen gründet die Ehrfurcht vor dem Leben letztlich in Gott, der Quelle des Lebens (vgl. Ps 36,10). Er ist der Schöpfer und Erhalter des Lebens. Davon zeugt Ps 104, der ein Loblied auf den Schöpfer singt: »Herr, wie zahlreich sind deine Werke! Mit Weisheit hast du sie alle gemacht, die Erde ist voll von deinen Geschöpfen« (V. 24). So kommt alles Leben von Gott und hat die Aufgabe, seine Herrlichkeit zu bezeugen und zu loben: »Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde; über den Himmel brei-

test du deine Hoheit aus. Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob, deinen Gegnern zum Trotz; deine Widersacher müssen verstummen« (Ps 8,2f.).

Dieses Lob des Schöpfers behält seine Gültigkeit, obwohl Gottes gute, ja sehr gute Schöpfung (vgl. Gen 1,31) durch die Sünde des Menschen tiefgreifend gestört und den zersetzenden Mächten der Lebenszerstörung und des Todes ausgeliefert ist.

Dennoch schützt und schont Gott weiterhin das Leben auf dieser Erde, denn er ist der Freund des Lebens, wie es im Buch der Weisheit heißt: »Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehaßt, so hättest du es nicht geschaffen. Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben, oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre? Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens« (Weish 11,24 ff.). Dem Schutz des Lebens gelten auch die Gebote Gottes, besonders der Dekalog, der eine Wegweisung zu wahrem und erfülltem Leben sein will.

Daß Gott der Gott des Lebens ist, hat sich besonders in Jesus Christus gezeigt. In der Menschwerdung seines Sohnes tritt Gott selbst in unser Leben ein und teilt es mit uns. Jesus Christus ist uns in allem gleichgeworden, mit Ausnahme der Sünde. Der johanneische Jesus bezeugt in einer Hoheitsformel von unendlicher Strahlkraft: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Nach dem Johannesprolog war im Logos, mit dem Jesus Christus identifiziert wird, das Leben (vgl. Joh 1,4), und alles ist durch den Logos geschaffen (vgl. Joh 1,3). Besonders aber durch die Auferstehung Jesu hat sich Gott als Gott des Lebens erwiesen. Hier hat sich bestätigt, was Jesus im Zusammenhang mit der Frage nach der Auferstehung der Toten sagt: »Er (Gott) ist doch kein Gott von Toten, sondern von Lebenden; denn für ihn sind alle lebendig« (Lk 20,38). Der auferstandene und zur Rechten des Vaters erhöhte Herr sendet uns den Heiligen Geist, der im Großen Glaubensbekenntnis als der »Lebensspender« bekannt und verehrt wird.

Bei aller Entschiedenheit für das Leben verkennt der christliche Glaube dennoch nicht die weiterwirkenden Mächte des Todes und die Gefährdungen des Lebens. Es gibt in der gegenwärtigen Schöpfung das Seufzen und Stöhnen der Kreatur, denn die ganze Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen und sehnt sich nach der Befreiung von Sklaverei und Verlorenheit. Paulus entfaltet dieses Thema in Röm 8,18-30, wo er von der Hoffnung auf die Erlösung der Welt handelt. Die gesamte Schöpfung liegt in dieser Zeit in Geburtswehen und wartet auf das endgültige Offenbarwerden des neuen und ewigen Lebens. Für Paulus ist das gegenwärtige Leben von der Hoffnung auf das neue Leben mit Christus geprägt, das sowohl individuell als auch kosmisch sein wird.

Damit kommt noch eine letzte Dimension in den biblischen Begriff des Lebens: das ewige Leben. Ewiges Leben ist aber nicht eine Wirklichkeit erst jen-

seits der Todesgrenze, sondern bereits in diesem irdischen Leben gegenwärtig. Darauf weist besonders die präsentische Eschatologie des Johannesevangeliums hin. Der Menschensohn muß erhöht werden, »damit jeder, der an ihn glaubt, in ihm das ewige Leben hat« (Joh 3,15). Das ewige Leben ist Frucht der Erhöhung Jesu in Tod und Auferstehung und bereits jetzt im Glauben anwesend und wirksam: »Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen« (Joh 5,24). Jesus, der gute Hirt, ist gekommen, »damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10). In der Hand des guten Hirten sind alle, die auf seine Stimme hören und ihm folgen, geborgen. Deshalb sagt Jesus: »Meine Schafe hören auf meine Stimme; ich kenne sie, und sie folgen mir. Ich gebe ihnen ewiges Leben. Sie werden niemals zugrunde gehen, und niemand wird sie meiner Hand entreißen. Mein Vater, der sie mir gab, ist größer als alle, und niemand kann sie der Hand meines Vaters entreißen. Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,27-30). So sind wir in diesem Leben nicht nur vom Tod umfangen, sondern bereits jetzt mit dem ewigen Leben Gottes erfüllt, doch noch nicht in seiner ganzen unbedrohten Fülle. Das ewige Leben wird seine volle Entfaltung finden in der noch ausstehenden unverlierbaren Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist am Ende der Zeit und in der dann erfüllten *Communio Sanctorum*.

Diese kurze Besinnung auf die biblische Botschaft vom Gott des Lebens, der sich in Jesus Christus offenbart hat, findet ihren Widerhall in der Würde des Menschen, die in der Gottebenbildlichkeit des Menschen verankert ist. Gott hat den Menschen als sein Abbild geschaffen (vgl. Gen 1,26f.). Damit ist wohl ursprünglich gemeint, daß der Mensch Repräsentant und Statthalter Gottes in der Schöpfungswirklichkeit ist. In der Gottebenbildlichkeit ist auch das unbedingte Lebensrecht eines jeden Menschen verwurzelt. Die unantastbare Würde kommt dem Menschen nicht von außen zu und wird ihm nicht erst durch die Gesellschaft verliehen, sondern ist im Menschsein selbst begründet. Alles, was menschliches Antlitz trägt, ist für die biblische Überlieferung Abbild Gottes. Auch das ungeborene Leben, das behinderte und das sterbende Leben besitzen nach christlichem Verständnis diese unantastbare Würde. Für das christliche Menschenverständnis gibt es deshalb letztlich kein lebensunwertes Leben.

Der allen Menschen aufgetragene Lebensschutz ist für die Christen zutiefst im biblischen Menschenbild verankert, denn Gott ist die Quelle des Lebens und hat den Menschen als sein Abbild geschaffen. Ob bewußt oder unbewußt, lebt auch unsere vom christlichen Erbe geprägte europäische Gesellschaft von dieser Tradition. So heißt es in unserem Grundgesetz gleich am Anfang: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt« (Art. 1, Abs. 1). Auf die Unantastbarkeit der Würde des Menschen folgt die Garantie seines Lebensrechts: »Jeder hat

das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit [...] Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit« (Art. 2).

Diese Wahrheiten müssen jetzt mutig vertreten werden, da die Gefahr eigenmächtiger Manipulationen am menschlichen Leben immer mehr droht. Sie sollen zugleich Ansporn sein für einen tatkräftigen Schutz des menschlichen Lebens in all seinen Phasen.

Das Eintreten für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als christlicher und humaner Auftrag

Von Bischof Karl Lehmann

Die Öffentlichkeit innerhalb und außerhalb der Kirche wird durch die Diskussion um die Abtreibung in Atem gehalten.* Die Meldungen mit neuen Informationen und Stellungnahmen zu den verschiedenen Entwürfen häufen sich. Aber je mehr das Tempo dieser Auseinandersetzung wächst, um so mehr droht auch die Gefahr, daß man das Thema im kleinen Horizont von Parteientwürfen und taktisch bedingten Äußerungen nur noch für Spezialisten zugänglich macht. Dies kann sich wie ein Trick auswirken, um das Denken über die Sache zu verhindern. In der Tat ist es in der bisherigen und gegenwärtigen Debatte um die Abtreibung fast unmöglich gewesen, wirklich an die Wurzeln gehende Überlegungen anzustellen. In gewisser Weise sind manchmal unsere eigenen Stellungnahmen und Reaktionen davon mitbetroffen, denn die Themen und die Art ihrer Behandlung werden weitgehend von den öffentlich gestellten Fragen bestimmt. Dies kann aber auf Dauer schädlich sein, denn die wahren Motive gehen in ihrem Rang und in ihrer Durchschlagskraft in einem fast undurchdringlichen Wald von – im einzelnen durchaus akzeptablen – Nützlichkeits- und Zweckmäßigkeitsüberlegungen unter. Die üblichen Stellungnahmen in der Öffentlichkeit sind durch die Begrenzungen in der Zeit, durch den jeweiligen Adressatenkreis usw. kaum geeignet, einer solchen tieferen Besinnung Raum zu geben. Ich habe diese Einschränkung und Begrenzung immer als schädlich und beklagenswert empfunden, übrigens auch in der »Woche für das Leben«. Darum möchte ich die Gelegenheit dieses Eröffnungsreferates zur Herbst-Vollversammlung 1991 der Deutschen Bischofskonferenz nützen, um einige Perspektiven darzulegen, die meines Erachtens bei der ganzen Erörterung nicht fehlen dürfen, die jedoch durch die hohe Emotionalität und die Politisierung, die Schlagworte und die öffentlichen Kampagnen verdeckt werden. Sie sind aber nicht nur für die Urteilsbildung der Christen von Gewicht, sondern stellen auch jene Maßstäbe dar, an denen sich das Gewissen all jener bilden muß, die für die neue Gesetzgebung verantwortlich sind, zumal wenn sie sich auf christ-

---

* Den hier vorgelegten Beitrag hielt der Autor am 23. September vergangenen Jahres als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz zur Eröffnung der Herbst-Vollversammlung in Fulda.

liche Grundwerte berufen. Im übrigen gibt es auch im nationalen und internationalen Bereich eine Reihe von Veröffentlichungen, deren Ergebnisse man kennen sollte, wenn man sich in dieser Frage zu Wort meldet. Es versteht sich von selbst, daß ich im Rahmen eines solchen Referates dennoch nur einige Perspektiven aufzeigen kann.

I.

Es ist eine wenig differenzierte und mißbräuchliche Aussage festzustellen, daß die Heilige Schrift keine Aussage mache über die Abtreibung. Gewiß finden sich nur wenige direkte Hinweise. Das bekannteste Beispiel dafür stammt aus dem Bundesbuch, näherhin aus den Rechtsvorschriften zur Ahndung von Körperverletzungen: »Wenn Männer miteinander raufen und dabei eine schwangere Frau treffen, so daß sie eine Fehlgeburt hat, ohne daß ein weiterer Schaden entsteht, dann soll der Täter eine Buße bezahlen, die ihm der Ehemann der Frau auferlegt; er kann die Zahlung nach dem Urteil von Schiedsrichtern leisten. Ist weiterer Schaden entstanden, dann mußt du geben: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme« (Ex 21,22ff.). Die Hauptfrage dreht sich hier um das Leben der Mutter. Das ungeborene Kind wird eher als eine Sache behandelt, deren widerrechtliche Beeinträchtigung Schadensersatz verlangt. Die Bewertung des Ungeborenen als eines selbständigen menschlichen Wesens wird in diesem Zusammenhang nirgends angedeutet. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß alles Leben in steter Verbindung mit Gott steht. Er ist der einzige Herr des Lebens. Darum ist das Leben heilig und verlangt Ehrfurcht. Diese Herrschaft Gottes über alles Leben kennt grundsätzlich keine Grenzen. Gott schenkt auch bei der Geburt das Leben, er unterstützt und fördert es künftig, indem er Segen mitteilt. Da Gott über Leben letztlich verfügt, dürfen Menschen fremdes Leben, auch tierisches, nur bedingt antasten; wildes Töten ist ein schwerer Frevel, dem das unbedingte Gebot entgegengesetzt ist: »Du sollst nicht morden« (Ex 20,13). Besonders nachhaltig gilt das für den Menschen: »Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht« (Gen 9,5bf.). Mord ist ein Frevel gegen Gott, weil der Mörder Gottes Bild im Menschen zerstört. Das Tötungsverbot gilt allen Menschen ohne Unterschied von Rasse und Volk.

Auch wenn in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich vom ungeborenen Kind die Rede ist, gilt der Anspruch Gottes, Garant und Hüter allen Lebens zu sein, gewiß auch dem Ungeborenen. Gerade Kinder sind eine besondere Gabe und ein Segen Gottes (vgl. Ps 127,3; 128; 113,9; 144,12f.). Die besondere Zu-

wendung Gottes zum Menschen zeigt sich bereits in der Schöpfungserzählung, wo es (vgl. Gen 2,7) heißt: »Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.« Durch die Begabung mit dem Lebensatem wird das Wesen aus Staub der Ackererde eine lebendige Person, die Gott selbst unmittelbar anspricht. So ist der Schöpfer der Menschheit zugleich auch der Schöpfer jedes einzelnen Menschen (vgl. Jes 17,7). In diesem Zusammenhang ist ein Text nicht zu übersehen, der – näher betrachtet – vom ungeborenen Kind spricht. Der Beter legt in Ps 139 dar, wie er sich ganz und gar von Gott durchforscht sieht; auch wenn die Menschen ihn anklagen und ihm kein Vertrauen schenken, ist er dessen gewiß, daß Gott sein Wesen völlig kennt. Um diese Gewißheit zu verdeutlichen, weist er auf seine persönliche Schöpfungsgeschichte hin:

»Denn du hast mein Inneres geschaffen,
mich gewoben im Schoß meiner Mutter.
Ich danke Dir, daß Du mich so wunderbar gestaltet hast.
Ich weiß: Staunenswert sind Deine Werke.
Als ich geformt wurde im Dunkeln,
kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde,
waren meine Glieder Dir nicht verborgen.
Deine Augen sahen, wie ich entstand,
in Deinem Buch war schon alles verzeichnet;
meine Tage waren schon gebildet,
als noch keiner von ihnen da war.« (Ps 139,13-16)

Was hier im Verborgenen entsteht, stammt nicht nur aus den schöpferischen Fähigkeiten der beteiligten Menschen. Gott selber kennt von Anfang an das, was hier entsteht, von Grund auf. Schon den Embryo – hier findet sich das nur an dieser Stelle im AT vorkommende Wort *golem*: das ›unfertige‹ Wesen – sahen Gottes Augen. Gott kennt schon die Ur- und Keimgestalt jedes Menschen. Damit wird auf einzigartige Weise offenbar, wie tief jedes Menschenleben in Gott gründet und warum es auch für den Embryo eine letzte Würde des Menschen gibt, die unantastbar ist. Gott kennt jeden Menschen von Uranfang an. Unsere Identität liegt tiefer als unsere bewußte Existenz und unser Hervortreten in die Menschenwelt durch die Geburt. So gründet sie auch noch tiefer als in dem Erwachen des menschlichen Bewußtseins, der Aufnahme der menschlichen Zwiesprache oder gar der Anerkennung und Annahme durch eine menschliche Gemeinschaft. Gott gibt jedem ungeborenen Kind sein Ja, seine Anerkennung und seine Würde, die ihm kein menschliches Machen und Planen, Ablehnen und Töten einfach nehmen kann. In diesem Sinne gilt das Berufungswort nicht nur für die großen Glaubensboten, sondern für

jeden Menschen: »Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen ...« (Jer 1,5; vgl. Gen 2,5.7).

Wer heute die Bibel liest und um die menschliche Qualität des Ungeborenen weiß, wird schließlich an die Aussagen Jesu erinnert, die dem Kind gelten. Als Kinder zu ihm gebracht werden, daß er sie segne und seine Jünger dies abwehren wollen, lautet Jesu Antwort: »Laßt die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Reich Gottes« (Mk 10,14). Jesus hat gegenüber seiner Zeit, die die Kinder eher wie die Frauen am Rande der Gesellschaft sieht, die Kinder als einen eigenen menschlichen Stand entdeckt. Warum soll der prophetische Akt, mit dem Jesus die Kinder in seine Arme nimmt (vgl. Mk 10,16), nur den Geborenen reserviert sein, wenn gerade Kinder – ob geboren oder ungeboren – zu den im Sinne des Evangeliums Armen, Schutzbedürftigen und Wehrlosen gehören? Haben wir Jesu Botschaft für die Kinder überhaupt schon entdeckt?

II.

Bietet die Bibel selbst keine ausdrückliche Texte zur Abtreibung, so läßt das frühe Christentum uns nicht lange warten, bis erste Zeugnisse deutlich sprechen. Dabei bauen diese Aussagen zweifellos vor allem auf den alttestamentlichen und jüdischen Anschauungen zur Heiligkeit des Lebens auf. In der »Lehre der zwölf Apostel«, die zwei Wege vor Augen führt, nämlich den Weg des Lebens und den Weg des Todes, und die aus dem späten 1. oder frühen 2. Jahrhundert stammt, heißt es im zweiten Gebot der Lehre: »Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht Knaben schänden, nicht Unzucht treiben, nicht stehlen, nicht Zauberei treiben, nicht Gift mischen, du sollst ein Kind nicht abtreiben und das Geborene nicht töten, nicht den Besitz deines Nächsten begehren.«[1] Hier liegt wahrscheinlich der älteste christliche Beleg für das Verbot der Abtreibung vor (vgl. auch 5.2.: »Der Weg des Todes aber ist folgender [...] Die die Guten verfolgen [...] sich nicht des Armen annehmen, sich nicht um die Bedrückten mühen, ihren Schöpfer nicht kennen, Kindermörder, Vernichter des Geschöpfes Gottes (nämlich im Mutterleib), die sich vom Bedürftigen abwenden, den Bedrängten niederdrücken, Fürsprecher der Reichen, ungerechte Richter der Armen«). Auch hier weisen die Quellen auf einen jüdischen Wege-Traktat hin. »Aber die Christen haben sicher von Anfang an – der alttestamentlich-jüdischen Sitte folgend – die Abtreibung abgelehnt. Daß ein explizites Verbot im Neuen Testament fehlt, ist ein Zufall. Wie in 5.2 (und wie es in jüdischen und christlichen Texten öfter zu finden ist) hängen das Verbot

1 *Fontes Christiani* 1, 103, 2.2.

der Abtreibung und das Verbot der Kindesaussetzung zusammen.«[2] Der Barnabasbrief formuliert fast wörtlich auf gleiche Weise: »Du sollst deinen Nächsten mehr als dich selbst lieben! Du sollst nicht abtreiben, noch ein Neugeborenes wieder beseitigen!«[3] Die Apostolische Kirchenordnung (Nr. 6) und die Apostolischen Konstitutionen (VII,3,2) wiederholen diese Überzeugung und fügen hinzu, daß der ausgebildete Embryo von Gott eine Seele erhalten habe und seine Vernichtung als Mord dem Gericht verfalle. So wird es verständlich, wenn der Apologet Athenagoras im Jahr 177 gegenüber dem heidnischen Vorwurf, daß die Christen Kinder schlachten und Mahlzeiten mit Menschenfleisch halten, diese Betrachtung den Heiden entgegenhält: »Wie sollten wir Menschen töten können, da wir doch behaupten, daß jene Frauen, die Abtreibungsmittel gebrauchen, Mörderinnen sind und für die Abtreibung Gott einst Rechenschaft geben müssen? Es wäre doch nicht folgerichtig zu glauben, daß das Wesen im Mutterleib (schon) ein Lebewesen sei und deshalb für Gott ein Gegenstand der Fürsorge und das zum Leben gekommene dann zu töten ...«[4] Auch die apokalyptische Literatur wendet sich gegen die Abtreibung. So heißt es in der Petrus-Apokalypse, daß in einer Schlucht Frauen sitzen, welche ihre Kinder abgetrieben haben und daß ihre Kinder zu Gott weinen und schreien.[5]

Diese Texte sind keineswegs so selbstverständlich, wie sie uns vielleicht heute erscheinen mögen. Die Abtreibung ist nämlich in der Antike weit verbreitet gewesen, besonders in der Kaiserzeit. Sie wurde gerade von den bessergestellten Schichten der Gesellschaft häufig praktiziert. Es ist also nicht zu übersehen, daß die prinzipielle Ablehnung der Abtreibung zur spezifischen Neuheit des christlichen Ethos gehört, wodurch sich auch das Christentum entschieden von der Praxis der Heiden absetzte. Dies wird sehr deutlich zum Beispiel im Brief an Diognet, wo es im 5. Kapitel heißt: »Die Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden [...] und sie bewohnen griechische und nichtgriechische Städte, wie es ein jeder zugeteilt erhalten hat; dabei folgen sie den einheimischen Bräuchen in Kleidung, Nahrung und der übrigen Lebensweise, befolgen aber dabei die außerordentlichen und paradoxen Gesetze ihres eigenen Staatswesens [...] Sie heiraten wie alle und zeugen Kinder, jedoch setzen sie die Neugeborenen nicht aus.«[6] Die Unterschiede zeigen sich in verschiedener Hinsicht. In Rom wurde das ungeborene Kind als »Teil der Eingeweide der

2 K. Niederwimmer, Die Didache. Göttingen 1989, S. 119.

3 *Schriften des Urchristentums* II. Darmstadt 1984, S. 189, 19,5.

4 *Supplicatio pro Christianis*, 35, hrsg. v. E.J. Goodspeed. Göttingen ^{2}1984, S. 356.

5 Zum Text vgl. *Neutestamentliche Apokryphen* II, hrsg. v. W. Schneemelcher. Tübingen ^{5}1985, S. 571f.

6 *Der Brief an Diognet*. Übertragen und erläutert von B. Lorenz. Einsiedeln 1982, S. 19, 5,1-5,6.

Mutter« betrachtet. Nur der Vater hatte das Recht, über Leben und Tod zu entscheiden; die Frau, die ohne Wissen des Mannes abtrieb, verstieß gegen die *patria potestas* und gegen den Ehevertrag. Die Christen konnten dieses Verfügungsrecht des Hausvaters nicht anerkennen.

Die unerhörte Neuheit des christlichen Ethos – ich übergehe hier mögliche Ansätze vor allem im Judentum, vereinzelt aber auch in der griechischen Antike (hippokratischer Eid, der Gynäkologe Soranos) – brachte einen ziemlichen Bruch zwischen dem christlichen Glauben und der antiken Umwelt. »Zu Beginn des später sogenannten christlichen Zeitalters bekannten sich Jesus und seine Jünger in allem, was Ehescheidung, Fortpflanzung und Familie betraf, zu Einstellungen, die einen schroffen Bruch mit den im Judentum jahrhundertelang vorherrschenden Praktiken in diesem Bereich einschlossen [...] Auch ihren Konvertiten aus dem Heidentum mutete die erstarkende christliche Bewegung einen radikalen Einstellungs- und Verhaltenswandel zu. Zu den kulturellen Selbstverständlichkeiten der römisch-hellenistischen Welt gehörte es, die Ehe als ein Arrangement hauptsächlich in der sozialen und ökonomischen Dimension, homosexuelle Beziehungen unter Männern als reguläres Element der höheren Bildung und die Prostitution, gleichviel ob männlich oder weiblich, als etwas vollkommen Legales und Normales zu betrachten; Abtreibung, Empfängnisverhütung und Kindesaussetzung waren in dieser Hinsicht einfach nur die praktischsten Methoden, um bestimmte Probleme aus der Welt zu schaffen, und sonst nichts. Derlei Praktiken und Bewußtseinshaltungen trat das Christentum auf das entschiedendste entgegen, und sehr zur Verwunderung ihrer eigenen Verwandten wurden sie auch von all den vielen Heiden, die sich zum christlichen Glauben bekehrten, willig aufgegeben.«[7]

Vielleicht kann man auch von hier aus die Schärfe verstehen, mit der das kirchliche Recht von Anfang an die Abtreibung als Mord kennzeichnete und zur Versöhnung dieser Kapitalsünde schwere Strafen und lange Bußzeiten verordnete.[8]

Diese Bestimmungen, die hier nicht weiter verfolgt werden sollen, verraten indirekt auch etwas von der Schwierigkeit der Durchsetzung dieser Überzeugungen. So schreibt F.J. Dölger am Ende seines ausführlichen Beitrags: »Trotz der ernsten Mahnungen der Prediger hat sich die Fruchtabtreibung auch in die christlich gewordene Zeit forterhalten, aber die Kirche hat als richtige Mutterkirche unablässig den Kampf weitergeführt für das Lebensrecht des Kindes.«[9] Waszink schließt seine Übersicht mit den Worten: »Daß das Übel in christlicher Zeit infolge der energischen Bemühungen der Kirche im ganzen abge-

7 E. Pagels, Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde. Hamburg 1991, S. 54ff.

8 Vgl. J.H. Waszink, Art. »Abtreibung«, in: RAC I, S. 59; F.J. Dölger, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes, in: Ders., Antike und Christentum, IV. Münster 1934, S. 54ff.

9 F.J. Dölger, ebd., S. 61.

nommen hätte, kann mit Sicherheit nicht gesagt werden. Die wiederholten Konzilsbeschlüsse, die ausführliche Behandlung der Abtreibung in Apokalypsen scheinen kaum dafür zu sprechen.«[10]

Diese Einsichten sind auch grundsätzlich für unsere heutige Situation äußerst lehrreich. Die Christen können keineswegs damit rechnen, daß ihre Anschauungen zum Verbot der Abtreibung gleichsam selbstverständlich auf eine Akzeptanz in der jeweiligen Gesellschaft stoßen. Sie müssen also mit Einwänden und Widerstand gerade einflußreicher Kreise rechnen. Darum sind die letzten und tragenden Motive für das Verbot der Abtreibung im Glauben verankert. Dies heißt zwar nicht – wie später noch zu zeigen sein wird –, daß die Ablehnung der Abtreibung partikulares christliches Sondergut ist, zeigt aber einen differenzierten Zusammenhang zwischen Glaubenserfahrung und Ethos auf. Die Christen brauchen darum eine große Geduld und eine hohe Überzeugungskraft in der Verkündigung dieser ethischen Weisungen. Wenn die Gesellschaft und die Kirche stärker auseinandertreten, als es in der relativen Homogenität von Antike und Mittelalter sowie früher Neuzeit realisiert war, dann wird man vor allem zwei Dinge ins Auge fassen müssen: Rein rechtliche Vorschriften, die losgelöst sind vom nährenden Mutterboden des Glaubens, werden für sich allein weniger greifen. Um so mehr müssen aber die Christen selbst eine überzeugende Alternative in ihrem eigenen Leben bieten, also Sauerteig, Stadt auf dem Berg und Licht in der Welt sein. Mit einem gewissen Stolz, der sich aber der tiefen Verpflichtung bewußt bleibt, sagt es *Der Brief an Diognet*: »Ohne Umschweife sei es formuliert: Was im Leib die Seele ist, das sind in der Menschheit die Christen [...] An einen solchen erhabenen Platz hat Gott selbst sie versetzt, den zu verlassen ihnen nicht zusteht.«[11] Schließlich hat auch die frühe Christenheit trotz ihres fast atemberaubenden Umbruchs in den ethischen Einstellungen und ihres ungewöhnlichen Zeugnischarakters zugunsten des Lebensrechtes des ungeborenen Lebens erfahren müssen, daß sie auf Unverständnis und Widerstand stieß und daß sie auch in den eigenen Reihen viel Schwäche und Nachgiebigkeit erfahren mußte. Dabei muß man darauf hinweisen, daß es trotz der gemeinsamen Grundsätze bei den einzelnen Vätern und den einzelnen Regionen verschiedene Nuancierungen gibt, zum Beispiel wann die Abtreibung als Mord einzuschätzen ist.[12]

---

10 J.H. Waszink, Art. »Abtreibung«, a.a.O., S. 60.

11 *Der Brief an Diognet*, a.a.O., S. 21f.

12 Zu Augustinus vgl. O. Wermelinger, in: *Augustinus-Lexikon* I. Basel/Stuttgart 1986, S. 6ff.

III.

Diese Grundelemente wurden maßgebend für die Folgezeit und haben bis in das Mittelalter und – in abgeschwächter Form – in die modernen Gesetzgebungen hinein eine große Wirkung erlangt. Darüber muß hier nicht im einzelnen gehandelt werden. Aber es gibt einige Elemente in dieser Rezeptionsgeschichte, die dennoch eine eigene Erwähnung verdienen.

Das ungeborene Kind als eigenes Subjekt von Rechten

Das römische Recht mit der Anschauung, daß das ungeborene Kind ein »den Eingeweiden vergleichbarer Teil des mütterlichen Organismus« (*portio mulieris*) sei, hat im Ringen mit der christlichen Konzeption, daß das Kind ein Eigenleben hat und ein eigenes Menschsein besitzt, noch lange eine außerordentlich große Zähigkeit behauptet. Es ist, wenn man genauer hinsieht, erstaunlich, daß diese Anschauungen bis in modern dünkende Schlagworte hinein ein zähes Nachleben erfahren haben. Es ist zum Beispiel nicht schwer, in der Parole vor allem der 70er Jahre »Mein Bauch gehört mir« eine verspätete Schablone dieser uralten Überzeugungen zu erkennen. So ist es auch verständlich, daß das ungeborene Kind lange Zeit, z.B. auch im frühdeutschen Recht, nicht als zu schützendes Rechtsgut angesehen worden ist, daß vielmehr die Abtreibung als ein Fall der schädlichen Zauberei, als Vereitelung berechtigter Nachwuchshoffnungen usw. bestraft worden ist. Die eigenständige Schutzwürdigkeit des embryonalen Lebens konnte sich also nur mühsam und gegen erhebliche Widerstände durchsetzen.

Gerade hier aber kann man auch in der heutigen Diskussion eine nicht unerhebliche Langzeitwirkung alter Anschauungen erkennen, denn die Rede von der emanzipativ verstandenen, autonomen Selbstbestimmung der Frau klammert vielfach die eigene Würde, das Subjektsein und damit auch den rechtlichen Schutz des ungeborenen Kindes aus und fällt damit – in welchen Formen auch immer – in für überwunden geglaubte Positionen zurück. Daran ändert sich auch nichts, wenn solche Argumentationen sich mit den Mitteln moderner Logik ausschmücken. So vertritt z.B. N. Hoerster die These, daß das ungeborene Kind ein eigenes Lebensrecht nicht eingeräumt bekommen kann und daß das generelle Tötungsverbot erst mit dem Zeitpunkt der Geburt beginnt.[13] Deshalb hält Hoerster auch so etwas wie die »Unverfügbarkeit« des Lebens des ungeborenen Kindes für unbegründet. Es ist für ihn gültig auf der Basis eines religiösen Glaubens, der freilich im säkularen Staat keinen normativen Platz haben kann.

13 N. Hoerster, Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218. Frankfurt/Main 1991, S. 26.

Zur Bestimmung des Menschseins des ungeborenen Kindes

Die vielleicht fundamentalste Frage in der langen Geschichte der ethischen Reflexion über die Abtreibung richtet sich auf die Bestimmung des Menschseins. Man hat dieses Problem auch unter dem Oberbegriff der »Beseelung« zusammengefaßt. Innerhalb der gemeinsamen Ablehnung der Abtreibung durch die Väter gibt es nämlich durchgängige Unterschiede in der Beantwortung der Frage, ob Abtreibung in einem frühen Schwangerschaftsstadium schon als Tötung eines Menschen anzusehen sei oder nicht. Dies zeigt sich besonders in der Frage, ob die Beseelung zum Zeitpunkt der Empfängnis oder erst ab einem bestimmten Datum (sehr oft Annahme des 40. Tages) erfolge. Hier waren viele Einflüsse wirksam. Eine große Auswirkung hatte die griechische Übersetzung des hebräischen Textes von Ex 21,22.23, und zwar in folgender Fassung: »Wenn zwei Männer sich streiten und sie treffen dabei eine schwangere Frau, so daß ihre Leibesfrucht *unausgebildet* abgeht, so soll der Täter mit einer Buße bestraft werden, wie sie der Mann der Frau fordert, und er soll sie geben wie nach einem Schiedsspruch. Wenn die Frucht aber bereits *ausgebildet* war, so soll er Leben für Leben geben.« Den ausgebildeten Embryo betrachtete man als Menschen, dessen Entfernung als Tötung anzusehen ist. Der Unterschied zwischen dem unausgebildeten und dem ausgebildeten Embryo entschied also über die Zulässigkeit der Abtreibung. Diese Übersetzung der Septuaginta hat philosophische Theorien, vielleicht im Anschluß an Aristoteles, medizinische Auffassungen, rechtliche Anschauungen und gewiß auch Volksmeinungen im Hintergrund, die wir nicht mehr leicht trennen können. Man kann dies auch und gerade beim Begriff der Seele erkennen, wo Elemente einer Metamorphose bzw. einer Sukzessivbeseelung (Aristoteles), eines Empfangs der Seele mit dem ersten Atemzug nach der Geburt (Stoa) und der Annahme einer Präexistenz der Seele (Plato) in Wettbewerb stehen oder sich auch überlagern. Die Unterscheidung in die Perioden »ungeformt«/»geformt« hat eine sehr große Wirkung erzeugt, die bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts maßgeblich blieb. Eine Abtreibung im frühen Schwangerschaftsstadium konnte in diesem Kontext nicht als Tötung klassifiziert werden. Es gab dafür andere Kennzeichen von Verwerflichkeit, was sich vor allem in der Ansetzung minderer Strafen niederschlug. Auch das weltliche Recht wurde davon bis weit in die Neuzeit hinein bestimmt.

Dennoch muß man sehr differenziert urteilen. Die Theologie und die christliche Position sind nicht schlechthin abhängig von einem philosophischen oder weltbildlichen Konzept. Man kann das Ringen um diese Frage sehr gut bei Augustinus verfolgen, der letztlich den Zeitpunkt der Menschwerdung in der Schwebe läßt. Andere Theologen, wie z.B. Basilius (vgl. Ep. 188), stehen zwar auf dem Boden der mit der LXX überkommenen Lehre von der Beseelung, übernehmen aber nicht die Fristenentscheidung für eine Bewertung. Thomas von Aquin und Albert der Große, Schüler und Lehrer, unterscheiden sich als

Anhänger einer Sukzessiv- bzw. einer Simultanbeseelung. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde endlich ein Konsens der Theologen hinsichtlich der unmittelbaren Beseelung erreicht, wenn es auch freilich noch da und dort Schwankungen gab und gibt.[14] Es gibt viele Argumente sowohl von biologisch-genetischer als auch von philosophisch-theologischer Struktur, die darauf hinweisen, daß der Embryo schon von Anfang an ein Mensch ist.

Es ist nun aufschlußreich, daß bei den verschiedenen Vertretern einer Fristenlösung – also der Freigabe innerhalb einer bestimmten Frist zu Beginn der Schwangerschaft – immer wieder auf die alte Theorie einer »sukzessiven Beseelung« zurückgegriffen wird. M. Gante konnte in seiner Arbeit »§ 218 in der Diskussion. Meinungs- und Willensbildung 1945-1976«[15] nachweisen, daß selbst in der Strafrechtsdiskussion der 70er Jahre z.B. Hans de With (SPD) und Willi Weyer (FDP) zur Begründung der Dreimonatsgrenze der Fristenregelung auf die alte Unterscheidung »unbeseelt«/»beseelt« zurückgriffen. Diese Argumentation mit einer längst für überwunden gehaltenen Theorie findet sich spurenweise auch noch heute. Dies ist ganz erstaunlich, denn man weiß nun wirklich schon lange genug, daß in der befruchteten Eizelle das vollständige genetische Programm eines Individuums enthalten ist. Progressiv erscheinende Lösungsvorschläge, wie hier z.B. die Fristenlösung, arbeiten also mit vollständig überholten biologischen und anthropologischen Voraussetzungen.

Überhaupt darf man sich nicht der Meinung hingeben, als sei die Fristenlösung erst seit den 70er Jahren ein angestrebtes Modell. So hat z.B. der bekannte Jurist Gustav Radbruch in seiner Eigenschaft als Mitglied der Fraktion der SPD im Deutschen Reichstag am 31. Juli 1921 eine Gesetzesinitiative eingebracht, deren Ziel es war, Abtreibung während der ersten drei Monate der Schwangerschaft straflos zu lassen (was G. Radbruch übrigens später revidiert hat).[16] Im übrigen wurde in der Weimarer Zeit, in der unmittelbaren Nachkriegszeit, sogar bei der Beratung des Grundgesetzes und danach immer wieder versucht, eine Fristenlösung durchzusetzen. In diesem Sinne ist schon sehr viel früher durchgespielt worden, was heute – oft gar nicht originell – wiederholt wird. Die Untersuchungen von M. Gante und G. Jerouschek[17] ergänzen sich hier in aufschlußreicher Weise.

Mit Recht macht jedoch M. Gante auf eine wichtige Unterscheidung des Deutschen Reichsgerichts vom 11. März 1927 aufmerksam, daß nämlich in diesem Urteil eine Güter- und Pflichtenabwägung zwischen dem ungeborenen Le-

14 Vgl. dazu neben den Studien von J.T. Noonan v.a. J. Connery, Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective. Chicago 1977.

15 M. Gante, § 218 in der Diskussion. Meinungs- und Willensbildung 1945-1976. Düsseldorf 1991.

16 Vgl. H. Reis, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als Verfassungsproblem. Tübingen 1984, S. 9, Anm. 27.

17 G. Jerouschek, Lebensschutz und Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsgebotes. Stuttgart 1988.

ben und der Gesundheit der Mutter so angesetzt wird, daß das ungeborene Kind von vornherein das geringwertige Rechtsgut ist. Diese höhere Einschätzung des »fertigen Menschen« wird in der Entscheidung überhaupt nicht erläutert. Der Lebensschutz des ungeborenen Kindes wurde jedoch durch diese weitreichende Entscheidung erheblich relativiert.[18] Man sieht, daß auch wenn die ständigen Versuche während der Weimarer Republik zur völligen Aufhebung des § 218 oder zu einer Fristenregelung nicht zum Ziel kamen, dennoch eine folgenschwere Aufweichung des unbedingten Lebensschutzes erfolgte. Dadurch wurde schließlich ein sehr problematisches Zweckmäßigkeitsdenken in die Rechtspolitik und besonders das Strafrecht eingeführt.

Man sieht, daß der Bruch mit den Irrwegen der Vergangenheit keineswegs einschneidend war und daß auch die Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus keine allzu großen Auswirkungen auf das Denken nach dem Zweiten Weltkrieg hatten. Das Jahr 1945 wurde für das Abtreibungsthema und damit für den unbedingten Schutz des menschlichen Lebens nicht zu jener geschichtlichen Zäsur, die immer wieder – gerade von progressiver Seite – beschworen oder postuliert wird.

Das Ergebnis dieser Überlegungen besteht in der überraschenden Einsicht, daß längst überholt geglaubte Theorien über das Verhältnis zwischen der Schwangeren und dem ungeborenen Kind sowie über die Beseelung des Ungeborenen zwar nicht unmittelbar politisch sich durchsetzen konnten, aber immer wieder fröhliche Urständ feierten und doch auf verschiedenen Wegen allmählich die früher unbezweifelbare Lehre vom absoluten Schutz des menschlichen Lebens gründlich erschütterten. Es wäre eine große Hilfe, wenn man auf die »Antiquiertheit« sich so progressiv gebärdender Initiativen schon früher aufmerksam gemacht hätte. Wer aber nun diese Erkenntnisse nicht beim Wort nimmt und sich nicht mit ihnen auseinandersetzt, darf von sich aus nicht behaupten, er wäre auf der Höhe des notwendigen Wissens und ausreichender Kenntnis. M. Gante macht auf den erstaunlichen Satz im Preußischen Allgemeinen Landrecht von 1794 aufmerksam, wo es in § 10 I,1 heißt: »Die Allgemeinen Rechte der Menschheit gebühren auch den noch ungeborenen Kindern schon von der Zeit ihrer Empfängnis.«

Um am Ende auch nochmals auf die Theologie und das kirchliche Lehramt zu blicken, sei Folgendes nachgetragen: Papst Sixtus V. hatte bereits im Oktober 1588 der Unterscheidung zwischen »beseelter« und »noch nicht beseelter« Leibesfrucht eine Absage erteilt. Sein Nachfolger freilich, Papst Gregor XIV., hat im Mai 1591 leider die alte Lehre noch einmal bekräftigt. Doch hat das Hl. Offizium unter Papst Innozenz XI. im März 1679 (vgl. DS 2134) die Unterscheidung in ihrer Gültigkeit wieder aufgehoben. Es ist dabei gerade für uns Deutsche nicht unwesentlich, daß der dänische Anatom und spätere Bischof Niels

18 Vgl. M. Gante, a.a.O., S. 16f.

Stensen, der vor kurzem von Papst Johannes Paul II. seliggesprochen wurde, durch seine Entdeckungen auf dem Gebiet der Humanembryologie die entscheidenden Weichen gestellt hat und der traditionellen Lehre von der sogenannten Sukzessivbeseelung der Leibesfrucht den Boden entzogen hat. Ethik, Anthropolgie und Biologie führten also im Bereich der Kirche zu neuen Erkenntnissen, die noch lange bis zum endgültigen Sichdurchsetzen brauchten und die offensichtlich heute, mindestens in ihren Auswirkungen, noch nicht genügend bekannt sind. Auch hier kann man sich fragen, warum das Lehramt und zumal auch die Theologie mit diesen Erkenntnissen nicht schon längst fruchtbarer argumentiert haben.

IV.

Trotz mancher Veränderungen in der Abtreibungspraxis, die durch die Nachkriegs- und Besatzungszeit (z.B. Vergewaltigungen vor allem durch die sowjetischen Soldaten) bedingt waren, kam es vom Ende der 40er bis zu Beginn der 70er Jahre zu keiner großen öffentlichen Diskussion über den § 218 StGB. Die Ausweitung dieser Praxis ist nachher nicht mehr rückgängig gemacht worden, als sich die soziale Lage normalisierte. Trotz der Ausweitung der medizinisch, kriminologisch, psychiatrisch bedingten Indikation wurde die – immer schon geforderte – soziale Indikation entschieden abgelehnt. Das relative Desinteresse der Parteien und der Öffentlichkeit ist überraschend.[19]

Um so wichtiger wird die Frage, warum es dann zu Beginn der 70er Jahre zu einem spektakulären Durchbruch zugunsten der Fristenlösung kam. M. Gante hat diese Entwicklung in seiner schon mehrfach erwähnten Abhandlung sorgfältig nachgezeichnet, so daß ich hier nur mit Hinweis auf seine Untersuchung einige wichtige Stichworte und Stationen hervorzuheben brauche.

– Namhafte liberale Strafrechtslehrer haben im Zusammenhang der Großen Strafrechtsreform im Jahr 1970 einen *Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches*[20] vorgelegt. Er enthielt eine Fristenregelung, bei der die Abtreibung innerhalb der ersten drei Monate nach der Empfängnis straffrei bleiben sollte, wenn sie von einem Arzt vorgenommen werde und wenn die schwangere Frau eine Beratungsstelle aufgesucht habe. Die Autoren haben vor allem eine rechts- und kriminalpolitische Zielsetzung vertreten, nämlich durch diese Regelung eine Senkung der Abtreibungszahlen und eine Milderung der Folgeschäden zu erreichen. Damit hing eine fortschreitende Pragmatisierung und konsequent eine wachsende Entmoralisierung des § 218 zusammen. Man wollte durch eine Re-

19 Vgl. ebd., S. 342f.

20 Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches. Tübingen 1970.

duzierung der Gesamtzahl der Abtreibungen den Lebensschutz verbessern. Faktisch wurde aber der Grundsatz der Unantastbarkeit des ungeborenen Lebens dabei ziemlich ausgehöhlt.

– Dieser Entwurf fand zwar ein beträchtliches öffentliches Interesse, brachte aber dennoch keine große öffentliche Diskussion in Gang. Diese kam zunehmend durch die *Förderung der Medien* zu größerer Wirkung. Ein eigentlicher Durchbruch erfolgte jedoch fast schlagartig im Jahr 1971 durch eine *Selbstbezichtigungskampagne* »Ich habe abgetrieben«, die von kleinen Frauen-Emanzipationsgruppen im geplanten Zusammenspiel mit einigen Medienvertretern organisiert wurde.[21] Der Funke am Pulverfaß hatte gezündet. Innerhalb kurzer Zeit rückte die Forderung nach einer totalen Streichung des § 218 rasch in das Zentrum der Auseinandersetzung. Der Frauenprotest wurde zwar nicht zu einer »Massenbewegung«, aber begriff sich als historisches Moment, »nämlich ein explosionsartiger Bewußtwerdungsprozeß der Unterdrückung von Frauen und eine prompte Gegenoffensive, mit der die Männergesellschaft mit allen Mitteln versuchen würde, die Sache der Frauen zu stoppen«.[22]

– Durch diese öffentlichkeitswirksame Kampagne hat sich auch die parteipolitische Landschaft verändert. Die *Sozial-Liberale Koalition*, bisher eher zurückhaltend, hat relativ rasch diese Impulse aufgegriffen. Die FDP machte sie sich in den auf dem Freiburger Parteitag 1972 vorgelegten »Thesen zur Rolle der Frau in der Gesellschaft« rasch zu eigen und verlangte die Einführung der Fristenregelung als Ausdruck der vom Liberalismus programmatisch vertretenen Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung für die Frau. Die Unterprivilegierung der Frau müsse aufgehoben und die Emanzipation vorangetrieben werden. Bald hatte auch die SPD diesen Gedanken aufgenommen. Die Fristenregelung wurde nicht nur als notwendiges Instrument zur sozialen Gleichstellung der Frau bezeichnet, um »Gebärzwang« und ein »Klassenstrafrecht« zu eliminieren, sondern um überhaupt die gesamte Gesellschaft einer größeren Emanzipation entgegenzuführen. Die Möglichkeit der Tötung eines ungeborenen Kindes – aber hier traten in der Zwischenzeit die viel milderen Ersatzwörter »Schwangerschaftsabbruch« und »Schwangerschaftsunterbrechung« an die Stelle – wurde ein Vehikel für mehr Entscheidungsfreiheit und Emanzipation. Daran haben sich auch viele Wissenschaftler beteiligt, die sich heute vielleicht dieser naiven Gläubigkeit geradezu schämen. Ziel war der mündige Bürger, der keine autoritativen Anordnungen kenne. Ein wichtiges Dokument auch für die Bischofskonferenz ist der Brief von Prof. Dr. A. Kaufmann vom 15. November 1970 an Kardinal Döpfner.[23] Die Anhänger des Fristenmodells haben die Begriffe »Menschenwürde« und »Entscheidungsfreiheit« rasch für sich besetzt. Es

---

21 Vgl. A. Schwarzer, So fing es an! Die neue Frauenbewegung. München 1983.

22 Ebd., S. 30.

23 Vgl. Das Abtreibungsverbot des § 218 StGB, hrsg. v. J. Baumann. Darmstadt ^{2}1972, S. 149-153.

war außerordentlich schwer und in gewisser Weise vergeblich, Grenzen des Selbstbestimmungsrechtes durch das Lebensrecht eines anderen aufzuzeigen. Letztlich ging dieser Vorrang des fraulichen Selbstbestimmungsrechts auf Kosten des Lebensrechtes des Ungeborenen, dem die Qualität »Mensch« für bestimmte Phasen seiner vorgeburtlichen Entwicklung abgesprochen worden ist. Argumente spielten keine primäre Rolle, entscheidend war das Durchsetzen der Grundüberzeugungen (R. Spaemann nennt dies den »Voluntarismus« der Debatte). Die Fristenregelung hob de facto die grundsätzliche Strafbarkeit der Abtreibung auf. Im Rückblick fällt auf, daß das Lebensrecht des ungeborenen Kindes – bis in die Theologie hinein – von der gesellschaftlichen Akzeptanz und Erwünschtheit eines Menschen abhängig gemacht wurde. Das mütterliche Verfügungsrecht erschien weitgehend als Mittel und Zweck der Frauenemanzipation. Eine schlüssige Begründung für den Vorrang der Würde der Frau vor der Menschenwürde des ungeborenen Kindes und dessen Lebensrecht wurde nie gegeben. Zwar haben sich alle theoretisch zu diesem Lebensrecht des ungeborenen Kindes bekannt, aber oft hatte es keine reale Wirkung. Das »Recht auf Leben« hat damals wie heute niemand bestritten, aber seine wirkliche normative Verbindlichkeit kam nicht zum Zug. M. Gante schließt seine Arbeit mit dem bestürzenden Satz: »Die Geschichte der Meinungs- und Willensbildung zur Abtreibung in der Bundesrepublik Deutschland ist die Geschichte der 1974 und 1976 schließlich gesetzlich kodifizierten Gründe, sich über dieses Recht, die ›Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft‹ (Art. 1 Abs. 2 GG), hinwegzusetzen.«[24]

Es ist vermutlich nicht so schwer, das ähnliche Szenario der letzten zwei Jahre und der gegenwärtigen Diskussion zu beschreiben. Mit der Einheit Deutschlands haben sich die alten Vorkämpferinnen und Vorkämpfer im Westen mit Vertretern der in der ehemaligen DDR geltenden Fristenregelung zusammengeschlossen, um mit neuer Schubkraft zu probieren, die längst bekannten, immer wieder versuchten, aber unerfüllt gebliebenen Forderungen nun für ganz Deutschland in die Tat umzusetzen. Die »Wende« mit ihrer Chance eines neuen Umbruchs sollte benutzt werden, um endlich mit einer Fristenregelung zugleich die Voraussetzung und die Folge der Emanzipation der Frauen zu erreichen. Erstaunlicherweise spielte dabei kaum eine Rolle, daß der Kontext und der Inhalt der alten DDR-Schwangerschaftsunterbrechungs-Gesetzgebung einem letztlich frauenverachtenden Denken und einer ökonomischen Verzwekkung entstammte. Auch andere gravierende Mängel dieser Fristenregelung wurden kaum beachtet. Wiederum kam es zu einem Zusammenspiel bestimmter Medien mit Vertreterinnen progressiver Frauenbewegungen, denen sich eine Reihe von Politikerinnen und Politikern aus dem sozial-liberalen Bereich anschlossen. Zwar gab es keine so öffentlichkeitswirksamen Kampagnen, dafür

24 Vgl. M. Gante, a.a.O., S. 348.

wurde unter den Meinungsmachern im weitesten Sinne alles aufgeboten, was nur möglich war. Schließlich gelang es diesen Kräften sogar, durch medienwirksamen und politischen Druck die Frage der Fortgeltung der alten DDR-Fristenregelung zum Schibboleth des Einigungsvertrages zu machen.[25] Zwar hatte sich für den Moment alles auf die neue Schwangerschaftsunterbrechungsgesetzgebung für ganz Deutschland konzentriert, aber es bestand kein Zweifel, daß die Vorkämpfer dafür auch noch anderes im Sinn hatten: eine weitere Entmoralisierung von Recht und Gesetz, eine neue Verfassung und – wenigstens in mancher Hinsicht – eine neue Republik. Im übrigen gibt es – ähnlich wie bei den Auseinandersetzungen der 70er Jahre – nicht viele neue Argumente. Die Rituale wiederholen sich, möglicherweise bis in den Ablauf der parlamentarischen Beratung hinein. Wiederum muß man den Eindruck gewinnen, den M. Gante mehrfach umschrieben hat, daß die Unionsparteien in dieser Auseinandersetzung spät gestartet sind, sich die Fragestellung darum weitgehend von außen vorgeben ließen und größte Mühe auf dem Weg zu einer einheitlichen Willensbildung hatten. Leider ist auch der hohe Konsens, den alle großen und kleineren christlichen Kirchen mit der gemeinsamen Erklärung *Gott ist ein Freund des Lebens*[26] gewonnen hatten, öffentlich wenig wirksam geworden, nicht zuletzt weil die innerprotestantische Einigung zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem »Bund« der Evangelischen Kirchen in der DDR – ähnlich wie in der gesellschaftlich-politischen Diskussion – sich an diesem Punkt besonders schwertat. Wie schwach die Kräfte aber geworden waren, auch im Westen, zeigte das Abstimmungsvotum der Synode der Bayerischen Landeskirche für die Fristenregelung in Rosenheim, das freilich von Landesbischof Hanselmann nicht angenommen wurde.

Um so dankbarer müssen wir auf katholischer Seite sein, daß es immer wieder gelungen ist, von der Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken her mit *einer* Stimme nach innen und nach außen zu sprechen. Die im Juni 1991 zum erstenmal durchgeführte »Woche für das Leben« sollte die Grundüberzeugungen sowohl in den christlichen Gemeinden als auch in der Gesellschaft bekannter und zugleich plausibler machen. Trotz einiger Erfolge wird man nicht übersehen dürfen, wie schwierig es bleibt, an der Basis und im Volk eine gewisse umfassende Mobilisierung in Gang zu setzen. Aber auch in Zukunft muß es – nicht zuletzt dank einer hoffentlich bald auf europäischer Ebene von unseren Nachbarkirchen mitgetragenen »Woche für das Leben« – ein entscheidendes Ziel sein, durch Information und Argumentation den Bewußtseinsbildungsprozeß zugunsten des Lebens des ungeborenen Kindes zu fördern, und zwar vor allem nach zwei Stoßrichtungen: das Gespräch in den Medien und mit den Medien sowie eine umfassende Mobilisierung der Basis.

---

25 Vgl. dazu W. Schäuble, Der Vertrag. Stuttgart 1991, S. 229-250.

26 Gott ist ein Freund des Lebens. Trier/Gütersloh 1989.

Unsere Gemeinden müssen die Fragen um den Lebensschutz viel mehr zu einer »normalen« Sache ihres alltäglichen Lebens machen. Das Eintreten für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes ist für den Christen keine nebensächliche oder gar punktuelle Angelegenheit der momentanen Diskussion um eine neue Gesetzgebung und darf auch nicht einzelnen Gruppen überlassen werden, die allzu leicht an den Rand des kirchlichen Lebens geraten oder gelegentlich dort angesiedelt sind. Von der Katholischen Kirche in den USA können wir lernen, daß die Schulung von Multiplikatoren für alle Ebenen ganz besonders wichtig ist. Argumentation und Information allein reichen jedoch nicht aus. Sie müssen durch konkrete Hilfe und Solidarität beglaubigt und bewährt werden, wie sie von vielen Gemeinden, Verbänden und vor allem auch von den Beratungsstellen geleistet werden.

V.

Es bleiben noch viele Fragen, die in diesem Beitrag nicht mehr ausreichend zur Sprache kommen können. Aber einige Perspektiven gehören so zum hier versuchten Ganzen, daß sie wenigstens kurz erwähnt werden müssen.

Christlicher Ursprung und humane Geltung

Es ist deutlich geworden, wie sehr sich der Lebensschutz für das ungeborene Kind dem theoretischen und praktischen Einsatz des christlichen Glaubens und der Kirche verdankt. Für manche liegt so der Schluß nahe, das Verbot der Abtreibung beruhe – ob verdeckt oder offen – auf einem religiösen Fundament. Unter den Voraussetzungen eines säkularen Staates hätten die damit verbundenen Forderungen keine Berechtigung mehr, so daß sich das Abtreibungsverbot in keiner Weise mehr rechtfertigen lasse.[27] So einfach kann man sich jedoch weder historisch noch systematisch die Lösung der damit verbundenen Fragen machen. Hier kann jedoch nur die Richtung angedeutet werden. Es gibt auch den säkularen Staat der Gegenwart nicht ohne eine Geschichte, die ihm zugehört und die er nicht einfach abstreifen kann. In die Fundamente des modernen Staates sind – nicht zuletzt über die Menschenrechte (mag der Weg auch etwas verschlungen sein) – manche Erkenntnisse eingegangen, die auf religiös-christlichen Einsichten beruhen. Nicht selten wurden diese Anstöße aus dem christlichen Glauben und Ethos heraus in säkularen Feldern und Kontexten wirksam, so daß der verborgene Ursprung kaum mehr wahrgenommen wird. Ich denke z.B. an die Begründung der Menschenwürde, aber auch mancher Grundrechte.

27 Vgl. N. Hoerster, a.a.O.

Ob man diese geschichtlichen Prozesse mit dem Stichwort »Säkularisierung« bezeichnen soll, braucht hier nicht diskutiert zu werden. Das Christentum hat auch sonst Einblicke in das Wesen von Welt und Mensch ermöglicht, die zwar aus der Tiefe des Glaubens herkommen, aber – einmal entdeckt – auch relativ unabhängig vom Glaubensvollzug Plausibilität beanspruchen und eine humane Geltung haben können. Man kann dies z.B. für den Begriff der Person und damit auch der personalen Würde des Menschen aufzeigen.

Ähnlich scheint es mir mit dem Abtreibungsverbot zu sein. Auch wenn es sich christlichen Motiven verdankt, hat es in einem wirklich humanen Gesellschaftswesen eine mit den Mitteln der menschlichen Vernunft einsehbare Evidenz. Wer die so gewonnene Humanität verhindern will, dreht das Rad der Geschichte zurück, verleugnet die tiefen Wurzeln, aus denen Europa im ganzen und auch noch der säkulare Staat kommen. Entweder verkennt man den Tiefgang der Geschichte auch für die abstrakte moderne Gesellschaft und den säkularen Staat, oder aber man will sich bewußt und entschieden von den geistigen und spirituellen Kräften loslösen, die zu den Triebfedern Europas, seiner Zivilisation und seiner Humanität gehören.

Letztlich geht es um nichts anderes, auch wenn dies vielen nicht bewußt sein mag. Es ist höchste Zeit, sich dieser fundamentalen Zusammenhänge bewußt zu werden.

Die neue Situation

Selbstverständlich wiederholt sich die Geschichte nicht. Auch wir leben in einer neuen und anderen Konstellation. Es ist nicht notwendig, an dieser Stelle die heutige geistesgeschichtliche und gesellschaftlich-politische Grundsituation der modernen Gesellschaft und des Staates unter den Bedingungen eines Pluralismus der Werte und Lebensformen sowie einer hochgradigen Industrialisierung zu analysieren. Die Frage, welche gemeinsamen Maßstäbe für das Zusammenleben der Menschen verbindlich bleiben, wird immer dringlicher. Wenn »Leben« wirklich dabei den obersten Wert, ja die Existenzgrundlage überhaupt darstellt, entscheidet sich sehr viel an diesem Problem. Wenn es dabei zwischen dem Ungeborenen und dem Geborenen keinen qualitativen Unterschied im Menschsein selbst gibt, hat die Frage nach der Abtreibung nicht zufällig eine hohe Bedeutung. Hier bündeln sich viele Lebensanschauungen und Interessen wie in einem dichten Knäuel.

Es ist kein Zweifel, daß bei einer Neuorientierung in der Frage der Abtreibung auch eine schwere Hypothek aus der Geschichte auf der Gesellschaft und auch auf der Kirche lastet. Die »Heiligkeit« des Lebens wurde mit zum Teil auch schauerlichen Strafen eingefordert. Denkt man an die strengen Strafen, die oft selbst wiederum Leben in grausamen Formen vernichtet haben, so bleibt

auch ein gewisses Paradox: Im Eifer für die Opfer scheint man die Humanität gegenüber den Schuldigen fast ganz vergessen zu haben. Man kann diese Geschichte der Bestrafung nicht einfach auslöschen.[28]

Es besteht auch kein Zweifel, daß die Gesellschaft im Blick auf die beteiligten Frauen viel Schuld auf sich geladen hat. Die Frauen blieben oft oder fast immer als die allein Schuldigen zurück, wobei die Mitverantwortung des Mannes und der Umwelt fast völlig verschwand. Die Abschreckung der Gesellschaft im Blick auf Vergehen wie Abtreibung und Kindestötung traf nur die Frauen mit voller Wucht. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß gerade Frauen aus den Unterschichten der Bevölkerung in besonderer Weise harter Strafverfolgung ausgesetzt waren. Die Härte der Gesellschaft war unbarmherzig, so daß Frauen in Konfliktsituationen oft in einer ausweglosen Lage waren. Eine ledige Mutter war für ihr Leben weitgehend ruiniert. Nur selten konnte man mit einem unehelichen Kind eine ehrbare Hausfrau werden.

Es scheint mir sinnlos, die Strenge und Grausamkeit, die einseitig die Frauen getroffen hat, zu leugnen. Es scheint mir aber töricht zu sein, nur die Kirche für diese Entwicklung verantwortlich zu machen. Zweifellos bleibt die Aufarbeitung dieser Vergangenheit ein dringendes Gebot. Die manchmal unverständliche, ja fast pathologische Ablehnung des Strafgedankens verrät vermutlich etwas von der Aggressivität, die die frühere Bestrafung bis heute offen oder verborgen ausgelöst hat. Um so sorgfältiger muß man unterscheiden. Der Strafcharakter markiert zuerst das Unrecht, das durch eine Abtreibung gegenüber dem Anspruch des ungeborenen Kindes auf Leben unwiderruflich geschieht. Soweit ich sehe, gibt es zur Kennzeichnung dieses Unrechts bis heute keinen überzeugenden Gegenvorschlag, der auf den Strafgedanken überhaupt verzichten lassen könnte. Es ist darum auch falsch, den Strafgedanken grundsätzlich und ausschließlich nur in der Perspektive der Kriminalisierung und Pönalisierung der Frau anzusetzen, erklärt sich jedoch bis zu einem gewissen Grad aus der bisherigen Geschichte. In gewisser Weise sind die einseitigen Überzeugungen und manchmal auch Exzesse extremer Frauenbewegungen nichts anderes als die mit fast gleicher Münze heimgezahlte Quittung für eine lange Geschichte, in der hauptsächlich die Frau für solche Konflikte die Zeche bezahlen mußte.

Es ist darum schädlich, nur den Gesichtspunkt der »Strafe« einseitig oder gar exklusiv in den Vordergrund zu stellen. Wenn die Strafe wirklich so etwas wie »ultima ratio« ist, also zusammen mit Information und Gespräch, Beratung und Hilfen eine Skala der möglichen Reaktionen auf einen Konflikt oder gar eine Abtreibung darstellt, dann hat es freilich auch keinen Sinn, »Strafe« gegen »Helfen« auszuspielen, wie es leider in geradezu demagogischer Weise immer

28 Vgl. R. van Dülmen, Frauen vor Gericht. Kindsmord in der Frühen Neuzeit. Frankfurt/Main 1991.

wieder geschieht. Die Rede von der Strafe wird außerdem unglaubwürdig, wenn der Erzeuger und die möglicherweise zur Abtreibung drängende Mitwelt völlig ungeschoren und straflos bleiben.

Darum kann man es nur begrüßen, wenn die Beratung mit einer Vielzahl von Hilfen kräftig ausgebaut wird, wobei das Beratungsziel, nämlich dem Schutz des Lebens zu dienen, nicht aus dem Auge verloren werden darf.

Die Hilfen der Beratung sind, wie gesagt, erwünscht. Aber die Debatte um diese Hilfen darf den Kern und die Mitte des Eintretens für den Lebensschutz des ungeborenen Kindes nicht verdunkeln. Es hat wenig Sinn, eine unklare und verschwommene Grundaussage zur Abtreibung zu machen und sich wieder durch einen Kranz von Hilfen und Beratungen ein gutes Gewissen zu verschaffen. So entschieden wir Beratung mit einem klaren Ziel begrüßen, so sehr muß das Prinzip des Lebensschutzes selbst überzeugend aufrechterhalten werden.

Mut zu neuem Denken

Letztlich fehlt es in der Abtreibungsdebatte an überzeugender geistiger Orientierung. Das Ausweichen vor den grundlegenden Fragen nach dem Menschsein, nach der Fruchtbarkeit von Mann und Frau im Kind, nach Höhen und Tiefen in der Erfahrung menschlicher Sexualität, nach Glück und Verzicht usw. rächt sich. Aber es geht auch um grundlegende anthropologische Fragen der Zuordnung von Mann und Frau, des Verhältnisses von Autonomie und Freiheit, von Selbstbestimmung und Rücksicht auf andere. Wie wird die »Schranke«, an die das Selbstbestimmungsrecht gerade bei der Begegnung mit einem andern Menschen stößt, erfahren? Welche anthropologischen Grundvorstellungen stekken hinter vielen Forderungen nach gelingender Emanzipation und »Selbstverwirklichung«?

Schließlich müssen wir überlegen, wie wir dem Lebensschutz des ungeborenen Kindes durch eine neue Argumentation und eine andere Sprache gerecht werden können. Ich will es wenigstens an einem Beispiel in der Predigt beim Eröffnungsgottesdienst dieser Herbst-Vollversammlung versuchen. Es muß aber doch möglich sein, wenigstens auf Dauer, Menschen, die in sozialen Bewegungen engagiert sind und sich Bedürftigen und Armen zuwenden, nahezulegen und plausibel zu machen, daß gerade das ungeborene Kind im Mutterschoß besonders schutzbedürftig ist. Die Wehrlosigkeit und Verletzlichkeit des ungeborenen Kindes ruft nicht weniger nach Erbarmen als die vielen anderen Geschundenen und Gemarterten. Wenn kein qualitativer Unterschied im Menschsein besteht, dann darf es auch in der Sensibilität für das Leid aller Armen keine Unterschiede geben. Dafür muß eine neue Solidarität gefunden werden, die freilich nicht überall und sofort Grenzen der Zumutbarkeit wittert, sondern auch bereit ist, immer wieder über die eigenen Horizonte und Interes-

sen hinauszuwachsen. Der schwierigste Gegner sch eintmir dabei ein Egoismus zu sein, der im Mantel des Humanismus einhergeht, und zu dieser wirklichen Solidarität letztlich nicht bereit ist. Hier müßte ein neues Kapitel der Umkehr, Hingabe und Liebe beginnen, die jedoch nur aus der Kraft des Glaubens leben können, jedenfalls am Ende und auf die Dauer.

Bei der Vorbereitung dieses Beitrags stieß ich auf einen bemerkenswerten Text des Theologen und Kirchenmannes Dietrich Bonhoeffer, der sein Eintreten für Freiheit, Recht und Gerechtigkeit mit seinem Leben bezahlt hat. Gerade wenn es da und dort herausfordernde Worte sind, sollte man sie nicht in den Wind schlagen. »Die Tötung der Frucht im Mutterleib ist Verletzung des dem werdenden Leben von Gott verliehenen Lebensrechtes. Die Erörterung der Frage, ob es sich hier schon um einen Menschen handele oder nicht, verwirrt nur die einfache Tatsache, daß Gott hier jedenfalls einen Menschen schaffen wollte und daß diesem werdenden Menschen vorsätzlich das Leben genommen worden ist. Das ist nichts anderes als Mord. Daß die Motive, die zu einer derartigen Tat führen, sehr verschieden sind, ja daß dort, wo es sich um eine Tat der Verzweiflung in höchster menschlicher oder wirtschaftlicher Verlassenheit und Not handelt, die Schuld oft mehr auf Gemeinschaft als auf den Einzelnen fällt, daß schließlich gerade in diesem Punkt Geld sehr viel Leichtfertigkeit zu vertuschen vermag, während gerade bei dem Armen auch die schwer abgerungene Tat leichter ans Licht kommt, dies alles berührt unzweifelhaft das persönliche und seelsorgerliche Verhalten gegenüber den Betroffenen ganz entscheidend, es vermag aber an dem Tatbestand des Mordes nichts zu ändern.«[29]

Wenn wir die Heiligkeit und Unantastbarkeit des Lebens in dieser Weise hochschätzen, dann ist auch die Versöhnung leichter mit denen, die gestrauchelt sind. Vielleicht müssen wir uns in Zukunft vielmehr jenen zuwenden, die sich am Leben des ungeborenen Kindes vergriffen haben, es entweder verdrängen oder still darunter leiden. Hier kommt eine neue Not auf die Seelsorger zu, die uns radikal fordert. Karin Strucks neuer Roman *Blaubarts Schatten* ist ein eindrucksvolles Zeugnis für das, was wirklich in den Seelen der Betroffenen vor sich geht. Auf den letzten Seiten dieses Buches heißt es »am Ende einer langen Nacht«: »Die katholische Kirche ist in der ›Abtreibungsfrage‹ die menschlichste, sie weiß, daß die *Wahrheit dem Menschen zumutbar ist*. In der ›Abtreibungsfrage‹ könnte sie die Rolle spielen, die in Albanien die katholische Kirche für alle Verfolgten der Ideologie spielt; sie könnte ein Ort der Zuflucht sein.«[30] Dann brauchen wir nur den Mut, dies voll und ganz zu sein oder zu werden.

---

29 D. Bonhoeffer, Ethik. München [8]1975, S. 187.

30 K. Struck, Blaubarts Schatten. München/Leipzig 1991.

Ist das Wesen im Mutterleib wirklich ein Kind?

Von Stephen Schwarz

Die Diskussion über die ethische Dimension der Abtreibung kreist letztlich um die zentrale Frage: Was ist die eigentliche Natur des Wesens im Mutterschoß, das durch die Abtreibung vernichtet wird? Handelt es sich nur um ein Stück Gewebe? Ist es Teil des weiblichen Körpers? Ist es eine potentielle Person? Ist es etwas, das sich erst später zu einem Kind entwickelt? Oder ist es schon ein Kind, ein kleines ungeborenes Baby? – Dieser Beitrag stellt sich auf der Basis naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und sorgfältiger philosophischer Analyse diesen Fragen. Es soll gezeigt werden – und dies wäre das Fundament für alle weiteren Überlegungen –, daß das Wesen im Mutterschoß wirklich ein Kind ist, eine kleine Person, ein menschliches Wesen wie wir – und zwar mit dem ersten Augenblick seiner Existenz.

Daß es sich tatsächlich um ein Kind handelt, soll, ausgehend von drei sich wechselseitig stützenden Argumentationslinien, dargelegt werden:

Zunächst werden kurz die naturwissenschaftlichen Fakten zu den ersten Entwicklungsphasen des Menschen referiert. Wir werden sehen, wie schnell diese Entwicklung vor sich geht: Die einzelnen Organe und Körperteile zeigen sich schon sehr bald als genauer identifizierbare Elemente eines Ganzen, in dem sie ihre jeweiligen Funktionen wahrzunehmen beginnen. Sehr früh schon erkennen wir das Kind in der uns vertrauten menschlichen Gestalt.

Prüft man in einem weiteren Schritt diese Ergebnisse eingehender, so wird zumindest *ein* Zusammenhang klar: Das Kind, das geboren wird und sich zum Erwachsenen entwickelt, ist identisch mit jenem Wesen, das zuvor im Mutterleib heranwuchs. Ob in einer früheren oder einer späteren Lebensphase, der Mensch ist immer ein und dieselbe Person. Das verstehen wir unter dem Kontinuum menschlichen Lebens.

Zuletzt werden wir feststellen, daß keiner der Unterschiede zwischen einem ungeborenen, einem geborenen oder einem erwachsenen Menschen seine Wirklichkeit als Person betrifft.

Was im Mutterleib existiert, entwickelt sich nicht erst zu einer Person, sondern ist bereits diese Person in der ersten Phase menschlicher Entwicklung. Wenn ich also vom Kind als einer Person spreche, dann deshalb, weil der Mensch über seine verschiedenen Entwicklungsphasen hinweg – sei es als Baby, als Kind oder als Erwachsener – stets ein und dieselbe Person bleibt.

Wissenschaftliche Fakten über das Kind im Mutterleib

Daß das ungeborene Kind tatsächlich ein Mensch ist, wird durch eine Erklärung bestätigt, die eine Gruppe von mehr als 200 Ärzten unter dem Titel *Auch die ungeborene Person ist ein Patient* vor dem Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten von Amerika abgegeben hat. Viele dieser Ärzte sind Mitglieder der Amerikanischen Vereinigung für Geburtshilfe und Gynäkologie.

»Von der Empfängnis an ist das Kind ein komplexer, dynamischer, schnell wachsender Organismus. In einem natürlichen und kontinuierlichen Prozeß entwickelt sich das einzelne befruchtete Ei über einen Zeitraum von annähernd neun Monaten zum Organismus des Neugeborenen mit seinen Trillionen von Zellen. Wenn es nicht zur Befruchtung kommt, ist der Tod das natürliche Ende von Ei und Samenzelle. Durch die Befruchtung [aber] wird ein neues und einmaliges Wesen erzeugt, das biologisch keinem der beiden Elternteile gleicht. Nur jeweils die Hälfte seines Chromosomensatzes hat es von je einem Elternteil.

Ungefähr sieben bis neun Tage nach der Empfängnis, wenn sich bereits mehrere hundert Zellen des neuen Individuums gebildet haben, kommt es zum Kontakt mit dem Uterus, und die Einnistung beginnt. Blutzellen entstehen nach 17 Tagen, ein Herz nach 18 Tagen. Dieses embryonale Herz, das zunächst wie eine einfache Röhre aussieht, beginnt nach 24 Tagen unregelmäßig zu schlagen. Eine Woche später geht dieses unregelmäßige Pulsieren in eine rhythmische Bewegung der Kontraktion und Expansion über.

Straus und andere haben gezeigt, daß das EKG bei einem 23 Millimeter großen Embryo (siebeneinhalb Wochen alt) die Existenz eines voll funktionsfähigen kardialen Systems beweist. Alle klassischen Merkmale des EKGs eines Erwachsenen waren zu erkennen.

Mit 18 Tagen liegt der Schwerpunkt der Entwicklung auf dem Nervensystem, obgleich andere lebenswichtige Organe wie zum Beispiel das Herz ihre Entwicklung zur gleichen Zeit beginnen. Eine solch frühe Entwicklung des Nervensystems ist notwendig, da es die Aktivitäten aller anderen Systeme aufeinander abstimmt. Mit dem Ende des 20. Tages ist das Gehirn des Kindes, das Spinalrohr und das gesamte Nervensystem angelegt. In der sechsten Woche nach der Empfängnis ist dieses System so weit entwickelt, daß es die Bewegungen der Muskeln des Kindes zu kontrollieren vermag. In der Regel weiß die Mutter in diesem Stadium noch nicht einmal, daß sie schwanger ist. Am 33. Tag kann die Großhirnrinde identifiziert werden, jener Teil des Zentralnervensytems, der die motorischen Aktivitäten und die Tätigkeit des Intellekts steuert. Mit 19 Tagen bilden sich die Augen des Kindes heraus. Mit dem Ende des ersten Monats ist die Ausbildung des Gehirns, des Spinalrohres, der Nerven und der Sinnesorgane abgeschlossen. Mit 28 Tagen hat der Embryo die Anlagen für 40 Muskelpaare, die von der Schädelbasis bis zum unteren Ende

der Wirbelsäule reichen. Am Ende des ersten Monats hat das Kind die Phase seines größten Wachstums und die größte körperliche Veränderung – bezogen auf sein ganzes Leben – vollendet. Das Kind ist zehntausendmal größer als die befruchtete Eizelle und wird bei der Geburt sein Gewicht um das Sechsmilliardenfache vergrößert haben. In einem einzigen Monat nur – dem ersten – ist es von einer Zelle auf Millionen von Zellen angewachsen.

Mit dem Beginn des zweiten Monats hat das ungeborene Kind trotz seiner geringen Größe bereits ein vollkommen menschliches Aussehen. Auch zu diesem Zeitpunkt spürt die Mutter noch nichts von ihrer Schwangerschaft!

Am Ende des ersten Monats ist das Kind ungefähr sechs Millimeter groß. Mit 30 Tagen ist das Stammhirn vorhanden, Augen, Ohren und Nase beginnen sich auszubilden. Obwohl die Entwicklung des Herzens noch nicht abgeschlossen ist, schlägt es schon regelmäßig und pumpt Blutzellen durch ein geschlossenes Gefäßsystem. Zwischen Mutter und Kind findet kein Blutaustausch statt, das Kind hat schon von einem frühen Entwicklungszeitpunkt an einen eigenen, voll ausgebildeten Blutkreislauf.

Schon mit dem 42. Tag zeigen sich die ersten Reflexe. Der männliche Penis bildet sich aus. Das Kind ist ungefähr 1,3 Zentimeter groß, und Knorpelsubstanz beginnt sich zu entwickeln. Mit fünfeinhalb Wochen gleicht der Herzschlag des Fötus im wesentlichen dem eines Erwachsenen. [...]

Mit dem Ende der siebten Woche können wir ein wohlproportioniertes, winziges Baby erkennen [Hervorhebung von mir]. In der siebten Woche hat es alle uns vertrauten äußeren Merkmale und alle inneren Organe eines Erwachsenen, obwohl es erst etwa 2,5 Zentimeter groß ist und nur knapp ein Gramm wiegt. Der Körper ist schon wohlgeformt, mit Muskeln gepolstert und verfügt über eine dünne Haut. Die Arme haben erst die Größe von Ausrufezeichen eines Buches, die Hände weisen schon Finger und Daumen auf. Die langsamer wachsenden Beine haben bereits erkennbare Knie, Fersen und Zehen.

Der neue Körper des Kindes existiert nicht nur, er funktioniert auch. Das Gehirn, das sich entwickelt, gleicht bereits dem Gehirn eines Erwachsenen und sendet Impulse, die die Funktionen der übrigen Organe koordinieren. Gehirnströme konnten mit 43 Tagen festgestellt werden. Das Herz schlägt stetig. Der Magen produziert Verdauungssäfte, die Leber erzeugt Blutzellen, und die Nieren beginnen zu arbeiten, indem sie dem Blut des Kindes Harnsäure entziehen. Die Muskeln der Arme und des Rumpfes können bereits aktiv werden.

Nach der achten Woche bilden sich keine weiteren Organsysteme mehr aus; alles ist bereits vorhanden, was wir auch im vollständig entwickelten Baby vorfinden.[1] Ein Autor schreibt über diese Entwicklungsphase: ›Ein menschliches

1 Nur die grundlegenden Organe sind vorhanden, aber noch nicht völlig entwickelt. – Ich bin Herrn Dr. Roy Heyne für seine zahlreichen Hinweise und hilfreichen Bemerkungen zu medizinischen und naturwissenschaftlichen Fragen zu besonderem Dank verpflichtet.

Antlitz mit halb geschlossenen Augenlidern wie bei jemandem, der gerade einschläft. Hände, die bald zu greifen beginnen, Füße, die sanft zu strampeln versuchen.‹

Von diesem Punkt an bis zum Erwachsenenalter, in dem die volle Größe zwischen dem 25. und 27. Lebensjahr erreicht wird, betreffen die Veränderungen des Körpers hauptsächlich die Größe und die stufenweise Optimierung der bereits funktionierenden Teile.

Die Entwicklung jedes Kindes vollzieht sich nicht nur sehr schnell, sondern auch in unverwechselbarer Einmaligkeit. Das genetische Programm, das mit dem ersten Lebenstag festgelegt ist, bestimmt die Entwicklung einer spezifischen Anatomie. Die Ohren bilden sich mit sieben Wochen aus und sind charakteristisch für das jeweilige Kind. Sie können durchaus eine Eigenart der jeweiligen Familie aufweisen. Die Handlinien zeichnen sich mit acht Wochen ab und bleiben ein besonderes Merkmal des einzelnen Menschen. Das Skelett hat sich mit dem Ende der ersten Woche herausgebildet. Dies kennzeichnet das Ende des Embryonalstadiums (das Wort kommt aus dem Griechischen und bedeutet ›innen anschwellen‹). Von diesem Zeitpunkt an wird das Kind ›Foetus‹ genannt (das Wort stammt aus dem Lateinischen und bedeutet ›Junges‹ oder ›Nachkomme‹).

Im dritten Monat wird das Kind sehr aktiv. Am Ende dieses Monats kann das Kind schon strampeln, seine Füße drehen, seine Zehen spreizen und krümmen, eine Faust machen, Daumen und Handgelenk bewegen, seinen Kopf drehen und die Augen bewegen, die Stirn runzeln, seinen Mund öffnen und seine Lippen eng zusammenpressen. Es kann bereits schlucken und das Fruchtwasser, das es umgibt, trinken. Daumenlutschen kann in diesem Alter erstmals beobachtet werden. Erste Atmungsbewegungen treiben durch Inhalation und Exhalation Flüssigkeit in die Lunge und aus ihr heraus.

Unabdingbar für Bewegungen des Körpers sind Muskeln und Nerven. In der sechsten bis siebten Woche arbeiten sie erstmals zusammen. Wenn man den Bereich um die Lippen, der als erster berührungsempfindlich wird, sanft streichelt, reagiert das Kind, indem es seinen Oberkörper auf eine Seite neigt und mit seinen Armen eine schnelle Rückwärtsbewegung macht. Hierbei handelt es sich um eine Verhaltensreaktion des ganzen Menschen, da sie den größten Teil des Körpers und nicht bloß irgendeinen Teilbereich betrifft.

Lokale und spezifischere Reaktionen wie das Schlucken folgen im dritten Monat. Mit Beginn der neunten Woche kann sich das Baby spontan, ohne auf fremde Berührung zu reagieren, bewegen. Mitunter schwingt sein ganzer Körper für einige Augenblicke vor und zurück. Im Alter von achteinhalb Wochen werden die Augenlider und Handflächen berührungsempfindlich. Wenn das Augenlid gestreichelt wird, beginnt das Kind zu schielen. Wenn man die Handfläche berührt, schließen sich die Finger zu einer kleinen Faust. In der neunten und zehnten Woche nimmt die Aktivität des Kindes sprunghaft zu.

Berührt man die Stirn, kann das Kind seinen Kopf wegdrehen, die Augenbrauen hochziehen und die Stirn runzeln. Es kann jetzt seine Arme vollständig bewegen und Ellbogen sowie Handgelenk unabhängig voneinander beugen. Zur gleichen Zeit wird der ganze Körper berührungsempfindlich.

Mit der zwölften Woche stellt sich eine Reihe neuer Fähigkeiten ein. Das Baby kann nun den Daumen gegen seine Finger bewegen. Es schluckt nun regelmäßig und kann seine Oberlippe hochziehen – der Anfang in der Entwicklung des Saugreflexes. Am Ende der zwölften Woche ändert sich die Qualität der Muskelaktivität. Sie ist nicht länger marionettenhaft oder mechanisch – die Bewegungen sind jetzt graziös und fließend wie beim Neugeborenen. Das Kind ist aktiv, und seine Reflexe werden lebhafter. *All dies geschieht, bevor die Mutter irgendeine Bewegung spürt.*

Jedes Kind zeigt mit dem Ende des dritten Monats in seinem Verhalten ein je individuelles Verhalten. Dies rührt daher, daß die vorhandene Struktur der Muskeln sich von Kind zu Kind unterscheidet. Die Anordnung der Gesichtsmuskeln zum Beispiel folgt einem ererbten Muster.

Noch andere Entwicklungsschritte stellen sich im dritten Monat ein. Die Fingernägel werden ausgebildet. Das Gesicht des Kindes wird hübscher. Seine Augen, vorher weit auseinandergerückt, treten jetzt näher zusammen. Die Augenlider können die Augen völlig bedecken. Der Geschlechtsunterschied wird durch die inneren wie die äußeren Geschlechtsorgane sichtbar, Ei und Sperma bilden sich. Die Entwicklung der Stimmbänder wird abgeschlossen. Da keine Luft vorhanden ist, können sie keinen Ton erzeugen; das Kind kann bis zur Geburt nicht schreien, obwohl es schon lange zuvor dazu in der Lage wäre.

Die Geschmacksknospen und Speicheldrüsen entwickeln sich im Mund, ebenso Drüsen für die Verdauungssäfte im Magen. Wenn das Kind Fruchtwasser schluckt, verwertet es dessen Bestandteile. Das Kind beginnt zu urinieren.

Zwischen der zwölften und sechzehnten Woche wächst das Kind sehr schnell. Sein Gewicht steigert sich um das Sechsfache, seine Körpergröße erreicht 20-25 Zentimeter. Für diesen ungeheuren Wachstumsschub braucht das Kind Sauerstoff und Nahrung. Beides erhält es von der Mutter durch die Plazenta, den Mutterkuchen – so, wie es auch nach der Geburt durch die mütterliche Brust ernährt wird. Seine Abhängigkeit von der Mutter endet nicht mit dem Beginn der Existenz außerhalb des Mutterleibes. Übrigens wissen wir jetzt, daß die Plazenta zum Baby gehört, nicht zur Mutter, wie man lange Zeit angenommen hat.

Im fünften Monat wird das Baby fünf Zentimeter größer und 285 Gramm schwerer. Am Ende des Monats ist das Baby dann gut 30 Zentimeter groß und wiegt etwa 450 Gramm. Augenbrauen und Kopfbehaarung beginnen zu wachsen, auch die Augenwimpern bilden sich aus. Der größte Teil des Skeletts verhärtet sich. Die Muskeln des Kindes werden um einiges kräftiger, und da das Kind immer größer wird, kann die Mutter schließlich seine vielfältigen Akti-

vitäten wahrnehmen. Sie kann nun die Bewegungen ihres Kindes spüren und Kopf, Arme und Füße, vielleicht sogar schon eine rhythmisch stoßende Bewegung – 15-30 mal in der Minute – wahrnehmen. Der Grund dafür wäre ein Schluckauf des Kindes. Der Arzt kann mit seinem Stetoskop bereits den Herzschlag hören.

Das Baby schläft und wacht auf, so wie es dies auch nach der Geburt tun wird. Wenn es schläft, nimmt es seine bevorzugte Position ein. Jedes Baby hat seine charakteristische Art zu liegen. Wenn es aufwacht, schwimmt es frei im Fruchtwasser herum, von einer Seite zur anderen, häufig kopfüber. Manchmal ist sein Kopf oben, manchmal unten. Bisweilen wird das Baby durch äußere Geräusche aufgeweckt, so etwa durch ein lautes Klopfen auf die Badewanne, wenn seine Mutter badet. Ein lautes Konzert oder der Lärm einer Waschmaschine lassen es ebenfalls aktiv werden. Das Kind hört [...] die Stimme seiner Mutter bereits vor der Geburt.

Im sechsten Monat wächst das Kind um weitere fünf Zentimeter auf nunmehr 35 Zentimeter heran. Es beginnt bereits etwas Fett unter seiner Haut zu speichern und steigert sein Gewicht auf etwa 800 Gramm. Die Anlagen für die zweiten Zähne hinter den Milchzähnen bilden sich im Zahnfleisch aus. Auch die Augen können nun geöffnet und geschlossen werden sowie nach oben, unten oder zur Seite blicken. Dr. Liley ist der Auffassung, daß das Kind schon Helligkeit durch die Bauchdecke der Mutter wahrzunehmen vermag. *Dr. Still hat festgestellt, daß man bereits bei 43-45 Tage alten Foeten ein Elektroenzephalogramm aufzeichnen kann. Somit ist bewußte Erfahrung ab diesem Zeitpunkt möglich.*

Im sechsten Monat kann das Kind mit seinen Händen schon fest zugreifen. Es beginnt regelmäßig zu atmen und kann im Fall einer Frühgeburt bereits 24 Stunden lang auf entsprechende Beatmungsaktivitäten reagieren. Es besteht sogar eine geringe Chance, daß es in einem Inkubator überlebt. Die kleinsten Kinder, die nachweislich überlebt haben, waren zwischen 20 und 25 Wochen alt.«[2]

---

2 *Motion and Brief Amicus Curiae of Certain Physicians, Professors and Fellows of the American College of Obstetrics and Gynecology in Support of Appellees*, dem Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten übergeben im Oktober 1971; vgl. weiterhin B.T. Heffernan, The Early Biography of Everyman, in: T.W. Hilgers/D.J. Horan (Hrsg.), Abortion and Social Justice. New York 1972. Andere Beschreibungen der Entwicklung des ungeborenen Kindes finden sich bei E. Blechschmidt, The Stages of Human Development Before Birth. Philadelphia 1961; Ders., The Beginning of Human Life. New York 1977; Ders., Human Being from the Very First, in: T.W. Hilgers/D.J. Horan/D. Mall (Hrsg.), New Perspectives on Human Abortion. Frederick (MD) 1981; K.L. Moore, The Developing Human: Clinically Oriented Embryology. Philadelphia ^{4}1988; B.M. Patten, Human Embryology. New York ^{3}1968; R. Rugh/L.B. Shettles/R.N. Einhorn, From Conception to Birth: The Drama of Life's Beginnings. New York 1971; G.L. Flanagan, The First Nine Months of Life. New York 1965; B.N. Nathanson/R.N. Ostling, Aborting America. Garden City 1979, S. 197-205, bes. S. 202f.; J.C. Willke u.a., Handbook on Abortion. Cincinnati 1979, S. 5-27; Ders. u.a., Abortion: Questions and Answers. Cincinnati 1985, S. 5f., S. 33ff.; C. Young, The Least of These: What Everyone Should Know about Abortion. Chicago 1983, S. 74-80; G. Bergel, Abortion in America. Elyria 1985, S. I/1-I/13: »Drama of Life Before Birth«; vgl. auch A.W. Liley,

Besonders wichtig ist hier die Feststellung: »Mit dem Ende der siebten Woche können wir ein wohlproportioniertes, winziges Baby erkennen«, d.h. also noch *vor* dem Zeitpunkt, zu dem die meisten Abtreibungen stattfinden. Eine Abtreibung bedeutet nicht nur einen einfachen medizinischen Eingriff am Körper einer Frau, sie betrifft vielmehr auch dieses »wohlproportionierte, winzige Baby«. Auch zahlreiche andere Tatsachen und Erfahrungen illustrieren die lebendige Wirklichkeit des Kindes im Mutterschoß.[3] Besonders eindrucksvoll ist folgendes Erlebnis:

»Dr. Liley berichtet von einem Arzt, der Luft in die Fruchtblase eines ungeborenen, acht Monate alten Kindes injizierte, um die Plazenta auf dem Sichtschirm lokalisieren zu können. Zufällig bedeckte die Luftblase das Gesicht des ungeborenen Kindes. In dem Moment, da es Luft zum Einatmen hatte, traten seine Stimmbänder in Aktion und sein Schreien war für alle Umstehenden hörbar, sowohl für den Arzt als auch für das technische Personal. Später berichtete die Mutter am Telefon, daß die Luftblase sich immer dann auf das Gesicht des ungeborenen Kindes legte, wenn sie zu Bett ging – mit dem Ergebnis, daß sie und ihr Mann nicht schlafen konnten, weil das Kind so laut schrie.«[4]

Das Kind ist nicht ein Teil des mütterlichen Körpers. Aus den wissenschaftlichen Befunden wird deutlich, daß das Kind im Mutterleib kein Teil des weiblichen Körpers, sondern ein unverwechselbares, eigenständiges Individuum ist. Es ist jetzt wie auch später eine eigenständige, wenngleich von der Mutter abhängige Person, vergleichbar einem Verletzten, der auf eine Bluttransfusion angewiesen ist, deshalb aber keineswegs die Selbständigkeit seiner Person aufgibt. Und tatsächlich erhält das ungeborene Kind nicht einmal Blut von seiner Mutter. Es hat einen unabhängigen Blutkreislauf, und sein Blut vermischt sich in der Regel nicht mit dem seiner Mutter. Dr. Bernard Nathanson fügt einen interessanten Aspekt hinzu:

»Ich bin dem alten Slogan der Abtreibungsbefürworter ›Mein Bauch gehört mir‹ entgegengetreten, indem ich darauf hinwies, daß uns die moderne Immunologie darüber aufgeklärt hat, daß das ungeborene Kind nicht ein Teil des weiblichen Körpers ist in dem Sinne wie etwa ihre Leber oder ihr Herz. Immunologische Studien haben zweifelsfrei geklärt, daß im Fall einer Einnistung des befruchteten Eis im Uterus am achten Tag nach der Empfängnis die Abwehrmechanismen des Körpers, in erster Linie die weißen Blutkörperchen, ak-

---

The Foetus in Control of his Environment, in: T.W. Hilgers/D.J. Horan (Hrsg.), a.a.O., S. 27-36, wo der Foetus als aktives dynamisches Wesen dargestellt wird; ebenso Ders., A Day in the Life of a Fetus, in: T.W. Hilgers/D.J. Horan/D. Mall (Hrsg.), a.a.O., S. 29-35.

3 Es ist schon faszinierend festzustellen, daß bei einem kleinen Mädchen »im Alter von 46 Tagen [nach der Empfängnis] die 600 000 potentiellen Ova seines ganzen Lebens bereits vorhanden sind«. Es ist gerade im Begriff, sein eigenes Leben zu beginnen, und wird bereits auf eine zukünftige potentielle Mutterschaft vorbereitet; vgl. B.N. Nathanson/R.N. Ostling, a.a.O., S. 202.

4 *Amicus Curiae*, a.a.O., S. 21.

tiviert werden, da das kleine Wesen, das sich da für einen längeren Aufenthalt einrichtet, als Eindringling, als ein fremdes Wesen interpretiert wird und daher beseitigt werden muß. So wird ein intensiver Angriff des Immunsystems von seiten der weißen Blutkörperchen gegen die Schwangerschaft eingeleitet. Durch ein einzigartiges und außerordentlich wirksames Verteidigungssystem wehrt das ungeborene Kind diesen Angriff erfolgreich ab. In ungefähr 10 % aller Fälle versagt dieses System, und die Schwangerschaft wird durch einen Spontanabort oder eine Fehlgeburt beendet.«[5]

Das Kontinuum des menschlichen Lebens

Der letzte der drei sich gegenseitig stützenden Grundgedanken, die die tatsächliche Existenz eines Menschen im Mutterleib nahelegen, ist das Kontinuum-Argument. Ihm zufolge ist das menschliche Leben ein einziges Kontinuum, das sich von der Empfängnis/Befruchtung bis hin zum Tod (oder auch darüber hinaus) erstreckt. Im folgenden sollen nun verschiedene Aspekte des Arguments auf ihren prinzipiellen Gehalt hin untersucht werden.

1. Das Leben der menschlichen Person ist ein einziges Kontinuum, das sich in verschiedene Phasen untergliedern läßt. Einer ersten Phase als Ungeborenes im Mutterleib folgen die Lebensabschnitte als Neugeborenes, als Kleinkind, als Schulkind, als Teenager, als eine Person mittleren Alters und als älterer Mensch. Das Leben im Mutterleib ist also ein Teil dieses Kontinuums. Jeder von uns kann sagen: Ich war einmal ein dreijähriges Kind, ein neugeborenes Baby usf. Kleine Kinder haben ein ganz klares Verständnis für diese Zusammenhänge, wenn sie sagen: »Als ich noch im Bauch meiner Mutter war ...«

2. Der entscheidende Punkt des Kontinuum-Arguments in unserem Zusammenhang ist, daß das ungeborene und das geborene Kind ein und dieselbe Person sind. Ich bin heute die Person, die ich auch vor zehn Jahren war, obwohl ich mich seitdem verändert habe; und trotzdem bin ich heute dieselbe Person, die ich einmal als neugeborenes Baby war. Und davor war ich das ungeborene Kind im Mutterleib. (*Person* meint hier einfach »menschliches Wesen«.)

Daß ich heute dieselbe Person bin wie vor zehn Jahren, kann ich durch mein eigenes Gedächtnis nachvollziehen. Ich vermag mich nicht nur an weit zurückliegende Ereignisse zu erinnern, sondern auch daran, daß ich es war, der sie erlebt hat. Sich Erinnern bedeutet nicht nur, auf beliebig Vergangenes, sondern

5 B.N. Nathanson, The Abortion Papers: Inside the Abortion Mentality. New York 1983, S. 150. Nathanson erörtert auch die Möglichkeit chirurgischer Eingriffe am Foetus, die bereits vorgenommen werden und mit Sicherheit bald alltägliche Praxis sind. Das Kind im Mutterleib wird als Patient behandelt, als selbständiges Wesen eigenen Rechts, das wegen seiner Gesundheitsmängel behandelt wird; vgl. ebd., S. 143, sowie *Amicus Curiae*, a.a.O., S. 26-32: »The Doctor Treats the Unborn Just as He Does Any Patient«.

auch auf e inenfrüheren Abschnitt des eigenen Lebens zurückzugreifen – auf das Leben derselben Person.

Die Erinnerung an frühere Erfahrungen setzt ein erlebendes Ich voraus. Erinnerndes und erlebendes Ich müssen identisch sein.[6] Die Erinnerung kann nicht weiter zurückreichen, als meine eigene Identität; ich kann mich an nichts erinnern, das sich vor meiner Entstehung ereignete. Denn ganz offensichtlich kann dies nicht Gegenstand meiner Erfahrung sein. Hingegen ist das Umgekehrte sehr wohl möglich; denn die eigene Identität reicht weiter zurück als das eigene Gedächtnis. Daß ich mich an eine bestimmte Erfahrung nicht erinnern kann, heißt nicht, daß sie mir nicht widerfahren ist. Ich kann mich nicht an meine Geburt erinnern, ebensowenig an irgendeinen Augenblick meines Lebens vor der Geburt. Aber jeder dieser Momente war ein Augenblick meiner Existenz und läßt sich als ein Teil jenes Kontinuums begreifen, das mein Leben auf dieser Erde ausmacht.

Die Bedeutung der Gedächtnisfunktion für das Kontinuum-Argument besteht darin klarzustellen, was personale Identität heißt. Setzen wir einmal voraus, das Wesen im Mutterleib habe geistige Fähigkeiten, die sehr viel weiter entwickelt sind, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Dann könnte ein solches Kind später sagen: Ich kann mich an meine Existenz im Mutterleib erinnern. Das heißt – und dies ist der entscheidende Punkt –, ich kann mich jetzt daran erinnern, daß ich – *dieselbe Person* – es gewesen bin, die diese Erfahrungen gemacht hat. Daraus folgt zwangsläufig, daß es mich damals schon gegeben hat. Da derartig entwickelte geistige Fähigkeiten nicht vorkommen, kann es auch keine entsprechenden Erinnerungen geben. Das aber heißt nicht, daß es keine Identität von damals und heute existierender Person gibt. Die hypothetische Annahme einer solchen Erinnerung sollte dies deutlich machen.

3. Es ist keineswegs so, daß sich im Mutterleib ein »Gewebeklümpchen« oder ein bloßer biologischer Organismus in ein Kind verwandelt.[7] Das Kind

---

6 Noch genauer formuliert: »Ich, der ich mich jetzt richtig erinnere«. Erfahrungen von bloß eingebildeten, also falschen Erinnerungen, in denen ich mich an etwas erinnere, das nie der Fall war, sind eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, daß Erinnerung stets eine Erinnerung an etwas ist, was in der Vergangenheit wirklich Gegenstand eigener Erfahrung war. Daß es mitunter eingebildete Erinnerungen gibt, untergräbt nicht den Nutzen der allgemeinen Regel zur Darstellung und Erläuterung personaler Identität. Denn 1. ist die größere Zahl der Fälle wirklich gültige Erinnerung und daher hierunter subsumierbar; und 2. passen auch die Fälle eingebildeter Erinnerungen hierher, wenn man sie von dem her interpretiert, was mit dem Anspruch echter Erinnerung gemeint ist. Und dieser besteht darin, daß ich, wann immer ich sage: »Ich habe eine Erinnerung ...«, meine, ich – dieselbe Person – habe diese Erfahrung in der Vergangenheit einmal gehabt. Die Bedeutung personaler Identität, die in diesem Anspruch auf Erinnerung mit enthalten ist, bleibt selbst für den Fall unberührt, daß das, was ich zu erinnern vermeine, gar nicht stattgefunden hat.

7 Die Auffassung, daß ein menschlicher »Embryo« oder »Foetus« nicht ein Kind ist, sondern etwa, das sich er dazu entwickelt, ist unter Abtreibungsbefürwortern weit verbreitet; vgl. hierzu N. Hoerster: Ein Lebensrecht für die menschliche Leibesfrucht?, in: *Juristische Schulung* 29 (1989), S. 172-178; H.-M. Sass, Wann beginnt das Leben?, in: *Die Zeit* Nr. 49 vom 30. November 1990;

existiert bereits, und es ist dasselbe Kind, dieselbe Person, die später einmal alle weiteren Entwicklungssphasen durchlaufen wird. Denn es dürfte feststehen, daß weder ein Zeitpunkt angeben werden kann, in dem sich etwas Nichtpersonales in eine Person verwandelt, noch eine stufenweise Entwicklung der Person festzustellen ist, da sich etwas Nichtpersonales schrittweise zur Person entwickelte. Vielmehr beginnt die Existenz einer Person mit der Empfängnis/Befruchtung, ohne daß zunächst etwas anderes entsteht, das erst später zu einer Person wird.

4. Die Person existiert bereits im Mutterleib, ohne daß etwas hinzuzukommen braucht, das aus diesem Wesen eine Person macht. In der Entwicklungsphase des Ungeborenen gibt es keinen fixierbaren Moment, in dem etwas für die Konstituierung des Personseins Notwendiges hinzuträte.

Ehe ich meine Darlegung zum Kontinuum-Argument zu Ende führe, möchte ich zwei Dinge klarstellen:

Es ist erstens darauf hinzuweisen, daß sich dieses Argument nicht allein auf das biologische Kontinuum eines einzelnen Organismus bezieht. Gemeint ist die Identität einer Person in den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung. Selbstverständlich ist auch ein biologisches Kontinuum gegeben, es ist integraler Bestandteil der Kontinuität der Person. Aber es macht nicht das Ganze dieses Kontinuums aus, geschweige denn sein Wesen. Das biologische Kontinuum ist lediglich eine Dimension des personalen Kontinuums, so wie das Biologisch-Physische ganz allgemein eine Dimension menschlicher Person darstellt.

Zweitens: Das Kontinuum-Argument impliziert nicht nur – wie oft dargestellt –, daß es unmöglich ist, im Leben des Menschen von der Empfängnis bis zu seiner Geburt und darüber hinaus eine eindeutige Zäsur zu setzen, die ein nichtpersonales Sein von einem personalen Sein oder eine rein potentielle Person von einer wirklichen Person zu unterscheiden erlaubte. Nehmen wir einmal ein Spektrum von A-Z an, so bedeutet die Tatsache, daß man darin keine klare und eindeutige Zäsur setzen kann, in keiner Weise, daß A und Z sich nicht radikal voneinander unterscheiden können. Man denke zum Beispiel an die Farbpalette von Schwarz bis Weiß oder an das Lichtspektrum zwischen Tag und Nacht. In beiden Fällen geht A allmählich in B über, B in C usf. Es gibt also keine klaren Trennlinien. Hier herrscht Kontinuität. Aber es ist nicht die der kontinuierlichen Existenz ein und desselben Wesens. So wächst ein Baby beispielsweise zu einem Zwanzigjährigen heran und bleibt doch immer dieselbe Person.

Besagte das Kontinuum-Argument lediglich, daß man keine klare Zäsur ansetzen kann, so würde es die grundlegende These nicht untermauern können,

---

F. Böckle, Probleme um den Lebensbeginn. Medizinisch-ethische Aspekte, in: *Handbuch der christlichen Ethik* II. Freiburg 1978, S. 3-59; A. Leist (Hrsg.), Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord. Frankfurt 1990.

der zufolge das Wesen im Mutterleib genau dieselbe Person ist, die später geboren wird.[8] Die Ablehnung dieses Arguments berührt in keiner Weise den Kern des Kontinuum-Gedankens. Wie bereits angedeutet, kann man in der Tat keine Grenzlinie ziehen: ein Kontinuum erlaubt keine Grenzziehung; die Unmöglichkeit einer Grenzziehung impliziert andererseits aber nicht notwendig Kontinuität.

Das Kind wird zum Erwachsenen und ist damit nicht länger Kind. Der Foetus entwickelt sich zum Neugeborenen, das eben daher kein Foetus mehr ist. Die Entwicklungsstadien – Zygote, Embryo, Foetus, Neugeborenes, Kleinkind, Teenager – werden sukzessive durchlebt, die Person aber bleibt ein und dieselbe. Ein Foetus zu sein ist also nur ein Abschnitt im Leben einer Person.[9]

Vier Unterschiede zwischen der Person vor und nach der Geburt

Natürlich gibt es Unterschiede zwischen dem Kind im Mutterleib und einer Person nach der Geburt. Welche Unterschiede sind dies, und haben sie eine ethische Bedeutung? Nähern wir uns dieser Frage einmal mit Blick auf ein sieben- bis achtwöchiges Kind vor der Geburt, das wir zuvor als »wohlproportioniertes, winziges Baby« charakterisiert haben. Es gibt vier wesentliche Unterschiede zwischen Personen vor und nach der Geburt.

Größe. Es erübrigt sich eigentlich festzustellen, daß das siebenwöchige Kind im Mutterleib kleiner ist als das neugeborene Kind. Dieses wiederum ist in der Regel kleiner als ein einjähriges Kind, das seinerseits kleiner ist als ein fünf Jahre altes Kind. Ein 45 Kilo schweres Mädchen ist kleiner als ein 110 Kilo schwerer Football-Spieler. Diesen Unterschieden kommt selbstverständlich keinerlei moralische Bedeutung zu. Ein größerer Mensch ist nicht *»mehr«* Person oder wertvoller als ein kleinerer. Ein neugeborenes Kind ist genauso wertvoll wie ein älteres Kind oder wie ein Erwachsener. Das Kind im Mutterleib ist schlichtweg ein noch kleines Kind.

---

8 Vgl. hierzu auch M. von Lutterotti, Schutz des menschlichen Lebens an seinem Beginn und seinem Ende im Bereich von Naturwissenschaft und Medizin, in: H. Marre/J. Stüting (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 22. Münster 1988, S. 12-33.

9 Nathanson geht ebenfalls von einem Kontinuum menschlichen Lebens aus: »Wir haben es mit einem kontinuierlichen Spektrum zu tun, das im Uterus beginnt und mit dem Tod endet – die Abschnitte dieses Spektrums werden mit Worten bezeichnet wie ›Foetus‹, ›Baby‹, ›Kind‹, ›Heranwachsender‹ und ›Erwachsener‹«, in: Ders./R.N. Ostling, a.a.O., S. 137; vgl. weiterhin R. Spaemann, Sind alle Menschen Personen?, in: R. Löw (Hrsg.), Bioethik. Köln 1990, S. 48-58, sowie Ders., Kein Recht auf Leben? Zur Auseinandersetzung um den Schutz des ungeborenen Lebens, in: P. Hoffacker/B. Steinschulte u.a., Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion. Bergisch-Gladbach 1991; S. 114-138; J. Schmucker-von Koch, Die Irrationalität des Postulats vom abgestuften Schutz des menschlichen Lebens, in: IMABE – Institut für Medizinische Anthropologie und Bioethik (Wien)/Schweizerische Gesellschaft für Bioethik (Zürich) (Hrsg.), Der Status des Embryos. Wien 1989, S. 24-31.

Entwicklungsstadium. Ein Baby ist weniger entwickelt als ein Teenager. Kann man darum sagen, daß es deswegen »weniger« Person ist? Ein geringeres Entwicklungsstadium oder eine kleinere Körpergröße sind für frühe Phasen im Kontinuum menschlichen Lebens bezeichnend. Aber es handelt sich in früheren wie späteren Phasen durchweg um eine Person. Anderenfalls könnte man nicht von der Entwicklung eines Menschen sprechen.

Ein Kind im Alter von sieben bis acht Wochen ist zwar weniger entwickelt als ein älteres Baby, und doch kann man sagen, daß es bereits auf einer hohen Entwicklungsstufe steht. Erinnern wir uns: »Nach der achten Woche bilden sich keine weiteren [grundlegenden Organe oder] Organsysteme mehr aus: *alles* ist bereits vorhanden, was wir auch im vollständig entwickelten Baby vorfinden«, zum Beispiel »ein menschliches Antlitz mit halb geschlossenen Augenlidern [...], Hände, die bald zu greifen beginnen, Füße, die sanft zu strampeln versuchen« (vgl. Anm. 2).

Umgebung. Die jeweilige Umgebung einer Person ändert nichts an der Realität, dem Wert und der Würde dieser Person. Zwar bildet der Mutterleib eine andere Umgebung als die uns vertraute, doch das ungeborene Kind ist zu jenem Zeitpunkt gleichermaßen Person wie nach der Geburt.

Auch ein Baby in einem Inkubator ist nicht weniger Person als ein Kind in seiner natürlichen Umgebung. Vor der Geburt ist es im »Inkubator« des Mutterleibes, in einer warmen, schützenden Umgebung, die notwendig bleibt, solange das Kind klein und verletzlich ist. Diese Umgebung gewährleistet, daß es sich zu einem Wesen entwickelt, das den Anforderungen des Lebens außerhalb des Mutterleibes gewachsen ist. Unterschiede zwischen einem Kind vor und nach der Geburt bestehen also nur hinsichtlich seiner Bedürfnisse, nicht aber in bezug auf seine Realität, seinen Wert und seine Würde.

Grad der Abhängigkeit. Wir alle sind voneinander abhängig, physisch wie psychisch. Einige stehen in einem größeren Abhängigkeitsverhältnis als andere: Kinder, kranke Menschen, Behinderte. Eine abhängigere Person – zum Beispiel der Patient auf einer Intensivstation – ist darum nicht weniger Person als jene, die ein höheres Maß an Unabhängigkeit genießt.

Um genauer zu erkennen, daß der Grad der Abhängigkeit für die Wirklichkeit, die Würde und den Wert einer Person ethisch belanglos ist, muß man sich Folgendes vor Augen führen:

1. Der Grad einer Abhängigkeit ist relativ. Es dreht sich hierbei nur um ein Mehr oder Weniger. Jeder ist bis zu einem gewissen Grad von anderen abhängig – sowohl physisch wie auch psychisch. Unter gewissen Umständen kann jeder von uns in ein größeres Abhängigkeitsverhältnis geraten: wenn wir uns beispielsweise verlaufen haben, wenn wir Opfer eines schweren Unfalls wurden oder wenn unser Augenlicht nachläßt. Unser Sein als Person, unser Wert und unsere Würde, unser Recht zu leben – all dies bleibt davon gänzlich unberührt.

2. Man sollte sich daher auch vergegenwärtigen, daß ein höheres Maß von Abhängigkeit nichts am Personstatus ändert. So ist das Kind im Mutterleib dieselbe Person, die später geboren und zu größerer Unabhängigkeit heranwachsen wird.

3. Stellen wir uns einmal folgende Situation vor: Ein Mensch, der bei bester Gesundheit und damit relativ unabhängig ist, wird in einen schweren Unfall verwickelt und ist von da an Zeit seines Lebens gelähmt. Er bleibt fortan auf die Fürsorge seiner Mitmenschen angewiesen. Man kann in diesem Fall durchaus eine Parallele zur Situation des ungeborenen Kindes erkennen. Der Mensch bleibt stets dieselbe Person mit derselben Würde und demselben Recht auf Leben.

Nehmen wir einmal an, jemand würde Ihnen sagen: »Sie zählen nicht; Sie sind zu abhängig.« Eine Ungeheuerlichkeit. Wenn man die Tötung eines Menschen damit legitimieren könnte, daß er hinderlich ist und Umstände macht, wäre dies eine himmelschreiende Ungerechtigkeit.

Nicht anders aber verfährt man mit dem Kind im Mutterleib, wenn man Abtreibung mit der Begründung rechtfertigt, es sei zu abhängig. Der Umstand, daß das Kind nicht hören und verstehen kann, was gesagt wird, und die Tatsache, daß ohne viele Worte und hinter vorgehaltener Hand über das Kind entschieden wird, ist moralisch irrelevant.

4. Die physische Abhängigkeit, wie sie beim Kind im Mutterleib oder bei einem Gelähmten vorliegt, betrifft ausschließlich die körperliche Dimension einer Person, nicht aber die Person an sich oder ihr Recht auf Leben. Ich bleibe ich selbst, trotz aller Veränderungen, die ich in den verschiedenen Wachstums- und Entwicklungsphasen, in Momenten relativer körperlicher Abhängigkeit oder Selbständigkeit durchlebe. Und ich bin nicht weniger ich, nur weil mein Körper in einer bestimmten Situation größerer Fürsorge bedarf als gewöhnlich. Es ist also offensichtlich, daß Abhängigkeit nichts mit dem Sein der Person an sich zu tun hat, sondern nur mit dem Grad der Hilfeleistung.

Fassen wir also zusammen: Die Behauptung, eine abhängigere Person – handle es sich nun um eine natürliche Abhängigkeit (wie beim Kind im Mutterleib) oder um eine »unnatürliche« (wie bei einem Unfallopfer) – sei weniger Person und verdiene es daher auch nicht, wie alle anderen Menschen behandelt zu werden, erweist sich als reines Vorurteil, das weder durch irgendwelche Tatsachen noch durch die Vernunft begründet werden kann. Es gehört zu jener Art von Vorurteilen, die bestimmten Menschen aus fernen Ländern, aus fremden Kulturen und ethnischen Gruppen unterstellen, sie seien als Person weniger wert, ihr Tod sei daher auch bedeutungslos, jedenfalls weniger tragisch als der einer uns vertrauten Person. Ein Mensch ist ungeachtet seiner Herkunft und dem Grad seiner Abhängigkeit zunächst einmal eine Person, der die gleichen Grundrechte zustehen wie uns allen. Ungeborene Personen sind

hierfür ein Beispiel. Ihre Würde und ihr Recht verdienen den gleichen Respekt.[10]

Ein Kind im Schlaf zu töten, ist ein hinterhältiges Verbrechen. Ein Kind in einem Inkubator zu töten, auf den es angewiesen ist, ist nicht weniger schrecklich. Abtreibung bedeutet nichts anderes als die Tötung eines Kindes im Inkubator des Mutterleibes. Ein abhängigeres Kind ist ein gefährdeteres Kind. Es bedarf größerer, und nicht etwa weniger Fürsorge und Hilfe.

Daß das ungeborene Kind von einer anderen Person abhängt, während das zu früh geborene Baby auf den Inkubator angewiesen ist, berührt in keiner Weise den Status der Person. Es macht keinen Unterschied, ob ein Mensch durch eine direkte Bluttransfusion oder durch eine Blutkonserve am Leben erhalten wird, beide sind gleichermaßen abhängig, aber nichtsdestoweniger gleichwertige Personen. Die Art der Abhängigkeit sagt nichts über das Wesen der Person und ihren menschlichen Status (ihre Würde, das Recht zu leben etc.) aus.

Die skizzierten vier Merkmale, die Personen vor und nach der Geburt unterscheiden, kann man sich mithilfe der Buchstabenfolge GEUG leicht merken:

	Das Kind ist:
G: Größe	kleiner
E: Entwicklungsstadium	weniger entwickelt
U: Umgebung	in einer anderen Umgebung
G: Grad der Abhängigkeit	abhängiger

Eine Reihe weiterer Unterschiede zwischen Babys vor und nach der Geburt sei noch nachgetragen. Ungeborene Kinder sind mit bloßem Auge noch nicht sichtbar, sie haben keinen Namen, und sie sind zu sozialer Interaktion noch nicht fähig. Aber auch diese Unterschiede haben keinerlei ethische Bewandtnis.

Daß wir ungeborene Kinder nicht sehen können, hat nichts mit deren Wesen, sondern mit unserer eingeschränkten Wahrnehmungsfähigkeit zu tun. Es liegt auf der Hand, daß eine Person, die eingeschlossen ist – gleichgültig ob in einem Schrank oder im Mutterleib – nicht gesehen werden kann; das sagt aber nichts über diesen Menschen als Person aus.

Auch der Umstand, daß ein ungeborenes Kind keinen Namen hat, ist ohne Bedeutung. Ein namenloses Waisenkind unterscheidet sich in keiner Weise von einem Baby, das einen Namen trägt.

---

10 Vgl. G. Grisez, Abortion: the Myths, the Realities and the Arguments. New York 1972, S. 467-470. Hier werden sechs Aspekte des Vorurteils aufgelistet, von denen jeder auf die Haltung der Abtreibungsbefürworter gegenüber dem Ungeborenen angewandt werden kann; dazu gehört etwa, für sich einen Nutzen zu ziehen aus dem Unterschied zwischen sich selbst bzw. der Gruppe, der man angehört, und der Klasse der Opfer, die das Vorurteil stigmatisiert.

Die fehlende soziale Interaktion resultiert schlichtweg aus dem Entwicklungsstand des Kindes und seiner Umgebung. Selbst wenn das Kind weiter entwickelt ist, könnte es in seiner Situation schwerlich mit uns ein Gespräch führen. Aber auch dies berührt nicht die Personalität des Kindes.

Schließlich verfügt das Kind im Mutterleib nicht über die Mobilität, wie sie uns vertraut ist. Es kann sich nicht in dem Maße bewegen wie wir. Dies ist aber – erstens – nur teilweise richtig. Mit Beginn des dritten Monats wird das Kind sehr aktiv und bewegt sich in zunehmendem Maße in der Fruchtblase.[11] Zweitens: Wenn das Kind sich nicht bewegen kann, so ist dies allein seinem Entwicklungsstadium zuzuschreiben. Während es anfangs hierzu noch nicht in der Lage ist, wird es ihm später in seiner begrenzten Umgebung zu eng. Drittens ist der Hinweis auf den Mangel an Bewegung ethisch völlig unerheblich. Schließlich ist auch ein gelähmter Mensch eine Person. Die Bewegungsfähigkeit des Kindes im Mutterleib steht in engem Zusammenhang mit seiner Entwicklung, seiner Umgebung und dem Grad seiner Abhängigkeit.

Das Kind im Mutterleib ist keine potentielle Person. Es ist vielmehr jene vollgültige Person, die es auch noch in einer späteren Phase des Lebens sein wird. Ein Mensch vor der Geburt ist im Vergleich zum geborenen Kind nur kleiner, weniger entwickelt, in einer anderen Umgebung und in einem höheren Maße abhängig. Sowohl das Baby vor der Geburt wie auch das geborene Kind sind Personen mit einem Potential von Entfaltungsmöglichkeiten, was ja auch für ältere Kinder und weithin auch für Erwachsene gilt. Wir alle sind Menschen mit verschiedenem Wachstums- und Entwicklungspotential. Kurzum: Das Kind im Mutterleib ist nicht eine potentielle Person, sondern verfügt als Person über ein Potential, sich zu entfalten.

Eine Person sein und sich als Person entfalten. Personen in Narkose können keinen Schmerz empfinden, sie können nicht denken oder gezielte Kontakte aufnehmen. Sie können sich also nicht als Personen entfalten. Nichtsdestoweniger sind sie nach wie vor Personen. Dem Kind im Mutterleib ist das Potential mitgegeben, sich als Person vollständig zu entfalten. Sein Entwicklungsstand ist nur für die Entfaltung der Person, nicht aber für das Sein der Person entscheidend.

Abschließende Bemerkung. Der Begriff *foetus* ist ein angemessener und treffender Begriff: bezeichnet er im allgemeinen ein »junges Wesen«, so meint er im Hinblick auf den Menschen »eine junge Person«. Erst in jüngster Zeit hat man den Begriff in einer ganz anderen, ja entgegengesetzten Weise interpretiert: er bezeichnet nicht mehr unmittelbar eine Person oder ein Kind. Natürlich ist es auch psychologisch leichter, von der Vernichtung eines Foetus als von der eines Kindes zu sprechen. Abtreibungsbefürworter weigern sich, den

---

11 *Amicus Curiae*, a.a.O., S. 15; vgl. auch A.W. Liley, a.a.O.

Begriff »Kind« zu gebrauchen: im allgemeinen wollen sie nicht in den Verdacht kommen, die Tötung eines Kindes zu verteidigen. So ist es eben ein Foetus. Es klingt weniger schlimm, wenn man von der Vernichtung eines Foetus spricht. Daher haben wir die Pflicht, vom Kind zu sprechen und nicht vom Foetus. Die Existenz des Kindes im Mutterleib muß mit Nachdruck betont und klar herausgestellt werden.

Angenommen, eine Frau hat einen Abgang. Ein mitfühlender Arzt wird nicht zu ihr sagen: »Sie haben ihren Foetus verloren«, sondern: »Sie haben ihr Kind verloren«. Wenn das Kind getötet werden soll wie im Falle der Abtreibung, dann läßt es sich natürlich trefflich als Foetus bezeichnen; denn dieser Begriff strahlt eine kalte wissenschaftliche Neutralität aus, die die Wirklichkeit und Kostbarkeit des kleinen ungeborenen Kindes nachhaltig verdunkelt.

Ein letztes Beispiel: Eine Mutter geht mit ihrem Kind im Arm über die Straße und begegnet einer anderen Frau, die schwanger ist. Diese Frau trägt ihr Kind nur auf andere Art und Weise. Das Kind, das in den Armen der Mutter liegt, ist ebenso von der Mutter abhängig wie das Ungeborene im Mutterschoß. In beiden Fällen haben wir es mit einem Abhängigkeitsverhältnis zu tun. Die Frau und das Kind in ihren Armen sind zwei verschiedene Personen, zwei voneinander unterscheidbare Individuen. Bei der schwangeren Frau und ihrem Kind handelt es sich ebenfalls um zwei Personen. Mag es auch in dem einen Fall offensichtlich sein, im anderen nicht: in beiden Fällen haben wir es mit zwei Personen zu tun.

Wider besseres Wissen?

Geschichte und Gegenwart der Abtreibungsdiskussion

Von Michael Gante

»Ne incognita pro cognitis habeamus hisque temere assentiamur«: Wir sollten uns hüten, Unerkanntes für Erkanntes zu halten und diesem leichtfertig zuzustimmen. Wer diesen Fehler vermeiden wolle, und eigentlich müsse jeder dies wollen, werde Zeit und Sorgfalt auf den Gegenstand seiner Überlegungen verwenden. Niemand würde diesem Monitum, mit dem Cicero die erkenntnistheoretischen Erörterungen im ersten Buch seines Werkes *De officiis* einleitete, ernsthaft widersprechen wollen. Denn es ist evident, daß nicht zu richtigen Ergebnissen gelangen kann, wer von falschen Prämissen ausgeht. So einleuchtend die ciceronische Maxime ist, sowenig selbstverständlich ist ihre Beachtung; vermutlich vor allem deswegen, weil es mühselig ist, sich über alles, worüber man sich eine Meinung bildet, zuvor gründlich Rechenschaft zu geben und nur dann etwas für wahr zu halten, wenn man es nach gewissenhafter Prüfung begriffen hat und keinen Grund mehr finden kann, es in Zweifel zu ziehen (Descartes). An die Stelle des wohlerwogenen Urteils tritt nicht selten die *communis opinio*: man übernimmt, mehr oder weniger unbewußt und mithin ungeprüft, das, was man oft und überall hören kann und was die Mehrheit zu meinen scheint. In der gegenwärtig geführten Debatte über die Änderung bzw. Streichung der §§ 218ff. StGB ist dieses Phänomen mannigfach zu beobachten. Wir wollen ihm im folgenden anhand von zwei, für die Diskussion besonders bedeutsamen Beispielen nachgehen, und zwar insofern es um die Frage geht, wann ein Menschenleben beginnt und worin das Ziel des aktuellen Gesetzgebungsverfahrens besteht.

Zu den *incognita*, die in der Debatte über die Abtreibung leichtfertig *pro cognitis* gehandelt werden, gehört die weitverbreitete Meinung, daß das ungeborene Leben zwar menschliches Leben, aber eben noch kein Mensch im vollen Sinne des Wortes sei, mit anderen Worten: daß es einen biologisch begründeten Unterschied zwischen der anthropologischen Qualität ungeborenen und geborenen menschlichen Lebens gebe. So ist in den Gesetzentwürfen von SPD und FDP nicht vom ungeborenen Menschen, sondern vom »werdenden« und »vorgeburtlich wachsenden Leben« die Rede. Auch Artikel 31 Absatz 4 des Einigungsvertrages, der das Gesetzgebungsverfahren notwendig gemacht hat, spricht vom »vorgeburtlichen Leben«. Obwohl diese Terminologie einen qualitativen Unterschied zwischen geborenem und ungeborenem Leben suggeriert, wird sie in den Entwurfsbegründungen nicht näher erläutert.

Eine solche Begründung ist indessen geboten, denn wissenschaftlich ist völlig unbestritten, daß das Leben des Menschen mit der Verschmelzung von Samen und Eizelle bei der Befruchtung beginnt und daß mit dem Abschluß der Fertilisation ein in seinen Anlagen einmaliges, unwiederholbares Individuum entstanden ist, dessen genetische Kombination es von allen Menschen unterscheidet, die vor ihm gelebt haben und nach ihm leben werden. Im gesamten Wachstums- und Entwicklungsprozeß zwischen Befruchtung und Tod eines Individuums gibt es keine der Fertilsation vergleichbare biologische Zäsur. Gerade die Redewendung vom »werdenden Leben« wird von renommierten Embryologen seit über zwanzig Jahren als irreführend zurückgewiesen: Der Embryo »wird« nicht Mensch, sondern »ist« Mensch, er entwickelt sich nicht »zum« Menschen, sondern »als« Mensch, wie der Nestor der deutschen Embryologie, Erich Blechschmidt, festgestellt hat. Die Frage, wann eine befruchtete menschliche Eizelle ein Mensch werde, sei deshalb schon im Ansatz verfehlt.

Die Anhänger einer Fristenregelung im Deutschen Bundestag haben diesen Argumenten, soweit zu sehen ist, bisher nicht widersprochen. Sofern sie versuchen, für ihre Überzeugung anthropologische Gründe zu finden, was nur sehr selten der Fall ist, führen sie Begründungen an, die die Existenz »spezifisch menschlichen Lebens« nicht von embryologischen Fakten, sondern von der Annahme des ungeborenen Menschen durch andere, insbesondere durch seine Mutter, abhängig machen. So vertritt der evangelische Theologe und sozialdemokratische Bundestagsabgeordnete Dr. Konrad Elmer die Auffassung, das »natürliche potentiell menschliche Leben« werde erst durch die freie Annahme »dieses Lebewesens« zum »werdenden spezifisch menschlichen Leben«.

Diese Vorstellungen sind nicht neu. Bereits 1971 forderte eine Gruppe protestantischer Theologen in den *Evangelischen Kommentaren*, das Ziel der gesellschaftlichen Bemühungen müsse darin bestehen, daß nur solche Kinder, die von Eltern »und Gesellschaft« angenommen werden, geboren würden; denn menschliches Leben sei nur dann menschliches Leben, wenn und sofern es angenommenes Leben sei. »Im anthropologischen Grundgedanken der Annahme wird die Menschlichkeit des werdenden Lebens mit der freien Entscheidung der Eltern und der Gesellschaft vermittelt.« Das biologische Hominisationskriterium, die mit der Befruchtung beginnende Existenz des Individuums, tritt in dieser Konzeption hinter das metabiologische Kriterium der sozialen Akzeptanz des ungeborenen Menschen zurück: Nicht bestimmte biologische Kriterien sollen ausschlaggebend dafür sein, ob ein Lebewesen ein Mensch ist, sondern entscheidend wäre, ob andere das wollen.

Elmer beruft sich, wie bereits die sozialliberalen Anhänger der Fristenlösung in den siebziger Jahren, auf die aristotelische und durch den Aquinaten tradierte Unterscheidung zwischen »belebter« und »unbelebter« Leibesfrucht, die über die *Bambergensis* und die *Constitutio Criminalis Carolina* im 16. Jahr-

hundert Eingang in das deutsche Strafrecht fand. Dieser Unterscheidung lag die Vorstellung der antiken griechischen Embryologie zugrunde, der zufolge der männliche Embryo bis zum 40. und der weibliche bis zum 80. Tag nach der Empfängnis leblose Materie sei.

Die aristotelische Theorie, die seit dem 18. Jahrhundert als naturwissenschaftlich widerlegt galt, allegiert auch der – von Elmer zitierte – Bochumer Philosophieprofessor Hans-Martin Sass, der die These vertritt, daß in Korrelation zum Tod, der beim Ende der Gehirntätigkeit angesetzt wird, der Beginn des personalen Lebens mit dem Anfang der Gehirnfunktionen identifiziert werden sollte. Diese sieht er als gegeben an, wenn die als Synapsen bezeichneten Vernetzungen zwischen den einzelnen Nervenzellen auftreten, was frühestens am 70. Tag nach der Befruchtung der Fall sei. Von diesem Zeitpunkt an müsse das ungeborene Leben »den vollen rechtlichen Schutz« genießen. Erst die zentrale neuronale Steuerung, Schmerzempfindung und Kommunikation, Bewußtsein und Selbstbewußtsein machten den Menschen aus.

Auch diese Thesen sind nicht neu, sondern wurden bereits in den siebziger Jahren, vor allem von katholischen Theologen wie Ruff, Rotter, Böckle, Sauser, Auer und Vodopivec veröffentlicht. Ihnen allen ist die Überlegung gemeinsam, daß es auf den Beginn der personalen Existenz eines Menschen ankomme und diese wiederum an das Vorhandensein von Geisttätigkeit und mithin an bestimmte materielle Strukturen gebunden sein müsse. Als Kriterien hierfür wurden genannt: Anlage der Organsysteme, der Großhirnrinde, des Großhirns, differenzierte Ausbildung des Großhirns, Vorhandensein eines zusammenhängenden Nervensystems. Die Schwächen der damals vorgetragenen Theorien liegen darin, daß sie die Korrelation zwischen dem Beginn der Geisttätigkeit und bestimmter dazu notwendiger materieller Strukturen nicht exakt anhand embryologischer Daten fixieren konnten. Die als Kriterien für volles Menschsein geforderten Möglichkeitsbedingungen sind empirisch nicht nachweisbar. Das erklärt, warum die Zeitpunkte, an denen die Menschwerdung angenommen wurde, je nach Autor zwischen der zweiten und der zwanzigsten Schwangerschaftswoche schwankten.

Unklar blieb auch, warum bestimmte Entwicklungsstufen der materiellen Möglichkeitsbedingungen personaler Existenz, die grundsätzlich seit der Fertilisation bestehen, als Hominisationskriterien gelten müssen. Es ist nicht evident, warum die Verdichtung der Möglichkeitsbedingungen im Zuge der pränatalen Entwicklung eine Zäsur hinsichtlich der anthropologischen Qualität bedeuten sollte. Ist eine solche Zäsur nicht nachweisbar, so wäre es nicht gerechtfertigt, den Möglichkeitsbedingungen im ersten Trimenon der Schwangerschaft eine ausschlaggebende Bedeutung für die Hominisation beizumessen. Andererseits ließe sich einwenden, daß andere, höhere Entwicklungsstadien des menschlichen Gehirns die für die Hominisation aufgestellten Bedingungen eher erfüllen.

Diese Einwände müssen auch gegenüber Sass' Thesen geltend gemacht werden. Weder ist der individuelle Vollzug der von Sass angenommenen Menschwerdung nachweisbar, noch ist ersichtlich, warum die Synapse, die ja nur eine Möglichkeitsbedingung für andere von Sass genannte Hominisationskriterien ist, z.B. für das Bewußtsein, den Ausschlag geben sollte und nicht solche pränatalen Wachstumsstadien, in denen die Neuralentwicklung weiter fortgeschritten ist. Schließlich ist Sass' These, erst die zentrale neuronale Steuerung, Schmerzempfindung und Kommunikation, Bewußtsein und Selbstbewußtsein mache den Menschen aus, ein Widerspruch in sich. Denn diese Bedingungen stehen in einem Ausschließlichkeitsverhältnis zueinander: Entweder man entscheidet sich für die von Sass favorisierte Synapse als Hominisationskriterium und verlegt die Menschwerdung ins erste Trimenon der Schwangerschaft, oder man erkennt nur Bewußtseins-Träger als Menschen an und akzeptiert damit, daß die Hominisation sich erst in postnatalen Entwicklungsphasen vollzieht, die im zweiten Lebensjahr eines Kindes liegen können.

Die hier dargestellten Hominisationstheorien bestreiten nicht, daß mit der Fertilisation die geschichtliche Existenz eines neuen, individuellen Menschenlebens beginnt. Aber sie behaupten, daß es möglich sei, dieses Faktum nicht als ein hinreichendes Kriterium für volles Menschsein zu akzeptieren. Vielmehr machen sie die Hominisation von anderen, über die physische Existenz des Individuums hinausgehenden Kriterien abhängig. Wir stehen keineswegs »erst am Anfang der Debatte« über den Beginn des menschlichen Lebens, wie die Überschrift eines jüngst in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* erschienenen Aufsatzes unter Berufung auf den Berliner Ärztekammerpräsidenten Ellis Huber suggeriert. Über den Beginn des individuellen Menschenlebens kann es heute keinen Dissens mehr geben.

Zu den nur selten in Zweifel gezogenen Topoi der aktuellen Debatte über die Abtreibung gehört die Bekundung, daß die Gesetzesänderung vor allem eine Verbesserung des Schutzes ungeborenen Lebens zum Ziel habe. So verpflichtet der eingangs zitierte Artikel 31 Absatz 4 des Einigungsvertrages den gesamtdeutschen Gesetzgeber, eine Gesetzesregelung zu treffen, »die den Schutz vorgeburtlichen Lebens und die verfassungskonforme Bewältigung von Konfliktsituationen schwangerer Frauen vor allem durch rechtlich gesicherte Ansprüche für Frauen, insbesondere auf Beratung und soziale Hilfen, besser gewährleistet, als dies in beiden Teilen Deutschlands derzeit der Fall ist«. Auch die Entwürfe der Fraktionen von FDP und SPD, die eine auf die ersten drei Monate begrenzte Abschaffung des strafrechtlichen Lebensschutzes bezwecken, berufen sich ausdrücklich auf diese Verpflichtung und argumentieren: Da weder die 1972 in der DDR eingeführte Fristenregelung noch die 1976 in der Bundesrepublik verabschiedete Indikationenregelung einen effektiven Schutz ungeborenen Lebens zu bewirken vermocht habe, müsse eine Regelung entwickelt werden, die der staatlichen Aufgabe des wirksamen Lebensschutzes

gerecht werde. Dabei müsse man der »wissenschaftlich belegten Erfahrung« Rechnung tragen, daß Maßnahmen außerhalb des Strafrechts besser geeignet seien, dieses Ziel zu erreichen. Die Erfahrungen mit der in den Niederlanden geltenden Fristenregelung werden hierfür als Beleg angeführt.

Gegenüber diesen Erklärungen ist aus verschiedenen Gründen Skepsis geboten. Schon die dem Einigungsvertrag entlehnte, in die Begründungen zu den Fristenregelungsentwürfen von SPD und FDP übernommene vorgebliche Absicht des Gesetzgebers, den Schutz ungeborenen Lebens besser zu gewährleisten, »als dies in beiden Teilen Deutschlands derzeit der Fall ist«, suggeriert, daß sowohl die DDR-Fristenlösung als auch die sozialliberale Indikationenregelung von 1976 dem Schutz des ungeborenen Lebens verpflichtet gewesen seien. Dies trifft indessen für das DDR-Gesetz ganz offenkundig nicht zu; für die westdeutsche Indikationenregelung ist es im höchsten Maße zweifelhaft, wie ein Blick in die Entstehungsgeschichte der beiden Vorschriften zeigt.

Im Text des DDR-Gesetzes über die Unterbrechung der Schwangerschaft vom 9. März 1972 kommt der Lebensschutz als Rechtsgut überhaupt nicht vor. Die Präambel begründet das Gesetz insbesondere mit der Gleichberechtigung der Frau. In § 1 der Vorschrift wird die Abtreibung als Instrument der Geburtenregelung präsentiert: »Zur Bestimmung der Anzahl, des Zeitpunktes und der zeitlichen Aufeinanderfolge von Geburten wird der Frau zusätzlich zu den bestehenden Möglichkeiten der Empfängnisverhütung das Recht übertragen, über die Unterbrechung einer Schwangerschaft in eigener Verantwortung zu entscheiden.«

Das 1976 vom Deutschen Bundestag verabschiedete Gesetz geht auf den sog. »Alternativ-Entwurf«, zurück, der 1970 von namhaften liberalen Strafrechtslehrern vorgelegt wurde. Der Mehrheitsvorschlag des Alternativ-Entwurfs sah eine Fristenregelung vor. Danach sollte die Abtreibung innerhalb der ersten drei Monate nach der Empfängnis straffrei bleiben, wenn sie von einem Arzt vorgenommen werde und nachdem die Schwangere eine Beratungsstelle aufgesucht habe. Die Verfasser begründeten ihren Entwurf damit, daß sich nur durch eine auf die ersten drei Schwangerschaftsmonate begrenzte Zurücknahme der Strafdrohung die angestrebte Eindämmung der Abtreibungen erreichen lasse.

Im Mittelpunkt des öffentlichen Streits, der seit 1971 mit zunehmender Schärfe geführt wurde, standen die 1972 und 1973 von den Fraktionen der sozial-liberalen Koalitionsparteien eingebrachte Fristenregelung. Sie b eruhteauf dem Mehrheitsvorschlag des Alternativ-Entwurfs. Ausgehend von der Behauptung, daß in der Bundesrepublik Deutschland jährlich etwa 2 000 000 kriminelle Abtreibungen begangen würden, bestritt man, daß der § 218 StGB ungeborenes Leben wirksam schütze. Wie es in den Gesetzentwürfen zur Fristenregelung heißt und wie deren Anhänger stets erklärt haben, sei das Ziel des Gesetzes, jenen Frauen durch eine zeitlich begrenzte Rücknahme der Strafdrohung

den Weg zur Beratung zu ebnen, um sie durch Aufklärung über soziale Hilfen zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu bewegen. Auf diese Weise solle die Gesamtzahl der Abtreibungen verringert und der Lebensschutz ungeborener Menschen wirksamer gestaltet werden.

Vor dem Hintergrund der bekannten sozialmedizinischen Fakten ließen sich die Angaben, auf die sich die Lebensschutzargumentation der Fristenregelung stützte, indessen nicht aufrechterhalten. Wie von Fachleuten in der Diskussion wiederholt hervorgehoben wurde, hat es statistisch fundierte Schätzungen über den Gesamtumfang der kriminellen Abtreibung bis zum Ende der sechziger Jahre nicht gegeben. Gleichwohl pendelten die vor allem in nicht-medizinischen Veröffentlichungen genannten Werte von der runden und leicht einprägsamen, aber fast nie begründeten Zahl vom 1000000 bis zu 3000000. Nur zum Teil wurden Schätzungen genannt, die deutlich unter 500000 lagen.

Weit geringere Zahlen brachten wissenschaftliche Untersuchungen, die ab Anfang der siebziger Jahre vorlagen und die sich auf statistische Erhebungen stützten. Die in den einschlägigen Arbeiten einzelner Mediziner und Forschungsgruppen ermittelten Ergebnisse pendeln um einen Mittelwert von 100000 Abtreibungen. Jüngere Stellungnahmen bestätigen diese Angaben.

Auch hinsichtlich der Beratungskonzeption, mit der man die geforderte Straffreiheit der Abtreibung begründete, unterlag die Lebensschutzargumentation der Fristenregelung grundsätzlichen Zweifeln. Zwar erklärten ihre Anhänger in der Öffentlichkeit, die obligatorische »abstiftende Beratung«, wie der nordrhein-westfälische Minister Weyer formulierte, sei der tragende Gedanke des Gesetzentwurfs. Tatsächlich aber sahen die ersten Fristenregelungsentwürfe aus den Koalitionsparteien eine solche Pflichtberatung überhaupt nicht vor. Viele Anhänger dieser Entwürfe machten aus ihren Zweifeln an der Effizienz einer solchen Beratung keinen Hehl und befanden sich so in Übereinstimmung mit einschlägigen ärztlichen Erfahrungen, die zeigten, daß die Schwangere insbesondere dann nicht für die Beratung zugänglich sei, wenn sie wisse, daß sie sich unabhängig von der Beratung zur Abtreibung entschließen könne. Wie zudem von den Anhängern der Fristenregelung selbst hervorgehoben wurde, würde auf absehbare Zeit eine unverzichtbare Voraussetzung für ein funktionsfähiges Fristenmodell, nämlich ein dichtes und landesweites Beratungssystem, nicht vorhanden sein. Gemessen an der angeblichen Schlüsselfunktion der Beratung für den Erfolg der Fristenregelung war das Gesetz bereits vor seiner Verabschiedung mindestens mittelfristig zum Scheitern verurteilt. Es ist daher offenkundig, daß die Verbesserung des Lebensschutzes für das ungeborene Kind durch die Beratung kaum tatsächlich das Hauptanliegen des Gesetzentwurfs gewesen sein kann. Der Mitverfasser des Mehrheitsvorschlags des Alternativ-Entwurfs, Prof. Rudolf Schmitt, folgerte daraus 1973, daß die »›Beratungslösung‹ nur noch eine Alibifunktion hat

und denen den Wind aus den Segeln nehmen soll, die die Fristenregelung als eine verhüllte Abschaffung des § 218 StGB betrachten«.

Trotz dieser Einwände wurde die Fristenregelung vom Deutschen Bundestag 1974 mit knapper Mehrheit gegen die Stimmen der damaligen CDU/CSU-Opposition als Gesetz beschlossen. Das von der CDU/CSU angerufene Bundesverfassungsgericht stellte jedoch 1975 in einem Urteil fest, daß die Fristenregelung verfassungswidrig ist, weil sie den durch Artikel 2 des Grundgesetzes gebotenen Schutz des ungeborenen Lebens nicht in ausreichendem Maße gewährleiste. Das Gericht erklärte die Fristenregelung für ungültig und wies selbst den Weg zu einer Indikationenregelung.

In den damaligen Regierungsparteien SPD und FDP stieß dieses Urteil auf scharfe Kritik. Ohne ein solches Gesetz wirklich zu wollen, aber veranlaßt duch die Auflagen des Bundesverfassungsgerichts, entwarf die Regierungskoalition schließlich eine Indikationenregelung. SPD und FDP ließen indessen keinen Zweifel an ihrer Absicht, daß dieses Gesetz der ursprünglich angestrebten Fristenregelung möglichst nahe kommen müsse. Das bedeutete: Formaljuristisch sollte diese Indikationenregelung den Auflagen des Bundesverfassungsgerichts genügen; in der Praxis sollte es, wie die Fristenregelung, die Abtreibung eines Kindes innerhalb der ersten drei Schwangerschaftsmonate soweit als möglich straffrei stellen.

Der Gesetzgeber erreichte dieses Ziel, indem er die im Gesetz vorgesehene Notlagenindikation so ungenau und damit extensiv umschrieb, daß in der Bundesrepublik Deutschland, einem der reichsten Sozialstaaten der Erde, fast 90% aller indizierten Abtreibungen aufgrund einer solchen Notlagenindikation vorgenommen werden. Außerdem stellten SPD und FDP sicher, daß die abtreibende Schwangere, wenn sie sich vor der Abtreibung hatte beraten lassen, immer straffrei bleibt. Vom Deutschen Richterbund wurde diese Vorschrift 1975 deswegen als eine »verkappte Fristenregelung« kritisiert.

Als offizielles Hauptziel wurde für dieses Gesetz – wie schon für die Fristenregelung – die Verbesserung des Lebensschutzes ungeborener Kinder angegeben. Dies sollte dadurch erreicht werden, daß man die Strafbarkeit der Abtreibung zurücknahm, um schwangere Frauen in Konfliktsituationen den Weg zur Beratung zu ebnen. Diese Beratung sollte der Frau Gelegenheit zum Gespräch über ihre Probleme bieten, sie über soziale und finanzielle Hilfsangebote informieren und zum Austragen der Schwangerschaft bewegen.

Bereits damals bestanden angesichts ausländischer Erfahrungen mit ähnlichen Gesetzen gravierende Bedenken, ob das Gesetz diese Erwartungen erfüllen würde. Tatsächlich ist es inzwischen völlig gescheitert: Die Gesamtzahl der Abtreibungen nahm nach 1976 binnen kurzem rapide zu. Während Anfang der siebziger Jahre etwa 70000 bis 100000 ungeborene Kinder jährlich abgetrieben wurden, waren es seit Anfang der achtziger zwischen 210000 bis 350000 pro Jahr.

Ob die Verbesserung des Lebensschutzes wirklich das Hauptanliegen dieser Reform war, ist deswegen sehr zweifelhaft. In der öffentlichen Diskussion wurden die Gesetze von 1974 und 1976 besonders mit der Emanzipation der Frau und deren Selbstbestimmungsrecht begründet. Einiges deutet darauf hin, daß hierin das eigentliche Hauptanliegen dieser Gesetze besteht. Dafür spricht auch, daß das Gesetz von 1976 auch dann nicht geändert wurde, als sich erwies, daß es das Gegenteil des angeblich angestrebten Lebensschutzes bewirkte.

Eine weitere Beobachtung spricht für diese Vermutung: Als 1982 die Regierungsgewalt von einer SPD-FDP zu einer CDU/CSU-FDP-Koalition wechselte, versuchte die CDU/CSU, Änderungen an den Bestimmungen des Gesetzes über die Beratung vorzunehmen. Die Praxis hatte erwiesen, daß die Beratungsbestimmungen sehr mangelhaft waren und daß die Beratung aufgrund dieser Mängel die in sie gesetzten Hoffnungen nicht erfüllen konnte. So sollte in einem ergänzenden Gesetz sichergestellt werden, daß die Personen, die die Schwangere berieten, für diese Beratung tatsächlich qualifiziert waren. Außerdem sollte das Ziel der Beratung, nämlich der Schutz ungeborener Kinder, hervorgehoben werden. Obwohl dies genau dem angeblichen Lebensschutz-Ziel entsprach, mit dem SPD und FDP das Gesetz bis 1976 öffentlich begründet hatten, scheiterte die Initiative der CDU/CSU am Widerstand ebendieser beiden Parteien.

Den Anhängern einer Fristenregelung bietet sich durch die vorgesehene Rechtsangleichung die Gelegenheit, ihr Gesetzesmodell doch noch durchzusetzen. Denn wie aus der Begründung eines Gesetzentwurfs der SPD hervorgeht, rechnen die Befürworter einer Fristenregelung mit der Möglichkeit, daß das Bundesverfassungsgericht seine Entscheidung von 1975 revidieren könnte, wenn der Bundestag – diesmal mit einer breiteren Mehrheit als 1976 – nochmals eine Fristenregelung beschließen sollte. Zwar geben die Fristenmodelle – mit unterschiedlichen Prioritäten – auch den Lebensschutz des ungeborenen Kindes als Ziel an. Eine Indikationenregelung lehnen sie ab, weil das geltende Gesetz gezeigt habe, daß eine Indikationenregelung ungeborenes Leben nicht wirkungsvoll schützen könne. Dies gilt in der Tat gewiß für die 1976 beschlossene Indikationenregelung, muß aber nicht für andere Indikationenregelungen gelten. Denn wie oben dargestellt wurde, handelt es sich beim geltenden Recht tatsächlich nicht um eine echte Indikationenregelung, sondern eben um eine Indikationenregelung, die als eine »verkappte Fristenregelung« konzipiert ist. Eine wirkliche Indikationenregelung hatte in Deutschland bisher noch keine Chance.

Die Fristenentwürfe von SPD und FDP nennen keine Begründung für die Annahme, daß die Zahl der Abtreibungen bei einer auf die ersten Schwangerschaftsmonate begrenzten Freigabe der Abtreibung geringer sein werde als bei der geltenden Indikationenregelung. Dem SPD-Entwurf, der sich in diesem

Zusammenhang auf »wissenschaftlich belegte Erfahrungen« beruft, muß man entgegenhalten, daß die einschlägigen, vom Freiburger Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Recht gesammelten Daten zum internationalen Vergleich des Schwangerschaftsabbruchs gerade nicht die Annahme belegen, »daß Länder mit Fristenlösung niedrigere Abbruchszahlen hätten als solche mit Indikationenlösung«, wie der Direktor des Instituts, Professor Albin Eser, im Mai 1990 vor der sozialdemokratischen Bundestagsfraktion ausgeführt hat.

Insbesondere hinsichtlich der Situation in den Niederlanden wies Eser darauf hin, daß die dortigen, als relativ niedrig geltenden Abtreibungszahlen »kaum in der freizügigen Art der holländischen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs« liegen, sondern »wohl in anderen Randbedingungen« des Landes zu suchen sein müßten. Die bekannten Daten über die Niederlande bestätigen diese Einschätzung. Denn abgesehen davon, daß ähnliche Regelungen, wie sie in den Niederlanden bestehen, in Ländern wie Italien und Schweden zu einer um das Drei- bzw. Fünffache höheren Abtreibungsquote führen, bleibt Folgendes unberücksichtigt: Erstens nehmen die Niederlande insofern eine Sonderstellung ein, als bei über einem Viertel der Ehepaare im gebärfähigen Alter einer der Ehepartner sterilisiert ist und schon von daher zahlreiche ungewollte Schwangerschaften vermieden werden. Das hat aber nichts mit der Ausgestaltung der Rechtslage zu tun. Die – nicht nachprüfbare – niederländische Abtreibungsstatistik beruht zudem auf freiwilligen Erhebungen einer Organisation (STIMEZO), die selbst Abtreibungskliniken betreibt und die daher ein Interesse an einer positiven Darstellung der Situation hat. Ferner werden in den Niederlanden jährlich über 60000 »Pillen-danach« mit frühabtreibender Wirkung verabreicht. Schließlich findet in den Niederlanden die sog. »Überzeitbehandlung« oder »Menstruationsregelung« Anwendung, d.h. eine Ausschabung oder Absaugung der Gebärmutterwand in engem zeitlichem Zusammenhang mit der Monatsblutung. Ob die Frau, an der der Eingriff vorgenommen wird, schwanger ist, wird vorher nicht überprüft, so daß auch dann, wenn eine Abtreibung vorliegt, diese nicht in der Statistik erfaßt wird.

Daß es der Fristenregelung vor allem um eine Verbesserung des Lebensschutzes geht, hat man, besonders im Hinblick auf den SPD-Entwurf, auch deswegen zu bezweifeln, weil prominente sozialdemokratische Politikerinnen, so die Bundestagsvizepräsidentin Renate Schmidt, ein »Recht« der Frau auf Abtreibung postulieren, das mit einer grundsätzlichen Anerkennung des Lebensrechts für das ungeborene Kind und dessen besonderer Schutzwürdigkeit wohl kaum vereinbar ist. Auch die Begründung zu dem Gesetzentwurf der SPD-Bundestagsfraktion hat sich diese Forderung zu eigen gemacht. Darüber hinaus hat die sozaldemokratische Bundestagsabgeordnete Inge Wettig-Danielmeier erklärt, »unter keinen Umständen« wolle man dem Schutz ungeborenen Lebens Priorität vor dem Selbstbestimmungsrecht der Frau geben. Um diesbe-

züglich »sicher zu gehen«, ist von Gisela Roth (Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Juristen) vorgeschlagen worden, in die gesamtdeutsche Verfassung aufzunehmen, »daß das Selbstbestimmungsrecht der Frau – eventuell nur innerhalb der ersten Monate einer Schwangerschaft – Vorrang vor dem Recht des Embryos auf Leben habe«. Über die Ausformulierung könne noch diskutiert werden.

Wenn der Deutsche Bundestag sich diese Auffassung in der unmittelbar bevorstehenden zweiten und dritten Lesung der Gesetzentwürfe mehrheitlich zu eigen machen und eine Fristenregelung beschließen sollte, würde er ein Rechtsinstitut tilgen, das es erst etwa 200 Jahre im deutschen Recht gibt, das sich erst im Zuge der Entdeckung der Naturwissenschaften gegen mittelalterliche Traditionen durchgesetzt hat und dessen Programm in § 10 I 1 des *Allgemeinen Landrechts für die preußischen Staaten* aus dem Jahr 1794, einem Rechtsdenkmal der Aufklärung in Deutschland, niedergelegt ist: »Die allgemeinen Rechte der Menschheit gebühren auch den noch ungeborenen Kindern schon von der Zeit ihrer Empfängnis.«

»Ich dachte, das ist wie einen Zahn ziehen lassen«

Ein Interview zur Abtreibung in der ehemaligen DDR

Von Gabriele M. Grafenhorst

In der gegenwärtigen Abtreibungsdebatte, wie sie sich um die Wiedervereinigung Deutschlands entzündet hat, wird die ehemalige, teilweise noch gültige Abtreibungspraxis der DDR oft als die »fortschrittlichere« und »frauenfreundlichere Lösung« propagiert; selten nur wird auf die eigentlichen Interessen des ehemaligen Regimes hingewiesen, dem es, wiewohl es damit argumentierte, nur vordergründig um das »Selbstbestimmungsrecht der Frau« ging.

Tatsächlich ist über die Realität der Abtreibung in der früheren DDR wenig bekannt. Der im folgenden veröffentlichte Beitrag geht auf ein Interview zurück, daß die Autorin 1988 mit einer praktizierenden Gynäkologin führte; obwohl die hier zusammengestellten Aussagen deutlich einen säkularen Hintergrund sichtbar werden lassen, wird doch deutlich, daß sowohl für die Ärzte als auch für die betroffenen Mütter (und Väter) die derzeit oft eingeforderte Abtreibungspraxis der Ex-DDR als durchaus bedenklich galt.

Der Leichtsinn vieler Frauen, besonders junger, nimmt zu. Sie riskieren einfach eine Schwangerschaft. Heutzutage ist die Schwangerschaftsunterbrechung die dritte Methode der Geburtenkontrolle. Der Gedanke macht mich fertig. Ich sehe in dem legalisierten Abbruch keine realisierten Gleichberechtigungsbedingungen. Keinesfalls.

Das Gesetz über die Schwangerschaftsunterbrechung lehne ich nicht ab. Ich lehne ab, daß alle Frauen uneingeschränkt, wann immer sie wollen, ihre Kinder aus dem Bauch holen lassen können. Es interessiert niemanden dabei, ob sie leichtsinnig verfallen sind oder ob sie ihre Schwangerschaft verantwortungsbewußt verhütet haben. Es ist ja so, viele Frauen entdecken den Eingriff als eine Methode, ihr leichtsinniges Verfallensein schnell wieder loszuwerden, etwa so: Reingefallen, absaugen lassen, wieder frei davon und basta.

Das bestürzt mich. Diese Frauen (Männer sind nicht ausgeschlossen) handeln unbedacht und übergehen ethische Werte. Und wir lassen zu, daß es zur Gewohnheit bei ihnen wird. Andere machen das unbedarft nach.

Aus Gesprächen weiß ich, daß es ebensoviele Frauen gibt, denen der Schritt zu einer Interruptio schwerfällt. Die sich bis zu ihrer Entscheidung, das Kind wegmachen zu lassen, mit Auseinandersetzungen herumquälen. Aber das ist die Gruppe Frauen, die nachher wieder bewußt eine Schwangerschaft verhüten wird.

Eine Frau, jung noch, kam zum drittenmal zu einer Unterbrechung auf mei-

ne Station. Ich sah sie, und mein Puls fing an zu flattern. Da gabs eine Vorgeschichte, nämlich, als sie zum zweitenmal um den Abbruch ihrer unerwünschten Schwangerschaft bat, nahm ich mir die Zeit für ein ausführliches Gespräch. Ich wollte wissen, warum sie in so kurzer Zeit zum zweitenmal schwanger geworden ist und wie sie verhütet. Die Pille? Nein! Sie sei generell gegen unnatürliche Eingriffe in körperliche Prozesse. Sie wollte auch keine Spirale tragen. Wir redeten lange. Ich bemühte mich, sie zu überzeugen, daß es für sie besser ist zu verhüten als abzubrechen. Aber ich kochte vor Wut und provozierte sie mit der Frage, ob sie vielleicht die Schwangerschaftsunterbrechung gut findet. »Nein, ich bin Gegner des Abbruchs.«

Normalerweise kann man Frauen, die unterbrechen wollen, wegen zu geringer Bettenkapazität nur kurz stationär aufnehmen. In unserem Klinikum ist das günstiger. Ich konnte durchsetzen, daß die Frauen fünf Tage hier liegen. Meine jetzige Stationsschwester unterstützt mich, wenn ich immer wieder neu darum kämpfe, diese Liegezeit vom Chefarzt bewilligt zu bekommen. Ich kann nachweisen, es sind viel weniger Nachbehandlungen und Komplikationen, die auftreten. Und das macht auch meinen derzeitigen Optimismus aus. Ich sehe das als einen Erfolg.

Ich mache mir eine Menge Gedanken, wie ich diese an sich freudlose Arbeit besser bewältige. Ich möchte heilen, darin steckt mein großes Anliegen. Und helfen. Praktisch findet das bei den Gesprächen mit den Frauen statt.

Oft sitzen die Frauen stumm vor mir, sie blocken ab. Sie wollen nicht, daß ich mich in ihr Privatleben einmische. Tue ich auch nicht. Ich nehme ihre kurzangebundenen Pflichtantworten hin. Basta. Aber da sind Patientinnen, die wollen ihre Konflikte, in denen sie immer noch stecken, mit mir besprechen. Sie wollen von mir hören, ob sie das Kind nicht doch bekommen sollen. Sie platzen völlig auf und erwarten Hilfe. Bei so einem Gegenüber denke ich, was passierte mit dem Ungeborenen, käme es zur Welt. Sitzt mir eine Minderjährige gegenüber, die so reingeschliddert ist und in keiner Weise in der Lage sein wird, dieses Kind großzuziehen, berate ich sie, es wegmachen zu lassen. Wenn sie will! Auch Frauen in asozialen Verhältnissen rate ich, das Kind nicht auszutragen. Das Kind würde am Ende doch im Kinderheim landen. Meistens aber mache ich Mut, es auszutragen. Es gehen wirklich Frauen wieder nach Hause. Darüber freue ich mich.

Etwas sehr eigenartiges erlebe ich. Frauen, die zu mir in den Operationsraum gebracht werden, fangen an zu weinen. Nicht alle. Aber einige schluchzen entsetzlich. Das macht mich ganz hilflos. Anfangs dachte ich, sie verkraften den Vorgang insgesamt nicht. Eine Zeitlang gewöhnte ich mir deshalb an, sie nochmal zu fragen, ob sie den Eingriff wirklich wollen. Ob ich ihn machen soll. *Keine* Frau (doch, eine Ausnahme gab es) verlangte, wieder gehen zu dürfen. Ich glaube, im Unterbewußtsein ist die Trennung von dem Fötus bis zu dem Zeitpunkt der OP nicht vollzogen. Ich meine, die geistige Trennung.

Mit dieser Problematik weiß ich nicht so recht umzugehen. Jedenfalls frage ich inzwischen keine weinende Frau mehr; ich sehe über ihr Leid hinweg.

Für mich bekommt das Miteinanderreden eine immer größere Bedeutung. Dafür nehme ich mir Zeit. Besonders die Frauen Mitte Dreißig sind verspannt. Und mir fallen auch nicht immer die richtigen Worte ein, sie zu öffnen. Manchmal kann ich mich auch nicht konzentrieren, weil ich irgendwas noch zu erledigen habe. Wenn eine dieser Frauen sehr verschlossen ist, und ich bohre tiefer, erfahre ich sehr häufig, daß der Mann es will, daß sie sich ihr Kind wegmachen läßt. Erstmal fand ich es schrecklich und habe nachgedacht, wie mein Mann auf eine dritte Schwangerschaft reagiert hätte. Er würde das niemals von mir gefordert haben. Es ist mein Körper, in dem das Leben wächst. Er weiß, nur ich kann das fühlen. Um diese Erfahrung ist er ärmer. Jeder Frauenkörper stellt sich auf eine Schwangerschaft ein – ob die Frau will oder nicht –, ihr Bewußtsein reagiert auf die neue Mutterschaft. Übrigens weiß ich nicht, was ich getan hätte, das Kind ausgetragen, wahrscheinlich. Eine Interruptio wäre undenkbar für mich gewesen.

Man sollte niemals eine Frau zu solchem Schritt zwingen. Wenn eine Frau ihrem Mann zuliebe das Kind opfert, geht in ihr was kaputt. Die Männer wissen das oft nicht.

Zu mir kam eine sehr junge Frau. Sie erzählte, ihr Geliebter ist verheiratet. Ihm reichen zwei Kinder. Sie litt unter der Angst, wenn sie es austrägt, dann verliert sie ihren Mann. Er hatte es angedroht. »Niemals verzeiht er mir, wenn ich das Kind entbinde.« Sie saß mir gegenüber, verzweifelt und gleichzeitig bis über beide Ohren verliebt. Sie war zum erstenmal schwanger und wünschte sich dieses Kind. Ich schlug ihr vor, dem Mann zu erzählen, der Abbruchtermin wäre überschritten. Sie strahlte und trug ihr Kind aus. Etwa ein Jahr später traf ich sie zufällig wieder. Sie wirkte verhärmt. Ich erfuhr, daß der Mann sich über den Sohn gefreut hatte und sie eine Weile miteinander gut lebten. Plötzlich ging er eine neue Partnerschaft ein. Ich sagte: »Das wäre auch passiert, wenn sie das Kind nicht bekommen hätten.«

In Zweifelsfällen bestelle ich mir die Männer in die Klinik. Nicht alle kommen, aber viele. Erkläre ich ihnen die Vorgänge, die bei ihren Frauen stattfinden, reagieren sie völlig anders als zu Hause. Oft sagen sie: »Wenn das so ist, soll das Kind auf jeden Fall kommen.« Selten beharren sie auf dem Abbruch. Einer sagte mal ganz verdutzt: »Ich dachte, das ist wie einen Zahn ziehen lassen.«

Die Männer wissen nicht, wie weit ein Kind zu dem Zeitpunkt der Unterbrechung im Mutterleib entwickelt ist. Wenn sie es erfahren, sind sie bestürzt. Ehemänner denken sich nichts dabei, wenn sie ihre Frauen bedrängen. Sie meinen, die Frau ist einfach durcheinander, da wirst du mal eine Entscheidung fällen, die für die Situation richtig ist. Sie sind auch träge, sich zu informieren, was mit einer Interruption alles zusammenhängt. Frage ich sie, warum die

Frau nicht das Kind bekommen soll, drucksen sie rum: Paßt nicht jetzt ..., die Wohnung ist zu klein ... Wir sparen doch auf ein Auto ... Sind grad beim Bauen ... Später wollen wir auf jeden Fall noch ein Kind.

Theoretisch müßte meine Station leer sein. Es gibt sichere Methoden der Kontrazeption. Frauen, so um die Fünfunddreißig, verzichten oft auf die Pille. Sie erzählen, daß sie die Nase voll haben, tagein, tagaus diese Dinger zu schlucken. Ich habe das selber durchgemacht. Plötzlich hatte ich eine starke Abneigung gegen die Pille. Aber ich wußte: Ich kann schwanger werden. Diese Ungewißheit, in der ich mich befand, verspannte mich völlig. Immer Angst vor einem nichtgewollten Kind. Nach einem Monat Absetzen schluckte ich wieder die Dragees. Ein drittes Kind bei meinem Beruf und einem Sohn, der in kinderpsychiatrischer Behandlung ist, wäre eine Wahnsinnsbelastung gewesen. Ich stellte den Antrag auf eine Sterilisation.

Ich kann gut begreifen, was in den Frauen vor sich geht, die einen Monat mal nicht die Pille genommen haben und prompt schwanger werden.

Ein Mangel ist doch immer noch, daß der Schutz vor einer Schwangerschaft durch die Pille nur im weiblichen Körper stattfinden kann. Viele Frauen fühlen sich belastet, weil sie alleine die Verantwortung für eine Verhütung tragen. Sie leiden stark unter dem Schuldgefühl, wenn es durch ein Vergessen der Pille zur erneuten Mutterschaft kommt.

Unsere Gesellschaft will Kinder. Sozial hat sie eine Menge dafür eingerichtet, daß welche gezeugt und auch ausgetragen werden. Aber eine Sterilisation macht eine Schwangerschaft unmöglich. Die Kommission, die darüber befindet, ob sich die Frau sterilisieren lassen darf, legt großen Wert darauf, daß jede Frau noch ein drittes oder viertes Kind gebären kann. Auf der einen Seite werden harte Maßstäbe für Frauen mit einem Sterilisationswunsch angesetzt. Sie müssen neben einem akzeptablen Grund noch ein fachärztliches Gutachten vorlegen. Aber jede Frau kann, wann immer sie will, ihr Kind abortieren lassen. Die freie Entscheidung, ob man ein Kind will oder nicht, bezieht sich nur auf die vorzeitige Beendigung der Schwangerschaft. Nicht auf Sterilisation!

»Oh, um Gottes Willen, nicht den ganzen Tag Aborte!« Das ist ein stehender Ausspruch von den Kollegen vom Fach. Ich aber muß das tun. Und außerdem kriege ich Pfeffer vom Chef, wenn eine Frau nach dem Eingriff Temperatur hat; oder mir passierte es, daß ich eine Gebärmutter verletzt habe. Ich nehme mir das sowieso sehr zu Herzen, aber er kritisiert mich härter als meine Kollegen. Und meine Erfolge, da ja objektiv zu benennen sind, beachtet er scheinbar nicht. Auf Dauer kann ich das schwer verkraften, auch wenn ich augenblicklich in positiver Stimmung bin. Mitunter hänge ich absolut durch.

Seltsame Dinge begegnen mir. Nach einer Unterbrechung bat mich eine Patientin, ihr gleich eine Spirale einzusetzen. Ich sagte ihr, daß es in unserer Klinik nicht möglich ist. Aber die Frau ließ nicht locker: »Ich bringe Ihnen auch Fleisch. Ich arbeite in einem Fleischereibetrieb.« – Daraufhin wurde ich gnat-

zig und sagte ihr, ich hätte selber einen Fleischer, wo ich einkaufen kann. (Dort bekomme ich zwar nichts Besonderes, aber daran habe ich mich gewöhnt.) Lieber kein Fleisch am Wochenende, als so 'ne Gaunerei zulassen. Überall wird's bei uns so gemacht! Weiß ich. Nicht umsonst renne ich monatelang nach Kindersachen umher. Anderen, die keine Beziehungen nutzen, geht es ähnlich. Daher kommen auch die verbissenen Gesichter, mit denen die Leute umherrennen.

Vor einiger Zeit wurde ich auf meiner Station mit einem Problem konfrontiert, über das ich bis dahin noch nicht nachgedacht hatte. Eine Frau, die ich abortiert hatte, kam und erzählte mir, sie habe nach der Entlassung aus dem Krankenhaus eine so große Schuld über den Abbruch ihrer Schwangerschaft empfunden. Sie kommt damit nicht zurecht. Ihr Mann verstand das nicht. Sie wollte ein neues Kind. Er wollte das Kind akzeptieren. Ich wußte nicht, daß Frauen in eine Nachtrauer geraten oder einen Schuldkomplex empfinden. Nicht alle Frauen, aber doch sehr viele, besonders die Älteren.

Durch Gespräche erfuhr ich, Frauen weinen ihren abgetriebenen Kindern nach. Sie sind in Gedanken sogar über Jahre bei diesem Kind, das nicht geboren wurde. Sie bedenken den Entwicklungsstand, in dem es nunmehr wäre. Das irritiert mich. Sicher ist es eine differenzierte Interruptionsproblematik, die noch nicht in ihrer Gesamtheit begründbar ist. Die auch nicht in einer Klinik geklärt werden kann.

Frauen wissen nichts von dem Phänomen. Gewiß, die müßten darüber aufgeklärt werden. Ich kann das, tue ich auch, soweit das möglich ist. Aber ich glaube, daß zu dem Zeitpunkt Arzt-Patienten-Gespräch, das ja kurz vor der Unterbrechung stattfindet, die Frau sich nicht mit einem so irrationalen Bedenken beschäftigen will oder kann. Sie ist damit überfordert. Die Aufklärung muß schon viel eher einsetzen. Übrigens ist für mich vorstellbar, daß Frauen, die auf Grund eines Schuldgefühls wieder schwanger werden, das neue Kind als Ersatz nicht gelten lassen. Weil es eben ein *anderes* und nicht *das* Kind ist. Ihr Schuldgefühl wird bleiben.

Mitunter sagt eine Patientin zu mir, sie will abtreiben lassen. Ich lehne das Wort Abtreibung strikt ab. Es bedeutet Verblutungstod, dunkle Zimmer, kriminelle Subjekte, die sich durch illegale Aborte bereichert haben. Das Wort Abtreibung ist eine negative sittliche Wertung: Unerlaubter und ungerechtfertigter Schwangerschaftsabbruch. Keine Frau, die auf meine Station kommt, um ihr Kind abortig zu machen, braucht zu befürchten, daß sie danach schwer erkrankt oder stirbt. Vor 1972 verschwiegen die Frauen sogar vor ihren Männern den Abort und hatten Angst dafür bestraft zu werden.

Heute gibt es auch schlimme Geschichten. Ein Mädchen, in der *fünfzehnten* Woche schwanger, kam mit ihrer Mutter zu mir. Das Mädchen wollte unbedingt das Kind. Die Mutter beharrte permanent auf der Interruptio. Natürlich wollte ich, daß die Schwangerschaft erhalten bleibt, aber ich wußte nicht, wie

ich es machen sollte, wie ich es machen konnte, die Mutter davon zu überzeugen. Ich fragte, warum sie so darauf bestünde, gegen den Wunsch ihrer Tochter, das Ungeborene abortig zu machen. Statt mir zu antworten, sagte sie klipp und klar: »Wenn die das Kind austrägt, nehme ich mir das Leben.« – Ich sah, wie das Mädchen zusammenzuckte. Sie litt unter der brutalen Erpressung. Aber ich vermochte nicht, die Mutter zu überzeugen. Ich sagte ihr, daß ihre Tochter unter der Entscheidung später leiden wird. Sie reagierte überhaupt nicht.

Ich erlebe oft, daß die Minderjährigen ihren Müttern ausgesetzt sind, weil die ja ihre Unterschrift zu geben haben oder aber, bei einer Kindgeburt, ihren Töchtern erst mal beistehen müssen. Aber die, die ihr Kind austragen wollen und dazu einen festen Standpunkt haben, müßten vor ihren Müttern und Familien geschützt werden. Es müßte Einrichtungen für sie geben, wo sie unterkommen können. So aber haben sie doch einen Schock fürs Leben, wenn man sie dazu zwingt, ihr Kind wegmachen zu lassen. Und dann noch in der fünfzehnten Woche. Das ist ein lebendiges Kind mit beweglichen Ärmchen und Beinchen. Der Kopf ist nicht zu übersehen.

Für mich ist ein Abbruch oberhalb der fünften Woche ganz schlimm. Auch wenn die Ärztekommission zuvor den Antrag auf Abbruch der Schwangerschaft *nach der 12. Woche* genehmigt, ist mir die Ausführung zuwider. Manchmal muß ich jeden Fuß und jedes Bein einzeln rausholen. Nach zwölf Wochen kann man nicht mehr absaugen. Manchmal schon vorher nicht mehr.

Muß ich eine Schwangerschaft in der 23. Woche abbrechen (ja, das kommt tatsächlich vor), ist das besonders schlimm. Was soll ich tun, wenn ein lebensfähiges Kind zur Welt kommt? – Wenn es schreit? – Laut Gesetz muß ich das Kind am Leben erhalten. Sonst ist es Mord. Für diesen Fall steht immer ein Eimer Wasser daneben, in den wir das Kind stuken würden ... Mir ist das Gott sei Dank (!) noch nicht passiert. Bei solchen Abbrüchen bekomme ich Schweißausbrüche. Ich weiß nicht, was ich tue, wenn mir wirklich mal ein lebensfähiges Kind in die Hände kommt ... Aber ich bin wütend auf *die*, die dem Antrag auf Interruptio oberhalb der zwölften Woche stattgeben.

Bei einer Interruptio heile ich nicht. Ich nehme weg, und helfen kann ich wenig. Ich kann mir nicht vormachen, etwas Gutes für die Frauen zu tun. Im Gegenteil. Ich bin immer angreifbar, zum Beispiel dann, wenn ich bei der Saugkürettage eine Gebärmutter verletze. Jedesmal lebe ich in Ängsten, ich durchstoße eine Gebärmutter. Das ist mir zweimal hintereinander widerfahren. Oh, schrecklich! Die Gebärmutter ist so weich. Besonders ab der zwölften Woche. Es passiert, ohne daß ich vorher ein Zeichen spüre. Unerwartet fahre ich in ein unendliches Loch hinein. Das Gefühl kann ich nicht beschreiben, das ich dann habe.

Ich zittere am ganzen Körper.

Wenn ich vor den Betten meiner Patientinnen stehe, können die sich nicht

vorstellen, warum ich oft müde bin. Sie denken, als Ärztin führe ich ein tolles Leben auf ihre Kosten. Daß ich durchhänge, weil ich überfordert bin, wissen sie nicht. Woher auch? – Spricht ja niemand drüber. Sie sagen, ich hätte zu wenig Zeit für sie.

Komme ich von einem Wochenenddienst nach Hause, bin ich derart erschöpft, daß ich heulend in einer Ecke sitze. Dann jagt mich mein Mann ins Bett. Mitunter schlafe ich am Abendbrottisch ein. Meine Kinder interessieren mich dann absolut nicht.

An anderen Tagen, wenn ich vom Dienst komme (um halb sieben fahre ich und komme halb fünf nach Hause), kann ich mich schwer aufraffen, meine Kinder wahrzunehmen. Ich bin zu ausgepumpt, um mit ihnen zu reden oder ihnen zuzuhören. Obendrein stört mich der ganze Mist, der sich im Haushalt ansammelt. Bügelwäsche in Stapeln. Häufig schaffe ich es, eine Füllung Wäsche in die Waschmaschine zu werfen und ein Minimum an Ordnung zu halten. Ich schleppe mich geradezu dazu, die Hausaufgaben meiner Kinder durchzusehen oder zumindest anzuordnen, daß sie erledigt werden. An den Dienstwochenenden besorgt mein Mann alles. Das hilft mir. Er kümmert sich sehr um die Kinder, aber als Wissenschaftler ist er eben auch nicht immer frei, die trivialen Lebensdinge zu erledigen.

Ich habe Angst, daß meine Kinder einen ernsthaften Schaden für ihr Leben davontragen. Dabei komme ich mir ganz beschissen vor. Ich mag den gynäkologischen Beruf! Er ist mein Traumberuf, ja, und dennoch, an einem Arbeitstag bis zu zwölf Aborte zu machen, kann ich auf Dauer von daher auch nicht verkraften. Auch wenn ich augenblicklich zuversichtlich bin. Diese Arbeit verbraucht mich. Ich will Arzt sein, der menschliches Leben bewahrt ... Ich wünsche mir, kranke Frauen zu heilen. Ärger gibt es überall, den scheue ich nicht. Es ist das Destruktive, was ich fürchte.

Mein Sohn leidet. Dieses Kind bringt mir viele Schuldgefühle ein. Die Tochter ist pflegeleicht. Still und brav. Aber vielleicht ist das ihre Art, den Mutterverlust zu kommentieren.

Die Psychologin sagt mir: »Ihr Sohn braucht Rücksicht.« Aber ich kann nicht aufhören zu arbeiten. Kurzarbeit gibt es in meinem Beruf nicht. Wenn ich drei Jahre aufhöre, im medizinischen Dienst zu arbeiten, verliere ich meine Approbation.

Ich graule mich davor, darüber nachzudenken. Ich komme zu keiner Entscheidung. Ich habe für diesen Beruf so lange studiert und mag ihn. Aber ich kann doch meine Kinder nicht weiter so schädigen. Mitunter lastet ein Druck auf mir, daß mein Magen streikt. Vielleicht habe ich einen überzogenen Ehrgeiz. Ich will alles perfekt machen: Mutter sein, Ehefrau, Gynäkologin, Hausfrau. Deshalb bin ich so zerrissen.

Immer wieder stelle ich mir die Frage: Vernichte ich menschliches Leben, wenn ich eine Schwangerschaft abbreche? Jeder Arzt in meiner Situation wird

das ganz alleine für sich beantworten. Ich weiß auch, daß dieser legalisierte Abbruch ein Schritt weiter ist in der sozialen Entwicklung. Aber es belastet mich.

Bei einer Gynäkologentagung zeigte ein Professor aus der BRD eine Bildserie. Gebärmutteraufnahmen von dem neunten Schwangerschaftsmonat angefangen immer weiter zurück, bis zur neunten Woche. Das Bild zeigte uns einen Fötus, unschuldig, mit Händen und Füßen, mit ersten lokalen Reaktionen, und neben diesem Kind stand unbarmherzig das Saugrohr.

Ich war tief bewegt. Mir kamen die Tränen. Ich dachte an die Vierundzwanzigjährige, die kurz davor zu mir gekommen war, um ihr Kind abortieren zu lassen.

Diese Frau weinte, als ich mit ihr redete. Gleichzeitig beharrte sie, sie will kein Kind. Ich stutzte. Als sie dann depressiv im Bett lag, bat ich sie zu einem zweiten Gespräch. Sie sagte wieder: »Ich will das Kind nicht.« Ich glaubte ihr das nicht. Irgendwas stimmte nicht. Ich bestellte ihren Freund. Der erzählte, sie wohnen in einem kleinen Ort, und die Leute würden reden, käme ein uneheliches Kind zur Welt. Beide hatten Eltern im öffentlichen Dienst, die auf ihren Ruf bedacht waren. Eine gemeinsame Wohnung hatten sie noch nicht. Ihre Heirat war deshalb fürs kommende Frühjahr geplant, wo eine Neubauwohnung in Aussicht stand. »Ich möchte gerne ein Kind haben«, sagte er. Und dabei strahlte mich dieser junge Mann an. Aber der Zeitpunkt war ihm unangenehm. Ich redete ihm und der Frau zu. Ich sagte eindringlich, man kann doch ein Ungeborenes nicht wie ein Kleidungsstück ablegen. Nach einigem Hin und Her entschied die Frau: »Ich will das Kind loswerden.« Sie sagte es eher verzagt.

Als sie in den Operationsraum gebracht wurde, brach sie wieder in Tränen aus. Ich stand in meiner OP-Kleidung, alles lag für den Eingriff bereit. Mir zitterten die Hände. Ich dachte: Es ist eine gesunde Schwangerschaft, ihre erste, das Kind ist groß. Ich sah, wie die Frau unter ihrer falschen Entscheidung litt. Ich konnte das nicht mit ansehen. Die Anästhesistin blickte mich erwartungsbereit an. Die Frau lag schon angeschnallt auf dem Operationsstuhl. Alle warteten auf das Zeichen von mir. In mir aber sträubte sich jedes Gefühl gegen diesen Abbruch. Jedoch hatte ich keine Befugnis, mich ohne eine Entscheidung der Frau gegen diese Interruptio zu stellen. Die Anästhesistin griff zur Injektion. Ich sagte: »Nein!« – Schwestern und Anästhesistin blickten mich erschrocken an. So was gab es noch nicht.

Auf die Patientin wirkte mein eigenmächtiges Handeln wie eine Erlösung. Sie ging nach Hause. Nach einigen Wochen rief sie mich in der Klinik an. Sie bedankte sich bei mir und sagte, ihr Freund und beide Eltern freuten sich sehr auf das Kind.

Als ich das hörte, war ich in Hochstimmung. Aber ich weiß, meine Euphorie bricht doch wieder zusammen.

Der Beratungsschein aus kirchlicher Hand?

Eine Kontroverse

Daß der Schwangerschaftsabbruch nach christlichem Welt- und Menschenbild als unzulässig angesehen werden muß, darüber dürfte – auch unter den verschiedenen christlichen Konfessionen hierzulande – Einstimmigkeit herrschen: Abtreibung bleibt die Tötung ungeborenen Lebens.

Nun sieht der § 218 b unseres Strafgesetzbuches im Schwangerschaftskonflikt die Verpflichtung zur Beratung vor, sofern seitens der Frau eine Abtreibung gewünscht wird. In das Netz der Beratungsstellen sind – neben den staatlichen wie etwa »Pro Familia« – auch die kirchlichen Berater integriert. Daß sich aus dieser Situation moraltheologische Schwierigkeiten ergeben können, liegt auf der Hand: Macht sich die Kirche, insbesondere der kirchliche Berater, nicht an der Tötung des ungeborenen Lebens mitschuldig, wenn er – schließlich muß er beraten und darf nicht verweigern – den Beratungsschein ausstellt?

Im folgenden soll das Problem diskutiert werden; zunächst wird der Mainzer Moraltheologe Johannes Reiter die derzeitige kirchliche Beratungspraxis und ihre ethische Legitimität darzulegen versuchen:

Nach der am 18. Mai 1976 vom Deutschen Bundestag verabschiedeten Reform des Abtreibungsrechtes muß jede Schwangere, die einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen lassen will, neben einer Indikationsstellung durch einen Arzt und neben einer ärztlichen Beratung über die medizinisch bedeutsamen Aspekte sich einer sogenannten »sozialen Beratung« (§ 218 Abs. 1) unterziehen (Ausnahme bei medizinischer Indikation).

Mit der Verabschiedung dieses Gesetzes stellte sich auch für die katholische Kirche in der Bundesrepublik die Frage, ob sie sich an dieser sozialen bzw. Schwangerschaftskonfliktberatung beteiligen solle. Die wesentlichen Bedenken, die damals schon gegen eine solche Beteiligung erhoben wurden, haben sich bis heute durchgehalten.

– Eine Beteiligung katholischer Beratungsstellen an der Schwangerschaftskonfliktberatung könnte in der Öffentlichkeit mißverstanden und die katholischen Beratungsstellen in die Reihe der Stellen eingeordnet werden, die Abtreibung als Ausweg in Konfliktsituationen bejahen.

– Da eine Reihe von Rechtsvorschriften, die das Abtreibungsrecht regeln, mit der Wertordnung des Grundgesetzes unvereinbar und daher verfassungswidrig seien, werde die Kirche – so das Argument von Juristen – durch ihre Beteiligung an der Schwangerschaftskonfliktberatung in das verfassungswidrige und staatlich legalisierte Abtreibungsgeschehen eingebunden.

– Die Ausstellung einer Beratungsbescheinigung könnte als »kirchliche Erlaubnis« zur Abtreibung verstanden werden.

Die Bedenken, die Arbeit der katholischen Schwangerschaftskonfliktberatung könne in der Öffentlichkeit mißverstanden werden in dem Sinne, die Kirche trete doch nur mit halbem Herzen für das Lebensrecht der Ungeborenen ein, können nicht aufrechterhalten werden. Die Kirche, insbesondere die Bischöfe, haben immer wieder deutlich ihre kritische Position zum reformierten § 218 vorgetragen und ebenso deutlich ihren Standpunkt vom unbedingten Recht eines jeden Menschen auf Leben von Anfang an bekräftigt, so daß niemand ernsthaft Zweifel an der Auffassung der katholischen Kirche in Sachen Lebensschutz haben kann. Darüber hinaus haben die deutschen Bischöfe Richtlinien für alle Schwangerenberatungsstellen in katholischer Trägerschaft erlassen, die den katholischen Standpunkt deutlich markieren. Dort heißt es: »Ziel der Beratung ist der Schutz des ungeborenen Lebens durch Überwindung der Not- und Konfliktlage, in der sich die Rat suchende Schwangere befindet. Sie ist zur Fortsetzung ihrer Schwangerschaft und zur Annahme ihres Kindes zu ermutigen. Konkrete Hilfen mit dem Ziel Erhaltung und Austragung des ungeborenen Lebens sind anzubieten bzw. zu vermitteln [...] Es ist – insbesondere aus der Sicht des Glaubens – darzustellen, daß niemand über das Lebensrecht des ungeborenen Kindes verfügen darf.«[1]

Wie sehr die katholische Position in der Öffentlichkeit bekannt ist und daß die Mitwirkung katholischer Beratungsstellen in der Schwangerschaftskonfliktsituation nicht mißverstanden wird, zeigt sich gerade in der – wenn auch in dieser Weise unzutreffenden – Kritik, in katholischen Beratungsstellen würden Frauen unter Druck gesetzt und zum Austragen ihres Kindes gezwungen. Die berechtigten Belange der Frau, ihre grundgesetzlich garantierte Würde und ihre Eigenverantwortung würden mißachtet.

Die Bedenken gegenüber der Verfassungsgemäßheit einer Reihe der den Schwangerschaftsabbruch betreffenden Rechtsvorschriften werden auch von der Kirche bzw. von den Bischöfen geteilt. Die von der Bayerischen Landesregierung erhobene Normenkontrollklage wird hier sicherlich Klarheit bringen. Allerdings bezieht sich die Verfassungswidrigkeit nicht auf die Schwangerenkonfliktberatung. Auch wenn der entsprechende Passus in § 218 Abs. 1 Nr. 1 im Sinne des Urteils des Bundesverfassungsgerichtes vom 25. Februar 1975 hätte präziser formuliert werden können, läßt die jetzige Formulierung im Gesetzestext doch zweifelsfrei erkennen, daß es sich bei der Schwangerenkonfliktberatung nicht um eine Schwangerschaftsabbruchberatung handeln darf.

Im Hinblick auf die schriftliche Bestätigung der Beratung läßt sich folgendes sagen: Die Behauptung, die Ausstellung einer schriftlichen Beratungsbestäti-

1 Richtlinien der deutschen Bischöfe für die katholischen Beratungsstellen hinsichtlich der Beratung nach § 218 b Abs. 1 Nr. 1 StGB vom 30. August 1982.

gung sei die Voraussetzung der Straffreiheit der Abtreibung sowohl für die Schwangere als auch für den Arzt, ist unzureichend. Das Strafgesetz schreibt nämlich an keiner Stelle eine schriftliche Bestätigung vor. So könnte also auch eine mündliche Aussage der Schwangeren über die soziale Beratung gegenüber dem Arzt genügen. Eine schriftliche Form verlangt das Strafgesetzbuch allerdings für die Indikationsstellung durch einen Arzt, die jedoch in katholischen Beratungsstellen nicht vorgenommen wird.

Das Ausstellen einer Beratungsbescheinigung wird allerdings gefordert durch Gesetze bzw. Richtlinien der Bundesländer. Diese Gesetze bzw. Richtlinien schaffen aber nicht die Voraussetzung für die Straflosigkeit der Abtreibung, insofern diese nur durch das Bundesrecht (Strafrecht) geregelt werden kann. In der schriftlichen Bestätigung der Beratung läßt sich durchaus eine positive Zielsetzung erkennen, daß nämlich zum einen die Beratung als Hilfe zur Fortsetzung der Schwangerschaft ernstgenommen wird und zum anderen auch tatsächlich erfolgt ist.

Innerhalb der katholischen Kirche gibt es unter den sogenannten Lebensrechtgruppen einige, die den Vorwurf erheben, die Kirche mache sich schuldig an einer großen Zahl von Abtreibungen, indem sie eigene Beratungsstellen unterhalte, in denen man die für einen straffreien Abbruch erforderliche Beratungsbescheinigung erhalten könne. Was ist von diesem Vorwurf zu halten?[2] Zweifellos wirkt die Kirche durch ihre Beratungsstellen in gewisser Weise an Schwangerschaftsabbrüchen mit. Aber nicht jede Mitwirkung muß zugleich Mitschuld bedeuten. Die traditionelle Moraltheologie kennt bezüglich der Mitwirkung an objektiv unrichtigen Handlungen – sie spricht hier von »bösen« Handlungen oder von »Sünde« – eine Reihe von Unterscheidungen, die eine differenzierte Beurteilung ermöglichen.[3] Diese im folgenden referierten Unterscheidungen können in den verbreiteten Hand- und Lehrbüchern der katholischen Moraltheologie nachgelesen werden, sie wurden auch in einigen jüngeren Veröffentlichungen zur Fundamentalmoral[4] wieder aufgegriffen.

Mitwirkung (*cooperatio*) bedeutet in der traditionellen Moraltheologie zunächst generell jede Teilnahme an der Handlung eines anderen, wobei der an-

2 Zur Problematik vgl. V. Platz, Welche ethischen Probleme wirft die kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung auf?, in: V. Eid u.a. (Hrsg.), Moraltheologisches Jahrbuch I. Mainz 1989, S. 67-98.

3 Eine Untersuchung der Fälle, in denen eine Abtreibung möglicherweise nicht objektiv unrichtig ist – etwa bei einer vitalen Indikation –, kann hier unterbleiben, denn in diesen Fällen ist der Vorwurf der Mitschuld offensichtlich gegenstandslos. An dieser Stelle soll es nur um die Schwangerschaftsabbrüche gehen, die objektiv unrichtig sind. Ebenso soll nicht die Frage erörtert werden, ob ein Abbruch in jedem Fall subjektive Schuld bedeuten muß. Auch ein unüberwindliches irrendes Gewissen behält seine bindende Kraft.

4 Vgl. z.B. K. Demmer, Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. Freiburg i.Ue/Freiburg 1985, S. 105-200; B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf ^{2}1980, S. 188-189.

dere die Hauptsache der Handlung ist. Die Teilnahme kann positiv oder negativ sein, je nachdem, ob es sich bei der Mitwirkung um ein Tun oder eine Unterlassung handelt. Mitwirkung zur Sünde (*cooperatio ad malum*) – nur darum soll es hier gehen – bezeichnet die Teilnahme an einer objektiv unrichtigen Tat eines anderen, wobei der andere von sich aus schon zu dieser Handlung entschlossen ist. Die Entschlossenheit des anderen grenzt die Mitwirkung von der Verführung zur Sünde ab.

Bei der Mitwirkung zur Sünde unterscheidet die Tradition vor allem zwischen formeller und materieller Mitwirkung (*cooperatio formalis, cooperatio materialis*). Eine formelle Mitwirkung liegt vor, wenn der Mitwirkende die schlechte Tat des anderen bejaht, sie als solche will und mitvollzieht. Eine materielle Mitwirkung ist gegeben, wenn jemand äußerlich in einem gewissen Bezug zur Ausführung einer Handlung steht, sie aber innerlich ablehnt und sich von ihr distanziert. Die formelle Mitwirkung als Bejahung des absoluten Unwertes der Sünde kann niemals erlaubt sein. Das ist analytisch evident. Auch die materielle Mitwirkung ist in der Regel unerlaubt. Nur aus schwerwiegenden Gründen kann sich dies ändern. Auf die in Frage stehende Beratung angewendet, ergibt sich: Die kirchliche Beratung ist keine formelle Mitwirkung an der Sünde des Nächsten. Sie ist in keiner Weise als Billigung oder Erlaubnis zu verstehen. Vielmehr geschieht sie mit einer vom Schwangerschaftsabbruch abratenden Absicht. In den schon zitierten Richtlinien heißt es eindeutig: »Ziel der Beratung ist der Schutz des ungeborenen Lebens. Sie (die Schwangere) ist zur Fortsetzung der Schwangerschaft und zur Annahme des Kindes zu ermutigen.«[5] Die Beratung bzw. Ausstellung der Bescheinigung darüber kann also nur als materielle Mitwirkung gewertet werden, die aus schwerwiegenden Gründen erlaubt sein kann.

Was können solche schwerwiegenden Gründe sein? Die Beratung ist in den meisten Fällen die einzige und auch die letzte Möglichkeit, eine Abtreibung zu verhindern. Viele Schwangere, die eine Beratungsstelle aufsuchen, sind zum Schwangerschaftsabbruch ambivalent eingestellt. Aber selbst von denen, die mit einer Option für die Abtreibung zu einer Beratungsstelle gehen, ändert jede Dritte ihre Absicht. Die Tatsache, daß durch die kirchliche Beratung in vielen Fällen ein Abbruch verhindert werden kann, ist ein schwer genug wiegender Grund, eine materielle Mitwirkung zu rechtfertigen.

Bei der materiellen Mitwirkung unterscheiden die Handbücher noch einmal zwischen einer unmittelbaren und einer mittelbaren Mitwirkung (*cooperatio immediata, cooperatio mediata*), je nachdem, ob man an der Tat selbst oder nur etwa an ihrer Vorbereitung teilhat. Des weiteren wird zwischen einer nächsten und einer entfernten Mitwirkung (*cooperatio proxima, cooperatio re-*

5 § 1 der Richtlinien der deutschen Bischöfe, a.a.O.

mota) differenziert, je nach der Nähe zur Tat des andern. Die unmittelbare Mitwirkung ist nicht erlaubt, sie kommt der formellen gleich. Die mittelbare kann erlaubt sein, wiederum beim Vorliegen der entsprechenden Gründe. Diese Gründe müssen um so gewichtiger sein, je größer die Nähe zur üblen Handlung des andern ist. Für unsere Fragestellung folgt: Die Beratung findet im Vorfeld eines möglichen Schwangerschaftsabbruches statt. Eine unmittelbare Mitwirkung ist also nicht gegeben. Die Trennung von Beratung, Indikation und Abbruch selbst ergibt außerdem, daß es sich nur um eine entfernte Teilnahme handeln kann. Die Beratungsinhalte dürfen nicht für eine etwaige Indikationenstellung verwendet werden.[6] Die Beratung soll zudem so früh wie möglich erfolgen[7], nach dem Willen des Gesetzgebers muß sie mindestens drei Tage vor der Abtreibung durchgeführt werden. Außerdem kommt ihr keine direkte Entscheidungsfunktion zu.

Bisweilen grenzt die Tradition auch noch eine notwendige und eine kontingente Mitwirkung voneinander ab. Notwendig ist eine Mitwirkung, wenn ohne sie die Handlung des anderen nicht zustande käme. Je notwendiger die Mitwirkung, um so schwerer müssen die rechtfertigenden Gründe sein. Die Beratung ist ohne Zweifel eine der Voraussetzungen für einen straffreien Schwangerschaftsabbruch. Insofern ist sie eine notwendige Mitwirkung. Aber auch hier sprechen die positiven Folgen der kirchlichen Beratung insgesamt für deren Erlaubtheit. Zusammenfassend läßt sich also feststellen: Bei der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung durch kirchliche Einrichtungen handelt es sich um eine materielle Mitwirkung an einer (in der Regel) objektiv unrichtigen Handlung eines anderen. Diese Mitwirkung ist näherhin als notwendige, mittelbare und entferntere zu qualifizieren. Sie ist erlaubt, weil, wie gezeigt, entsprechend schwerwiegende Gründe vorliegen.

Daß man auch zu einer anderen ethischen Beurteilung der Mitwirkung der Kirche bei der Schwangerschaftskonfliktberatung und bei der Ausstellung der Beratungsbescheinigung kommen kann als Johannes Reiter, zeigen die Überlegungen des Münchner Philosophen Robert Spaemann:

Die Diskussion um die funktionale Einbindung kirchlicher Beratungsstellen in das staatlich regulierte Abtreibungssystem nach § 218 StGB kommt an kein Ende. Die geplante Neufassung des Gesetzes bietet Gelegenheit, die damit zusammenhängenden ethischen Fragen endlich zu klären. Auf der einen Seite steht der Wunsch, durch Teilnahme an der vorgesehenen Pflichtberatung Kin-

6 Vgl. ebd., § 5.

7 Vgl. ebd., § 4.

derleben zu retten und Frauen auf Wege des Lebens statt des Todes zu orientieren. Auf der anderen Seite steht ein andauerndes und wachsendes Unbehagen an der Legitimierungsfunktion dieser Form der Beratung. Einen besonderen Stein des Anstoßes bildet die Ausstellung von Beratungsbescheinigungen, deren einzige Zweckbestimmung es ist, straffreie Abtreibung zu ermöglichen. Von den Verteidigern der gegenwärtigen Praxis wird demgegenüber geltend gemacht, die Ausstellung der Scheine sei ja von seiten der Beraterinnen nur ein Mittel zum Zweck, Frauen dazu zu bewegen, sich beraten zu lassen.

Bei der Entscheidung für die gegenwärtige Praxis waren seinerzeit Erwägungen wichtig, die aus dem klassischen Arsenal der katholischen Moraltheologie stammen. Einschlägig ist hier insbesondere das seit Jahrhunderten ausgearbeitete Lehrstück über die *cooperatio ad malum*, die Beihilfe zur Sünde anderer, und hier wiederum die Unterscheidung zwischen »formeller« und bloß »materieller« Beihilfe. Die erstere gilt als unter allen Umständen unerlaubt, weil in ihr Mitverantwortung für die schlechte Tat übernommen wird. Die Erlaubtheit der »entfernten materiellen Mitwirkung« hingegen ist Sache einer verantwortlichen Güterabwägung. In der Vergangenheit war der Vorwurf gegen die katholische Moraltheologie in der Regel der, daß sie zu weit gehe in der Entlastung dessen, der bei einer bösen Tat Hilfestellung leistet. Die genannte Unterscheidung erlaubt ja z.B. unter Umständen, demjenigen eine Waffe zu kaufen, von dem man vermuten kann, daß er damit einen Mord begehen, oder ein Medikament demjenigen, der sich damit selbst umbringen will. Daß diese Entlastung aber tatsächlich gerechtfertigt sein kann, kann man sich durch die Gegenprobe klar machen: wir könnten gar nicht frei und zügig das Unsrige tun, wenn wir bei allem, was wir an andere weitergeben, jeden Gebrauch mitzuverantworten hätten, den diese davon machen. Wenn es verschiedene Möglichkeiten des Gebrauchs einer Sache gibt, dann trifft den, der sie gebraucht, und nicht den, der sie zur Verfügung stellt, die Verantwortung dafür, daß die schlechte Möglichkeit gewählt wird. Wenn ich allerdings weiß, daß ein anderer die schlechte wählen will, dann bedarf es schwerwiegender Gründe, um ihm gleichwohl zu Diensten zu sein. Und diese schwerwiegenden Gründe können nur darin liegen, daß ich auf diese Weise noch Schlimmeres verhindere.

Anders im Fall der sogenannten »formellen Mitwirkung«. Hier handelt es sich um eine Mitwirkung von der Art, daß der Beihilfe Leistende sich von der Mitverantwortung für die Tat selbst nicht dispensieren kann. Ist also die Tat nicht zu rechtfertigen, dann ist es auch die formelle Beihilfe nicht, und zwar auch dann nicht, wenn sie geschieht, um etwas Gutes zu bewirken. Hier gilt strikt das Wort des hl. Paulus, daß wir nicht »Böses tun dürfen, damit Gutes daraus folgt« (Röm 3,8).

Ob die Schwangerschaftsberatung in ihrer gegenwärtigen Form und ob die Ausstellung der Bescheinigung über die erfolgte Beratung formelle oder materielle Mitwirkung sind, ist daher die moralisch entscheidende Frage. Handelt

es sich um formelle Mitwirkung, dann gibt es dafür keine Rechtfertigung. Handelt es sich bloß um materielle, dann hängt die Erlaubtheit ab von einer verantwortlichen Güterabwägung. Auch über diese kann es Streit geben. Aber letzten Endes ist es Sache jedes einzelnen Bischofs in seinem Bistum, hier – mit oder ohne Abstimmung mit den anderen Bischöfen des Landes – nach bestem Wissen und Gewissen zu entscheiden. Handelt es sich aber um formelle Mitwirkung, dann gibt es keinen Ermessensspielraum, sondern nur die Verweigerung als einzige verantwortbare Möglichkeit.

Unglücklicherweise haben sich die deutschen Bischöfe bei ihren bisherigen Entscheidungen in dieser Sache auf moraltheologische Gutachten gestützt, die auf einer fehlerhaften Interpretation der klassischen Unterscheidung zwischen den zwei Wesen der Mitwirkung beruhten und deshalb zu unhaltbaren Schlüssen kommen mußten. Zuzustimmen ist den Autoren darin, daß es sich bei der Beratung im Rahmen des § 218 um eine »entfernte materielle Mitwirkung« handelt. Das gilt allerdings nur, wenn sie eindeutig mit dem Ziel geschieht, die Schonung des Lebens des ungeborenen Kindes als einzige mit dem Gewissen vereinbare Option zu erreichen. (Daß dies in einer beunruhigenden Zahl von Fällen nicht so ist, habe ich in einem Artikel in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* – in genauer Kenntnis dieser Fälle – behauptet. Ich wurde daraufhin öffentlich einer unwahren und diffamierenden Unterstellung bezichtigt, ohne daß man es für nötig gehalten hätte, sich bei mir nach meinen diesbezüglichen Informationen zu erkundigen.)

Wenn die genannte Voraussetzung gegeben ist, so handelt es sich um eine Frage der Güterabwägung, bei der auf der einen Seite erstens die Rettung von Menschen vor schwerer Schuld, zweitens von Menschenleben steht, auf der anderen die Legitimierungsfunktion der Beratung im Rahmen eines Gesetzes, das beides auf perfide Weise miteinander verknüpft hat.

Ganz anders verhält es sich mit der Ausstellung der Beratungsbescheinigung. Diese Ausstellung ist eine von der Beratung selbst eindeutig unterschiedene Handlung. Man kann beraten, ohne die Bescheinigung auszustellen und man kann bescheinigen, ohne beraten zu haben. Außerdem dienen Beratung und Bescheinigung zwei entgegengesetzten Zielen. Die Beratung dient, wenn sie verantwortlich geschieht, der Verhinderung der Abtreibung, obgleich sie zugleich deren Bedingung ist. Die Bescheinigung dient, ihrer inneren Zweckbestimmung – dem *finis operis* – nach, der Ermöglichung der Abtreibung, obgleich sie im Sinne des *finis operantis*, der Absicht des Handelnden, das Lockmittel für den Besuch der Beratungsstelle ist. Das Verhältnis der beiden Ziele zueinander ist aber bei der Beratung einerseits und der Ausstellung der Bescheinigung andererseits unvergleichlich. Die Beratung dient entweder der Verhinderung der Abtreibung *oder* ihrer Ermöglichung. Die Entscheidung darüber liegt bei der schwangeren Frau und nicht bei der Beraterin. Die Bescheinigung dagegen dient nicht entweder der Motivation zur Beratung oder der

Abtreibung, sondern sie dient *nur dadurch* dem Besuch der Beratung, daß sie die Abtreibung ermöglicht. Eine Bescheinigung, die nicht die Abtreibung ermöglichte, wäre ganz sinnlos und würde ihren positiven Zweck gar nicht erfüllen. Die Beratung hingegen wäre auch dann sinnvoll, wenn sie nicht Bedingung der straffreien Abtreibung wäre. Eine Bescheinigung ist ein Gegenstand zur Vorlage bei jemanden zur Erreichung der Abtreibung. Dies ist – in der Sprache der klassischen Handlungstheorie – der *finis operis*, der die Handlung definiert, und zwar ganz unabhängig vom *finis operantis*, also vom Motiv des Handelnden, wobei nach katholischer Lehre ein schlechtes Motiv zwar eine gute Handlung sittlich verdirbt, ein gutes Motiv aber eine schlechte Handlung nicht sittlich saniert, also der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt. Weil der Aussteller der Bescheinigung einen Gegenstand absichtlich so herstellt und aushändigt, daß er eine Abtreibung ermöglicht – andernfalls wäre die Bescheinigung sinnlos –, darum handelt es sich bei dieser Ausstellung um eine *cooperatio formalis*, und zwar auch dann, wenn der Aussteller selbst die Abtreibung mißbilligt. Denn er ist willentlich bei ihrer Ermöglichung behilflich.

Dieser Tatbestand wird in einem Gutachten von 1989 dadurch verunklärt, daß an zwei Stellen unterschiedliche Definitionen der *cooperatio formalis* gegeben werden. Einmal heißt es: »C.f. liegt dann vor, wenn der Mitwirkende die böse Tat des anderen als solche will und mitvollzieht.« Später heißt es: »C.f. ist ein Eingehen auf die sündhafte Absicht und darum in sich schlecht.« Die zweite richtige Definition trifft, wenn sie richtig verstanden wird, auf die Ausstellung des Scheines zu, denn diese Ausstellung ist genau dies: »Eingehen auf eine sündhafte Absicht«, auch wenn der Aussteller sich diese Absicht nicht zu eigen macht. Daß zur *cooperatio formalis*, wie die erste Definition sagt, die innere Bejahung der schlechten Absicht gehört, ist ein verhängnisvoller Irrtum. Er bringt die klassische Unterscheidung zum Verschwinden zwischen dem *finis operis*, d.h. dem Zweck, der eine Handlung als solche spezifiziert, also zu dem macht, was sie ist, und dem Motiv des Handelnden, dem *finis operantis*. Eine Handlung kann als schlechte erkenntlich sein unabhängig vom Motiv des Handelnden. Sonst würde ein guter Zweck jedes Mittel rechtfertigen.

Unzweideutig klar wird die Unterscheidung zwischen formeller und materieller Mitwirkung in dem Standardwerk von B. Häring *Das Gesetz Christi*. Bloß materielle Mitwirkung ist nach Häring »eine an sich gute oder wenigstens indifferente Handlung, die *weder aus sich, d.h. ihrem inneren Zielsinn nach, noch nach der eigenen Absicht* ein Beitrag zur Sünde des anderen ist, die jedoch durch den anderen mißbraucht und in den Dienst seiner sündhaften Tat gestellt wird – wobei dieser Mißbrauch vorausgesehen wird, da sonst gar keine Mitwirkung vorliegen würde. Aber er *kann dies nicht aus seiner eigenen Handlung als solcher voraussehen, weil diese aus sich selber heraus keine Be-*

stimmung zur Sünde des Mißbrauchenden hat (sonst wäre es ja ein formeller Beitrag)« (S. 461). »Eine Handlung muß, um als bloß materielle Mitwirkung gewertet werden zu können, auch in bezug auf die unmittelbar bestimmenden Umstände so beschaffen sein, daß ein schlicht denkender Mensch ohne schwierige Denkoperation sagen kann: ›Das, was ich tue, ist an sich gut, und ich tue es aus einem ehrbaren Motiv; es wird lediglich von fremder Bosheit mißbraucht.‹ Muß er sich aber sagen: ›Ich habe keinen anderen Grund und keine andere Berechtigung, dies jetzt zu tun, außer weil es von mir als Beitrag zu fremder Sünde verlangt wird, und ich kann mir nach den Umständen auch gar nicht denken, daß es von mir jetzt und hier zu einem sittlich rechten Zweck verlangt werden könnte‹, dann kann er nicht mehr behaupten: ›Ich werde in meinem guten Tun hier lediglich mißbraucht‹. Er muß vielmehr gestehen: ›Meine Handlung hat gar keinen anderen Sinn als den der Beihilfe zu fremder Sünde, d.h. sie ist eine formelle Mitwirkung‹« (S. 462). Aus diesen Stellen geht meines Erachtens zweifelsfrei hervor, daß es sich bei der Ausstellung der Beratungsscheine um eine formelle Mitwirkung bei der Abtreibung handelt. Der *finis operis* der Ausstellung des Scheines ist die Vorlage bei einem Arzt zum Zweck der Abtreibung. Wäre er zu diesem Zweck ungeeignet, so würde ihn die Empfängerin von vornherein zurückweisen, weil sie einen anderen Gebrauch von ihm nicht machen kann. Nur in bezug auf die materielle Mitwirkung spricht Häring deshalb von voraussichtlichem »Mißbrauch«. Wo der einzig mögliche Gebrauch einer Sache sündhaft ist, da kann man diesen Gebrauch nicht Mißbrauch nennen. Denn nur zu diesem Gebrauch wurde ja der Schein ausgestellt. Der Hinweis ist belanglos, daß die Scheine manchmal nicht benutzt werden. Die Nichtbenutzung eines Instruments ist nicht das, was dieses Instrument, seine Herstellung und seine Ausstellung definiert. Auch wenn die Ausstellerin prinzipiell Abtreibung ablehnt, muß sie doch jenen Beitrag zur Abtreibung, der in der Ausstellung des Scheines liegt, leisten *wollen*, denn sonst würde sie ihn nicht leisten.

Aus dem Gesagten – und aus dem gesunden Menschenverstand – folgt, daß die Veranlassung der Beraterinnen, solche Scheine auszustellen, die Veranlassung zu einer objektiv sündhaften Handlung ist. Diese Praxis muß deshalb eingestellt werden.

Falls man es auch unter den neuen gesetzlichen Bedingungen für richtig hält, an der bisherigen Form der Beratung festzuhalten, so böte sich als Alternative eine eidesstattliche Erklärung der beratenen Frau über die stattgefundene Beratung, eine Erklärung, über deren Wahrheitsgehalt sich die zuständige Behörde drei Monate später im Zweifelsfall durch Rückfrage bei der Beratungsstelle vergewissern kann.

Ich warte im übrigen auf Antwort auf die beunruhigende Frage der Unterzeichner des »Kinsauer Manifests«, ob die Kirche gegebenenfalls demnächst auch Euthanasieberatungsstellen einrichten wird, deren beglaubigte Konsulta-

tion die straffreie Tötung Pflegebedürftiger ermöglicht. Wenn sie der bisherigen Logik folgt, müßte sie es tun. Aber vielleicht erleichtert die Vision dieser Konsequenz eine Revision des bisherigen Irrtums.

Im folgenden veröffentliche ich mit Zustimmung des Autors eine kurze Gedankenskizze, die mir der Oxforder Rechts- und Moralphilosoph John Finnis überreichte, nachdem ich ihm einige Stunden zuvor die Frage nach der moralischen Beurteilung der Ausstellung der Beratungsbescheinigungen vorgelegt hatte. Er hat in dieser Skizze einfach den Gang seiner Überlegungen festgehalten. Dabei bedient er sich nicht der klassischen scholastischen Terminologie, aber sein Gedankengang läßt sich leicht in deren Terminologie übersetzen.

John Finnis: Improvisierte Überlegungen

Warum gebe ich der beratenen Frau die Bescheinigung – unabhängig davon, wann ich es tue? (»Die Bescheinigung« bedeutet die schriftliche Bestätigung, die besagt, daß ich, der Berater, sie an dem und dem Tag beraten habe. Bei der Diskussion der Bescheinigung tut es nichts zur Sache, welche anderen Bemerkungen diese Feststellung begleiten. Auch tut es nichts zur Sache, welche Absichten oder mögliche Wirkungen es hat, daß ich diese anderen Bemerkungen oder Feststellungen mache oder aushändige.)

Weil es stillschweigend oder ausdrücklich vereinbart ist, daß, wenn sie kommt, ich ihr diese Bescheinigung gebe.

Warum war dies vereinbart?

Weil sie im andern Fall nicht zu mir kommen würde.

Warum nicht?

Weil sie die Bescheinigung haben möchte.

Warum?

Weil sie in die Lage kommen möchte, eine Abtreibung durchführen zu können. (Es gibt keinen anderen Grund, eine solche Bescheinigung haben zu wollen.)

Könnte sie jetzt irgendeinen anderen Grund für den Wunsch haben, daß ich unsere Vereinbarung durchführe?

Nein, für die Bescheinigung gibt es keine andere Verwendung. (Sie könnte sie benutzen, um das Feuer anzuzünden, aber für diesen Zweck würde ein leeres Blatt genügen. Und wenn sie eine Gedächtnisstütze brauchen würde, einen Tatsachenbericht, dann könnte sie ihn ebensogut oder besser in einer Form bekommen, die nicht mit dem Abtreibungsgesetz zusammenwirkt. Es bedürfte insbesondere keiner Unterschrift.)

Also: Warum habe ich diese Vereinbarung getroffen?

Damit sie zu meiner Beratung kommt.

Warum sollte ich das?

Ausschließlich deshalb, weil ich versuchen möchte, sie von der Abtreibung abzubringen.

Also scheint es, daß ich vereinbart habe, ihr zu helfen, in die Lage zu kommen, abtreiben zu können, als ein Mittel, um selbst in die Lage zu kommen, ihr die Abtreibung auszureden.

Wie unterscheidet sich dieses Verhalten von:

1. um in die Lage zu kommen, jemanden vom Selbstmord abzuraten, biete ich an, denjenigen eine Zyankalitablette zu geben, die meinem Rat eine halbe Stunde zuhören;

2. um Leute zu ermutigen, zu meiner Klinik für natürliche Familienplanung zu kommen, biete ich denen, die sich nicht überzeugen lassen, kostenlos Kondome an?

Der einzige Unterschied liegt darin, daß die Bescheinigung ein Tatsachenbericht ist. Aber weder sie noch ich wollen einen Tatsachenbericht. Sie will eine Bescheinigung als Vorbedingung für die Abtreibung, und ich möchte die Ausstellung der Bescheinigung nicht als Tatsachenbericht, sondern als ein Mittel, sie dazu zu bringen, meiner Beratung zuzuhören, indem ich ihr gebe, was sie möchte.

Die Bescheinigung (d.h. meine Aushändigung derselben) ist ein Mittel (für mich, um meinen guten Zweck zu erreichen), ausschließlich, wenn sie *ihrem* Zweck dient (in die Lage zu kommen, abtreiben zu können); d.h. ich gebe die Bescheinigung (als ein Mittel zu meinem guten Zweck) ihr als ein Mittel zu ihrem schlechten Zweck. Mit anderen Worten, meine Beförderung ihres schlechten Zwecks ist etwas, was ich zu tun wähle als Mittel zu meinem guten Zweck. Mit anderen Worten, ich kooperiere mit ihrem schlechten Projekt (d.h. ich bin ihr bei ihrem Projekt behilflich) mit dem Ziel, sie davon abzubringen, es zu seiner Vollendung zu bringen. (Das Projekt, in die Lage zu kommen, Schlechtes zu tun, ist ein schlechtes Projekt, auch dann, wenn das weitere Projekt ein solches ist, das der Handelnde zu jedem Zeitpunkt abbrechen kann.)

Unter welchen Bedingungen bin ich berechtigt, »mich einer Verbrecherbande anzuschließen«, ausschließlich, um die schlechten Projekte der Gangster zu vereiteln?

Nur dann, wenn ich ein begründetes großes Vertrauen habe, daß ich, indem ich dies tue, die Bande davon abhalten kann, ihr Ziel (auch nur ein einziges Mal) überhaupt zu erreichen. Ich bin nicht berechtigt, ihnen zu helfen, einen Mord wirklich zu begehen in der Absicht, sie davon abzuhalten, deren zehn zu begehen.

Der unmögliche Dialog

Eine Psychologie von gestern für eine Theologie von morgen?

Von Otto B. Roegele

»Glaube und Kirche – Zu einigen Sachaussagen bei Eugen Drewermann« lautete der Titel einer großangelegten Tagung, zu der die Katholische Akademie in Bayern auf das Wochenende 21./22. Februar 1992 eingeladen hatte. Mehr als tausend Teilnehmer kamen nach München, um zu bestätigen, was Dr. Franz Henrich auf dem Programmblatt vermerkt hatte: »Es geht beim Streit um Drewermann nicht nur um neue Deutungsmuster, sondern um die inhaltliche Substanz des biblischen Glaubens und des Credos der Christen [...] Viele sind bis ins Tiefste verwirrt und verunsichert. Über der Auseinandersetzung um Person und Verfahrensfragen ist die theologische Durchleuchtung und Bewertung von Sachaussagen Drewermanns zu kurz gekommen. Einer Auswahl dieser Sachprobleme ist die Tagung [...] gewidmet.«

Indes, der Tagung ging ein Vorspiel voraus, in dem es wieder um »Person und Verfahrensfragen« ging. Den Teilnehmern wurde die Korrespondenz vorgelegt, die um Drewermanns Mitwirkung geführt worden war. Der Paderborner Privatdozent war »als Gesprächspartner mit bevorzugtem Rederecht« eingeladen worden, aber das wollte er nicht. Er stellte der Akademieleitung seine eigenen Bedingungen entgegen: Zunächst verlangte er drei Stunden für eigenen Vortrag mit Diskussion. Drei Tage später brachte er Terminschwierigkeiten ins Spiel, beharrte jedoch auf der ausführlichen Eigendarstellung: »Bei einem durch und durch synthetischen Werk wie dem meinigen scheint mir eine solche Übersicht die unbedingte Voraussetzung dafür zu sein, um den Stellenwert bestimmter Einzelaussagen und einzelner methodischer Aussagen zu würdigen.«

In einem Telephongespräch am selben Tag war von einem »Privatflugzeug« die Rede, das ihn nach Paderborn zurückbringen müßte. Aber selbst dann wäre es ihm nicht möglich gewesen, die fünf Theologen-Kollegen anzuhören. Am 18. Februar revanchierte er sich für die von ihm ausgeschlagene Einladung mit einem Brief an den Direktor der Akademie, in dem er den Kollegen, die sich zum Dialog mit ihm bereit erklärt und sich auf einen solchen gründlich vorbereitet hatten, vorwarf, daß sie »verzerrt, ja geradezu falsch« über ihn aussagen würden. Seine schließliche Ablehnung verband er mit dem Begehren, Dr. Henrich solle eine eigene Tagung ganz für ihn ausrichten. So kam es zu einem »Dialog mit Abwesendem«; es blieb der Leitung der Akademie nichts anderes übrig, als den enttäuschten Teilnehmern und Referenten Einblick in den Briefwechsel zu gewähren, wollte sie sich nicht dem Vorwurf aussetzen, sie habe nicht genug getan, um Eugen Drewermann nach München zu holen, ganz zu schweigen von dem Verdacht, dies sei gar nicht ernsthaft beabsichtigt gewesen.

Man wird nicht sagen können, Drewermanns Abwesenheit habe die Erörterung »zu

einigen Sachaussagen« behindert. Ein Autor, der so unerhört viel produziert, kann durchaus »als bekannt« vorausgesetzt werden. Die Referenten gaben sich auch die größte Mühe, ihn jeweils zuerst selbst zu Wort kommen zu lassen, bevor sie ihre Fragen und ihre Stellungnahmen formulierten. Drewermann hätte sich, wäre er erschienen, sehr wohl überzeugen können, wie sehr man bestrebt war, ihn zu verstehen, seinen Gedanken und seiner Sprache zu folgen und Hindernisse abzubauen, die sich zwischen ihm, der »offiziellen« Theologie und dem Lehramt aufgetürmt haben. Die Kollegen von der theologischen Zunft, die in München zu Wort kamen, waren nicht auf Konfrontation eingestellt, sondern auf einen klärenden Diskurs, auf die Behebung von Sprachschwierigkeiten, auf den Nachweis der Vereinbarkeit von neuer Auslegung und überlieferter Lehre.

Aber man wird sich fragen müssen, was der Ablehnung Drewermanns zugrundeliegt. Inzwischen hat sich ein neuer Schlagabtausch um eine Einladung zugetragen. Die Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hatte einen Brief geschrieben, in dem Eugen Drewermann gebeten wurde, an einer »Disputation über zentrale Wahrheiten des christlichen Glaubensbekenntnisses« auf dem Katholikentag in Karlsruhe (17.-21. Juni 1992) mitzuwirken. Auch hier antwortete Drewermann, indem er Bedingungen stellte, und zwar die Forderung, Frau Rita Waschbüsch müsse zuerst öffentlich erklären, daß sie ihre zustimmende Äußerung zu dem Predigtverbot durch den Erzbischof von Paderborn zurücknehme.

So wird die Frage, die schon in München aufkam, seither noch deutlicher vernehmbar: Ist Eugen Drewermann an einem Dialog überhaupt interessiert? Ist er dazu noch bereit, nachdem er sich ganz auf einen Stil der Selbstdarstellung eingestellt hat, der mit Hilfe der Massenmedien eine so enorme Wirkung entfaltet? Er ist ein Meister der Inszenierung seiner Auftritte, er beherrscht wie kaum ein professioneller Fernsehstar die Kunst der Beeinflussung, er setzt sie ein vom »Markenzeichen« des immer gleichen Habitus (Strickpullover) bis zum »Endzeitblick«, der den Zuschauer ebenso festnagelt, wie der zum schmalen Lippenstrich geschlossene Mund die Unwidersprechlichkeit seiner Thesen signalisiert.

Eine zweite Frage drängt sich auf: Was für ein Verständnis von Meinungs- und Gewissensfreiheit, auf die er sich doch im eigenen Falle ständig lautstark beruft, hat Eugen Drewermann, wenn es um Rita Waschbüsch geht? Grenzt sein Begehren nicht an Nötigung, wenn er mit dem Übel seiner Absage droht, falls die Präsidentin nicht ihre (ganz persönliche) Meinung ändert?

Wie rätselhaft bleibt auch das Verhalten des Fachmannes für Seelenkunde, als den er sich weiß, gegenüber dem Mitmenschen, der ihn einlädt? Da ist noch die Szene aus dem Fernseh-Disput »Streitfall« am 6. Februar 1992 in Erinnerung: Vor einem Millionenpublikum lud Bischof Walter Kasper seinen Gesprächspartner ein, nach Rottenburg zu kommen, in seinem Haus zu wohnen, ihn eine Woche lang in seinem Dienst zu begleiten und sich auf diese Weise ein wirklichkeitsgerechtes Bild von der Amtstätigkeit eines Bischofs zu machen. Drewermann fand nicht einmal ein formales Wort des Dankes. Er überging dieses Angebot, obwohl es spürbar aus freundlichem Herzen kam, mit unhöflichem Schweigen. Sah er seine Vorurteile über »Kleriker« bedroht? Traute er sich nicht, eine Woche mit »Herrn Kasper« (wie er den Bischof und weltweit angesehenen Theologen anredete) zu verbringen? Wollte er die »Amtskirche«, der er den Abfall von ihrem Gründer vorwirft, gar nicht näher kennenlernen?

1. Der »heilende Charakter« des Evangeliums

Das angestrengte Bemühen, Drewermanns Botschaft als ganze in den Blick zu nehmen und manche Einzelaussagen, gerade in ihrer Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit, daraus zu verstehen, beherrschte die Tagung. Man fand Worte hoher Anerkennung für die Bedeutung seines Ansatzes, den »heilenden Charakter« des Evangeliums herauszuarbeiten. Zu lange habe man gemeint, das Neue Testament wende sich hauptsächlich an die Sünder, die sich bekehren müßten; Drewermann zeige, daß es sich an die Bedrückten und Beladenen richte. Diese Wendung sei »von allerhöchster Aktualität«. Auch wurde – übrigens ohne kritischen Beiklang – die Abkehr von einer vorwiegend asketisch bestimmten und die Hinwendung zu einer eher eudämonistischen Auslegungstendenz registriert.

Prof. Dr. Eugen Biser (München) sprach von Drewermanns »seismographischer Sensibilität für das, was an der Zeit ist«. Die Geschichten der Bibel müßten aus dem Musealen der historischen Sicht herausgeholt und als »in Gleichzeitigkeit erfahrbar« gemacht werden. Der Mensch von heute müsse spüren, daß das, was sie berichten, auch für ihn gilt. Prof. Dr. Heribert Mühlen (Paderborn), Drewermanns »Doktorvater«, sein Fürsprecher bei der kumulativen Habilitation und bei seiner – schließlich gescheiterten – Bewerbung um einen Lehrstuhl, kennt den Theologen, Autor und Menschen Drewermann wohl besser als jeder andere Kollege. Er hat die Entstehung seines Gesamtwerkes aus der Nähe verfolgt, die Wandlungen und die Zusammenhänge zwischen Leben und Schriften. Mühlen ist der Ratgeber und Anwalt der »Charismatischen Bewegungen«, die sich in den letzten zwei Jahrzehnten auch in Deutschland ausgebreitet haben. Er hält Drewermanns Werk (und das Echo darauf) für ein Signal, das eine neue Epoche der Glaubensgeschichte anzeigt. Freilich ist es nicht so sehr die Psychologie (mit und ohne Tiefen-Praefix), von der er das neue Verständnis und Wirken der Heiligen Schrift erwartet, sondern der Heilige Geist, der erbetet werden muß. Es gebe heute nicht nur den Massenabfall von der traditionellen Religiosität, sondern auch viele neue Aufbrüche; wir stünden in einer Wendezeit, wie sie sich in der Geschichte des Christentums bisher nur einmal, nämlich im 3. und 4. Jahrhundert, ereignet habe. Grundlegend sei der unmißverständliche Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes, »geboren vor aller Zeit«, den Menschen geschenkt und für ihre Sünden gestorben, und dies wirklich und wahrhaftig, nicht in Bild und Metapher, nicht ins Innere der Seele verlegt, nicht ein »intrapsychisches Drama«, sondern geschichtliche Wirklichkeit, Heils-Geschichte.

Nicht allein, um eine Rücknahme des Lehr- und Predigtverbotes zu erreichen, sondern auch um der großen Bedeutung willen, die Drewermann und seine Botschaft für viele Menschen erlangt haben, müsse man Klarheit über den Sinn mehrdeutiger Aussagen schaffen, müsse Drewermann sich den an ihn ergangenen Anfragen stellen, müsse er sich korrigieren, wo er danebengegriffen habe, und sich mäßigen, wo er über das Ziel hinausschieße. Das sei er den vielen Menschen, die ihm ihr Vertrauen schenkten, schuldig. Der Dialog mit ihm leide allerdings unter der großen Schwierigkeit, daß er bisher auf einer doppelten Sprachebene geführt werde.

2. Sprache als Hindernis der Verständigung

Prof. Dr. Hermann-Josef Pottmeyer (Bochum) machte den Gegensatz am Beispiel deutlich: »In der ganzen Diskussion mit Drewermann zeigt sich auch, daß die Ebene unmittelbarer Erfahrung nur *eine*, wenn auch wichtige Sprach- und Denkebene der Theologie ist und sein kann. Bischof Kasper fragte [im Fernseh-Disput], ob das Gedächtnis des letzten Abendmahls Jesu, das die Kirche in der Eucharistiefeier vollzieht, sich im Kern au Jesus selbst berufen könne. Hier handelt es sich um eine dogmatische Glaubensaussage, die im übrigen von der Mehrzahl der Exegeten auch historisch bestätigt wird. Drewermann antwortete, daß Jesus die Feier des Abendmahles jedenfalls nicht als trennendes Merkmal zwischen Katholiken und Protestanten gewollt habe. Darauf kommt es ihm an – und warum auch nicht? In seiner Antwort springt er indes von der Ebene der Ausgangsfrage, die auf die Glaubensaussage und die entsprechende historische Nachfrage zielt, über auf die Ebene der unmittelbaren Erfahrung der Hörer, die an der Trennung der Konfessionen und der Abendmahlsfeiern leiden. Und in der Tat entspricht die Trennung der Christen nicht dem Willen Christi. Indem Drewermann die unmittelbare Erfahrung und diese nicht umstrittene Einsicht anspricht, gewinnt seine Antwort bei vielen Hörern eine unmittelbare Plausibilität. Bei vielen Zusehern erweckte er den Eindruck, daß die Eucharistiefeier überhaupt jeder theologischen Legitimation entbehre, weil sie nicht im Willen Christi begründet sei [...] Um die gleiche Plausibilität für die *Glaubensaussage* und die *historische* Bestätigung zu gewinnen, hätte Kasper einen längeren Anlauf gebraucht und sich einer Fachsprache bedienen müssen, die den Hörern fremd ist [...] Da ist es für Drewermann leichter, einen Punktsieg zu erringen [...]«

Die rhetorische Figur, die hier gebraucht wurde, läßt sich immer wieder entdecken, wenn man Drewermanns Auftritte analysiert. Es fällt schwer zu glauben, daß es ohne Absicht geschieht, wenn er die publikumswirksamen Topoi so oft verwendet, selbst wenn sie bei näherer Betrachtung gar nicht »passen«, also dem Gesprächspartner Unrecht tun und die Zuhörer düpieren. Kann man noch glauben, daß Drewermann diese Praxis »naiv« anwendet, daß er nicht weiß, wie sie wirkt? Oder ist es eine subtile Art von Populismus, auf die er damit setzt? Kann man es dem Kritiker des »Machtmißbrauchs« in der Kirche hingehen lassen, daß er solche Wort-Macht ausübt, ohne sich dafür zu verantworten?

H.-J. Pottmeyer resümiert: »Da Drewermann sich fast nur auf *der* Ebene bewegt, die, seinem Ansatz entsprechend, auf unmittelbare Erfahrung zielt, während die anderen Theologen zudem andere Denkebenen ins Gespräch einbringen, können sich zwar Teilkonsense, eben auf dieser Ebene, ergeben, aber kein wirklicher Dialog. Nicht daß Drewermann seinen Ansatz konsequent durchführt, stellt das Problem dar, sondern daß er ihn absolut und exklusiv setzt, ihn nicht mit anderen Methoden und Denkebenen ins Gespräch bringt und vermittelt und sich nicht von diesen korrigieren und ergänzen läßt. Mit dem Schwert der Unmittelbarkeit versucht er den gordischen Knoten der verschlungenen und differenzierten Wege zu durchhauen, auf denen heute Wahrheitsansprüche zu prüfen und zu begründen sind. Er entspricht damit einem berechtigten Bedürfnis vieler, erzielt scheinbare Plausibilitäten und bleibt doch gefangen im selbstgewählten Zirkel – einem Zirkel begrenzter Wahrnehmung, einem Zirkel selektiver Argumentation und einem Zirkel verschworener Anhänger.«

Drewermann polemisiert gegen den »Fundamentalismus«, der in der Kirche herrsche und ihn verfolge; aber ist es nicht eine drastische Spielart des Fundamentalismus, wie er selbst mit den hochkomplexen Fragen der modernen Theologie umgeht? Ist das »Schwert der Unmittelbarkeit« nicht eine typisch fundamentalistische Waffengattung, auch wenn auf der Schneide dieses Schwertes nicht die Suren des Koran eingeritzt sind, sondern die Archetypenlehre der Jungschen Tiefenpsychologie?

3. Symbol gegen Satz

Immer wieder kamen die Anfragen an Eugen Drewermann zurück auf die eindrucksvolle, ja verführerische Sprache, in der er spricht und schreibt, virtuos in Wortwahl und Ausdruck, fehlerfrei in Syntax und Grammatik, technisch perfekt vor Mikrophon und Kamera, mit starken Wirkungen in die Breite und in die Tiefe. Sein persönlicher »sound« ist zur Erkennungsmelodie geworden, er zieht an, er bindet und bannt, er begleitet die Attitüde des zu Unrecht Verfolgten und den hohen Anspruch des Verkünders einer neuen, von Amt und Zunft bisher verschwiegenen, befreienden Wahrheit, mit dem Ton des »Ich aber sage euch ...«

Das Sprechen in Bildern dient nicht nur zur Annäherung an Geheimnisse, die sich der Sprachkonvention entziehen; es evoziert auch Erinnerungen an halb und ganz Vergessenes, an Erlebnisse und Phantasien, an Geschichten und Gestalten des innerseelischen Raumes. Kurz, es ist der Dialekt des Unbewußten. Es kann schließlich auch dazu benutzt werden, Eindeutigkeit zu vermeiden, der Verbindlichkeit »satzhafter Begriffe« zu entgehen. Da Eugen Drewermann diese »satzhaften« Begriffe immer wieder angreift, ja vor ihnen eine (wohl nur tiefenpsychologisch deutbare) panische Angst empfindet, hat er einen Redestil entwickelt, der jede abstrakt-begriffliche Anfrage ins Leere laufen läßt, indem sie auf einer lebensgeschichtlich-bildlichen Ebene, mit einem Gedanken aus der psychotherapeutischen Beratungspraxis abgefedert wird. »Nichts anderes soll gelten als sein Ansatz: Emotionalität gegen Rationalität, innere Erfahrung gegen Begriff, Symbol gegen Dogma – all diese ausschließenden Entgegensetzungen sind überzogen und unwirklich und verraten einen dogmatischen Anspruch für eine einzelne Methode – einen dogmatischen Anspruch, den er bei anderen, zumal beim Lehramt bekämpft.«

Was bleibt da von der Sozialbindung des Menschen, die ja doch auch für seinen Glauben, seine Moral nicht unwichtig ist? Was bleibt von der Geschichte und Wirklichkeit des Gottesvolks auf Erden, von der »pilgernden Kirche«, von der sich versammelnden, betenden und handelnden Gemeinde? »Der Monopolanspruch Drewermanns äußert sich vor allem in den falschen Alternativen, deren Schatten auch auf die hilfreichen Beiträge fällt. Es sind die überspitzten Alternativen von ›äußerer Realität‹ und ›innerer Realität‹, von ›satzhaftem Glaubensbekenntnis‹ und ›persönlicher Glaubenserfahrung‹, von Gefühl und Denken, von Physis und Psyche, von Symbol und Begriff, von Unmittelbarkeit und Vermitteltheit. In gewisser Weise steht dahinter die bis zur äußersten Spitze vorgetriebene Dynamik der modernen Subjektivität, zur nicht mehr durch andere vermittelten Selbsterfahrung und Selbstfindung« (Pottmeyer).

Für die Aneignung der Biblischen Geschichte bedeutet dieser Regress auf das Innen: »Die Geschichte Israels und Jesu, in der Gott sich und seine Liebe offenbart, verkommt

bei Drewermann zur ›symbolischen Kulisse‹, zu ›Tagesresten‹, in denen die Traumarbeit der Seele die Botschaft des Traums festmacht, zum ›Stichwort‹, das nur die Erinnerung an das ewige Gültige der Archetypen zur Darstellung bringt« (Pottmeyer).

Die Verortung des Heilsgeschehens in der Seele des Einzelnen, die sich aus dieser in den letzten Werken Drewermanns zunehmenden Konzentration auf Jungs Archetypenlehre ergibt, verdrängt die Vorstellung von einem Heil, das von Gott durch Jesus (in Jesus) und damit von außen auf die Welt zukommt.

Die Theologen stimmten überein in dem Verlangen, daß Eugen Drewermann, wenn er am Glauben der Christenheit, nicht nur an dem der römisch-katholischen Kirche, festhalten wolle, hier für die nötige Klarheit sorgen müsse. Gewiß hängt das Heil mit dem Heilen zusammen und »konkretisiert sich das Wort des Heils in der Heilung von Krankheit und der Vertreibung der Dämonen« (Schnackenburg). Aber diese Heilungen Jesu waren historisch faßbare Ereignisse, von vielen beobachtet und bezeugt, nicht innerseelische Vorgänge, kein »schwebender Traum«, keine Projektion archetypisch angelegter Bilder.

4. Das Tribunal der Psychologen

Mit deutlich geringerem Wohlwollens-Vorschuß gingen die Fachvertreter der Psychologie und Psychiatrie mit Eugen Drewermann um. Sie litten nicht unter dem Handicap der Theologen, die keinesfalls Material für eine Verschärfung des Konflikts mit dem Lehramt liefern, sondern eher die Verträglichkeit von Drewermanns Ansichten mit der tradierten Lehre aufzeigen wollten; Drewermanns psychologische Position steht im Lehrbeanstandungsverfahren ja nicht zur Debatte. Aber unter den Fachleuten ist sie womöglich noch umstrittener als seine theologische Position. Sie besitzt für sie auch nicht den geringsten Neuigkeitswert.

Was Privatdozent Dr. Anton A. Bucher, Religionspsychologe an der Universität Freiburg in der Schweiz, an Drewermanns *Kleriker*-Bestseller demonstrierte, ist vor allem eine schwer zu begreifende Mißachtung wissenschaftlicher Grundregeln. Drewermann weiß es und bekennt sich ohne Scheu dazu: »Obwohl ich diesbezüglich über statistische Erhebungen nicht verfüge, darf ich doch sagen ...« An die Stelle empirischer Nachprüfung (und Nachprüfbarkeit) setzt er »plausible« Erklärungen spekulativer Art – ganz nach dem Muster Freuds, der seine Theorie vom Ödipus-Komplex an Hand einer einzigen Fallgeschichte entwickelt hat (die sich, wie neuere Untersuchungen ergaben, bei genauem Hinsehen als die Geschichte einer Suggestion erweist). Davon scheint Drewermann nichts zu wissen, er agiert mit dem Ödipus-Komplex, als handle es sich um eine unbestrittene Lehrmeinung.

Das Urteil Buchers lautet: »Mit gängiger psychologischer Forschungsmethodologie hat dieses Psychogramm der Kleriker jedenfalls nichts zu tun [...] Das Vorgehen ist subsumtionslogisch, die empirischen Indizien werden vorgefertigten und nicht weiter hinterfragten Basisannahmen subsumiert. Die daraus resultierende Übergeneralisierung wird den betroffenen Menschen nicht gerecht. Auch in ethischer Hinsicht ist sie mehr als fragwürdig. Gerade ein Psychogramm der Kleriker läßt sich ohne ausdrückliche Berücksichtigung der sogenannten Differentiellen Psychologie (Hofstätter 1971), wie sie in den umfangreichen Bibliographien bei Drewermann nicht begegnet, nicht

erarbeiten.« Und: »Wäre dem Psychogramm *der* Kleriker beispielsweise das Menschenbild der Humanistischen oder der Kognitiven Psychologie zugrundegelegt worden, wäre dieses anders ausgefallen; gewiß nicht übergeneralisierend, nicht geradezu zwanghaft negativ und pathologisch.«

Der Psychologe wundert sich im übrigen, wie anders das Menschenbild aussieht, von dem Drewermann in *Tiefenpsychologie und Exegese* und im *Markuskommentar* ausgeht, er erklärt sich dies damit, daß »dieses Menschenbild [...] dem Zeitgeist, insbesondere der Esoterik mit ihrem Anliegen nach Bewußtseinserweiterung entgegenkommt«.

Aber nicht nur mit der Realitätskontrolle, ohne die der Psychologe nur das findet, »was er schon gewußt hat«, hapert es nach Ansicht des Religionspsychologen bei Eugen Drewermann; auch mit der theoretischen Verarbeitung der Grundlagen, auf die er sich mit uneingeschränktem Autoritätsanspruch beruft, steht es nicht zum besten.

Schon der Moraltheologe Prof. Dr. Bernhard Fraling (Würzburg) hatte konstatiert, daß Drewermann über Gegenstände dieses Faches rede, schreibe und Urteile äußere, ohne von den wichtigen Veröffentlichungen der letzten beiden Jahrzehnte Kenntnis zu nehmen. »In der immerhin dreibändigen Auseinandersetzung mit der Moraltheologie *Psychoanalyse und Moraltheologie* findet sich kein einziges moraltheologisches Standardwerk wie etwa F. Böckles *Fundamentalmoral* oder das dreibändige *Handbuch der christlichen Ethik*; die neueste zitierte moraltheologische Veröffentlichung des gesamten Werkes stammt aus dem Jahre 1976, sieht man von einem Zeitungsartikel von 1980 ab; im Register sucht man die Namen renommierter Moraltheologen wie A. Auer, F. Böckle, K. Demmer, F. Furger, J. Gründel, G. Hunold, W. Korff, D. Mieth, B. Schüller, E. Stoeckle ebenso vergebens wie den Begriff Moraltheologie.« Und H.-J. Pottmeyer hatte nachgewiesen, daß die Vorwürfe, die Drewermann gegen die amtliche Kirche wegen ihres Festhaltens an veralteten Formeln für wesentliche Glaubensaussagen erhoben hatte, ganz unbegründet sind: Indem er einfach den von den deutschen Bischöfen herausgegebenen »Erwachsenen-Katechismus« zu jenen Stellen zitierte.

In ähnlicher Weise beklagten die Psychologen, daß Drewermann wichtige Bücher ihres Faches aus den letzten zwanzig Jahren nicht berücksichtigt, sondern nur längst überholte Werke zitiert habe.

Weitere Einwände und Fragen der Psychologen lauteten: Drewermann geht von einem Geltungsanspruch der »Tiefenpsychologie« einschließlich der Psychoanalyse (Freud und C.G. Jung) aus, der dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftstheoretischen Debatte keineswegs entspricht. Warum übt er sich nicht auch hier in der Technik des Hinterfragens?

Warum erfahren die Leser auf 900 Seiten *Kleriker* nichts über Drewermanns Erkenntnismittel und Methoden, nichts über die in seiner eigenen psychotherapeutischen Praxis angewandten Verfahrensweisen, nichts über eine (abgeschlossene) Lehranalyse, über Supervision, Behandlungsprotokolle, kritische Reflexion der Ergebnisse?

Wo bleibt die Berücksichtigung des Suggestiveffekts, der bei so weiter Verbreitung der Lehren des Therapeuten gar nicht ausbleiben kann; wer ihn aufsucht, bringt die Symptome mit, die zu den Theorien passen. Wo bleibt die Selbstkorrektur einer Psychoanalyse, die fast ausschließlich von kranken Menschen ausgeht? Wo bleibt die diagnostische Abgrenzung zur Psychose, die notwendig ist, um Katastrophen durch Fehlbehandlung zu vermeiden?

Der Psychiater Manfred Lütz (Bonn) warf Drewermann vor, daß er mit dem Begriff Angst viel zu undifferenziert verfahre. Er begünstige damit Vorstellungen einer »Totalneurotisierung der Gesellschaft«, alle Ärzte litten dann am »Helfersyndrom«, alle Richter an »Rechtsfanatismus, die Lehrer an Zwangsneurosen«. Durch die radikale Subjektivierung werde jede Institution in Staat und Kirche zwangsläufig zum Gegner, der Angst einflößt und Ängste ausbeutet. Zwischen Priester und Therapeut müßten die Rollen grundsätzlich unterschieden werden, sonst entstehe ein »guruhafter Anspruch auf Totalerlösung« eines Menschen.

Aus dieser Sicht erscheint es notwendig, daß Eugen Drewermann sich zunächst den von ihm vernachlässigten Entwicklungen in der Psychologie stellen müßte, um Widersprüche, Unklarheiten und Vorwürfe zu klären. Wer vor die Öffentlichkeit hintritt mit dem Anspruch, er bringe die Kenntnis der Seele in die Theologie ein, darf die Frage nach der Gültigkeit seiner Ansichten von der Seele nicht unbeantwortet lassen. Ist der epochemachende Versuch, eine Psycho-Theologie zu begründen (und damit die Phase der historisch-kritischen Exegese sowohl zu steigern wie abzulösen), insofern ein Danaergeschenk, als es sich um längst veraltete Ware handelt, auf die sich einzulassen eher ein Zurück als ein Vorwärts bedeuten würde? Findet diese »Psycho-Theologie« deshalb so starken Zulauf, weil das »abgesunkene Kulturgut« der Psychoanalyse zwar die Position der Avantgarde und der wissenschaftlichen Methode hat räumen müssen, aber gerade beim Populärwissen breiter Schichten angekommen ist?

Die Tagung, von Dr. Franz Henrich souverän geleitet, war eine bewundernswerte organisatorische Leistung. Sie war ernst bei der Arbeit, wie das Thema es erheischte, zugleich gelöst und gelassen, wie es der gute Wille aller, das rechte Verständnis zu finden, es ermöglichte. Aus dem Publikum kamen Stimmen, warum man Eugen Drewermann nie lächeln sehe, er müsse wohl sehr einsam sein, trotz seines großen Erfolgs beim Publikum. Die Bischöfe wurden gefragt, ob sie auch genug täten, um das einfache Kirchenvolk vor den schönen Irrtümern zu bewahren. Jemand sagte: »Hat er wirklich gesagt, daß man jetzt nur noch für den Untergang der Institution Kirche beten kann? Warum will er dann unbedingt noch in ihrem Namen lehren?«

Seit der Münchner Tagung hat Eugen Drewermann weitere Aktionen unternommen, die sein Fernbleiben von der Katholischen Akademie in einem noch eindeutigeren Licht erscheinen lassen. Auf einer von ihm veranstalteten »Pressekonferenz« in Bonn erklärte er, er sehe sich vor die Wahl »zwischen der Treue zum Erzbischof und der Treue zu den Menschen« gestellt und wolle seine »priesterlichen Funktionen ruhen lassen«, solange das gegen ihn verhängte Lehr- und Predigtverbot bestehe; ein auf »reinen Sakramentalismus reduziertes« Priesteramt wolle er nicht ausüben. Er forderte Erzbischof Degenhardt auf, seine Kirchensteuer an den Fond zum Schutz der wilden Tiere oder ein (von Drewermann bestimmtes) »Misereor«-Projekt abzuführen – nicht ohne drohend hinzuzufügen, er werde jede anderweitige Verwendung als »schwere Veruntreuung« betrachten.

Seinem »Doktorvater« und freundwilligen Kollegen Heribert Mühlen erteilte er eine schroffe Absage an sein Bemühen, einen Kreis von Theologen für einen fairen Dialog »mit dem ausdrücklichen Ziel der Rücknahme des Entzugs der Lehr- und Predigterlaubnis« einzuberufen. Er werde sich »nie mehr zu der verdrehten Sprache und bizarren Lebensform zurückzwingen« lassen, die in der Theologie verkörpert und verlangt werde. »Mit wem ich spreche, wann und worüber, bestimme einzig und allein ich.«

Man darf also gespannt sein, wen der so Selbstgewisse, der sich nur zu seinen eigenen Bedingungen einladen lassen will, in Zukunft von sich aus einladen wird. Bei dem Interview auf der Freitreppe für die ZAK-Sendung des WDR am 20. März 1992 ist er jedenfalls nicht nur im Bilde auf einer sehr unteren Stufe angekommen.

Der Weltauftrag des Laien

Neun Thesen

Von Manfred Spieker

Die Frage nach dem Weltauftrag des Laien in der Kirche des Jahres 2000 verlockt zu Spekulationen über die Entwicklung der Welt und der Kirche bzw. der Kirchen in den nächsten zehn Jahren. Wie schnell sich die Welt ändern kann, haben wir in den vergangenen vier Jahren in zweifacher Weise erlebt. Wer hätte Anfang 1987 zu hoffen gewagt, daß die Bemühungen um Rüstungskontrolle nicht nur zu einer Beschränkung des Rüstungswachstums, sondern zu echter Abrüstung führen, daß die Deutschen diesseits und jenseits der Elbe nicht nur mehr Reisefreiheit, sondern ihre Wiedervereinigung erlangen, daß Polen, die Tschechoslowakei, Ungarn, Bulgarien und die baltischen Staaten ihre Freiheit und Souveränität wiedererlangen würden, daß die Perestroika die Sowjetunion in eine tiefgreifende Veränderung und schließlich die Auflösung führen und auch die Despoten vieler Staaten Schwarzafrikas zwingen würde, eine Entwicklung zu mehr Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Pluralismus zu ermöglichen? Wer hätte zu hoffen gewagt, daß sich die 34 KSZE-Staaten am 21. November 1990 in Paris auf die Charta für ein neues Europa verpflichten, in der sie sich zu unveräußerlichen Menschenrechten, zur Achtung vor der menschlichen Person und der Rechtsstaatlichkeit, zu repräsentativer und pluralistischer Demokratie und zu sozialer Marktwirtschaft bekennen?

Und wer hätte nach all diesen unerwarteten Ereignissen, die doch Wirklichkeit wurden, zu fürchten gewagt, daß die Perestroika schon zwei Monate nach der Charta von Paris von Gorbatschow, Pugo, Jasow und Krjutschkow suspendiert werden könnte, daß die freigewählten Parlamente und Regierungen Litauens, Lettlands und Estlands von Panzern, Fallschirmjägern und selbsternannten Rettungskomitees einer stalinistischen Partei bedrängt, gejagt und getötet werden könnten und daß am Golf das Tor zu einem 3. Weltkrieg aufgestoßen wird?

Ich will der Verlockung widerstehen, über Entwicklungsmöglichkeiten der einzelnen Problemfelder zu räsonieren und zu spekulieren. Festzuhalten bleibt: Hoffnungen und Befürchtungen, Freude und Trauer werden im Jahr 2000 so eng beieinanderliegen wie im Jahr 1991 und in allen Jahrhunderten seit Christi Geburt. In Politik und Wirtschaft, in Kultur und Wissenschaft werden sich auch künftig Licht und Schatten mischen und die einen zu Euphorie, die anderen zu Resignation und die dritten zum Nörgeln verfüh-

ren, für Christen aber eine Herausforderung bleiben, ihre Hoffnung zu bewahren, die Botschaft ihres gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu bezeugen und zu Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit in der Welt beizutragen.

In neun Thesen soll im folgenden versucht werden, die Fragen nach dem Weltauftrag des Laien zu beantworten. Durch die Bischofssynode über die Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt 1987 hat die Diskussion über diese Fragen einen kräftigen Auftrieb erhalten, wenngleich das öffentliche Interesse an dieser Diskussion sich häufig auf die Fragen nach der Stellung der Frau in der Kirche oder der Partizipation des Laien am kirchlichen Amt konzentriert. Nicht um diese Aspekte des Themas aber geht es im folgenden, sondern allein um den Weltauftrag.

I. Der Laie ist nicht der Nichtkleriker, der »auch« an der Sendung der Kirche teilhat, sondern der Vollchrist, dessen Berufung durch Gott dieselbe Dignität hat wie die Berufung der Kleriker oder Ordensleute.

Der Laie ist also nicht in sich Laie, sondern Christ (Kardinal Ratzinger auf der Bischofssynode 1987). Während der Kleriker durch seine Hinordnung auf die kirchliche Gemeinschaft, durch seinen Dienst am Volk Gottes bestimmt ist, definieren sich die übrigen Christen nicht durch ihre Beziehung zum Klerus. »Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ« (Augustinus).

Am Anfang unserer Fragen haben also ekklesiologische Überlegungen zu stehen. Es gilt mit der vom II. Vatikanischen Konzil und von der Bischofssynode 1987 unterstrichenen Communio-Ekklesiologie festzuhalten: Alle Christen, Laien wie Kleriker, sind von Gott berufen zur Gemeinschaft mit ihm und zur Sendung für das Heil der Welt. In der Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* hebt das Konzil die »wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi« hervor (*Lumen Gentium*, im folgenden LG, 32). Es betont, das Apostolat der Laien sei Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst (LG 33; vgl. auch das *Dekret über das Laienapostolat*). Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute spricht von zweierlei Berufung. Verschieden seien die Gaben des Geistes: »die einen beruft er dazu, daß sie das Verlangen nach der Heimat bei Gott deutlich bezeugen ...; andere beruft er, damit sie im irdischen Bereich den Menschen hingebungsvoll dienen und so durch ihren Beruf die Voraussetzungen für das Himmelreich schaffen« (*Gaudium et Spes*, im folgenden GS, 38; vgl. auch *Christifideles Laici*, im folgenden CL, 2, 20, 55). Die Bischöfe haben auf der Synode über die Berufung und Sendung der Laien 1987 diese Überlegungen aufgegriffen: »Alle Gläubigen, Männer und Frauen, sind durch die Taufe Christus eingegliedert, erfreuen sich daher derselben christlichen Würde und bilden alle zugleich das Volk Gottes [...] Christliche Laien sind deshalb lebendige und mitverantwortliche Glieder der Kirche, die eine prophetische, priesterliche und königliche Gemeinschaft ist. An dieser Sendung der Kirche, die aus ihrer Natur heraus im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes wurzelt, sind die Laien auf besondere Weise beteiligt, entsprechend der ihnen eigenen weltlichen Dimension.«[1]

1 Der Laie in Kirche und Welt. Die »Propositiones« der Bischofssynode 1987, in: *Herder-Korrespondenz* 41 (1987), S. 569ff.

Diese Definition des Laien und diese Ekklesiologie haben für die Diskussion über den Auftrag des Laien in der Welt sowie über seine Spiritualität erhebliche Konsequenzen.

II. Der Laie erfüllt seinen Auftrag zur Nachfolge Christi und das heißt zur Heiligung der Welt in der Welt und damit in seinem jeweiligen Beruf als Arbeiter oder Hausfrau, als Kaufmann oder Lehrerin, als Schlosser oder Wissenschaftler.

Wenn der Laie Christus nachfolgen will, muß er sich also nicht aus der Welt zurückziehen, ihre Bosheit beklagen und auf den Sonntag ausweichen. Er muß sich vielmehr in ihr engagieren, durch seine Bildung, seine Kompetenz und seine berufliche Verantwortung zum Mitschöpfer mit Gott werden. Weltflucht und Weltverachtung sind nicht nur keine Voraussetzungen der Nachfolge Christi, sondern ein Irrweg, auf dem der christliche Laie seinem Auftrag untreu wird.

Das war nicht immer so in der Geschichte der christlichen Laienfrömmigkeit. »Die Grundstimmung der ersten kirchlichen Jahrhunderte war überwiegend weltflüchtig. Das lag wohl vor allem daran, daß der Märtyrer, der Mönch und die Jungfrau zu den prägenden Leitbildern der Frömmigkeit wurden [...] Die Christen versuchten in den ersten Jahrhunderten, ihr christliches Leben in der Welt so zu führen, daß es sich so weit wie möglich dem monastischen Leben annäherte. Sie blieben zwar in ihren irdischen Berufen. Aber sie richteten alle irdischen Dinge möglichst straff auf Gott hin, weil sie fast nur im unmittelbaren Gottesdienst echte Frömmigkeit sahen.«[2]

Auch in der mittelalterlichen Welt dominiert im Ideal der Nachfolge Christi noch das Element der Weltflucht, obgleich sich bereits eine Fülle von echten Ansätzen einer weltzugewandten und weltoffenen Laienspiritualität finden läßt. Besonders Thomas von Aquin und später dann Luther entwickeln eine Theologie der Arbeit und des Berufes, in der der kosmische Sinn und die Heilsbedeutung der Arbeit deutlich herausgearbeitet wurden. Nicht der ruhende, sondern der schaffende Mensch gilt als vollkommenes Abbild Gottes. In der Tätigkeit vollendet sich seine Gottebenbildlichkeit. Alfons Auer zitiert Papst Gregor VII. (1020/25-1080), der den aktiven Weltdienst des Laien würdigte und den Klostereintritt des Herzogs von Burgund in einem Brief an den Abt Hugo von Cluny als Fahnenflucht bezeichnete: So handeln heiße, sich selbstsüchtig lieben und die persönliche Ruhe dem Heil der Brüder vorziehen, während doch die Liebe allem vorangehen müsse.[3] Auer spricht von der »Tragik in der Entwicklung der Frömmigkeit«, daß man, anstatt auf dem von Thomas beschrittenen Weg einer Spiritualität des Engagements weiterzugehen, wieder zu einem überholten Augustinismus zurückgekehrt sei, der das Ideal der Christusnachfolge einseitig weltflüchtig auffaßte.[4]

Daß der Laie sich innerhalb der Welt und nicht außerhalb ihrer heiligt und Christus nachfolgt, ist aber nicht nur eine soziologische, sondern eine theologische Aussage. Der Laie hat seinen Glauben an Christus in seiner Arbeit und damit in der Welt Fleisch werden zu lassen und die Welt als Feld seines Engagements und seiner Heiligung anzu-

2 A. Auer, Weltoffener Christ. Grundsätzliches zur Laienfrömmigkeit. Düsseldorf [4]1966, S. 26ff.

3 Vgl. ebd., S. 32.

4 Vgl. ebd., S. 42.

erkennen, so wie Christus selbst die Welt durch seine Menschwerdung angenommen hat. Die Inkarnation ist die zentrale theologische Begründung, die geistliche Quelle für den Weltauftrag des Laien (GS 22, 43; CL 36). Die Einheit des religiösen und beruflichen Lebens ist die ständige Herausforderung für den Christen in der Welt. Den Laien sei es »aufgegeben, eine lebensmäßige Synthese zwischen dem Evangelium und den täglichen Pflichten ihres Lebens zu schaffen« (CL 34). Der Beruf ist also nicht nur mit Mühsal beladene Erwerbsarbeit. Er hat etwas mit der Schöpfung und der Erlösung zu tun. Politik ist nicht übermütige oder ehrgeizige Beteiligung am Wettbewerb um Macht. Sie hat etwas mit menschenwürdiger Gestaltung gesellschaftlicher und internationaler Beziehungen und damit mit Nächstenliebe zu tun. Der Christ des 19. und 20. Jahrhunderts begann einzusehen, »daß die Weltlosigkeit und teilweise Weltunfähigkeit seiner Frömmigkeit an der Gottlosigkeit der modernen Welt mitschuldig ist«.[5]

Was heute verlangt wird, ist eine welthafte Frömmigkeit, die im konkreten Stoff des menschlichen Daseins den eigentlichen Ort ihrer Verwirklichung sieht. Nicht der folgt Christus, der die höchste Weisheit darin sieht, »die Welt zu verachten und nach dem Himmelreich zu trachten«[6], sondern der, der das Leben in Gott mit der Gestaltung der Welt verbindet. »Die Laien ›leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist‹ (LG 31). Die Laien leben in den gewöhnlichen Strukturen der Welt, sie studieren, arbeiten, gehen freundschaftliche, soziale, berufliche und kulturelle Beziehungen ein usw. Das Konzil betrachtet diese ihre Lebensverhältnisse nicht nur als ein äußerliches und milieubedingtes Moment, sondern als eine Wirklichkeit, die in Jesus Christus die Fülle ihrer Bedeutung finden muß (LG 48). Es behauptet, daß ›das fleischgewordene Wort [...] selbst in die menschliche Gesellschaft eingehen (wollte)‹ (GS 32) [...] So wird ›die Welt‹ zum Bereich und zum Mittel der Erfüllung der christlichen Berufung der Laien, weil sie dazu bestimmt ist, in Christus Gott den Vater zu verherrlichen [...] Sie [die Laien] sind nicht dazu berufen, ihren Ort in der Welt zu verlassen« (CL 15).

Was folgt daraus für den einzelnen Laien, für Verbände und geistliche Bewegungen? Zunächst die Pflicht, in allem weltlichen Handeln, in Arbeit, Wirtschaft und Technik, in Kultur und Politik die Gelegenheit zu sehen, die Welt christlich zu gestalten, Gott zu verherrlichen (1 Petr 4,11). Die Bilder des Evangeliums vom Salz, vom Licht und vom Sauerteig, so Johannes Paul II. in *Christifideles Laici*, treffen zwar unterschiedslos auf alle Jünger Jesu zu, »aber in besonderer Weise auf die Laien« (CL 15).

III. Wenn Arbeit, Wirtschaft und Technik, Familie, Kultur und Politik die dem christlichen Laien aufgegebenen Bewährungsfelder sind, dann ist die Respektierung, ja mehr noch, die Aufdeckung ihrer Eigengesetzlichkeiten eine Pflicht der Christusnachfolge, mithin ein integraler Bestandteil christlicher Laienspiritualität.

Daß Arbeit und Beruf mehr sind als Einkommenserwerb, ist bereits erwähnt worden. *Laborem Exercens* hat eine breite Theologie und Ethik der Arbeit entfaltet, ihre subjektive und objektive Seite dargelegt. Arbeit ist Mittel zur Herstellung von Gütern und

5 Ebd., S. 64.

6 Thomas von Kempen, *Nachfolge Christi* I,1, hrsg. v. A. Dondern. Kevelaer 1965, S. 10.

Dienstleistungen, die der Mensch zur Gestaltung eines menschenwürdigen Lebens braucht. Sie hat aber auch eine soziale Dimension. Sie bringt die Menschen in Kontakt zueinander. Sie ist eine notwendige Voraussetzung des Gemeinwohls. Durch die Arbeit entfaltet und vervollkommnet der Mensch seine Anlagen. Er wird mehr Mensch. Er beteiligt sich an Gottes Schöpfung (*Laborem Exercem* 25). Sie ist also notwendige Bedingung personaler Entfaltung, ja mehr noch: sie ist eine Bedingung des Heils, wie es in der Eucharistiefeier in unüberbietbarer Weise zum Ausdruck kommt, wenn es in der Opferung heißt, daß Brot und Wein, die in Christi Leib und Blut verwandelt werden, »Frucht der menschlichen Arbeit« sind. Das menschliche Handeln, nicht nur das des Bauern und des Winzers, sondern alles menschliche Tun und das göttliche Heil gehen so eine Synthese ein (*Sollicitudo Rei Socialis* 48).[7]

Die Wirtschaft ist primär das Feld, auf dem menschliche Bedürfnisse nach Gütern und Dienstleistungen mit knappen Ressourcen in Einklang gebracht werden. Sie ist das Feld der Arbeit nicht nur des Arbeitnehmers, sondern auch des Unternehmers, der die Aufgabe hat, Ressourcen und Arbeitskräfte, technisches und kaufmännisches Know How miteinander in optimaler Weise zu vermitteln. Sie ist also nicht in erster Linie das Feld von Profit und Ausbeutung. Diese Perspektive haben sich auch die Katholiken manchmal zu schnell aufdrängen lassen. Das Feld des Unternehmers als Bewährungsfeld des Christen ist von Katholiken noch nicht in genügendem Maße entdeckt worden.

Wirtschaft ist nicht denkbar ohne rechtliche und politische Rahmenbedingungen. Die Wirtschaftsordnung, die den anthropologischen Grundlagen und den Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohl bei weitem am besten entspricht, ist die soziale Marktwirtschaft. Auch sie könnte von Katholiken noch viel intensiver als ihr Weltauftrag verstanden werden. Sie ist die optimale Option für die Armen, nach der in so vielen Zonen der Welt, vor allem in Afrika, Asien, Osteuropa und Lateinamerika nicht zuletzt von Vertretern der Befreiungstheologie gesucht wird. Sie hat übrigens am 8. November 1990 eine ungewöhnliche päpstliche Würdigung erfahren. Als der neue deutsche Vatikanbotschafter Hans-Joachim Hallier sein Beglaubigungsschreiben überreichte, erklärte Johannes Paul II.: »Das System der sozialen Marktwirtschaft, das Ihr Land, vor allem auch unter Berücksichtigung der sozial schwächeren Schichten, über all die Jahre hinweg ständig ausgebaut und verbessert hat, sowie eine in vielen Stürmen bewährte demokratische Staatsorganisation haben sich als erfolgreich erwiesen.«[8]

Die Technik ist nicht primär Mangel an Ehrfurcht vor der Schöpfung, Verdrängung des Lebens, Jobkiller oder sogar ein Synonym für den Turmbau zu Babel wie es leider viele Schulbücher des katholischen und evangelischen Religionsunterrichts suggerieren[9], sondern Herrschaft des Menschen über die Natur, Erkenntnis ihrer Gesetze und Ausdruck seiner Freiheit. Sie muß zusammen mit den Natur- und Ingenieurwissenschaften und der Medizin von den Laien als eine Herausforderung ihres Engagements

7 Vgl. ebd., S. 210; Deutsche Bischofskonferenz, Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Bonn 1980.

8 Johannes Paul II., in: *Osservatore Romano* (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 16. November 1990, S. 1.

9 Vgl. M. Spieker, Flucht aus dem Alltag? Arbeit, Wirtschaft und Technik in den Schulbüchern des katholischen und evangelischen Religionsunterrichts. Köln 1989.

in der Welt angenommen werden (CL 38). Es wäre verhängnisvoll, erklärten die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD in Verbindung mit den anderen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen in Deutschland in ihrer gemeinsamen Denkschrift *Gott ist ein Freund des Lebens* mit mahnendem Blick auf eine umweltbewußte Jugend, »wenn diejenigen jungen Menschen, die eine besondere Sensibilität für die Schutzwürdigkeit und Schutzbedürftigkeit des Lebens zeigen, bei der Wahl von Ausbildung und Beruf die Bereiche von Forschung, Technik und Wirtschaft mieden und statt dessen etwa die sozialen oder unmittelbar auf den Umweltschutz bezogenen Tätigkeitsfelder bevorzugten«. Die Christen würden ihre Verantwortung gegenüber diesen Bereichen nicht allein und nicht in erster Linie durch Reden, sondern durch ein Tätigsein in diesen Bereichen wahrnehmen.[10]

Die Politik ist nicht primär Wettbewerb um Macht und Herrschaft oder Durchsetzung partieller Interessen, sondern die Gestaltung der inneren Ordnung eines Staates sowie der Beziehungen zwischen den Staaten zur Herstellung und Entwicklung des Gemeinwohls, das von der katholischen Soziallehre als Gesamtheit der sozialen Möglichkeitsbedingungen personaler Entfaltung des Menschen definiert wird (*Mater et Magistra* 65; GS 26 und 74; CL 42). Zum Gemeinwohl gehört eine politische Autorität, mithin auch Macht, gewiß, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Dienstes am Menschen willen. Um dieses Dienstes willen hat sie immer Recht und Freiheit der Bürger und d.h. die Menschenrechte zu respektieren. Die Laien können deshalb »nicht darauf verzichten, sich in die Politik einzuschalten« (CL 42). Die Politik wird sogar als »das eigentliche Feld ihrer evangelisierenden Tätigkeit« bezeichnet (CL 23 mit einem Zitat aus *Evangelii Nuntiandi* 70). Alle Sackgassen, in die Politik immer wieder geraten kann wie Machtkult, Egoismus, Korruption, »rechtfertigen auf keine Weise den Skeptizismus oder die Abwendung der Christen von den öffentlichen Angelegenheiten«. Mit dem Konzil hält *Christifideles Laici* vielmehr fest, die Arbeit jener, »die sich zum Dienst an den Menschen für das Wohl des Staates einsetzen und die Lasten eines solchen Amtes tragen«, verdiene Anerkennung und Achtung (CL 42 mit einem Zitat aus GS 75).

Sich als Christ in Politik und Wirtschaft, in Technik und Kultur zu engagieren, setzt die Respektierung der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten voraus (CL 42). Was heißt das? Das heißt, der Christ anerkennt, daß diese Bereiche ihre eigene Ordnung haben, daß sie »durch ihr Geschaffensein [...] ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit« haben, die er »unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß« (GS 36; ähnlich klar und bestimmt das *Dekret über das Apostolat der Laien* 7).

IV. Sachkompetenz in seinem Beruf zu erwerben, seine Arbeit besonders gut zu verrichten, sich weiterzubilden ist Pflicht der Christusnachfolge und somit integraler Teil der Spiritualität und des Weltauftrages des Laien.

Wenn der Laie sich in der Welt und nicht neben ihr heiligt, dann muß er sich um eine besondere Meisterschaft in seinem Beruf bemühen. Gott will kein Mittelmaß. Das heißt

10 Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gütersloh/Trier 1989, S. 59.

nicht, daß sich der Christ durch besondere Leistungen, gemessen gar noch am Einkommen, den Himmel verdient, daß Gottes Barmherzigkeit mit den aus welchen Gründen auch immer Leistungsunfähigen übersehen wird. Es heißt nur, daß der christliche Laie als Arbeiter ein guter und gewissenhafter Arbeiter, als Unternehmer ein guter und gewissenhafter Unternehmer, als Lehrer ein guter und gewissenhafter Lehrer, als General ein guter und gewissenhafter General zu sein hat. Das gleiche gilt für jeden anderen Beruf. Es sei, so schreibt Johannes Paul II. in *Christifideles Laici*, Franz von Sales zitierend, »ein Fehler, ja eine Häresie, die Frömmigkeit [heute würde man vielleicht sagen: die Laienspiritualität] aus dem Milieu des Militärs, der Werkstatt, der Königshöfe, der Familien ausschließen zu wollen« (CL 56).

Um seine Arbeit gut zu verrichten und seinen Beruf verantwortlich auszuüben, muß Sachkunde erworben werden. Der Erwerb von Sachkunde aber setzt nicht nur bestimmte Talente, sondern auch einen langen Atem voraus. Er gleicht mehr einem Langstrecken-, wenn nicht gar einem Marathonlauf als einem Sprint. Das gilt für sehr viele Berufe. Sich auf diese lange Strecke zu begeben, ist nicht nur ein Erfordernis von Ausbildungsordnungen und Karrieremustern oder Ausdruck eines, wenn schon nicht unchristlichen, so in jedem Fall überflüssigen Ehrgeizes, sondern Pflicht der Christusnachfolge. Kein Papst hat dies im übrigen deutlicher gesagt als der vor allem wegen seiner Güte geschätzte Johannes XXIII. Es genüge nicht, so erklärte er in der Enzyklika *Pacem in Terris*, »vom Glauben erleuchtet zu sein und beseelt vom Wunsch, Gutes zu tun, um eine Kultur mit gesunden Grundsätzen zu durchdringen und sie im Geist des Evangeliums zu beleben«. Dazu sei es erstens »notwendig, sich in ihren Einrichtungen zu engagieren und tatkräftig von innen her auf sie zu wirken«. Um in derartigen politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Einrichtungen zu wirken, ist es aber zweitens wiederum erforderlich, über »reiches Wissen, technisches Können und berufliche Erfahrung« zu verfügen (*Pacem in Terris* 147 und 148).

Auch die Bischofssynode über die Berufung und Sendung des Laien und *Christifideles Laici* mahnen wiederholt die Sachkompetenz bzw. die Berufstüchtigkeit an, die die Christen erwerben müssen[11] (CL 43, 59 und 60), und sie lassen keinen Zweifel daran, daß sie, wenn es um den Weltauftrag des Laien geht, zu dem zu erwerbenden Wissen auch die Soziallehre der Kirche zählen. Diese Mahnung wird im Jahre 2000 so aktuell sein wie heute. Sie gilt im übrigen nicht nur für die Laien. Wenn die Priester des Jahres 1990 von der Soziallehre der Kirche wenig wissen, werden die Bischöfe des Jahres 2000 kaum viel mehr wissen.

V. Die überaus notwendige Sachkompetenz bedarf einer geistlichen Bildung, eines sakramentalen Lebens und eines standhaften Charakters, die um die Last und die Heilsbedeutung des Kreuzes wissen.

Sachkompetenz ohne geistliche Bildung, ohne Meditation, ohne Askese, ohne Gebet muß scheitern, weil sie Arbeit, Wirtschaft und Technik, Familie, Kultur und Politik ihrer Hinordnung auf Gott, ihrer Quelle und ihres Zieles beraubt. Sachkompetenz ohne dieses Bewußtsein der Transzendenz, sofern man hier überhaupt noch von Sachkompe-

11 Der Laie in Kirche und Welt, a.a.O., Ziffer 24.

tenz sprechen kann, läßt Arbeit zum Moloch, Wirtschaft zur Ausbeutung, Technik zur Versklavung, Familie zur meist zerbrechenden Kultstätte des Ego, Kultur zum Theater der Launen und Politik zum Betrieb der Sicherung und Ausweitung Privilegien verschaffender Herrschaft werden. Der christliche Laie weiß, daß er sich genauso wie um Sachkompetenz um die Kontemplation bemühen muß. Das Gebet ist kein Vorrecht für Mönche und Priester. Gerade der Mensch der Aktion ist berufen zur Kontemplation. Für Menschen, die ihr Leben richtig zu nutzen verstehen, die in ihrem Beruf Hervorragendes leisten wollen, sei es, so schrieb einmal ein moderner Meister des geistlichen Lebens gerade der Laien, »das Allerwichtigste«, jeden Tag eine bestimmte Zeit dem betrachtenden Gebet zu widmen und sich wie ein Freund mit Gott verbunden zu wissen.[12] Zu dieser Verbindung mit Gott gehören auch eine Reihe von Eigenschaften und Bemühungen, die in den Augen der Welt gelegentlich lästig, ja anstößig erscheinen: Askese und Selbstverleugnung, Demut und die Bereitschaft, Leiden und Schmerzen nicht aus dem Weg zu gehen. Zu dieser Verbindung gehört gewiß auch das Sakrament der Buße, der Neuanfang, den jeder von uns viel öfter braucht als er sich im Betrieb des Alltags eingesteht, und die Eucharistie, die Vereinigung mit dem Herrn und Erlöser, dem der Christ seinen Namen verdankt.

Der Christ weiß, daß die Gestalt der Welt vorläufig ist und durch den Untergang hindurch muß. Darum bleibt er bei allem Streben nach technischer Perfektion, nach beruflicher Vervollkommnung doch stets auch ein Wartender und Hoffender. Der Blick auf das Ende und die darin anhebende Erfüllung lehrt ihn das rechte Maß im Gebrauchen und im Verzichten, im Herrschen und im Dienen. Er weiß, daß die große Neuwerdung und Umwandlung in der Feier der Eucharistie vorausverkündet und anbruchsweise verwirklicht wird. Brot und Wein der Eucharistie sind Keimzellen der neuen Welt.

VI. Der Laie, der Sachkompetenz und geistliche Bildung, berufliche Erfahrung und Glauben vereint, ist Partner des Priesters. Er bleibt auf ihn angewiesen. Aber er hilft ihm auch, mit gesellschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Entwicklungen vertraut zu werden, damit die Verkündigung des Evangeliums auf die Zeichen der Zeit eingehen kann.

Innerkirchlich ist der Laie nicht Objekt pastoraler Betreuung oder Konsument pastoraler Angebote. Auch die Partizipation am Weihestand, die Eroberung des Altarraumes kann nicht in seinem Interesse liegen und wäre eine Ablenkung von seinem Auftrag im Weinberg des Herrn. Tendenzen zur Klerikalisierung des Laien meist auf den unteren Ebenen sind nicht zu übersehen. Das Verhältnis von Laien und Klerus muß ein partnerschaftliches sein. Das setzt auf beiden Seiten Einstellungen, Verhaltensweisen und ein Selbstbewußtsein voraus, hinter dem die Realität vielfach zurückbleibt.

Der Priester muß den Laien nicht nur als Schaf seiner Herde, schon gar nicht als lästige Kundschaft, sondern als Partner, als Mitarbeiter im Weinberg des Herrn betrachten. Er muß, schrieb Johannes Paul II. in seinem traditionellen Gründonnerstagsbrief an die Priester 1989, die vielfältigen Charismen der Laien, schlichte wie bedeutendere, anerkennen und mit Sorgfalt hegen. Er soll den Rat der Laien benutzen. Er kann den Menschen nicht dienen, wenn er nicht dessen Lebensverhältnisse kennt. Dazu muß er

12 Vgl. J. Escrivá, Die Spur des Sämanns. Köln 1986, S. 147ff.

das Pfarrhaus verlassen. Kardinal Höffner sprach oft von der Warte-ab-Kirche, die sich in eine Geh-hin-Kirche verwandeln müsse.

Die Laien ihrerseits müssen »den Priestern und Ordensleuten auf ihrem geistlichen und pastoralen Weg beistehen« (CL 61). Sie müssen ihnen »den Stellenwert der irdischen Wirklichkeit im Heilsplan Gottes« bezeugen und präsent machen (CL 55). Sie müssen aber auch »anerkennen, daß das Amtspriestertum für ihr Leben und für ihre Teilhabe an der Sendung unverzichtbar ist« (CL 22). Kein Charisma dispensiert sie »von der Rückbindung an die Hirten der Kirche und von der Unterordnung unter sie«, wenn es um Fragen des Glaubens, der Sittenlehre, der Charismen geht (CL 24). Wenn es aber um die Gestaltung der Welt, um Wirtschaft, Kultur und Politik geht, dann haben die Laien einen eigenen Auftrag, der nicht von der Weisung oder auch nur Billigung des Pfarrers, Bischofs oder Papstes abhängt. Sie haben »in freier Initiative und ohne erst träge Weisungen und Direktiven von anderer Seite abzuwarten, das Denken und die Sitten, die Gesetze und die Lebensordnungen [...] mit christlichem Geist zu durchdringen« (*Populorum Progressio* 81, *Octogesima Adveniens* 48). Dies gilt auch für die Gründung und die Tätigkeit von Laienverbänden.

VII. Die katholischen Sozialverbände haben unersetzbare Funktionen, wenn der Laie seinem Weltauftrag gerecht werden will: sie sollen die geistliche Bildung und die Sachkompetenz ihrer Mitglieder fördern, dem Gemeinwohl der Gesellschaft dienen, wenn sie die Soziallehre der Kirche in ihrem jeweiligen Aktionsfeld umsetzen, und dem Klerus helfen, die Zeichen der Zeit zu verstehen.

Verbände zu gründen hängt nicht von einem Zugeständnis kirchlicher Autorität ab. Es ist vielmehr »ein wirkliches und eigentliches Recht«, das »aus der Taufe [...] erwächst« (CL 29; CIC 215 und 299). Verbände sind innerhalb wie außerhalb der Kirche ein Ausdruck der sozialen Natur des Menschen, Ergebnis seines Grundrechts auf Vereinigung. Was *Rerum Novarum* vor 100 Jahren für die Koalitionsfreiheit der Arbeiter von gewerkschaftsfeindlichen Regierungen einforderte, gilt in der Kirche nicht erst seit dem neuen Codex und *Christifideles Laici*. Die deutschen Katholiken haben dieses Menschenrecht mit ihren zahlreichen Vereinsgründungen schon Mitte des 19. Jahrhunderts in Anspruch genommen und realisiert. Das katholische Verbandswesen unterscheidet sich also grundlegend von der Katholischen Aktion, die der Weisung der zuständigen kirchlichen Amtsträger, also des Diözesanbischofs unterliegt. Diese Katholische Aktion ist in demokratischen Gesellschaften meines Erachtens kein geeignetes Instrument, um den Weltauftrag der Laien wahrzunehmen.

Irritationen gibt es freilich immer wieder, wenn beispielsweise ein Pfarrer meint, die Gründung einer Ortsgruppe des Verbandes der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung (KKV) hinge von seinem Plazet ab oder wenn eine Jugendorganisation im BdKJ meint, ihrem geistlichen Beirat vorschreiben zu können, ob er Besinnungstage anbieten darf. An derartigen Fronten werden Energien verschwendet. Verbände sind kein Selbstzweck. Sie haben den Weltauftrag des Laien zu stützen. Sie sollen dem Laien in seinem Glauben und in seinem beruflichen Engagement stärken (CL 62) durch Bildungsveranstaltungen, lebenskundliche Informationen, liturgische Feiern und nicht zuletzt die Pflege der Geselligkeit. Wenn der Christ – Laie wie Priester – die Pflicht hat, anderen die Füße zu waschen, dann müssen die Verbände ihn zu diesem Dienst befähigen, ihn

auch ermutigen, sich in politischen Parteien zu engagieren und Mandate in Parlamenten, in sozialen Institutionen, in öffentlich-rechtlichen Kammern und Gerichten zu übernehmen. Vor allem den Sozialverbänden der Katholischen Arbeitnehmerbewegung, dem Kolpingwerk, dem Bund katholischer Unternehmer, dem Verband der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung, der Katholischen Landvolkbewegung kommt diese Rekrutierungsfunktion zu. So waren beispielsweise 1980 von den rund 15 000 Mitgliedern der Katholischen Arbeitnehmerbewegung im Erzbistum Köln 1549, also rund 10 %, in Selbstverwaltungseinrichtungen, in sozialen Einrichtungen, als Arbeits- und Sozialrichter, in Betriebsräten oder in Parlamenten auf Kommunal-, Kreis-, Landes- oder Bundesebene tätig.

Zum Dienst an der Gesellschaft gehören auch die kritische Begleitung und Mitgestaltung politischer, sozialer und ökonomischer Entwicklungen, die Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und allen Menschen guten Willens (GS 43), die Umsetzung der katholischen Soziallehre in konkrete Problemlösungen. Was die katholischen Sozialverbände in Deutschland in diesem Jahrhundert zu konkreten Problemlösungen beigetragen haben, kann sich durchaus sehen lassen.[13] Vor allem die Entwicklung unseres Sozialstaates ist sowohl in seinen Zielen und seinen Ordnungsprinzipien als auch in seinen Leistungen ohne sie nicht zu denken. Aber die Verbände dürfen ihren Weltauftrag auch nicht auf Sozialpolitik beschränken. Alle Felder der Politik verlangen nach dem Licht, dem Salz und dem Sauerteig der katholischen Soziallehre.

Wenn die Verbände diese beiden Aufgaben gegenüber ihren Mitgliedern und gegenüber der Gesellschaft wahrnehmen, dann dürfte auch gewährleistet sein, daß sie die schon erwähnte Aufgabe erfüllen, Priestern und Ordensleuten und natürlich auch Bischöfen auf ihrem geistlichen und pastoralen Weg beizustehen. Sie helfen ihnen, mit den Zeichen der Zeit, mit gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Entwicklungen vertraut zu werden und »in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser zu urteilen« (LG 37).

VIII. Die geistlichen Bewegungen, die sich vornehmlich an Laien wenden, sind weder Konkurrenz noch Alternative zu den Verbänden. Sie sind eine Hilfe zur Verlebendigung des Glaubens ihrer Mitglieder. Wie die Verbände nur gewinnen können, wenn sie sich ihnen öffnen, so müssen sich auch die geistlichen Bewegungen dem sozialen Apostolat der Verbände, ihrem Weltauftrag noch mehr öffnen.

Im 20. Jahrhundert ist in der katholischen Kirche eine Reihe geistlicher Bewegungen entstanden: die Fokolarbewegung, das Opus Dei, Communione e Liberazione, die Schönstattbewegung, die Bewegung Oase, die Charismatische Bewegung, Cursillo, das Neokatechumenat, um nur einige zu nennen. Ihre Gründung, meist von charismatischen Gestalten – Priestern und Laien – initiiert, beruht auf demselben Recht wie die Gründung der Verbände, dem Recht der Laien, sich zusammenzuschließen (CL 29). Bei aller Verschiedenheit der Spiritualität dieser Bewegungen ist ihren Mitgliedern ein dreifaches Ziel gemeinsam: erstens den Glauben zu bekennen, ihn zweitens im Beruf,

13 Vgl. H. Hürten, Katholische Verbände, in: A. Rauscher (Hrsg.), Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963, II. München 1982, S. 215ff.; weiterhin A. Rauscher (Hrsg.), Soziallehre der Kirche und katholische Verbände. Köln 1980.

im Alltag zu bezeugen und drittens, ihn weiterzugeben. Diesen Bewegungen wird im Jahr 2000 meines Erachtens eine noch stärkere Bedeutung zukommen als heute. Ihre Glaubensfreude, ihr *Sentire cum ecclesia*, ihre Einsatzbereitschaft können für die Verbände Salz und Sauerteig sein. Allerdings können sie von den Verbänden auch lernen, ihr Apostolat auf Wirtschaft und Politik auszuweiten. Ihr Zeugnis und ihr Handeln darf sich nicht auf die eigene Bewegung oder die Kirche beschränken. Die Welt ist das Feld ihres Apostolats, und in der Welt alle Schichten. So bleibt die gegenseitige Befruchtung von katholischen Sozialverbänden und geistlichen Bewegungen eine Option für die Kirche im Jahr 2000.

IX. Der katholischen Soziallehre kommt für den Weltauftrag des Laien eine Schlüsselbedeutung zu.

Die katholische Soziallehre fragt nach den Möglichkeitsbedingungen einer menschenwürdigen Staats- und Gesellschaftsordnung. Diese Frage, deren Beantwortung Reflexionen über den Menschen und seine Würde voraussetzt, wird im Jahre 2000 nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben. Auf der Basis ihrer personalen Anthropologie (GS 12-22) entwickelt die katholische Soziallehre Ziele und Ordnungsprinzipien für das menschliche Zusammenleben. Sie enthält eine Arbeits- und Eigentumsethik, eine Wirtschafts- und Umweltethik und nicht zuletzt eine politische Ethik, die eine Ethik der Friedenssicherung einschließt. Sie ist das Instrumentarium zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden und zur Bewahrung der Schöpfung.

Es ist die Aufgabe der Laien, sich diese katholische Soziallehre anzueignen. *Christifideles Laici* empfiehlt dies nicht weniger als fünf Mal (CL 30, 42, 43, 49, 60). Die Leitlinien der Kongregation für das katholische Bildungswesen für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung empfehlen dies ebenso dringlich den Priestern (73). Die Laien haben die Ziele und Ordnungsprinzipien der katholischen Soziallehre – die Prinzipien des Gemeinwohls, der Solidarität und der Subsidiarität – in Wirtschaft und Gesellschaft, im Staat und in den internationalen Beziehungen zu realisieren. Dazu bedürfen sie dann freilich neben der Kenntnis der katholischen Soziallehre auch entsprechender Sachkompetenz. Sie haben das Gemeinwohl als die Gesamtheit der sozialen Möglichkeitsbedingungen personaler Entfaltung des Menschen zu fördern. Sie haben sich um die dafür notwendige politische Autorität, um Gesetzgebung, Regierung und Verwaltung sowie Rechtsprechung zu kümmern. Sie haben den demokratischen Rechts- und Sozialstaat, die europäische Integration, die Entwicklung der Dritten Welt, die im Jahre 2000 möglicherweise die Zweite sein wird, und die Effektivität der Vereinten Nationen mitzugestalten. Sie haben sich in einer pluralistischen Gesellschaft, ihrer Kultur und ihren Medien zu engagieren. Die katholische Soziallehre bietet dafür viele und oft noch unentdeckte Hilfen. Ihr Salz ist nicht schal geworden.

Wider die Unfähigkeit zu trauern

Von Theodor Weißenborn

I.

Liegen des Nachts in leichtem, oft gestörtem Schlaf, immer gewärtig, Muttchens Hilferuf zu hören. Mit zweiundsiebzig noch den Dienst ausüben, Deutsch, Geschichte, Englisch, fünf Stunden Schlaf erhaschen, Muttchen pflegen. Muttchen entschlacken, füttern, waschen, kämmen, aufrichten und betten, in großen Pausen schnell nach Muttchen sehn. Zehn Jahre, zwölf und fünfzehn Jahre Muttchen pflegen. Seit fünfzehn Jahren wissen: Muttchen hat MS, die Kinder sind erwachsen, leben auswärts, ich muß Muttchen pflegen. Kurzsichtig, stolperigen Schritts mit Einkaufsnetzen in die Schule gehn, Gespött der Schüler sein und Möppi heißen. Dies alles tragen in Geduld. Friedfert'gen Geistes sein. Im Herzen bluten. Nur noch in Unterstufenklassen unterrichten, Muttchen pflegen. Selbst erkranken und sich sorgen, wer dann Muttchen pflegt. Nach kurzer Krankheit sterben, kurz zuvor den letzten Willen äußern, mit Hilfe des Kollegen Detering ein Testament aufsetzen, verfügen noch, daß es am Tag vor der Beerdigung durch den Direktor in der Schule vorgelesen werde, und das den Wortlaut hat:

»Liebe Schüler,

ich war fünfundvierzig Jahre im Schuldienst tätig und habe mich bemüht, ein guter Lehrer zu sein. Ich war nicht ohne Fehler, und wenn ich einem von Euch Unrecht tat, so bitte ich ihn, mir diese Schwäche nachzusehn. Meine Frau leidet – was Ihr nicht wissen konntet – seit fünfzehn Jahren an Multipler Sklerose, und ich habe sie in dieser Zeit ohne fremde Hilfe gepflegt. In den letzten Jahren bin ich Euch in zunehmendem Maße zum Gespött geworden. Ich verlor eine Autorität, die ich nie erstrebt habe, und, was schwerer wiegt, die Würde meiner Person. Versteht daher meine folgende Erklärung nicht als einen Akt der Rache, sondern als eine Entscheidung, die die Selbstachtung mir gebietet: Kein Schüler soll an meiner Beerdigung teilnehmen. Und lernet hieraus, was daraus zu lernen ist.

Ich wünsche einem jeden von Euch, daß ihm ein glücklicherer Lebensweg beschieden sein möge als mir, und ich bin einem jeden von Euch freundlich gesinnt.

Bernhard Stragholz«

II.

Und überleben. Fünfundneunzig Jahr alt werden, sitzen inmitten Kindern, Enkeln, Urenkeln mit freundlichem Gesicht und nicht verstehen, was sie sagen. Schließlich auf Einladung, da das Klavier anhebt, aufhorchen und erkennen, glücklich sein und, abermals ermuntert, mit brüchiger Stimme singen: »Im schönsten Wiesengrunde / steht meiner Heimat Haus [...]« Und essen wollen, essen, immerzu nur essen. Suppen- und

andre Speisereste, der Not vorsorgend, unbewacht und rasch, daß keiner es bemerke, mit Löffel oder Gabel in die Schublade des Nachttischs kehren. Bewahren noch Erinnerung an Kindertage, Milch und Honig, mit Puppen spielen, Puppen herzen und mit fünfundneunzig Jahren beten: »Ich bin klein, / mein Herz ist rein, / soll niemand drin wohnen / als Jesus allein.«

III.

Liegen in der Endphase, da das Uteruskarzinom Gestank verbreitet, im ehemaligen Kinderzimmer der inzwischen erwachsenen, in Augsburg verheirateten Tochter, neunzig Pfund wiegen, gieren nach Morphin, zu schwach sein, aufzustehn, und warten, immerzu nur warten von einem Besuch der Krankenschwester, die die Spritzen gibt, zum nächsten, die Zeit nicht mehr nach Stunden, nur nach Spritzen zählen, liegen des Abends und die Schelle hören, hören die Stimme der Nachfolgerin fürs Ehebett – sie ist Friseuse im Citycenter –, im Wohnzimmer gleich nebenan ihre und seine Stimme hören. Hören, wie sie einen Urlaub auf Mallorca planen (der früher stets zu teuer war). Hören, wie die Wohnung umgestaltet wird, wie Männer, Transporteure kommen, neue Möbel bringen (die man nicht mehr sehen wird, auch nicht zu sehen braucht), hören, wie die alten Möbel, die so alt und dürftig wie die Ehe, diese Ehe sind, zerbrechend über Schwellen kreischen, abgeholt, hinaus- und fortgetragen werden, Sperrmüll, alter Plunder, alles unnütz, wertlos, wie entrümpelt wird, hören, wie die Küche neu gekachelt wird (was stets zu teuer war), noch vierzehn, noch acht Tage nur zu leben haben und zu wissen, daß sie ungeduldig sind, schon planen für die Zeit danach, es kaum erwarten können. Dies alles wachen Sinns erlauschen, registrieren im erlöschenden Bewußtsein und im Herzen fühlen, liegen ohne Regung schließlich, ausquartiert, hinausgeräumt und im Erkalten reich um die Erfahrung, nicht geliebt zu sein.

IV.

Und schreiben:

»Mein teurer Freund!

Diesen Brief zu schreiben fällt mir sehr schwer. Doch muß es sein, ich habe keine Wahl. Die Krankheit meiner Frau ist fortschreitend und schlimmer als gedacht. Der Arzt sagt, es handelt sich um einen geschwürigen Zerfall der Gebärmutter. Sie leidet entsetzlich, und es gibt keine Rettung mehr. Ich bitte Sie um Geld. Ich brauche 300.– Francs, um nur die wichtigste Arznei zu kaufen, schmerzlindernde Mittel, die sehr teuer sind. Die Ausstellung in Nîmes hat den erhofften Erfolg gebracht, die in Cannes die Kosten nicht gedeckt. Leroux schuldet mir 500.– Francs und zahlt nicht. Ich habe das Leinen und die Farben für das Ihnen zugesagte Großformat, 2 x 2 m, auf Kredit gekauft. Depeschieren Sie das Geld. Gott segne Sie!

Der Ihre
Claude Monet«

V.

Geschirr zerbrochen haben. Nach der Schelte, nach den Ohrfeigen geängstigt und mit heißem Herzen lange wach im Bett liegen und überlegen, was man tun kann, um die Mutter zu versöhnen, ihre Liebe zu erlangen, ihrer Liebe wert zu sein. Früh aufstehn und auf leisen Füßen in die Küche gehn, den Frühstückstisch zu decken, um sie zu erfreun. Verhöhnt werden mit der Bemerkung, hier habe wohl jemand etwas gutzumachen. Hierauf Kakao verschütten und gescholten werden. Den Lappen holen müssen. Im Zorn die Tür zuschlagen. Daraufhin geschlagen werden und die Tür zehnmal nacheinander ganz leise öffnen und schließen müssen. Sagen: »Jetzt langt's mir aber!« In der Ecke stehen müssen, eine halbe Stunde lang, der Schandecke, die Wand betrachten und verstohlen mit den Fingernägeln die Tapete kratzen, den Putz zerbröseln, daß im Lauf der Zeit ein Loch entsteht, das lange zeugt von einer Kindheit. Kein Widerwort mehr wagen, sich einrichten in einer Daseinsecke, Gesicht zur Wand, Befehl befolgen und SS im Rücken, Wand vor Augen, auf Partisanen, Männer, Frauen, Kinder schießen. Am Leben bleiben, nachts nicht schlafen können und mit siebzig noch, nach einem Schnaps, nach einem Bier, jedwedem Fremden in der Kneipe sagen, man sei ein Feigling, habe mitgeschossen, und öffentlich an Theken stehn und weinen.

VI.

Seit Jahren Schmerz verspüren, im Rücken, Darm, Schmerz an der Wirbelsäule, der sich steigert, rast, und keinen Arzt aufsuchen, nichts verlauten lassen, niemandem sich anvertrauen. Den schwarzen Kot betrachten, ahnend das Verhängnis, und in den Paroxysmen des Schmerzes sich an die Wand anlehnen, die Stelle zwischen Tür und Kleiderschrank, die Hände hohl zur Mulde eines Schoßes formen, den Kopf darin verbergen und sich pressen an das Mauerwerk, so daß im Lauf von Jahren dort ein Fleck entsteht aus Talg und Atemdunst, ein brauner Fleck, und eines Tages, da die Frau sich wundert, da sie fragt, wie bloß der Fleck dorthin gekommen, lange schweigen, lange Zeit, bedrängt, sich winden und schließlich halber Stimme sagen: »Da habe ich gebetet.«

DER PAPST ALS ZEUGE – Daß Sören Kierkegaard eine besondere Bedeutung in der abendländischen Geistesgeschichte zukommt, dürfte weithin anerkannt sein. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lebend – »gleichzeitig« mit Hegel und Schelling, deren Vorlesungen er in Berlin besuchte und deren Systemdenken er wie kein anderer kritisiert und karikiert hat – wirkt er weiter als Anreger des Existentialismus (bis hin zu Sartre, der allerdings seinem Blick ebensowenig standhält wie neuerdings E. Drewermann) und gilt als eigentlicher Pate der nach dem ersten Weltkrieg begonnenen »dialektischen Theologie«. Nicht zu Unrecht nannte man ihn den verborgenen »Kirchenvater der Moderne«, sein Name, sein Leben (die Auflösung der Verlobung, sein sprichwörtlicher »Buckel«) und seine einzelnen, zu Lebzeiten meist pseudonym veröffentlichten Werke werden immer wieder als Bezugspunkt gewählt. Einigen, die sich um seine Lektüre intensiver bemühten, wurde Kierkegaard zum geistigen Schlüsselerlebnis, in seiner Wucht der Faszination Nietzsches vergleichbar. Dabei war nie in Frage gestellt, daß er ein im »orthodoxen« Sinne gläubiger Christ war bzw. geworden ist – trotz seiner kirchlichen Heimatlosigkeit im Dänemark der Bischöfe Mynster und Martensen.

Ruhm und »Bewunderung« hat Kierkegaard also zu Genüge empfangen, von katholischer Seite haben sich u.a. Romano Guardini und Erich Przywara ihm zugewandt, während das Verdienst seiner Vermittlung in den deutschen Sprachraum vor allem Theodor Haecker zukommt. Die Frage nun, der der Verfasser dieser Zeilen mit Blick auf das Papsttum nachgehen möchte, ist die nach Kierkegaards bleibender Unentbehrlichkeit zur »Erkenntnis der Bedingungen der Möglichkeit« eines authentischen und je gegenwärtigen Christuszeugnisses, oder – etwas einfacher ausgedrückt – die Frage nach der »Nachfolge« oder Treue, die dem Geist Kierkegaardsheute entsprechen würde. Wie ja auch eine der hierfür wichtigen Thesen aus der *Einübung im Christentum* (1850)[1] lautet: »Der Bewunderer ist ja im strengsten Sinne kein wahrer Christ, denn das ist allein der Nachfolger.« Diese Nachfolge kann heute nicht heißen, das Christliche werbend plausibel zu machen oder rhetorisch gelehrt zu ihm hin zu überreden, sondern das Wesentliche am Christentum in der realen Möglichkeit des Ärgernisses an seiner Verkündigung zu sehen. Wie notwendig eine solche Möglichkeit ist, hat Kierkegaard in der *Einübung* und im *Buch Adler* aufgezeigt. Es handelt sich um eine Identitäts- und schlechthinnige Wahrheitsfrage, eine Grundeinsicht, die formal der von Luther behaupteten Einsicht in das *sola fide* der Rechtfertigung des Sünders vergleichbar wäre. Eine solche einmal gewonnene Einsicht gilt es durchzuhalten, auch gegen kirchliche und theologische Widerstände, ihr ist somit eine »Nachfolge« eröffnet.

Was die großen katholischen Ordensgründer[2] mit ihren unverwechselbaren Charismen auslösten, was ähnlich durch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts neu erweckt wurde, bleibt trotz mancher zeitbedingter Einseitigkeiten fortan gültig als Geschenk des in die »ganze Wahrheit« (Joh 16,13) führenden Geistes. All diese Gestalter christlicher Nachfolge, ein Luther oder Ignatius ganz offensichtlich, waren zunächst kierkegaardsche »Einzelne«, die im Ringen der Einsamkeit ihre Prägekraft für die ihnen nachfolgenden oder sich an ihrem Charisma orientierenden Gemeinschaften fanden. Wo es zu Konflikten oder (Kirchen-) Spaltungen kam, wird es, wenn wirklich göttlicher und heiliger Geist wirkte, einmal den Tag beglückender Heimkehr geben: »Ich bin Joseph, euer Bruder.« Keine vom Geist Gottes geschenkte Erkenntnis ist je überholt oder dia-

1 Zur Einordnung und Interpretation vgl. H. Gerdes, Sören Kierkegaards »Einübung im Christentum«. Darmstadt 1982.

2 Vgl. F. Ciardi, Menschen des Geistes. Theologie des Gründercharismas. Vallendar 1985.

lektisch »überwunden«; sie ist Same, die Jahrhunderte überdauernd und zu immer neuer Befruchtung und Belebung bereit.

Unser berühmter Däne wird demnach nicht aufhören, jeder Generation in Erinnerung zu rufen: »Das Christentum ist keine Lehre«, auch keine theologische, exegetische oder tiefenpsychologische, »sondern muß die Möglichkeit des Ärgernisses in der Begegnung mit ihm geben, anders es nicht zum wahren Glauben an Christus als Gott und Mensch kommen kann«. Damit war im übrigen auch der Einspruch von Martin Bubers *Zwei Glaubensweisen* (1950) bereits vorweg beantwortet. Jeder »Daß-Glaube« ist christlich absurd.[3]

Wo wird nun in der heutigen und jeweils gegenwärtigen Christusverkündigung diese Möglichkeit des Ärgernisses so offen gelassen, daß es zu einem authentischen Christuszeugnis und »wahren Glauben« kommen kann? Diese Frage, zugleich die Frage nach dem Erbe Kierkegaards und seiner »Nachfolge«, wird den Blick auf das der katholischen Kirche eingestiftete Papsttum richten müssen.

Christus, die Verkündigung von ihm oder auch die Existenz eines »wahren Christen« stellen also in das strenge »Entweder-Oder« von Glaubenshingabe oder Ärgernisnehmen. Das allein wird die rechte »Einübung im Christentum«, vergleichbar den *Exerzitien* (Übungen) des hl. Ignatius. Während diese die nötige Standeswahl des schon glaubenden Christen im Raum der »hierarchischen Kirche« thematisieren, geht es Kierkegaard um den Glauben überhaupt. Hier liegt die eigentliche, auch von Buber so nicht gesehene »Frage an den Einzelnen«. Dazu gehört, daß Kierkegaard »in diesem Augenblick« eben weniger bewundert oder bloß gelesen, sondern verstanden und »befolgt« sein will. Existentialismus und die Rede von »Eigentlichkeit« (von Th.W. Adorno meisterhaft, wenn auch wenig gutwillig als »deutsche Ideologie« gekennzeichnet) haben den Anspruch seiner christlichen Radikalität verkannt. Auch im *Kerygma* R. Bultmanns ist eine Möglichkeit des Ärgernisses oder ein »Zeichen, dem widersprochen wird« nicht mehr deutlich erkennbar. Nur die Möglichkeit des Ärgernisses macht »die Gedanken vieler offenbar«, die nach Lk 2,35 »prophezeit« sind. Ebenso ist im von Bultmann besonders intensiv bearbeiteten Johannesevangelium, das keineswegs als »antijüdisch« abgetan werden kann, die von der Person des völlig ungnostischen Erlösers ausgehende »Scheidung der Geister« durchgängiges Thema. So war es erst Hans Urs von Balthasar, der in den turbulenten sechziger Jahren mit Schriften wie *Wer ist ein Christ?* (1965) und *Cordula oder der Ernstfall* (1966) das Erbe Kierkegaards in der nachkonziliaren katholischen Kirche angetreten ist, um gegen allen Triumphgesang eines falsch verstandenen »aggiornamento« die für den Glauben wesentliche und stets »gleichzeitige« Möglichkeit des Ärgernisses in Erinnerung zu rufen. Zunehmend wurde dann – vor allem innerkatholisch – Amt und Person des Papstes zum Stein des Anstoßes, ein ebenfalls noch zur Zeit Paul VI. durch Balthasar unter dem von Carl Schmitt geprägten Begriff des »antirömischen Affektes« ekklesiologisch umfassend analysierter Vorgang (wobei vor allem der Aspekt der »umgreifenden Mütterlichkeit der Kirche« zu beachten ist).

Natürlich darf der Papst keinerlei moralisches Ärgernis geben (er stünde unter dem Wehe-Wort Jesu), schlimm genug, wenn dies in der Vergangenheit – trotz der Gründe, die einen Newman zur Konversion veranlaßten – geschehen ist. Aber als Verkünder und Zeugen des *Lumen gentium cum sit Christus* (Vaticanum II) müssen Kirche und Papst die Möglichkeit des Ärgernisses, das durch das Kreuz Christi unvermeidbar geworden ist, immer neu offen halten. Genau dies ist bei Johannes Paul II. eindeutig der Fall. Man kann ihm einerseits dankbaren Respekt erweisen und wirklich als »Mann Gottes« sehen, man kann an ihm aber auch – gleicherweise von angeblich »konservativer« oder »progressiver«, von »feministischer« oder »patriarchalischer« Seite – Ärgernis nehmen, das sich bis zu einer »sinnlosen Wut« (Lk 6,11) steigern mag. Einmal ist der Papst Hauptverhinderer der Öku-

3 Vgl. P. Ganne, Für wen haltet ihr mich?. Einsiedeln/Trier 1987.

mene, dann derjenige, der beim Friedensgebet in Assisi oder beim Besuch von Synagogen und Moscheen einen Ausverkauf des Dogmas betreiben soll. Einmal nimmt er schlimme Geschenke von angeblichen »Potentaten« an und verkündet eine vielen unerträgliche Geschlechtermoral, bei anderer Gelegenheit geht er zu weit mit seiner »Option für die Armen« und fast origenistischen Betonung der göttlichen Barmherzigkeit (Enzyklika *Dives in misericordia*). Was er auch tut, irgend jemand wird immer Ärgernis am Papst nehmen – eine Situation, die zu Lebzeiten Kierkegaards so noch nicht offensichtlich war, heute aber seiner Beobachtung gewiß wäre.

Die Lage der Christusverkündigung und »Evangelisation« ist nun derzeit so, daß sie sich einer zunehmenden Vereinnahmung und Verharmlosung Jesu durch neujüdische (Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapide, die Messianismen der Befreiungstheologen) und neuheidnische (Anthroposophie, New Age, Franz Alts »erster neuer Mann«) Strömungen konfrontiert sieht. Wo Christus derart »entleert« wird, wo er verzweckt und schließlich beliebig ersetzbar wird, hilft allein die kierkegaardsche Kategorie »Ärgernis« zur Wiedergewinnung bzw. Beibehaltung eines authentischen Christuszeugnisses. Wer sonst gibt die Möglichkeit dazu als das Wirken und Verkündigen des Papstes? Ist er nicht schon längst in seiner Person den »Juden ein empörendes Ärgernis, den Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (vgl. 1 Kor 1,23f.) und damit in Nachfolge und Nähe seines gekreuzigten Herrn? Ein Christentum hingegen, das mit der »Welt« (oder den Medien) seinen Frieden geschlossen hätte, wäre schal gewordenes Salz, dem Sog des »Antichristen«, wie ihn Wladimir Solowjew in seiner Erzählung von 1899 geschildert hat, wehrlos ausgeliefert. Da die Möglichkeit des theologischen Ärgernisses für den rechten Glauben an Christus nach allem Gesagtem also wesensnotwendig ist, führt kein Weg am Papst vorbei, der damit in der Definition Kierkegaards »Auserwählter«, »Apostel« und Träger des christologischen Anspruchs ist. Der Papst, »dieser Einzelne«, steht in Kierkegaards Nachwirkung. Der, der ihn in sein Amt berufen hat, könnte zu ihm sagen: »Wer sich an mir ärgert, wird sich an euch ärgern. Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt – und selig, wer an euch, an Dir, Petrus, und den Deinen keinen Anstoß nimmt.«[4]

Stefan Hartmann

4 Vgl. zum Ganzen auch H. de Lubac, Glaubensparadoxe. Einsiedeln 1972; H. Roos (Hrsg.), Kierkegaard nachkonziliar. Einsiedeln 1967; W. Rest (Hrsg.), Kierkegaard für Christen. Freiburg 1987.

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

John F. Long SJ: Die christlichen Kirchen des Ostens. Ein Überblick 195
Wolfgang Hage: Die Syrisch-Orthodoxe Kirche und die Apostolische Kirche des Ostens. Aspekte ihrer Geschichte 209
Robert Hotz SJ: Ost- und Westkirche. Zwei gegensätzliche Perspektiven 219
Iso Baumer: Kardinal J.H. Newman – ein Zugang zur Ostkirche 229
Franz Karl Praßl: Müssen wir von der byzantinischen Liturgie lernen? 243
Heinrich Pfeiffer SJ: Die Maniera greca oder der Einfluß der byzantinischen Kunst auf das Abendland 255

KRITIK UND BERICHT

Hans Maier: Kirche und Arbeiterbewegung zugleich. 100 Jahre KAB Süddeutschland 264
Ludwig Brandl: Die Weltkriegserfahrung des Klerus in seiner Bedeutung für das Dritte Reich. Beobachtungen zum Kirchenkampf 273
Frank Maier-Solgk: Vom Wiedererwachen einer Utopie. Zum 50. Todestag von Robert Musil 282

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

John F. Long SJ, Jahrgang 1925, trat 1943 in die Jesuitenprovinz New York ein; er wirkt heute als Direktor des Päpstlichen Kollegs »Russicum« und als Vizedirektor des Päpstlichen Instituts für Ostkirchenkunde; er ist beratendes Mitglied des Päpstlichen Rates für die Einheit der Kirchen. Den Beitrag auf Seite 195 übersetzte Robert F. Kemp aus dem Englischen.

Wolfgang Hage, 1935 in Römhild/Thüringen geboren, studierte evangelische Theologie in Bonn, Tübingen und Münster; Promotion 1964, Habilitation 1970. Er ist heute Professor für Kirchengeschichte und Ostkirchengeschichte an der Universität Marburg. Bei dem Beitrag auf Seite 209 handelt es sich um einen überarbeiteten Vortrag, den der Autor im März dieses Jahres auf der Tagung »Christen zwischen Euphrat und Tigris« an der Katholischen Akademie Hamburg gehalten hat.

Robert Hotz SJ, in Zürich 1935 geboren, studierte Philosophie, Theologie und Ostkirchenkunde in Pullach und Lyon; er ist Mitglied der ukrainisch-katholischen Kiche des byzantinischen Ritus und wirkt heute als Dozent für Politologie und russische Kulturgeschichte an der Handelshochschule St. Gallen sowie als freischaffender Publizist.

Iso Baumer, 1929 in St. Gallen geboren, studierte Romanistik, Ethnologie und Philosophie in Bern, Rom und Paris. Er lehrt heute u.a. an der Universität Bern.

Franz Karl Praßl, Jahrgang 1959, studierte Musik und Theologie in Graz und arbeitete zwischen 1982 und 1991 als Domorganist in Klagenfurt; seit 1989 ist er Professor an der Hochschule für Musik und darstellende Kunst in Graz sowie daselbst Gastprofessor am Institut für Liturgiewissenschaft.

Heinrich Pfeiffer SJ, 1936 in Tübingen geboren, studierte Kunstgeschichte, Archäologie, Romanistik, Philosophie und Theologie in Tübingen, London, Florenz, Berlin, München, Rom und Basel; seit 1974 ist er Professor für Christliche Kunstgeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana.

Ludwig Brandl, 1962 in Eichstätt geboren, studierte Theologie und Geschichte in Regensburg, Würzburg und in seiner Heimatstadt.

Frank Maier-Solgk, in München 1959 geboren, studierte in München und Heidelberg Germanistik, Philosophie, Kunstgeschichte und Jura; Promotion 1990. Er arbeitet heute als Publizist.

Die christlichen Kirchen des Ostens

Ein Überblick

Von John F. Long SJ

Die Ursprünge

Bevor wir uns im einzelnen mit jenen verschiedenen christlichen Gemeinschaften befassen, die wir für gewöhnlich als Ostkirchen bezeichnen, scheint es sinnvoll, zunächst die Anfänge und die jeweilige Entwicklung dieser Kirchen zu betrachten, um schließlich ein klareres Bild zu gewinnen, wer und was diese Ostkirchen überhaupt sind.

Unter den ursprünglichen Ostkirchen verstehen wir jene, deren Wurzeln in den frühen, im Ostteil des Römischen Reiches beheimateten Gemeinden liegen. Dieser Teil des Imperiums umfaßte u.a. alle Gebiete, die wir heute als den Osten Jugoslawiens, Griechenland, Bulgarien, Kleinasien, den Mittleren Osten sowie Ägypten kennen. Darüber hinaus zählen zu diesen Kirchen auch jene Gemeinschaften, die sich zwar außerhalb des Römischen Reiches bildeten, ursprünglich aber mit diesem durch Missionsbewegungen in Verbindung standen. Diese sehr alten christlichen Gemeinden sollte man nicht mit jenen Kirchen verwechseln, die sich später – erst zwischen dem 15. und 19. Jahrhundert als Ergebnis der Missionstätigkeit der lateinischen Kirchen Westeuropas und Nordamerikas – in Indien, Ostasien, Afrika und andernorts herausbildeten.

Verschiedenheiten in der Einheit der einen Kirche Christi

Es können hier keine detaillierten Untersuchungen über theologische Rechtfertigungen für die Verschiedenheiten innerhalb der Kirche unternommen werden; sie lassen sich in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums, etwa im *Lumen Gentium* (Nr. 13 u.ö.) oder *Unitatis Redintegratio* (z.B. Nr. 14-18), nachlesen; es mag hier vielmehr genügen festzuhalten, daß eine solche Vielfalt und Verschiedenheit ihre historischen Wurzeln in den Gemeinden des Neuen Testaments und den ersten christlichen Jahrhunderten hat. So bestätigt das erste Ökumenische Konzil von Nicäa im Jahre 325 nur eine bereits bestehende Situation, wenn es das Verhältnis zwischen den verschiedenen Kirchen und Traditionen innerhalb der einen universalen Kirche kanonisiert.

Grundelemente in der Entwicklung Ostkirchlicher Traditionen

In der Entwicklung der verschiedenen ostkirchlichen Traditionen kann man vier Grundelemente unterscheiden, die heute allerdings in keiner der bestehenden Kirchen mehr vollständig, geschweige denn im Gleichmaß erhalten sind. Und doch lassen sie sich aus jenem größeren Traditionszusammenhang herauslesen, innerhalb dessen diese Kirchen entstanden.

a) Das *apostolische Element*: Ein Traditionsstrang oder auch eine Kirche sieht ihren Ursprung in den Predigten eines oder mehrerer Apostel, in deren unmittelbarem Umfeld oder bei deren Nachfolgern.

b) Das *politische Element*: Es gibt eine Tendenz der örtlichen Gemeinden, in größere Verwaltungsgefüge einzutreten und damit die politischen Strukturen des Römischen Reiches zu übernehmen (dies sogar außerhalb des Imperiums, etwa in Persien). Innerhalb des Römischen Reiches orientierten sich die Dörfer und Städte an der jeweiligen Provinzhauptstadt (*metropolis*), von denen sich wiederum mehrere um angesehenere Städte mit größerem politischem Einfluß scharten, wie dies etwa Alexandrien oder Antiochia waren. Letztere unterstellten sich nach der Gründung von Konstantinopel – dem neuen Rom – im Jahre 330 der unmittelbaren Aufsicht durch die neue Reichshauptstadt; auch die jüngeren Kirchen, etwa in Bulgarien oder Rußland, organisieren sich nach dem Vorbild der politischen Situation ihrer Völker.

c) Das *kulturelle Element*: Unter der Oberfläche der politischen Einheit des Römischen Imperiums existierte eine Vielzahl verschiedener Kulturen; im Osten war dies hauptsächlich die griechisch-hellenistische, die ägyptische oder koptische sowie die semitischen bzw. syrischen in ihren verschiedenen Ausformungen. Sie trugen zu den unterschiedlichen Ansichten über Schriftauslegung und deren theologische Reflexion, über liturgische Feier und asketische Lebensformen bei.

d) Das *Element des Glaubens*: Verschiedene Kirchen waren Resultat jener Kontroversen, die im 4. und 5. Jahrhundert über die zentralen Glaubensfragen geführt wurden, etwa um das Geheimnis der Trinität oder um die Person und die zwei Naturen Jesu Christi. Heute allerdings gibt es keine Ostkirche mehr, die sich auf den arianischen Streit zurückführen ließe. Nach dem Konzil von Ephesus (431) weigerte sich ein Teil der ostsyrischen Tradition, die Beschlüsse hinsichtlich der Person Christi zu achten; ihre Anhänger wurden – nach dem Namen einer zentralen Gestalt dieser Auseinandersetzung – als Nestorianer bezeichnet. Zwanzig Jahre später definiert ein Konzil in Chalcedon die Einheit der Person Christi und die hypostatische Union des Wortes in den zwei Naturen. Nach einer langen Phase der Auseinandersetzung wurde dieser Konzilsbeschluß fast von der ganzen alexandrinischen, von einem bedeutenden Teil der westsyrischen (Antiochia) und von der armenischen Tradition verworfen. Die oft gebrauchte Bezeichnung als Monophysiten ist wenig zutreffend, da keine

dieser Kirchen die Realität der Menschheit Christi bezweifelte. Sinnvoller wäre es, einfach zwischen »Chalcedoniern« und »Nicht-Chalcedoniern« zu unterscheiden, je nachdem ob sie den Beschluß des Konzils anerkannten oder nicht. Keine dieser Kirchen steht übrigens in sakramentaler oder kirchenrechtlicher Gemeinschaft mit einer anderen.

Sowohl die Kirche von Rom als auch die von Konstantinopel sowie die Kirchen, die in irgendeiner Weise von ihnen abhängen, sind »chalcedonische« Kirchen. Dennoch entfremdeten sie sich im Laufe der Jahrhunderte, was auf Differenzen in der Trinitätslehre, in der liturgischen und kanonischen Praxis und in der Frage nach Wesen und Ausübung des römischen Primats zurückzuführen ist; zudem spielten politische und kulturelle Unterschiede eine Rolle. All dies hat heute bekanntlich zur Folge, daß die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition nicht in voller Kommunionsgemeinschaft stehen.

Schließlich ist mehrmals der Versuch unternommen worden, die Kommunionsgemeinschaft zwischen der Römischen Kirche und dem christlichen Osten wiederherzustellen. Als frühere Versuche einer grundsätzlichen Unierung fehlschlugen, wurde diese für einzelne Traditionen unternommen. Teilerfolge wurden erzielt, insofern heute östliche katholische Kirchen bestehen, die allerdings in der Tradition des Ostens stehen. Die Gemeinschaft mit Rom ist jedoch in allen Fragen des Glaubens und der Sakramente vollkommen erreicht, auch wenn diese Kirchen am Ausdruck ihres Glaubens und an ihrer Kirchendisziplin festhalten. Eine unglückliche Folgeerscheinung dieser teilweisen Vereinigungen waren neue Aufsplitterungen innerhalb der östlichen Traditionen. Davon abgesehen wurden sie oft als »Riten« und nicht als Kirchen bezeichnet, weil zu häufig die Betonung ausschließlich auf eine liturgische Unterscheidung gelegt wurde; dabei unterlagen sie starken Einflüssen durch Theologie, kirchliche Disziplin, Spiritualität und Liturgie der lateinischen Tradition. Erst durch die theologische Diskussion dieses Jahrhunderts hat dieses begrenzte Verständnis von Ritus an Bedeutung verloren.

Die Tradition von Alexandrien

Die alexandrinische Tradition entwickelte sich in der gleichnamigen ägyptischen Metropole, die in Rang und Bedeutung allein von Rom übertroffen wurde. Diese Tradition beruft sich auf den Evangelisten Markus als ihren Begründer. Der politische Einfluß der Stadt erstreckte sich auf ganz Ägypten und einen Teil Libyens. Durch Missionstätigkeit erweiterte sie ihren Einflußbereich über den Sudan weiter nach Süden bis nach Äthiopien. Als ein Zentrum hellenistischer Kultur beeinflußte die Stadt am Nildelta weite Teile des Römischen Reiches.

Ein Großteil der Bevölkerung bewahrte die eigene Sprache und hielt die Verbindung zur alten Kultur Ägyptens aufrecht, die unter den *Kopten* ihren letzten Höhepunkt erlebte. Ihre Kultur entfaltete sich im Wechselspiel mit dem Hellenismus, mitunter auch in völliger Autonomie.

Das Gewicht des koptischen monastischen Lebens und die asketischen Traditionen, nicht zuletzt auch die Hervorhebung einer »Gottähnlichkeit« des Menschen, beeinflußten gewiß die Position der alexandrinischen Tradition in trinitarischen und christologischen Kontroversen. Aus ihr entwickelten sich folgende Kirchen:

a) Die *koptisch-orthodoxe Kirche* (nicht chalcedonisch): Die große Mehrheit der Alexandriner betrachtete Chalcedon als Verrat an ihrem großen geistlichen Vater, dem heiligen Cyrill. Unter byzantinischer Herrschaft stark verfolgt, gelang es ihr, die eigene Position nach der arabischen Eroberung im 7. Jahrhundert zu stärken; dennoch schrumpften ihre Gemeinden unter muslimischem Druck nach etwa zwei Jahrhunderten zu einer Minderheit. Der monastische Einfluß erhielt sich in Liturgie und Kirchendisziplin weitgehend: während in der Meßfeier bis heute Teile des Koptischen verwandt werden, ist die Sprache selbst doch dem Arabischen gewichen.

Die koptische Kirche hat sich über Jahrhunderte hinweg erhalten können, mitunter auch gegen enormen äußeren Druck. Nach einer langanhaltenden Periode des Niedergangs erlebte sie in diesem Jahrhundert einen Aufschwung ihres monastischen Lebens, der christlichen Erziehung sowie der Gemeindearbeit in der jüngeren Generation. Obwohl es schwierig ist, offizielle Zahlen zu nennen, dürften die koptischen Orthodoxen sieben bis acht Millionen Gläubige zählen, darunter auch wachsende Gemeinden in Westeuropa, Amerika und Australien. In den letzten Jahren ist die Kirche aus der Isolation früherer Zeiten herausgetreten und beteiligt sich heute aktiv im *Ökumenischen Rat der Kirchen* und im Dialog mit Katholiken und byzantinischen Orthodoxen.

b) Die *koptisch-katholische Kirche*: Gelegentlich sind Anstrengungen unternommen worden, die Gemeinschaft zwischen Rom und den Kopten wiederherzustellen (etwa anläßlich des Konzils von Florenz im Jahre 1442), allerdings ohne bleibende Erfolge. Seit dem 18. Jahrhundert bildeten sich im Zuge missionarischer Tätigkeit verschiedener europäischer Ordensgemeinschaften kleine katholische Gemeinden. Besondere Bedeutung erlangten hier die Franziskaner der Kustodie des Heiligen Landes. 1895 schuf Papst Leo XIII. eine Kirchenordnung für die etwa 10 000 koptischen Katholiken, denen ein Patriarch vorstand. Seitdem wurden einzelne Aspekte der Theologie, der Spiritualität und der Volksfrömmigkeit aus der römisch-katholischen Kirche übernommen. Heute unterstehen dem Patriarchen sechs Diözesen mit neun Bischöfen und 175 000 Gläubigen.

c) Die *orthodoxe Kirche Äthiopiens* (nicht-chalcedonisch). Die äthiopische Tradition tritt bereits im ersten Buch der Könige (der Besuch der Königin von

Saba bei Salomon) und in der Apostelgeschichte (die Taufe des Kämmerers der Königin Kandake, 8,27) in Erscheinung. Die erste christliche Gemeinde ist durch die Missionstätigkeit des heiligen Frumentius belegt, der ihr von Athanasius, dem Bischof von Alexandria, als Oberhirte geschickt wurde. Durch die Klöster Syriens und Ägyptens kamen im 5. Jahrhundert andere Einflüsse hinzu.

Die Äthiopier, im wesentlichen in der alexandrinischen Tradition stehend, wurden auch durch Kontakte zu jüdischen und juden-christlichen Gemeinden der nahen arabischen Halbinsel geprägt. Sie feiern ihre Liturgie in Ge'ez, einer heute toten Sprache, bewahren Elemente der alttestamentarischen Rechtsordnung und unterliegen einer starken monastischen Ausrichtung.

Ein eigentümliches Merkmal dieser Kirche ist, daß sie bis in dieses Jahrhundert hinein unter der unmittelbaren Jurisdiktion des Patriarchen von Alexandria stand, der ihren Bischof, den *Abuna*, weihte und ihnen aus Ägypten sandte. Erst 1929 wurden die ersten Bischöfe aus dem eigenen Lande ordiniert, 1959 dann wurde nach weiteren Verhandlungen die Unabhängigkeit der Äthiopischen Kirche durch die Einsetzung eines eigenen Patriarchen und damit einer eigenen Hierarchie bekräftigt. Die Kirche litt erheblich unter dem Mengistu-Regime; die schwierige Situation hält bis heute an. Sie zählt etwa 16 Millionen Gläubige.

d) Die *katholische Kirche Äthiopiens*. Im 16. und 17. Jahrhundert unterhielt die Äthiopische Kirche Verbindungen zu portugiesischen und lateinischen Missionaren. 1623 gab es sogar einen lateinischen Patriarchen. Allerdings führten Bestrebungen, eine Vereinigung herbeizuführen und die Kirche zu reformieren, d.h. faktisch zu latinisieren, zu heftigem Widerstand und zu einem Bruch, der über zweihundert Jahre hinweg das Verhältnis bestimmte. Erst im letzten Jahrhundert wurde es wieder möglich, eine zurückhaltende missionarische Tätigkeit aufzunehmen. Infolgedessen stieg die Zahl der Katholiken in solchem Maße, daß 1961 eine metropolitische Provinz mit drei Diözesen eingerichtet werden konnte. Es dürfte heute an die 115 000 Gläubige geben, die jedoch ebenfalls unter den jüngsten politischen Entwicklungen in ihrem Lande zu leiden haben.

e) Die *griechisch-orthodoxe Kirche von Alexandria* (chalcedonisch). Jene Minderheit, die den Beschlüssen des Konzils von Chalcedon folgte, war, da sie von den Arabern nicht geduldet wurde, auf die unmittelbare Unterstützung durch Konstantinopel angewiesen. Nach und nach übernahm sie die Bräuche der byzantinischen Tradition. Ihr Patriarch steht allen chalcedonischen Orthodoxen Afrikas voran. Die Gläubigen sind fast ausnahmslos griechischer Abstammung, wenn auch in jüngster Zeit eine Zahl afrikanischer Gemeinden im Osten des Kontinents der Kirche beigetreten ist; sie werden von schwarzen Bischöfen geleitet. In Ägypten leben etwa 10 000 Gläubige, im übrigen Afrika kommen allerdings 350 000 hinzu.

Die Tradition von Antiochia

Das Neue Testament berichtet unmißverständlich, daß die Apostel in weiten Teilen des Nahen Ostens predigten; auch das politisch und kulturell bedeutende Zentrum von Antiochia gehörte in diesen Bereich. Der Einfluß dieser Stadt erstreckte sich auf die meisten Gemeinden des östlichen Teils des römischen Imperiums und reichte bis Persien. Wie auch Alexandria, waren die großen Zentren dieser Region, besonders die Hafenstädte am Mittelmeer, durch die hellenistische Kultur beeinflußt; zudem bestimmte in allen Provinzen eine starke und vielschichtige syrische Kultur das theologische, spirituelle und liturgische Leben.

Die verschiedenen Traditionsstränge, die in der Folgezeit von Antiochia ausgingen, waren erheblich durch die Auseinandersetzungen der frühen Jahrhunderte geprägt; aus ihnen ging eine Anzahl von Kirchen hervor, deren Geschichte nachzuzeichnen ein zu kompliziertes Unterfangen wäre, als daß es hier geleistet werden könnte. Wir werden uns also auf eine sehr allgemeine Beschreibung beschränken müssen.

Die chalcedonischen Kirchen

a) Die *griechisch-orthodoxe Kirche von Antiochia*. Diese Kirche genoß zwar die Gunst der byzantinischen Kaiser, wurde aber nach den arabischen Eroberungen unter muslimischem Druck auf eine Minderheitenkirche dezimiert. Allmählich übernahm sie die Traditionen und Praktiken der Reichshauptstadt – wie sie ihrerseits auch deren Traditionen befruchtete, etwa mit den liturgischen Kompositionen des heiligen Johannes von Damaskus. Heutzutage lebt die Kirche vor allem in Syrien und im Libanon. Anders als ihr Name vermuten läßt, sind Hierarchie und Gläubige semitischer Herkunft und sprechen arabisch. Von den 750000 Gläubigen leben heute viele als Emigranten in Nord- und Südamerika sowie in Australien.

b) Die *melchitische oder griechisch-katholische Kirche*. Sie besteht seit 1724 als eigenständige Gemeinschaft. Ihre frühe Geschichte deckt sich mit der der orthodoxen Kirche; auch sie ist Teil der byzantinischen Tradition. Diese lebendige Kirche mit ihrer Million Gläubigen verfügt über ein eigenes Patriarchat, eine eigene Hierarchie sowie über monastische und religiöse Kongregationen. Allerdings macht auch ihr die Emigration aus den Krisengebieten des Nahen Ostens zu schaffen. Mittlerweile sind große Gemeinden mit selbständigen Bischöfen in Amerika und Australien entstanden.

c) Die *maronitische Kirche*. Die einzige chalcedonische Kirche Antiochias, die ihre spezifisch westsyrische Tradition beibehalten hat, ist die maronitische Kirche. Sie entstand während der Wirren durch die arabischen Eroberungen

des 7. Jahrhunderts als eine eigenständig, hierarchisch verfaßte Gemeinschaft in Syrien. Unabhängig von der griechischen Kirche entwickelte sie ihre eigenen Strukturen, und ihr Oberhaupt trägt heute den Titel des »Patriarchen von Antiochia«. Infolge der Migration von Syrien aus in die sichereren Gebiete der Berge des Libanon entwickelte diese Gemeinschaft ein eigenes religiöses Leben. Während der Kreuzzüge unterhielt man enge Verbindung zu den Europäern und stand mit der römischen Kirche in Kommunionsgemeinschaft. Maronitische Historiker gehen sogar soweit zu behaupten, es habe hier niemals einen wirklichen Bruch gegeben.

Unter den vielen arabischen und türkischen Regierungen gelang es den Maroniten, weitgehende politische Autonomie zu wahren. Grundsätzlich sind sie westlich orientiert; die Liturgie ist westsyrisch mit lateinischen Einflüssen, besonders in Hinsicht auf die Sakramente. Nicht zu unterschätzen ist auch der Einfluß lateinischer Spiritualität und Frömmigkeit.

Sitz des Patriarchen ist Bkerke nördlich von Beirut. Mehr als 1,6 Millionen Gläubige leben im Libanon, in Syrien, den USA, Kanada, Brasilien und Australien. Wie die anderen christlichen Kirchen leiden auch sie unter den Folgen des Nahost-Konfliktes.

Besonders hervorzuheben gilt, daß die maronitische Kirche in voller Kommunionsgemeinschaft mit Rom steht; sie stellt somit keine »orthodoxe« Gemeinschaft im landläufigen Sinne dar.

Nicht-chalcedonische Kirchen der Traditionen von Antiochia

a) Die *syrisch-orthodoxe Kirche* (westsyrisch). In den Auseinandersetzungen in der Folge von Chalcedon weigerten sich viele syrische Gemeinden, die Beschlüsse des Konzils anzuerkennen. Im Jahre 540 konnte sich nach einer Zeit der Unruhen die syrisch-orthodoxe Kirche dank der Bemühungen des Mönchs und Bischofs Jakub Baradei etablieren, der viele Oberhirten weihte, den Klerus und das monastische Leben stärkte und ein selbständiges Patriarchat einrichtete. Von ihm her rührt auch der oft gebrauchte Name »Jakobiten« für diese Kirche.

Die arabische Eroberung überstand diese Kirche, die sich auf die Gebiete des heutigen Syrien, der Türkei, des Irak und des Iran erstreckte; sie brachte zahlreiche bedeutende Theologen und Kanoniker hervor. Erst mongolische und türkische Invasionen löschten die Gemeinden nahezu vollkommen aus. Heute zählt die Kirche noch knapp 250 000 Gläubige, im wesentlichen in Syrien und im Libanon, aber auch (durch einige Emigranten) in Westeuropa. Dazu kommt ein Teil der syrischen Kirche in Indien mit etwa 900 000 Seelen, die die geistliche Führung des Patriarchen in Damaskus zwar anerkennen, in ihrer Verwaltung aber weitgehend autonom sind.

b) Die *syrisch-katholische Kirche*. Im 17. Jahrhundert ernannte als Ergebnis europäischer Missionsarbeit ein Teil der syrisch-orthodoxen Kirche einen eigenen Patriarchen und trat in Kommunion mit Rom. Nach einer Zeit der Verfolgung durch die ottomanische Regierung und die nicht-chalcedonische Gemeinschaft gelang es ihr, sich noch im selben Jahrhundert zu festigen. Heute findet man ihre etwa 100 000 Gläubigen in Syrien und im Libanon; der Sitz des Patriarchen ist in Beirut.
c) Die *orthodoxe syrische Kirche von Indien* und die *syro-malankaresische katholische Kirche*. Diese beiden Glaubensgemeinschaften werden wir weiter unten behandeln.

Die ostsyrische Tradition

a) Die *Kirche des Ostens* (auch »Nestorische« oder »Assyrische« Kirche) entstand im wesentlichen außerhalb des Römischen Reiches im Persischen, wo sie jedoch immer eine Minderheit blieb. Von Jerusalem und Edessa, vor allem aber von Antiochia wurde sie nachhaltig beeinflußt. Von der westsyrischen Kultur aufgrund gewisser sprachlicher Eigentümlichkeiten unterschieden, entwickelte diese syrische Kirche eine eigene liturgische, theologische und spirituelle Tradition, die wesentlich vom Mönchtum geprägt wurde.

Die Kirche entstand in der Gegend der persischen Hauptstadt Seleucia-Ctesiphon (in der Nähe des heutigen Bagdad). Obwohl in Persien eine Minderheit, leistete sie extensive Missionsarbeit, die durch Zentralasien bis nach China wirkte. Zur Blütezeit zählte die Kirche 27 Metropolen und 200 Episkopaldiözesen.

Unter starkem Einfluß der edessischen Schule weigerte sich die Kirche, die Entscheidungen von Ephesus, die sich gegen Nestorius richteten, anzuerkennen; im Jahre 484 erklärte sie ihre völlige Unabhängigkeit von den Kirchen des Römischen Reiches. Die Invasionen der Mongolen und besonders auch der Türken zerschlugen diese weitverbreitete Kirche fast vollständig. Lediglich in den Gebirgszügen des Irak, Syriens und der Türkei konnte sie überleben. Heute zählt sie etwa 180 000 Gläubige, ist allerdings in zwei Fraktionen geteilt, die jeweils einen eigenen Katholikos-Patriarchen haben. Einige ihrer Mitglieder sind nach Westeuropa und Amerika emigriert.
b) Die *chaldäisch-katholische Kirche*. Als Ergebnis einer Bewegung zur Wiedervereinigung, die 1551 ihre Arbeit aufnahm, etablierte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts die chaldäisch-katholische Kirche. Heute ist sie die größte christliche Kirche des Irak mit einem Patriarchen, der in Bagdad residiert. Ihre 410 000 Gläubigen, die zum Teil in lebendigen religiösen Vereinigungen zusammengefaßt sind, leben im Irak, in anderen Ländern des Mittleren Ostens, in Frankreich und Amerika.

c) Die *ostsyrische Tradition in Südindien*. Die Christen des südlichen Indiens (im wesentlichen im heutigen Staat Kerala) betrachten den Apostel Thomas als Begründer ihrer Kirche. Es gibt Hinweise dafür, daß das Christentum bereits gegen Ende des 1. Jahrhunderts in dieser Gegend bekannt war. Weitere Einwanderungen fanden im 4. Jahrhundert – vielleicht auch noch später – von Persien aus statt. Während sich die Christen in die indische Gesellschaft einfügten, hielten sie das Syrische als ihre liturgische und kanonische Sprache aufrecht, wie sie auch viele Elemente der ostsyrischen Spiritualtät weiterhin pflegten. Der Bischof allerdings stammte nie aus den indischen Gemeinden, sondern meist aus der Kirche des Ostens zu Seleucia-Ctesiphon oder aus Bagdad.

Mit der Ankunft der Portugiesen im 16. Jahrhundert trat man mit der römischen Kirche und mit den Syrern in Kommunionsgemeinschaft. Die neu hinzugekommenen Katholiken verdächtigten die ansässigen Christen des Nestorianismus, unterstellten sie lateinischen Bischöfen und versuchten, »Reformen« mit römischen Tendenzen durchzusetzen. Das unglückliche Ergebnis war die Revolte von 1653, die die Aufspaltung der syrischen Gemeinschaft in Südindien in vier eigenständige Kirchen sowie eine Reihe kleinerer Gemeinschaften nach sich zog.

– Die *syro-malabarische Kirche* (Katholiken der *ost*syrischen Tradition). Nach dem Aufstand von 1653 versöhnte sich die Mehrheit dieser Glaubensgemeinschaft rasch wieder mit der katholischen Kirche. Bis zum Anfang unseres Jahrhunderts stand man weiterhin unter lateinischer Jurisdiktion und ließ gewisse Einflüsse auf Theologie, Ritus und Volksfrömmigkeit zu.

Mit der endgültigen Einsetzung einer an der Malabar-Küste beheimateten Hierarchie im Jahre 1923 erlebte diese Kirche eine ungeahnte Wiederbelebung: liturgische Reformen, die Gründung vieler Schulen und sozialer Institutionen, viele priesterliche und religiöse Berufungen sowie die Gründung von acht eigenen missionarischen Diözesen in anderen Teilen geben davon Zeugnis. Heute gibt es zwei metropolitische Provinzen mit zwölf Diözesen und etwa 2,9 Millionen Gläubigen. Wie die maronitische Kirche ist auch diese in voller Kommunionsgemeinschaft mit Rom, ohne daß es hierfür eine orthodoxe Entsprechung gäbe.

– Die *orthodoxe syrische Kirche von Indien* (nicht-chalcedonisch) wurde von einer Minderheit infolge der Ereignisse von 1653 gegründet. Da der ostsyrische Katholikos von Bagdad der Gemeinschaft keinen Bischof zuwies, akzeptierte man die Autorität des (nicht-chalcedonischen) jakobitischen Patriarchen von Antiochia und übernahm in der Folge verschiedene Elemente der westsyrischen Tradition. Die Gemeischaft ist groß und gut verwaltet, leidet jedoch in diesem Jahrhundert unter inneren Spannungen und sogar Spaltungen. Gegenwärtig gibt es zwei Kirchen, die nicht in Kommunion miteinander stehen: die *malankaresisch-orthodoxe Kirche* (vollständig unabhängig) und die *syrisch-ja-*

kobitische Kirche von Indien, die die geistliche Oberhoheit des syrischen Patriarchen von Antiochia anerkennt. Beide Kirchen zählen jeweils etwa eine Million Gläubige.
– Die *syro-malankaresische Kirche* (Katholiken der *west*syrischen Tradition). Diese Kirche wurde von zwei Bischöfen und einigen Gläubigen der orthodoxen Kirche gegründet, die die Aussöhnung mit Rom suchten und denen 1930 eine eigene Hierarchie und Verwaltung zugesprochen wurde. Derzeit zählt sie mit ihren drei Bischöfen etwa 280 000 Gläubige.
– *Weitere Kirchen und Gemeinschaften* gründeten sich in neuerlichen Abspaltungen von den oben genannten, z.T. unter Einfluß der anglikanischen und der protestantischen Kirchen.

Die armenische Tradition

Auf die Missionierung durch die Apostel Bartholomäus und Thaddäus beruft sich die armenische Tradition. Als großen Apostel Armeniens verehren sie jedoch den heiligen Gregorius den Erleuchter, der Anfang des 4. Jahrhunderts wirkte. Einflüsse aus Edessa, Antiochia und Cäsarea in Kappadozien spielten eine Rolle, um die besondere Tradition des armenischen Volkes zu formen, in der die eigene Volkssprache benutzt wird. Da Armenien über die Jahrhunderte hinweg oft unter Fremdherrschaft zu leiden hatte, die Migrationen nach sich zogen, blieb die Kirche stets eine zentrale Kraft für den Erhalt der nationalen Einheit und der kulturellen Identität. Nach anfänglichem Zögern verwarf die Kirche, obwohl sie selbst keinen Repräsentanten nach Chalcedon entsandt hatte, die christologischen Formulierungen des Konzils.
– Der *armenisch-apostolischen Kirche* steht derzeit als Oberhaupt der Katholikos-Patriarch in Echmiadzin, in der Armenischen Republik, sowie der Katholikos von Cilicia mit autonomer Jurisdiktion über den Mittleren Osten in Beirut vor. Darüber hinaus gibt es einen Patriarchen von Jerusalem und – für die Türkei – einen Patriarchen von Konstantinopel; beide erkennen in der armenischen Tradition die Oberhoheit des Katholikos an. Zudem finden sich viele große armenische Gemeinden in der Diaspora – in Westeuropa und Nordamerika. Die Gesamtzahl aller Gläubigen dürfte zwischen fünf und sechs Millionen liegen.
– Die *armenisch-katholische Kirche* entstand im 18. Jahrhundert. Sie zählt etwa 160 000 Gläubige unter einem (in selbständiger Hierarchie herrschenden) Patriarchen in Beirut. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Arbeit der katholischen Mechitaristen von Venedig und Wien, die Außergewöhnliches in der armenisch religiösen Literatur und Kultur geleistet haben und daher unter allen Armeniern, seien sie nun katholisch oder nicht, hohes Ansehen genießen.

Die byzantinische Tradition

Diese Tradition entwickelte sich von Konstantinopel (Byzanz) aus, der Hauptstadt des Oströmischen Reiches. Schon im 5. Jahrhundert hatte die Kirche von Konstantinopel die blühenden Kirchen des Pontus, von Kappadozien und Kleinasien unter ihren Einfluß gebracht, von denen viele apostolischen Ursprungs waren. Die Ansicht, der Apostel Andreas habe die Kirche von Konstantinopel gegründet, kam erst sehr viel später auf. In Europa breitete diese Kirche, angefangen mit Thrakien, ihren Einfluß auf die Völker des Balkans, später auf die der Rus von Kiew sowie auf einige Teile des östlichen Mitteleuropa aus. Obgleich politische und militärische Expansion damit einhergingen, gab es auch wirkliche missionarische Bestrebungen.

Die Kirchen der byzantinischen Tradition sind ebenfalls chalcedonisch geprägt und führen die offizielle Bezeichnung »orthodox«. Im wesentlichen griechischer Sprache und Kultur, hat diese Tradition dennoch wichtige Bestandteile der antiochenischen und armenischen Kultur übernommen. In diesem Kontext konnte sich eine reiche liturgische, theologische und kanonische Tradition entwickeln, zu der ab dem 9. Jahrhundert die slawischen Völker ihren Beitrag leisteten. Verbindungen zu der Kirche von Rom wurden ja bereits behandelt.

Als Konstantinopel 1453 den Türken zufiel und Osteuropa in verschiedene politische und nationale Einheiten zerfiel, entwickelten sich die sogenannten autokephalen Kirchen, von denen jede Glaubensgemeinschaft grundsätzlich das sakramentale Leben und die kanonische Disziplin mit den anderen teilt, jedoch in ihrer inneren Verwaltung einschließlich der Wahl der Kirchenführung (Patriarch, Erzbischof oder Metropolit) vollständig unabhängig ist. Der ökumenische Patriarch von Konstantinopel wird als »Princeps inter Pares« betrachtet, wobei ihm verschiedene Rechte der Initiative und des Vorsitzes bei gemeinsamen Versammlungen zukommen, jedoch eine Autorität über die anderen autokephalen Kirchen verwehrt ist.

a) Die *orthodoxe Kirche* (byzantinische Tradition) umfaßt die folgenden autokephalen Kirchen:

– Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel mit Jurisdiktion über die Türkei und alle Griechen, welche in der Diaspora leben (Westeuropa, Nord- und Südamerika, Australien, nicht jedoch Afrika); 3,5 Millionen Gläubige.
– Das Patriarchat von Alexandria, für ganz Afrika; 350 000 Gläubige.
– Das Patriarchat von Antiochia, für den Mittleren Osten; 750 000 Gläubige.
– Das Patriarchat von Jerusalem, für Israel, Palästina und Jordanien; 260 000 Gläubige.
– Das Patriarchat von Moskau und ganz Rußland; ca. 70 Millionen Gläubige.
– Das Patriarchat von Georgien; etwa fünf Millionen Gläubige.
– Die Patriarchate von Serbien (acht Millionen), Rumänien (17 Millionen) und Bulgarien (acht Millionen Gläubige).

– Die Kirche von Zypern; 440 000 Gläubige.
– Die Kirche von Griechenland, nur für Griechenland mit Ausnahme Kretas und der Dodekanesischen Inseln; 9,5 Millionen Gläubige.
– Die Kirchen von Polen (600 000), der Tschechoslowakei (150 000) und die autonome Kirche von Finnland (55 000 Gläubige).
– Der orthodoxen Kirche in Amerika (eine Million Gläubige) wird von ihrer Mutterkirche, der Kirche von Rußland, Autokephalie zugestanden, was jedoch von den meisten anderen Kirchen nicht anerkannt wird. Aus diesem Grund ist es der Kirche, obschon sie wegen der Anzahl ihrer Gläubigen und aufgrund ihrer theologischen und pastoralen Entwicklungen wichtig ist, nicht erlaubt, an panorthodoxen Versammlungen oder Dialogen mit anderen Kirchen teilzunehmen.

b. Die *katholischen Kirchen der byzantinischen Tradition*. Wie mit den anderen östlichen Traditionen, sind die orthodoxen Gemeinschaften der byzantinischen Tradition zu verschiedenen Zeiten und unter unterschiedlichen Umständen in Kommunion auch mit der Römischen Kirche getreten. Während oft politische und kulturelle Überlegungen diese Schritte beeinflußten, hatten derart weitreichende Fragen zweifelsohne auch einen stark religiösen Hintergrund. Die Existenz dieser Kirchen war aus ekklesiologischen und pastoralen Gründen Ursache großer Spannungen. Die jüngste Befreiung der ukrainischen und rumänischen Katholiken von der kommunistischen Unterdrückung und zwangsmäßigen Eingliederung in die jeweiligen orthodoxen Kirchen hat neue Differenzen verursacht, auf die hier jedoch nicht eingegangen werden kann. Unter den bedeutenden Kirchen sind folgende zu nennen:

– Die *ukrainisch-katholische Kirche* hat ihren Ursprung in der Brester Union von 1596, als ein Teil der Metropolis von Kiew Kommunion mit Rom aufnahm. Diese Vereinigung umfaßte die Völker des heutigen Bielorußlands und der Ukraine. Aufgrund indirekten Drucks seitens der zaristischen Regierung, aber auch als Folge direkter Unterdrückungsstrategien löste sich die Union in Bielorußland wieder auf, blieb jedoch in jener Gegend weit verbreitet, die heute den südwestlichen Teil der Ukraine ausmacht. Gewaltsam unterdrückt im Jahre 1946, blieb die Kirche eine starke Kraft im Untergrund; heute wirkt sie wieder öffentlich und hat sich um den Großerzbischof von Lviv formiert. Es gibt vielleicht 3 bis 4 Millionen Gläubige in der Ukraine und eine weitere Million in der Diaspora. In der Ukraine beginnt gerade der Wiederaufbau der kirchlichen Institutionen, in der Diaspora hingegen gibt es längst 15 Diözesen auf verschiedenen Kontinenten, und in religiösen Bildungseinrichtungen und Wohlfahrtsverbänden wird rege Arbeit geleistet.

– Die *rumänisch-katholische Kirche* entstand 1700 in Transylvanien. Diese Kirche trug nicht nur zur religiösen Erneuerung im eigenen Volk bei, sondern spielte auch in der literarischen und kulturellen Bewegung eine wichtige Rolle für ganz Rumänien. Vor dem Zweiten Weltkrieg zählte sie fünf Diözesen und

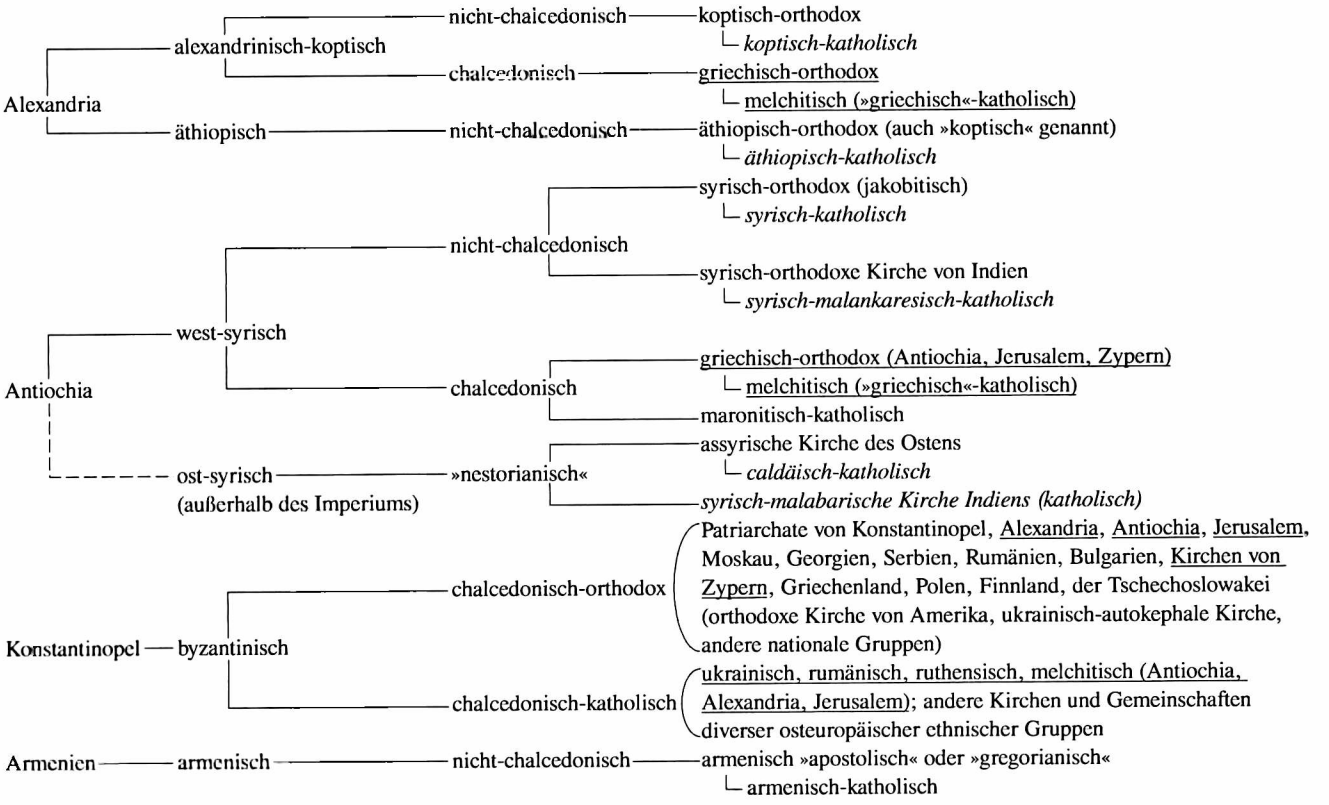
1,5 Millionen Gläubige. Mit der Unterdrückung seit 1948 ging auch sie in den Untergrund, und nachdem 1990 Freiheit wieder möglich war, hat auch diese Kirche angefangen, sich wieder zu reorganisieren. Es ist derzeit nicht klar, wieviele Gläubige Kommunion mit Rom vollzogen haben, und es wird einige Zeit brauchen, bis die Schäden der vergangenen 45 Jahre behoben worden sind.

Über die melchitische Kirche ist oben schon gesprochen worden. Zusätzlich gibt es eine rege Gemeinschaft derer, die von den Karpaten der westlichen Ukraine und der östlichen Slowakei in die Vereinigten Staaten emigriert sind. Dort gibt es etwa 300000 Gläubige, die in einer Metropolis mit vier Diözesen organisiert sind. Sie bezeichnen sich manchmal als Ruthenen oder Russinen oder auch einfach als byzantinische Katholiken. In ihren Mutterländern beginnen die Kirchen erst allmählich, sich nach Jahren der Unterdrückung zu reorganisieren.

Aus Raumgründen können viele andere katholische Gemeinschaften der byzantinischen Tradition entsprechend ihren Nationalitäten und ihrer ethnischen Zugehörigkeit nicht berücksichtigt werden; die Zahl der Gläubigen ist in der Regel kleiner als die der oben behandelten Kirchen. Ebensowenig war es möglich, verschiedene orthodoxe Kirchen anzusprechen, die erst aufgrund der jüngsten politischen Ereignisse in Osteuropa entstanden sind. Sie bezeichnen sich als ukrainisch-autokephalisch-orthodox, mazedonisch-orthodox, russisch-orthodoxe Kirche außerhalb Rußlands usw., werden jedoch von den anderen orthodoxen Kirchen nicht als kanonisch anerkannt. Die politischen und nationalen Entwicklungen der nächsten Jahre werden zweifelsohne eine Rolle für die Neubildung oder Wiederentstehung östlicher christlicher Gemeinschaften spielen und auch die sakramentalen und kanonischen Beziehungen mitbestimmen, welche sie mit den Hauptströmungen der ost-christlichen Traditionen knüpfen.

Bei der schematischen Übersicht auf der Folgeseite bezeichnen die unterstrichenen Namen jene Kirchen, die in einem Entwicklungsprozeß zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert allmählich Riten und Tradition der byzantinischen Kirche übernahmen; die kursivierten Namen nennen jene katholischen Kirchen, die die Konzilsbeschlüsse von Chalcedon und Ephesus anerkannten.

Die Christlichen Kirchen des Ostens



Die Syrisch-Orthodoxe Kirche und die Apostolische Kirche des Ostens

Aspekte ihrer Geschichte

Von Wolfgang Hage

Die »Syrisch-Orthodoxe Kirche« und die »Apostolische Kirche des Ostens« sind Kirchen der syrischen Christenheit, von deren Geschichte hier die Rede sein soll. Dabei denken wir, wenn wir von »Syrern« reden, nicht an das Staatsvolk der heutigen Arabischen Republik Syrien, sondern wir verwenden diesen Namen in seiner traditionellen Bedeutung (die älter ist als der moderne syrische Staat), verstehen unter den »Syrern« also die Angehörigen der aramäischsprachigen Bevölkerungsgruppe, die um die Zeitenwende Mesopotamien mit seinen angrenzenden Gebieten besiedelte und sich damit auf die Herrschaftsgebiete zweier miteinander verfeindeter Großreiche verteilte: Die »Westsyrer« lebten im römischen (dann byzantinischen) Reich, die »Ostsyrer« aber in dem der Parther, die bereits im 3. Jahrhundert von den persischen Sassaniden abgelöst wurden, und diese Aufteilung unter die verfeindeten Mächte sollte dann für die syrische Christenheit auch bald weitreichende Konsequenzen haben.

Für die christliche Mission (wie für die Handelswege, denen sie folgte) bedeutete die umkämpfte und immer wieder verschobene Reichsgrenze freilich kein Hindernis; und so hören wir sehr bald von Christen in beiden Bereichen des aramäischen Siedlungsgebietes. In der Stadt Edessa (dem heutigen türkischen Urfa), das bereits östlich des oberen Euphrat, aber noch auf römischem Boden lag, gab es Christen spätestens seit dem 2. Jahrhundert, und ihre Zahl wuchs hier alsbald in solchem Maße an, daß im frühen 4. Jahrhundert (also noch in vorkonstantinischer Zeit) Edessa im gesamten Römischen Reich als die Stadt mit dem höchsten christlichen Bevölkerungsanteil gelten konnte. In derselben frühen Zeit hatte die christliche Mission aber auch das aramäische Siedlungsgebiet östlich der Reichsgrenze erreicht. Auch hier gab es Christen seit dem 2. Jahrhundert, vielleicht sogar schon, nämlich im nordirakischen Bergland, um die Jahrhundertwende.

Für das Christentum hier wie dort war die Stadt Edessa als altes Kulturzentrum des Aramäertums von gleicher Bedeutung. Denn am ostaramäischen Dialekt, der in ihr gesprochen und geschrieben wurde (und den wir meinen, wenn wir vom »Syrischen« sprechen) orientierten sich alle aramäischen Christen. In dieses »Syrische« wurde alsbald die Bibel übersetzt, es wurde zur Sprache der Liturgie und nun auch der schnell aufblühenden christlich-theologischen Literatur, bis sich in ihr dann viel später (im hohen Mittelalter) das Arabische als

die neue Umgangs- und Kultursprache des Nahen und Mittleren Ostens durchsetzte. Das Syrische der aramäischen Christenheit wurde so zum »Latein des Orients«. Gläubige, die die Mission unter Angehörigen anderer Völker gewann (wie etwa unter Iranern), wurden in diese syrische Sprache einbezogen, und aus der benachbarten Kirche der Armenier ist dann auch bald zu hören, daß man nicht Theologie treiben könne, ohne syrisch zu verstehen.

Von dem wenigen, das wir über die älteste Zeit dieses syrischen Christentums wissen, ist vor allem seine asketische Grundstimmung zu nennen, der Grundsatz (der zumindest weithin galt), nur Ehelosen oder in geistlichen Ehen Lebenden die Taufe zu spenden). Daraus entwickelte sich das syrische Mönchtum, ganz unabhängig also vom Mönchtum in Ägypten, und es ist auch nicht weniger alt. Vieles wäre nun zur Geschichte dieses Mönchtums und zu seiner Bedeutung zu sagen; mit zwei kurzen Bemerkungen aber müssen wir uns hier begnügen: Das syrische Mönchtum, das die Lebensform des einzelnen Eremiten mehr als die klösterliche Gemeinschaft liebte, wurde durch die krassen Formen seiner leibfeindlichen Askese berühmt (Simeon Stylites, der »Säulenheilige«, war Syrer). Andererseits wurde das syrische Mönchtum aber auch zum Träger des geistigen Lebens, und es erlangte auch darin Berühmtheit; denn die Klöster, an denen es ungeachtet der eremitischen Vorliebe nicht fehlte, waren zum großen Teil Zentren eines blühenden wissenschaftlichen Lebens mit beachtlichen Bibliotheken.

Trotz ihrer gemeinsamen ethnischen Herkunft und trotz ihrer gemeinsamen Sprache fand sich die syrische Christenheit auf Dauer freilich nicht zu einer gemeinsamen Kirche zusammen. Was die Syrer in ihrer weiteren Geschichte kirchlich trennte (so daß wir dann von einer »Syrisch-Orthodoxen Kirche« und einer »Apostolischen Kirche des Ostens« sprechen müssen), hatte dogmatische, aber auch politische Gründe. Denn die kirchliche und zugleich konfessionelle Grenze, die die Syrer bald spaltete, entsprach ziemlich genau der Reichsgrenze zwischen Römern und Persern, die im 4. Jahrhundert kirchengeschichtliche Bedeutung gewann. Es blieb nämlich auch für die Christen unter persischer Herrschaft nicht ohne Konsequenzen, daß der römische Kaiser Christ und das Christentum auf römischem Boden zur Staatsreligion wurde. Mußte doch nun der persische Großkönig in den Christen seines Reiches Parteigänger des Reichsfeindes sehen, um deren Loyalität er zumal da fürchtete, wo sie im Grenzgebiet siedelten. Der Großkönig beantwortete also den kirchenpolitischen Wandel im Westen mit einer zentral gelenkten Christenverfolgung, auf die die Christen seines Reiches im Interesse des eigenen Überlebens reagieren mußten. Auf Synoden, die im Laufe des 5. Jahrhunderts stattfanden, trafen sie also nun Entscheidungen, die weitreichend genug waren, des Großkönigs Wohlwollen zu finden. Sie grenzten sich nämlich in mehreren Schritten jetzt eindeutig von der benachbarten Staatskirche ab: zunächst (zu Anfang dieses Jahrhunderts) organisatorisch, indem sie sich zur selbständigen

»Apostolischen Kirche des Ostens« unter einem eigenen Katholikos-Patriarchen in der persischen Hauptstadt Seleucia-Ktesiphon konstituierten, und sodann (am Ende des 5. Jahrhunderts) auch dogmatisch, indem sie nun förmlich die nestorianische Christologie annahmen, die im Reich der Römer inzwischen (auf der Synode zu Ephesus 431) als häretisch verurteilt worden war. Es war also nicht so (wie man oft lesen und hören kann), daß die Christen in Persien als »Häretiker« aus der »allgemeinen Kirche« ausschieden, sondern die »Apostolische Kirche des Ostens« wurde zur »nestorianischen« Kirche, nachdem sie organisatorisch längst selbständig geworden war; und sie war selbständig geworden, weil die Staatskirche im Römerreich sie unter dem Zwang der politischen Bedingungen dazu gezwungen hatte. Der Weg der Ostsyrer zur kirchlichen Selbständigkeit und zur dogmatischen Eigenständigkeit (zur Abgrenzung vom Westen in aller Form) erwies sich damit letztlich als eine zwar von der römischen Kirche nicht gewollte, aber doch unvermeidliche Konsequenz der »Konstantinischen Wende«. Daß diese also auch kirchentrennend wirkte, ist uns wenig bewußt.

Kirchlich selbständig wurden aber auch die Westsyrer auf römischem Boden, und hier standen nun wirklich die dogmatischen Gegensätze im Vordergrund. Um es hier kurz zu sagen (denn da sind unsere Hand- und Lehrbücher verläßlicher): Die Westsyrer gründeten nach jahrzehntelangen Auseinandersetzungen schließlich in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts eine Gegenkirche gegen die römisch-byzantinische Reichskirche (unter einem eigenen »Patriarchen von Antiochia« gegen den reichskirchlichen Patriarchen in dieser Stadt), weil sie die christologischen Beschlüsse der Synode von Chalzedon (451) bekämpften. Denn hier hatte man Christus als wahren Gott und wahren Menschen in zwei Naturen bekannt: eine den Syrern zu gefährliche Definition, weil sie durch die Betonung von »zwei Naturen« die Einheit der Person Christi gefährdet sahen. Gemeinsam mit den Kopten Ägyptens vertraten sie dagegen die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi in nur einer einzigen Natur. »Monophysiten« nannte man sie deshalb; zutreffender aber ist die Bezeichnung »Diplophysiten«, weil sie eben die zwar eine, aber doch die eine »doppelte«, göttliche und menschliche Natur bekannten und bekennen. Dieser dogmatische Gegensatz also wirkte kirchentrennend; es kamen aber wohl auch ethnische Gegensätze zwischen Syrern und Griechen (wie in Ägypten zwischen Kopten und Griechen) hinzu. Jedenfalls ging nun auch die »Syrisch-Orthodoxe Kirche« ihren eigenen Weg, und mit ihrem »diplophysitischen« Bekenntnis stand sie nun auch im krassen konfessionellen Gegensatz zur ostsyrischen »Apostolischen Kirche des Ostens« mit ihrem »nestorianischen« Christus-Bekenntnis, das gerade die Trennung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus stark betonte und betont.

Daß sich die beiden syrischen Kirchen, die in enger geographischer Nachbarschaft lebten, theologisch heftig befehdeten, braucht als selbstverständlich

kaum hervorgehoben zu werden. Erwähnenswert ist es vielmehr, daß es lange Strecken in der Geschichte gab, die ein geradezu »ökumenisches« Verhältnis zwischen beiden Kirchen erkennen lassen: ein Miteinander mit persönlichen Kontakten auch der höchsten Kirchenführer, ohne daß dabei der tiefe konfessionelle Unterschied verschleiert wurde. Erklären läßt sich dieses freundliche Nebeneinander über lange Zeiten hinweg aus der gemeinsamen Situation, in der man sich befand. Denn beide Kirchen waren keine Staatskirchen, und beide standen nun bald (mit noch anderen Kirchen) unter islamischer Herrschaft, die in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts begann.

Zur gemeinsamen Situation der Christen im Herrschaftsgebiet des Islam sei wenigstens allgemein dieses gesagt: Die Christen wurden von den Muslimen geduldet, weil sie (wie diese selber) Anhänger einer »Buchreligion« waren, was im übrigen auch die Juden betraf. Die »Leute des Buches« galten freilich als Untertanen minderen Rechts mit durchaus einschneidenden Bestimmungen, die das Leben des einzelnen wie das der Kirchen insgesamt prägten, und sie waren vor allem einer Sondersteuer unterworfen. Leicht war der Übertritt zum Islam, und der soziale Aufstieg machte ihn auch für viele verlockend, wie umgekehrt jede christliche Werbung unter Muslimen natürlich bei Todesstrafe verboten war. Dennoch konnten sich die beiden Kirchen unter islamischer Herrschaft entfalten; und es muß hier besonders betont werden, was uns im Blick auf die islamischen Länder nicht immer bewußt ist: daß die Syrisch-Orthodoxe Kirche, die zur byzantinischen Zeit als Gegenkirche blutig zu leiden gehabt hatte, nun erst und gerade unter dem Islam ihre Blüte erlebte und daß an dieser Blüte in den Jahrhunderten des frühen und hohen Mittelalters auch die ostsyrische Apostolische Kirche des Ostens teilhatte. Auch das kann hier wieder nur so kurz angedeutet werden; doch mögen wenigstens zwei Beispiele den Charakter dieser Blütezeit etwas genauer erkennen lassen.

Das erste soll zeigen, was die syrische Christenheit beider Kirchen zu dieser Zeit geistesgeschichtlich leistete, und das läßt sich brennpunktartig im 9. Jahrhundert in Bagdad erkennen. Daß die Syrer theologisch Bedeutendes leisteten, klang schon an; sie trieben aber Wissenschaft weit über das im engeren Sinne Theologische hinaus. Sie hatten sich auch mit dem antiken Erbe vertraut gemacht, kannten also den Philosophen Aristoteles ebenso wie den Mediziner Galen, sie hatten schon Vieles aus dem Griechischen in ihre syrische Sprache übersetzt, und sie gaben nun dieses Wissen den muslimischen Arabern weiter. Die Kalifen in Bagdad förderten das, zogen christlich-syrische Gelehrte an ihren Hof und ließen sie hier das alte griechische Erbe aus dem Syrischen, zum Teil auch aus dem Griechischen direkt in das Arabische übersetzen. So wurden die Christen zu den Lehrmeistern der Araber, schufen ihnen ihre arabisch-philosophische Terminologie, lehrten sie die medizinische Wissenschaft und dienten den Kalifen als Leibärzte. Diese Vermittlerrolle der christlichen Syrer ging indessen noch viel weiter und sollte schließlich auch das Abendland

erreichen. Denn als nach der Jahrtausendwende die Kreuzfahrer im Orient erschienen, stießen sie auf einen Islam, der das von den Syrern vermittelte Erbe inzwischen weitergepflegt hatte und somit dem Abendland kulturell, zivilisatorisch und gerade auch in der Medizin weit überlegen war. Jetzt also gaben die Araber ihrerseits weiter, was sie empfangen und verarbeitet hatten: nicht nur ihre medizinische Wissenschaft, sondern auch ihre philosophische Tradition. Die geistesgeschichtlichen Brücken zum Abendland bildeten jetzt Spanien (wo auch jüdische Gelehrte an diesem Prozeß beteiligt waren) und der Hof Kaiser Friedrichs II. in Palermo. Auf diesem längeren Weg erst (und nicht etwa aus Griechenland direkt) lernten unsere Vorfahren nun auch den ganzen Aristoteles kennen, der die abendländische Scholastik zu ihrer Blüte führte. Aber wußte Thomas von Aquin es noch, daß hinter den Arabern und ihrer Kultur letztlich christlich-syrische Lehrmeister standen?

Auch das andere Beispiel, das die Blüte des syrischen Christentums im Mittelalter verdeutlichen soll, führt auf ein uns wenig bekanntes Feld; es ist das Feld der syrischen Mission. Unter Muslimen für das Christentum zu werben, war (wir hörten es schon) bei Todesstrafe verboten. So gingen die Syrer also auf Missionsfelder, die weit im Osten jenseits des islamischen Herrschaftsgebietes lagen. Bis nach China finden wir im hohen Mittelalter Angehörige beider Kirchen; vor allem aber war es die Apostolische Kirche des Ostens, die hier eine geradezu unglaubliche Aktivität entfaltete und auch auf beachtliche Weise erfolgreich war. Wieder waren es (wie schon in der Missionsgeschichte Mesopotamiens selbst) die Handelswege, auf denen die christliche Botschaft der Ostsyrer vordrang: über das Meer vom Persischen Golf nach Südindien und weiter bis nach China und zugleich auf den Landrouten der alten »Seidenstraße« über den Oxus hin nach Zentralasien und auch hier schließlich bis in das »Reich der Mitte«. Wenn wir an die Missionsgeschichte unserer eigenen Landschaften denken (Bonifatius wirkte im 8. Jahrhundert, Ansgar war im 9. Jahrhundert erster Erzbischof von Hamburg), dann hören wir mit Erstaunen, daß noch vor dem Ende des 3. Jahrhunderts die ostsyrische Mission an der Malabar-Küste Südindiens Fuß faßte und daß im Jahre 635 der erste ostsyrische Missionar China erreichte, wo alsbald mehrere christliche Klöster entstanden. Diese erste Missionsphase im fernen China, das vom Zentrum der Kirche aus nur auf monatelangen Reisen zu erreichen war, überlebte freilich nicht das 9. Jahrhundert, weil das anfängliche Wohlwollen der chinesischen Kaiser schließlich in Fremdenhaß umschlug. Aber nach der Jahrtausendwende brach eine neue und noch erfolgreichere Missionsperiode für die Apostolische Kirche des Ostens in Zentral- und Ostasien an. Auch hier kann nur kurz angedeutet werden, daß der Erfolg der Ostsyrer jetzt darauf gründete, daß nicht geringe und vor allem machtpolitisch nicht unbedeutende Teile der turko-tatarischen Stämme für das Christentum gewonnen wurden, daß Tschingis-Khan in einer christlichen Umgebung aufwuchs und einflußreiche Mongolen in seinem

rasch wachsenden Großreich Christen waren, ja daß es auch Großkhane gab, die christliche Gemahlinnen hatten und Söhne christlicher Mütter waren. Kaum bekannt ist es, daß es unter den Mongolen, die Rußland überrannten und bis Liegnitz (1241) vorstießen, auch christliche, eben »nestorianische«, Mongolen gab und daß das Mongolenheer, das nach der schnellen Unterwerfung Mesopotamiens dann in Palästina die große Entscheidungsschlacht gegen die ägyptischen Mameluken verlor, unter dem Kommando eines christlich-mongolischen Generals stand. Man wagt sich kaum auszudenken, welchen Gang die Geschichte hätte nehmen können, wenn hier durch einen mongolischen Sieg die letzte islamische Macht, die es zu dieser Zeit noch gab, vernichtet worden wäre, das Reich der Mameluken, das dann den abendländischen Kreuzfahrern den Garaus machte, wenn also die Mongolen nicht (was sie nach dieser Niederlage bald taten) den Islam, sondern möglicherweise insgesamt das Christentum angenommen hätten, kurzum: man wagt sich kaum auszudenken, welche weltgeschichtlichen Konsequenzen die Missionsaktivitäten der Apostolischen Kirche des Ostens hätten haben können. Nun, dahin kam es nicht, vielmehr blieb auch die mit den Mongolen verbundene Missionsperiode der Syrer letztlich nur eine Episode, die etwa mit dem 14. Jahrhundert endete. Aber (so können wir in der Rückschau sagen) was für eine Periode war das! Ein Netz von kirchlichen Metropolien überzog Zentralasien bis nach Peking. Hier, in der Hauptstadt des Mongolenkaisers, den auch Marco Polo besuchte, residierte der fernste Metropolit, den der Katholikos-Patriarch der Apostolischen Kirche des Ostens entsandt hatte. Aber auch Mongolen selbst stiegen in höhere Kirchenämter auf, und einer von ihnen, der in China geboren und nach Bagdad gekommen war, nahm um das Jahr 1300 sogar den Patriarchenthron der Ostsyrer ein. Es mindert die Leistung der ostsyrischen Kirche auf diesem riesigen Missionsfeld nicht, wenn wir hören, daß auch andere Kirchen hier vertreten waren. Von Westsyrern war schon die Rede, einzelne Armenier traf man ebenfalls hier und dort an, und auch die abendländische Kirche war präsent (um 1300 gab es auch einen katholischen Erzbischof in Peking). Alle diese anderen zusammen aber standen weit hinter den Erfolgen der Ostsyrer zurück, denn sie drangen nicht wie diese tiefer in die angestammte Bevölkerung ein. So gebührt dann auch der Apostolischen Kirche des Ostens allein der Ehrentitel der »Missionskirche« des Mittelalters; und mit ihren Gläubigen aus den vielen Völkern und Sprachen war sie eine »Weltkirche« einige Jahrhunderte vor der lateinischen Kirche des Abendlandes, die erst in der Neuzeit diesen Rang einnehmen sollte, als sich auf bislang unbekannten Kontinenten neue Missionsfelder öffneten. Der geographische Größenvergleich der Kirchen des Mittelalters, der so eindeutig für die Ostsyrer ausfällt, darf freilich nicht übersehen, daß Zentralasien im Unterschied zum Europa der abendländischen und der byzantinischen Christenheit natürlich keineswegs als »christianisiert« gelten konnte, denn es waren ja nur christliche Inseln, die den

weiten Kontinent überzogen. Aber es gab auch den anderen Unterschied, der wohl zu beachten ist, weil er noch einmal abschließend die Erfolge der Ostsyrer ins rechte Licht stellt. Wo in Europa die abendländische und auch die byzantinische Mission Germanen und Slaven christianisierte, da war es eine Mission mit staatskirchlichem Nachdruck und eine Mission zugleich, die keinen ernsthaften religiösen Konkurrenten kannte. Ganz anders war es im fernen Asien: hier fehlte jeglicher staatliche Zwang, und hier mußte für den christlichen Glauben in harter Konkurrenz vor allem mit dem Buddhismus und mit dem Konfuzianismus geworben werden.

Die weltkirchliche Periode der Apostolischen Kirche des Ostens endete mit dem Zusammenbruch des Mongolenreiches in China und Zentralasien (in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts) und mit dem kirchlichen Niedergang auch im Vorderen Orient, der alle Kirchen, auch die Syrisch-Orthodoxe der Westsyrer, traf. Daß die Mongolen hier gegen Ende des 13. Jahrhunderts den Islam annahmen, hörten wir schon; und diese nun begegneten den Christen weniger duldsam, als es einst der arabische Islam getan hatte. Es kam zu blutigen Verfolgungen und drängte auf den grausamen Höhepunkt zu, der sich mit dem Namen Timur Lenks, des Mongolenherrschers in Samarkand, verbindet. Als fanatischer Christenfeind (wie er sich ausdrücklich selbst verstand) dezimierte er im späten 14. und frühen 15. Jahrhundert auf seinen verheerenden Kriegszügen im Vorderen Orient das Christentum, das jetzt (erst jetzt) auf den kleinen Bevölkerungsanteil hinabsank, den es dann bis in die Gegenwart hielt. Aus stattlichen Kirchen waren innerhalb nur weniger Jahrzehnte kleine Kirchen geworden, aber sie gingen nicht gänzlich unter. Von der Apostolischen Kirche des Ostens, der weitgespannten »Missionskirche« von einst, blieb das Kirchlein der (wie man sie dann nannte) »Bergnestorianer« im nordirakischen Bergland übrig. Auf ihren fernen Missionsfeldern aber überlebte nur die Christenheit in Südindien; der Apostolischen Kirche des Ostens freilich ging auch sie verloren, denn in der Neuzeit hatte sie nun als Kirche der »Thomaschristen« ihre eigene Geschichte.

Wir haben bislang von den beiden syrischen Kirchen gesprochen, die auch das Thema dieses Referates nennt: von der (diplophysitischen) Syrisch-Orthodoxen und der (nestorianischen) Apostolischen Kirche des Ostens. Heute aber tritt uns diese syrische Christenheit in vier Kirchen entgegen. Es kam nämlich nach dem Niedergang im späten Mittelalter zu dauerhaften Spaltungen in beiden klein gewordenen Kirchen infolge nun abendländischer Bemühungen um die Syrer, die darauf zielten, beide syrische Kirchen dem Primat Roms zu unterstellen.

Enge und freundliche Kontakte zwischen der abendländischen und der Syrisch-Orthodoxen Kirche hatte es schon seit dem späten 11. Jahrhundert in den Kreuzfahrerstaaten gegeben, und sie hatten deren Untergang auch überdauert. Aber die immer neu unternommenen Versuche, die westsyrische Kirche als

ganze offiziell und auf Dauer an Rom zu binden, blieben letztlich erfolglos. Es war eine in ihren Einzelheiten sehr wechselhafte Geschichte, in deren Verlauf wohl der eine oder andere Bischof und auch Patriarch gewonnen werden konnte, nicht aber die syrisch-orthodoxe Christenheit als ganze. So führten Roms Unionsbemühungen schließlich zur Spaltung ihrer Kirche: Für einen kleineren Teil wurde (endgültig am Ende des 18. Jahrhunderts) ein eigenes mit Rom uniertes Patriarchat begründet, so daß seitdem nun neben der Syrisch-Orthodoxen Kirche die mit Rom verbundene »Syrisch-Katholische Kirche« steht.

Beziehungen der abendländischen Kirche zur Apostolischen Kirche des Ostens ergaben sich wegen der größeren geographischen Entfernung nicht so schnell. Immerhin soll dieses spektakuläre Ereignis hier nicht unerwähnt bleiben, daß in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein christlich-mongolischer Mönch durch Europa wanderte und bis Frankreich kam, der im Auftrage seines persischen Mongolenherrschers bei den Großen des Abendlandes um ein Militärbündnis gegen den Islam werben sollte. Aus diesem interessanten Plan wurde nichts, und der eigentliche Zweck der Reise ging damit ins Leere. Aber der Mönch, der als Ostasiate natürlich überall Aufsehen erregte, kam auch nach Rom (zu einer Zeit vorübergehender Vakanz auf dem Papstthron) und berichtete den Kardinälen, die über die Existenz eines derart »exotischen« Christen höchst erstaunt waren, von seiner unbekannten Kirche mit ihren Metropolien, die sich bis China erstreckten. Diese unerwartete Begegnung führte zu einem freundlichen Briefwechsel zwischen Rom und dem Katholikos-Patriarchen in Bagdad; aber eine wirkliche Union entstand daraus nicht. Einen kleinen Erfolg hatte man freilich in dieser älteren Zeit mit einer Splittergruppe der Apostolischen Kirche des Ostens, die auf Zypern lebte und sich (im 14. Jahrhundert) Rom unterstellte. Aber auch hier gab es wieder Rückschläge, bis die Gruppe noch vor dem Ende des 15. Jahrhunderts überhaupt unterging. Zum wirklichen Unionserfolg auf Dauer kam es auch hier also erst in der Neuzeit, wobei die Initiative nun von der Kirche der »Bergnestorianer« selbst ausging. Die Geschichte dieser Union begann um die Mitte des 16. Jahrhunderts und verlief über viele Jahrzehnte hin im einzelnen so verzwickt, daß man hier (wo das nun in gebotener Kürze zu referieren ist) nur zur allergröbsten Vereinfachung greifen kann. Zwei Faktoren vor allem waren es, die unter den »Bergnestorianern« wirkten und bis in das frühe 19. Jahrhundert Verwirrung stifteten. Ersterer bestand in einem Streit um die Erblichkeit des Patriarchats, das in der kleinen Kirche inzwischen längst vom Onkel auf den Neffen überzugehen pflegte. Hier bot es sich für die Opposition an, einen Gegenkandidaten durch die Autorität Roms stützen zu lassen. Aber solche Union brach dann auch wieder, wenn sich ein solcher Kandidat als Patriarch etabliert hatte. Dazu kam dann als der andere Faktor, daß ein Gegenpatriarch auch immer Nachfolger fand, ein zusätzlich errichtetes Patriarchat also unabhängig davon fortbestand, ob man noch mit Rom uniert war oder sich wieder für selbständig erklärt hat-

te. Im Zusammenwirken dieser beiden Faktoren ergab es sich also nun, daß in der insgesamt kleinen Kirche der »Bergnestorianer« Patriarchen gegeneinander standen, wobei einmal der eine, dann wieder der andere den Primat Roms anerkannte oder aber beide zugleich von Rom unabhängig waren. Das ganze 18. Jahrhundert hindurch gab es gar drei Patriarchen zur gleichen Zeit: zumeist zwei selbständige und einen unierten, für fünf Jahre aber auch einmal einen selbständigen neben zwei mit Rom unierten. Erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bereinigte man auf beiden Seiten die verworrene Lage, aus der nun auf Dauer die beiden Kirchen hervorgingen: die Apostolische Kirche des Ostens nun wieder unter einem gemeinsamen Oberhaupt und die mit Rom unierte »Chaldäisch-Katholische Kirche« unter einem »Patriarchen von Babylon«, der seit 1947 in Bagdad residiert.

Die beiden mit Rom verbundenen Kirchen, die »Syrisch-Katholische« wie die »Chaldäisch-Katholische«, genossen durch ihre enge Bindung an das Abendland natürlich einige Vorteile, die sich zumal in der besseren Ausbildung ihres Klerus (zum Teil in Rom selbst) auswirkte. Negativ war diese Entwicklung freilich für die selbständigen syrischen Kirchen selbst, die durch den Verlust ihrer nun unierten Gläubigen zusätzlich geschwächt worden waren. Weitere Verluste fügten ihnen ebenfalls in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dann auch noch Anglikaner und Protestanten zu, nämlich englische und amerikanische Missionare, die natürlich unter den Muslimen erfolglos geblieben waren und dafür nun unter den orientalischen Christen Proselyten machten. Immerhin hatte sich die Syrisch-Orthodoxe Kirche inzwischen auch eines großen Zugewinns von Gläubigen erfreuen können, denn im 17. Jahrhundert war etwa die Hälfte der »Thomaschristen« Südindiens zu ihr übergewechselt.

Die syrische Christenheit des Vorderen Orients, die sich nach dem Niedergang ihrer Kirchen im späten Mittelalter nun über mehrere Jahrhunderte hin in ihren Rückzugsgebieten hatte einrichten können, kam noch einmal im 20. Jahrhundert in Bewegung; und diese Bewegung hält als Abwanderung in alle Teile der Welt bis zum heutigen Tage an. Die zahlreichen und inzwischen auch stattlichen Gemeinden syrisch-orthodoxer Christen in unserem Land erinnern eindrücklich genug an dieses jüngste Schicksal der Christen im Orient. Der Erste Weltkrieg, der Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und Anfeindungen durch ein national gestimmtes Türkentum waren und sind hier die vor allen anderen zu nennenden Faktoren. Unter den grausamen Armenier-Deportationen im Osmanischen Reich während des Ersten Weltkrieges litten zum Teil auch die Syrer, wenn auch mit Unterschieden in den einzelnen Kirchen. Das größte Unglück traf hier die Anhänger der Apostolischen Kirche des Ostens, die in den Bereich des osmanisch-russischen Kriegsschauplatzes gerieten, hier nun auf die doch ebenfalls christlichen zaristischen Truppen setzten, nach deren Rückzug dann aber vor den Osmanen zu den Engländern nach Bagdad fliehen mußten. Die ganze Kirche der »Bergnestorianer« war auf der Flucht, verlor

dabei etwa die Hälfte ihrer Gläubigen, ihr Patriarch wurde (1918) ermordet, und dessen Nachfolger starb zwei Jahre später an Auszehrung. Der nun nächste Patriarch konnte sich im neu geschaffenen Irak nicht halten und ging schließlich nach Amerika. Auch die Kirchengeschichte ist nicht ohne Paradoxa: Der Patriarch der Apostolischen Kirche des Ostens residierte schließlich (seit 1954) in San Francisco im fernsten Westen. Der wachsende Gegensatz des hier nun westlich-modern geprägten Patriarchen zur Mehrzahl seiner ganz kirchlich-traditionell gesinnten Gläubigen im Irak und dazu die noch fortdauernde Erblichkeit des Patriarchats führten die Apostolische Kirche des Ostens schließlich erneut in ein Schisma. Im Jahre 1968 erhob sich in Bagdad ein Gegenpatriarch, und der Patriarch in San Francisco wurde (1975) ermordet, erhielt aber ebenfalls einen Nachfolger, der zunächst in Teheran residierte, dann aber nach Chicago ging. Um die Beilegung dieses jungen Schismas ist man freilich bemüht: Es gibt derzeit Kontakte zwischen den beiden Teilen der Kirche, die eine (wenn auch nicht schnelle) Wiedervereinigung erhoffen lassen.

Damit stehen wir nun am Ende einer langen Geschichte, von der wirklich nur (wie es im Thema dieses Referates heißt) »Aspekte« vorgestellt werden konnten; und an diesem Ende ihrer langen Geschichte begegnet uns die syrische Christenheit heute auf die vier Kirchen verteilt, die abschließend noch einmal aufgezählt seien, um die mannigfachen Faktoren in Erinnerung zu rufen, die im Laufe der vielen Jahrhunderte diese kirchliche Vielfalt der Syrer entstehen ließen: Es ist (1) die Syrisch-Orthodoxe Kirche unter ihrem »Patriarchen von Antiochia und dem ganzen Orient« (in Damaskus), (2) die aus ihr hervorgegangene Syrisch-Katholische Kirche unter dem »Patriarchen von Antiochia für die Syrer« (bei Beirut), (3) die Apostolische Kirche des Ostens unter dem »Ehrenwerten und ruhmreichen Vater der Väter und Oberhirten, Katholikos und Patriarchen des Ostens« (in Chicago bzw. in Bagdad) und (4) die aus dieser hervorgegangene Chaldäisch-Katholische Kirche unter ihrem »Patriarchen von Babylon« (in Bagdad). Diese vier Kirchen, wie sie uns heute begegnen, repräsentieren miteinander die alte syrische Christenheit, und gemeinsam erinnern sie uns an deren große Geschichte; sie erinnern an Zeiten der Verfolgung und des Martyriums, aber auch an Perioden großer Missionserfolge und an Höhepunkte des geistigen Lebens, denen auch wir Christen im Abendland Entscheidendes verdanken.

Ost- und Westkirche

Zwei gegensätzliche Perspektiven

Von Robert Hotz SJ

Immer wieder hört man die Frage, worin sich denn eigentlich die orthodoxen Kirchen von der Katholischen Kirche unterscheiden. Doch die Antwort ist gar nicht so einfach zu geben, wie das vordergründig scheint. Denn schon das Urteil über die Auswirkungen der Kirchenspaltung von 1054, welche Ost- und Westkirche (allen Unionsversuchen des Spätmittelalters zum Trotz) bis zum heutigen Tage trennt, fällt je nach orthodoxer oder katholischer Sicht recht unterschiedlich aus. Und das bleibt nicht ohne tiefgreifende Folgen für den ökumenischen Dialog.

Schisma oder Häresie?

Von katholischer Seite wird oft die Auffassung vertreten, daß die Orthodoxen Kirchen der Katholischen Kirche wesentlich näher stünden als beispielsweise die Evangelischen Kirchen, weil es sich bei der Kirchenspaltung von 1054 *nur um ein Schisma* gehandelt habe, d.h. um eine Abspaltung von der (als universell vorausgesetzten) päpstlichen Jurisdiktion. Das Schisma bedeutet nach katholischer Vorstellung *keinen Abfall vom wahren Glauben* (d.h. keine *Häresie*). Deshalb verfügen auch die Orthodoxen Kirchen aus katholischer Sicht weiterhin über gültig geweihte Amtsträger, die in der apostolischen Tradition verbleiben und somit gültige Sakramente spenden. Vereinfachend formuliert, ist Christus in den orthodoxen Sakramenten ebenso gegenwärtig und wirksam wie in den katholischen. Die Abspaltung von der Katholischen bzw. der Gesamtkirche hat zwar der Einheit der Christenheit schweren Schaden zugefügt und die Orthodoxen Kirchen geschwächt, aber bei diesen keineswegs zu einer grundlegenden Veränderung ihres wahren christlichen Glaubens geführt.

Aus orthodoxer Sicht hingegen beinhaltete die Kirchenspaltung von 1054 einen *Abfall vom wahren = orthodoxen Glauben*. Wer sich von der wahren Kirche trennt, fällt automatisch in die *Häresie*. Dementsprechend können die *Amtsträger einer getrennten Kirche keine gültigen Sakramente* mehr spenden, auch nicht die Taufe.[1] Logischerweise müßten im Prinzip sämtliche Katholi-

1 Man beruft sich in der Orthodoxie hierfür noch immer auf jene Synode von Karthago im Jahre 256, welche im Ketzertaufstreit zwischen Cyprian und dem römischen Papst Stephan I. die

ken, welche zu einer orthodoxen Kirche übertreten, nochmals getauft werden (was in konservativeren orthodoxen Landeskirchen auch noch immer praktiziert wird). Wo orthodoxe Kirchen darauf verzichten, geschieht das nicht etwa deshalb, weil man von der Gültigkeit der katholischen Sakramente überzeugt wäre, sondern weil man unter Berücksichtigung gewisser Umstände der Konversion im speziellen Fall »aus Barmherzigkeit« von einer Erneuerung der Sakramente absieht. Um es in der theologischen Fachsprache auszudrücken: Man handelt in diesem Fall nicht nach der Strenge des Gesetzes (kat'akribeian), sondern gemäß der im Einzelfall aus pastoralen Gründen anwendbaren Milde (kat'oikonomian).

Damit gehen die Katholische Kirche und die Orthodoxen Kirchen von zwei gegensätzlichen Standpunkten aus. Während die Katholiken sich den Orthodoxen stets in Dogma und Kult erheblich näher glaubten als beispielsweise den Evangelischen Kirchen, stellen die Orthodoxen im Grunde genommen alle Heterodoxen (d.h. diejenigen, die nicht der Orthodoxen Kirche angehören) auf die gleiche Stufe. Sie sind – selbst wenn man das nicht in dieser unökumenischen Schärfe formuliert – de facto von der wahren Kirche und damit auch vom wahren Glauben abgefallene Häretiker, mit allen Konsequenzen, die sich mit zwingender Logik aus diesem Schluß ergeben. Diese unterschiedlichen Voraussetzungen erschweren den ökumenischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und den Orthodoxen Kirchen erheblich und drohen, diesen zu verfälschen.

Unterschiedliche Strukturen

Zusätzliche Probleme ergeben sich aus der Struktur der Orthodoxie, denn diese bestehen aus einer Vielzahl von autokephalen (d.h. selbständigen) Landeskirchen. Es existiert nicht die Orthodoxe Kirche, sondern *diverse Orthodoxe Kirchen*. Diese fühlen sich zwar durch den gleichen Glauben und die gleiche Verwurzelung in ihren griechischen Ursprüngen miteinander verbunden, was sich vor allem in den weitgehend identischen Kultformen äußert. Aber sie haben durch die Inkulturation in verschiedenen Nationen mit andersgearteten historischen Hintergründen mit der Zeit recht unterschiedliche Mentalitäten entwickelt, die immer wieder zu Spannungen zwischen den einzelnen Orthodoxen Kirchen Anlaß geben. Denn jede dieser Kirchen wacht sorgsam über die Wahrung ihrer völligen Unabhängigkeit.

Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zur katholischen Kirche, welche universell, supranational und allumfassend, eben »katholisch« sein will, was

---

rigoristische Auffassung Cyprians (die durchaus mit der Tradition der afrikanischen Kirche übereinstimmte) sanktioniert hatte, wonach alle außerhalb der einen, katholischen Kirche vollzogenen heiligen Handlungen, die Taufe miteingeschlossen, absolut ungültig sind.

sich auch in einem ausgesprochenen Zentralismus äußert, der den Landeskirchen nur eine höchst sekundäre Bedeutung beimißt. Theologisch gesprochen steht der *universellen Ekklesiologie* der Katholischen Kirche mit ihren zentralistisch ausgerichteten Strukturen eine *eucharistische Ekklesiologie* der orthodoxen Kirchen gegenüber, die davon ausgehen, daß überall dort, wo rechtmäßig Eucharistie gefeiert wird, sich die eine und wahre Kirche vergegenwärtigt. Das aber führte in der Orthodoxie zu einem andersgearteten kirchlichen Aufbau, in welchem die Lokalkirche das eigentlich dominierende Element darstellt.

Theoretisch finden sich die einzelnen Repräsentanten der Lokalkirchen in *synodalen Strukturen* zu nationalen Einheiten zusammen, wobei das jeweilige Kirchenoberhaupt (ob Patriarch oder Großerzbischof) im Grunde genommen nur das ausführende Organ der Synode darstellt. De facto verfügt jedoch heute manches orthodoxe Kirchenoberhaupt über Vollmachten, mit denen es kaum weniger autokratisch regieren kann als der römische Papst. Der hl. Synod ist in solchen Fällen auch nur noch beratendes Organ oder Teil der Exekutive. Immerhin bleibt wenigstens an der Spitze die synodale Struktur insofern noch voll gewahrt, weil alle orthodoxen Kirchenvorsteher sich als gleichrangig und in ihrem Amt als ebenbürtig betrachten. Im Prinzip hat keiner der Kirchenführer das Recht, sich in die jurisdiktionellen Belange seiner Amtsbrüder einzumischen. Zugleich ist es dem einzelnen aber auch verwehrt, im Alleingang über Gesamtbelange der Orthodoxie zu entscheiden.

So wird selbst dem Patriarchen von Konstantinopel nur ein Ehrenprimat innerhalb der Orthodoxie zuerkannt. Es kann demnach nicht erstaunen, wenn der päpstliche Primat, wie er in der Katholischen Kirche verstanden wird, bei den Orthodoxen Kirchen auf Ablehnung stößt. Diese wären bestenfalls bereit, den römischen Papst als »primus inter pares«, d.h. als »Ersten unter Gleichen«, anzuerkennen.

Probleme mit den Unierten Kirchen

Das derzeit immer wieder von orthodoxer Seite angeführte Problem der *»mit Rom unierten Kirchen des byzantinischen Ritus«* spielt in dieser Frage ebenfalls eine ganz entscheidende Rolle. Daß Rom gleichsam einen *Jurisdiktionsanspruch über die Christen aller Riten* erhebt (katholisch bedeutet ja »allumfassend«), erscheint besonders den Orthodoxen unannehmbar, weil auch sie ihre Kirche als eine »allumfassende« verstehen. (Deshalb bezeichnen sich auch manche der orthodoxen Kirchen offiziell als »katholisch-orthodox«). Die Existenz von mit Rom unierten Kirchen des byzantinischen Ritus ist ihnen schon deshalb ein ständiger Dorn im Auge, weil es sich dabei aus ihrer Sicht um eine Einmischung in eine fremde Jurisdiktion handelt. Denn sie gehen davon aus, daß sie für die Christen des byzantinischen Ritus allein zuständig seien.

Deshalb glauben sie allein schon in der Existenz von mit Rom unierten Christen des byzantinischen Ritus einen schlagenden Beweis für den angeblich von der Katholischen Kirche praktizierten »Proselytismus«, d.h. für die Abwerbung orthodoxer Christen in die Katholische Kirche, zu besitzen. (Ihre eigene, eifrig geförderte orthodoxe Mission in der westeuropäischen Diaspora verstehen die Orthodoxen Kirchen hingegen nicht als Proselytismus, weil sie normalerweise mit dem eigenen – byzantinischen – Ritus missionieren. Immerhin bestehen auch einige [wenige] Gruppen von orthodoxen Christen mit einem lateinischem Ritus, wie z.B. in Frankreich.)

Leider wird von orthodoxer Seite regelmäßig die durchaus positive Tatsache übersehen, daß gerade die Existenz von Christen anderer Riten innerhalb der Katholischen Kirche nicht zuletzt anläßlich des Zweiten Vatikanischen Konzils ganz erheblich dazu beigetragen hat, ein Interesse und auch ein gewisses Verständnis bei den Katholiken des lateinischen Ritus für die Reichtümer der östlichen Traditionen zu wecken und damit auch die Ökumene mit der Orthodoxie zu fördern. Dabei muß noch angefügt werden, daß dies gar nicht so einfach war, da die Christen lateinischer Kultur bis hin zu ihren Hierarchen im Verlaufe der Geschichte oft größte Mühe bekundeten, Katholiken anderer Riten mit ihren andersgearteten Rechten und Gebräuchen als gleichwertig anzuerkennen. Selbst heute noch müssen die mit Rom unierten Kirchen immer wieder für ihre Autonomie und Gleichstellung gegen einen allzu prononcierten römischen Zentralismus ankämpfen. Gerade insofern kommt ihnen eine erhebliche Bedeutung für die Ökumene mit den Kirchen des Ostens zu. Sie sind nicht – wie immer wieder unterstellt wird – das entscheidende Hindernis für die Ökumene, sondern könnten – endlich in ihrer Bedeutung anerkannt – durchaus eine wichtige Brücke bilden, selbst wenn die Ereignisse beim Zusammenbruch des Kommunismus vorübergehend zu Spannungen zwischen Orthodoxen und Unierten führten, die sich auch auf die ökumenischen Beziehungen zwischen Rom und den Orthodoxen Kirchen negativ auswirkten.

Andersgeartete Vorstellungen von Gott und der Welt

Wer nach den Unterschieden zwischen Orthodoxie und Katholizismus fragt, darf nicht bei den vordergründigen strukturellen bzw. jurisdiktionellen Verschiedenheiten stehenbleiben, denn die eigentlichen Ursachen liegen zweifellos wesentlich tiefer. Mir scheint, daß die wesentlichen Unterschiede vor allem in einer andersgearteten, philosophisch-kulturellen Betrachtungsweise über die Beziehungen von Gott und der Welt begründet sind, wobei sich die Schau des Ostens gleichsam *vom Überirdischen zum Irdischen* wendet, während der Westen gewissermaßen *vom Diesseits ins Jenseits* blickt.

Die *Theologie* war nämlich zu allen Zeiten darauf angewiesen, ihre Vorstel-

lungsgehalte und die damit verbundenen Begriffe der *Philosophie* zu entlehnen. Diese Philosophie, welche vom 4. Jahrhundert an das kirchliche Denken im hellenistischen wie auch im lateinischen Raum während Jahrhunderten beeinflußte, war der sogenannte Neuplatonismus gewesen.

Die großen Kirchenväter des Ostens wie des Westens drückten sich ebenso wie die Ökumenischen Konzilien in den Vorstellungen und der damit verbundenen Begrifflichkeit dieser Philosophie aus, was übrigens – in Verbindung mit den politischen Konstellationen jener Zeit – bereits vom 5. Jahrhundert an zu Spannungen und Mißverständnissen mit den orientalischen Christen Anlaß gab und zu *ersten Kirchenspaltungen im Orient* führte. In dem Maß, wie die politische und kulturelle Entfremdung im Gefolge des Ikonenstreites (8. Jahrhundert) zwischen Ost und West deutlichere Konturen annahm, eine Entfremdung, die sich im Westen übrigens auch in einer zunehmenden Abwendung vom neuplatonischen Denken manifestierte, verstärkten sich auch die Spannungen zwischen den Kirchen griechischer Tradition und derjenigen Roms, was schließlich in den unheilvollen Bruch von 1054 mündete.

Und es war sicherlich kein Zufall, daß von dieser Zeit an in der westlichen Theologie der Frühscholastik erste Ansätze eines *Rationalismus* spürbar wurden. Der eigentliche Umschwung erfolgte jedoch im 12. Jahrhundert, als aristotelisches Gedankengut auf dem Umweg über die Araber im Abendland rasche Verbreitung fand und von den westlichen Theologen der Hochscholastik in ihre theologischen Systeme übernommen wurde. Und es war dieser *Einbruch des Aristotelismus in die westliche Kultur*, welcher in der Folge zum Aufblühen von Wissenschaft und Technik führte.

Selbst wenn es natürlich unbestritten bleibt, daß auch im Osten Bestrebungen zur Übernahme aristotelischen Gedankengutes bestanden und im Westen auch nach dem 13. Jahrhundert neuplatonische Ansichten weiter nachwirkten, so darf man doch verallgemeinernd feststellen, daß sich von diesem Zeitpunkt an mit dem (vor allem dank dem Mönchtum) noch immer vorherrschenden *Neuplatonismus der Ostkirche* und dem nun überwiegenden *Aristotelismus der Westkirche* zwei gegensätzliche Vorstellungen der Welt gegenüberstehen, welche auch in den entgegengesetzten Bildperspektiven von Ost und West ihren unübersehbaren Ausdruck gefunden haben.

Der Neuplatonismus

Denn der *Neuplatonismus* geht davon aus, daß Gott mit der ihm zugehörenden überirdischen Sphäre die eigentliche Realität darstellt, während die Welt und alle ihre Wesen letztlich nur *Abbilder der jenseitigen Urbilder* darstellen. Der Kirchenvater Johannes von Damaskus hatte in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts den Bilderstürmern entgegengehalten: »Bilder sind die Ideen der Din-

ge. Ebenbild Gottes ist der Mensch. Bild des Denkens ist das Wort. Bild ist Erinnerung an Vergangenes und Vorausdarstellung der Zukunft. Alles ist Bild, und das Bild ist alles.«

Nach neuplatonischer Auffassung ist das Abbild allerdings nicht nur ein bloßer Schatten des Urbildes, weil das Abbild im Urbild geheimnisvoll, wenn auch gemäß der Qualität des Abbildes in unterschiedlicher Intensität, gegenwärtig ist. Deshalb kann ein heiliges Abbild, die Ikone, auch verehrt werden, indem man sie beweihräuchert, küßt oder Votivkerzen vor ihr aufstellt, denn die Verehrung gilt ja dem im Abbild gegenwärtigen Urbild und geht, wie Basilios d. Gr. es formulierte, unmittelbar vom Abbild auf das Urbild über.[2]

Die neuplatonische Vorstellung, daß eine jenseitige Realität im Diesseits ihre Widerspiegelung erfahre, verdeutlichten die östlichen Ikonenmaler damit, daß sie sich einer umgekehrten Perspektive bedienten, bei der das Bild gleichsam auf den Beschauer hinzutritt. Dieser Eindruck wird durch die vor den Ikonen brennenden Ölampeln, welche die Ikone geheimnisvoll beleben, noch verstärkt. Da die ganze Kirche (als Abbild des Paradieses) mit Ikonen geschmückt ist, fühlen sich die Gläubigen gleichsam von dem in diese irdische Welt einbrechenden Heiligen eingehüllt.

Das erklärt auch die scheinbare Passivität der östlichen Christen. Wozu sollte man die Welt, dieses diesseitige Abbild verändern, wozu Gott in den Dingen suchen, ja ihn überhaupt suchen, wo er doch da ist und uns gleichsam umfängt? Die Aufgabe des Gläubigen besteht vielmehr darin, sich dem Heiligen zu öffnen und selber heilig zu werden. F. Dostojevskij zog auch die sich daraus ergebende praktische Folgerung für diese Welt, indem er nämlich meinte, daß die positive Veränderung des einzelnen notwendig auch eine positive Veränderung der ganzen Gesellschaft mit sich bringe. Bei der Veränderung der Gesellschaft zu beginnen, war aus seinem Verständnis ein typischer Irrweg des Westens.

Der Aristotelismus

Im Gegensatz zum Neuplatonismus ist der Aristotelismus im Grunde seines Wesens eine innerweltliche Philosophie, welche auf der Realität dieser Welt basiert. Für die Entwicklung in dieser Welt gibt es Ursachen. Somit muß auch ein Verursacher (eine universale Ursache) existieren. Der Aristotelismus schließt demgemäß von den Dingen dieser Welt auf einen Planer und ersten Beweger. Dieser befindet sich als reiner Geist jenseits dieser Welt über den

2 Die Vorstellung, daß das Urbild im Abbild weiterhin präsent ist, ist zwar dem Westen weitgehend abhanden gekommen, doch sie findet sich noch bei manchen Völkern, die sich beispielsweise weigern, eine Fotografie von sich aus der Hand zu geben, weil sie überzeugt sind, daß über dieses Abbild dem Urbild böswillig Schaden zugefügt werden könnte.

Dingen. Vereinfachend ausgedrückt, steigt man beim Aristotelismus gedanklich von der Realität dieser Welt zu Gott auf.

Die sich mit der Übernahme des Aristotelismus ergebende neue Sichtweise fand charakteristischerweise sehr rasch ihren Niederschlag in einer deutlich andersgearteten Perspektive des westlichen Kultbildes. Zwar hatte schon die westliche Zurückweisung der neuplatonisch inspirierten Bildtheologie des *II. Konzils von Nikaia* (787) durch die Hoftheologen Kaiser Karls d. Gr. auf der *Synode von Frankfurt* im Jahre 794 den Weg zu einer Neugestaltung des religiösen Bildes im Westen geöffnet. Aber es ist charakteristisch, daß erst mit dem Auftreten des Aristotelismus an die Stelle der umgekehrten Perspektive nun die *realistische (fotografische) Perspektive* trat, bei welcher der Beschauer gleichsam ins Bild hineinschreitet. Gott, der Schöpfer, ist bei dieser Perspektive gleichsam in den Hintergrund gerückt. Man muß ihm gewissermaßen nach- oder entgegengehen.

Noch eine weitere, wesentliche Veränderung ist seit dem 13. Jahrhundert auf dem westlichen Kultbild feststellbar und verrät eine grundsätzlich neue Denkweise. Die heiligen Gestalten auf der Ikone besitzen einen typologischen, hieratischen Charakter, während auf dem westlichen Kultbild *realistische Porträts* von realen Personen erscheinen, die man mit entsprechenden Attributen der Heiligkeit gleichsam von dieser Erde ins Jenseits überträgt. Dementsprechend sind die Gestalten auf dem Bild nicht mehr Abbild eines jenseitigen Urbildes, womit sie ihren realsymbolischen Bezug definitiv einbüßten.[3]

Aber auch Liturgie und Sakramente, die zuvor als Realsymbole in ihrer Beziehung von Urbild und Abbild leicht zu umschreiben waren, bedurften nun zu ihrer Definition in der westlichen Theologie eines komplizierten Systems von Begriffen und Beweisen, die zwar nicht der inneren Logik, aber dafür gelegentlich der Verständlichkeit entbehrten. Es ist wohl kein Zufall, daß man im Osten erst in neuerer Zeit und unter abendländischem Einfluß an den theologischen Fakultäten ein Bedürfnis entwickelte, ebenfalls theologische »Summen« zu schreiben.

Verschiedenartige geschichtliche Entwicklung

Daß die Menschen im griechischen und lateinischen Raum auf die Länge unterschiedlichen philosophischen Vorstellungen folgten, hat seine Ursachen zweifellos auch in einer andersgearteten geschichtlichen Entwicklung, welche früh schon auf die Kirchen prägend einwirkte. Im Jahre 476 war das Weströmische Reich in der *Völkerwanderung* zerbrochen. Angesichts des Barbareneinfalls blieb eigentlich nur noch die *Kirche als Kulturträger* übrig, mit dem Re-

3 Am Rande sei bemerkt, daß der russische Schriftsteller Nikolaj Leskov in seiner Erzählung *Der versiegelte Engel* im Kommentar des Altgläubigen über die akademische, sprich westliche Malerei der kaiserlichen Malschule dieses Faktum hervorragend literarisch dargestellt hat.

sultat, daß alsbald Kleriker an den Fürstenhöfen als Sekretäre ihren Einfluß geltend machen konnten. Der westliche Klerus erkannte seinen Bildungsvorsprung sehr rasch als wichtiges Machtmittel und baute sich eine Art *Bildungsmonopol* auf. Die Wissenschaften – in weitesten Sinne des damaligen Wortes verstanden – wurden von der Kirche gepflegt, den sie bildeten den Ausgangspunkt für eine kirchliche Machtposition.

Im Oströmischen Reich präsentierten sich die Dinge anders. Es existierten im weltlichen Bereich für die damalige Elite durchaus ausreichende Bildungsmöglichkeiten in der Form der – lange Zeit noch heidnisch beeinflußten – Akademien. Die östliche Kirche und insbesondere das sie tragende Mönchtum waren deshalb im allgemeinen *wissenschaftsfeindlich* eingestellt. Wissenschaft hatte den Beigeschmack des Heidnischen und mehr noch des Weltlichen, und sie behielt dieses Odium auch dann noch, als die heidnischen Akademien längst zu bestehen aufgehört hatten. So blieben die Wissenschaften auch weiterhin vorwiegend ein Betätigungsfeld der Laien. Selbst die Theologie wurde in manchen orthodoxen Landeskirchen bis in jüngere Zeit zumeist Laien überlassen. Das orthodoxe Mönchtum widmete sich primär der Spiritualität und zeichnete sich vor allem als Hort einer Gebetsfrömmigkeit aus, welche die ganze Orthodoxie prägte. Eigentliches Strahlungszentrum dieser orthodoxen *Spiritualität* wurde für Jahrhunderte der hl. Berg Athos mit seinen Großklöstern der verschiedenen orthodoxen Landsmannschaften und seinen Einsiedeleien, denn vom Athos gingen eine ganze Reihe von bedeutenden spirituellen Bewegungen aus.

Spiritualität anstelle von Theologie

Vereinfachend könnte man sagen, daß in der Orthodoxie, vielleicht gerade deshalb, weil diese besonders *das Geheimnis und das Unaussprechliche des göttlichen Wirkens* zu betonen pflegt, die Spiritualität auf Kosten der Theologie zu höchster Höhe entwickelt worden ist, während die abendländischen Kirchen mit ihrer Hervorhebung von *Gotteswort* (wie in den Evangelischen Kirchen) und *Sakramenten* (wie in der Katholischen Kirche) einer Herausbildung der Theologie den Vorrang vor der Spiritualität einräumten.

Theosis, d.h. Vergottung, ist das eigentliche Ziel östlicher Spiritualität, die damit dem jenseitigen Aspekt des Menschen Priorität einräumt. Nicht umsonst ist Ostern für den östlichen Christen das absolute Fest aller Feste, das in der Frömmigkeit und Gefühlswelt einen überragenden Rang einnimmt und auch in der österlichen Liturgie seine treffliche Widerspiegelung findet. Dieser Vorstellung entspricht – durchaus logisch – eine besondere Betonung der Gottheit Christi, wie sie sich in der Darstellung von Christus als dem Allherrscher (Pantokrator) in der zentralen Kuppel manifestiert.

Die westlichen Kirchen haben demgegenüber unter dem Einfluß des Aristotelismus vom zweiten Jahrtausend an zusehends den *innerweltlichen Aspekt* des Heilsgeschehens in der Menschwerdung Christi unterstrichen, wobei das rationale Element gelegentlich mit einem überbordenden Realismus einherging. Das zeigt sich auch in den religiösen Bildern, die mit Vorliebe das irdische Wirken des menschgewordenen Gottessohnes darstellen. Und so ist denn auch das den westlichen Christen emotional am meisten bewegende Fest Weihnachten (die Menschwerdung Christi) und nicht Ostern.

H.U. von Balthasar hat allerdings zu Recht auch auf die Gefahren aufmerksam gemacht, die den östlichen und den westlichen Vorstellungsgehalten drohen. Im Osten droht die Gefahr, in einen *Monophysitismus* abzugleiten, der in Christus nur noch Gott sieht, und durch die Verabsolutierung der inneren Schau, die letztlich auf Identität mit Gott und auf Weltverneinung ausgeht, zu *Gnosis und Pantheismus* hinzuneigen.

Im Westen sind die Perspektiven erdgebundener, denn sie streben nicht nach der unmittelbaren Schau in der Vergöttlichung, sondern zum immer engeren Kontakt mit dem im Dunkel liegenden Willen Gottes. Nicht das immer tiefere Versinken der Welt vor dem Lichte Gottes ist das Ziel, sondern die immer *größere Ehre Gottes in der dienenden Arbeit an der Welt*. Daraus schließt der Schweizer Theologe, daß der Aktualismus des reinen Wortes und der Aktivismus der reinen Tätigkeit die Irrwege des Westens seien.[4] Zudem steht die Überbetonung der Menschwerdung Jesu Christi stets in Gefahr, den Gottessohn nur noch als bloßen (wenn auch vorbildlichen) Menschen zu sehen und den Erlöser solcherart auf eine rein innerweltliche Dimension zu begrenzen.

Kulturscheiden als Konfessionsgrenzen

Wie groß jedoch die aufgezeigten Unterschiede zwischen Katholischer Kirche und Orthodoxie auch immer sein mögen, so hätten diese doch nicht wesensnotwendig zu einer Kirchenspaltung führen müssen. Denn zumindest in den grundlegenden Fragen des Glaubens bestehen keine prinzipiellen Unterschiede. Die auslösenden Gründe für die Kirchenspaltung von 1054 müssen somit wohl primär anderswo als im religiösen Bereich gesucht werden.

Dabei muß doch in die Augen springen, daß seltsamerweise die konfessionellen Gräben meist geradezu verblüffend mit den *Kulturgrenzen* übereinstimmen und selbst Völker mit gleicher Stammeszugehörigkeit (wie Serben und Kroaten) trennen. Die Grenze zwischen den Orthodoxen Kirchen und der Katholischen Kirche befindet sich ebenfalls an einer solchen kulturellen Nahtstelle, nämlich am Berührungspunkt von griechischem und lateinischem Kulturkreis.

---

4 Vgl. H.U. von Balthasar, Sponsa Verbi. Einsiedeln 1961, S. 493-495.

Zwar waren die gewaltigen missionarischen Erfolge der frühen Kirche nicht zuletzt der Tatsache zu verdanken, daß man keineswegs vor einer Inkulturation des christlichen Glaubens zurückgeschreckt war. Aber die eine Kirche hat sich schon bald recht schwer getan, die glaubensmäßige Einheit innerhalb einer kulturellen Pluriformität zu bewahren. Denn die Zugehörigkeit der Christen zu unterschiedlichen Kulturkreisen beinhaltete ja zugleich automatisch *unterschiedliche Ausdrucksformen des gleichen Glaubens*. Damit war der Keim zu den kommenden Zerwürfnissen bereits gelegt. Im Beharren auf kulturgebundenen philosophischen Vorstellungsgehalten und den ihnen entsprechenden Begriffen begannen Unstimmigkeiten aufzubrechen, die im Grunde genommen rein verbaler Natur waren. Dabei dauerte es dann nicht lange, bis man sich gegenseitig des Abfalls vom wahren Glauben verdächtigte.

Daß sich jedoch solche verbalen Unstimmigkeiten zu offenen Gegensätzen auswuchsen, daran waren zweifellos immer auch nationale und politische Aspekte maßgeblich beteiligt, welche die religiösen Fragen überlagerten und unheilvoll verschärften. Daß der Papst während des unseligen Bilderstreites im 8. Jahrhundert die Franken anstelle von Byzanz zur Schutzmacht erwählte und sich diese in der Folge mit päpstlicher Hilfe als eigenständiges westliches Kaiserreich von Byzanz abnabelten, dürfte – verbunden mit kulturellen Mißverständnissen – erheblich mehr zur Spaltung von 1054 beigetragen haben als irgendwelche Glaubensverschiedenheiten. Glaubensunterschiede zeichneten sich erst als Folge des kulturellen Auseinanderlebens ab. Und die eigenständige Entwicklung der verschiedenen Kirchen hat diese noch akzentuiert. Deshalb sollte man vielleicht mit Vorteil beim gegenseitigen ökumenischen Dialog wieder an jene Situation anknüpfen, wie sie vor dem Auseinanderleben bestand, d.h. an die Zeit nach dem II. Konzil von Nikaia (787).

Sicher ist auch, daß es zur Überwindung der gegenwärtigen Spaltung eines vertieften Kennenlernens und größerer Toleranz anderen kulturellen Ausdrucksweisen des Glaubens gegenüber bedarf. Die mit Rom unierten Kirchen griechischer Tradition haben immerhin bei den lateinischen Katholiken Kenntnis und Verständnis für den Reichtum östlicher Kirchentraditionen aufrechterhalten. Bedauerlicherweise ist auf orthodoxer Seite eine analoge Kenntnis der lateinischen Seite meist nicht vorhanden. Hier täte Abhilfe dringend Not.

Kardinal J.H. Newman – ein Zugang zur Ostkirche

Von Iso Baumer *

Bei den Russen: Reale Zustimmung zu religiösen Gegenständen

Im Jahre 1870 veröffentlichte der nachmalige Kardinal John Henry Newmann seine »Zustimmungslehre« – genauer übersetzt müßte der Titel lauten: »Ein Versuch, um zu einer Elementarlehre der Zustimmung zu verhelfen« (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*). Hinter diesem komplizierten Titel verbirgt sich die Absicht, den Glauben eines Christen vor sich selbst und anderen, die nicht glauben (können), zu rechtfertigen. Und zwar geht es nicht um den Inhalt des christlichen Glaubens, sondern um den Akt des Glaubens selbst, um den geistigen Vorgang, den man »glauben« nennt. In diesem umfangreichen, als sehr schwierig beurteilten Buch steht auf Seite 39 ein Abschnitt, der die Ostkirchenkenner aufhorchen läßt:

»Theologie als solche ist immer begrifflich, da sie wissenschaftlich ist. Religion sollte real sein, da sie persönlich ist, aber mit Ausnahme eines kleinen Kreises ist sie in England gemeinhin nicht real. Was katholische Völkerschaften anlangt, wie jene des mittelalterlichen Europa oder die Spanier dieser Tage, oder quasikatholische, wie die Russen, so ist unter ihnen die Zustimmung zu religiösen Gegenständen real, nicht begrifflich. Für sie sind das höchste Wesen, unser Herr, die heilige Jungfrau, Engel und Heilige, Himmel und Hölle so gegenwärtig, als wären sie Objekte des Sehens.«[1]

In diesem Text werden wichtige Abgrenzungen vorgenommen: Theologie als Wissenschaft gegenüber Religion als persönlicher Haltung, begriffliche gegenüber realer Zustimmung, Verallgemeinerung und Abstraktion gegenüber bildhafter, konkreter Individualität. Daß Wissenschaft, also auch Theologie, mit Begriffen hantiert, ist nicht weiter verwunderlich; doch für Newman kann auch der Glaube entweder begrifflich oder real sein, abstrakt distanziert oder erfahrungshaft nahe. Und dieser zweiten Möglichkeit des Glaubens ordnet er den Glauben der Russen – wir dürfen ohne weiteres sagen, der Orthodoxen insgesamt – zu. Auch der Glaube des mittelalterlichen Europa oder des Spa-

---

* Vorliegender Aufsatz ist die knappe Zusammenfassung einer größeren Studie, die 1991 fast druckfertig vorlag; der Umstand, daß ich an der Universität Freiburg in der Schweiz im Wintersemester 1991/92 das Thema (aber auf französisch) vorzutragen hatte, bewog mich zu vielen weiteren Studien, v.a. aus dem französischen und englischen Sprachbereich, so daß das Buch nunmehr einer Umarbeitung bedarf.

1 John Henry Kardinal Newman, *Entwurf einer Zustimmungslehre*. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von Th. Haecker (= VII. Band der Ausgewählten Werke (AW). Hrsg. von M. Laros und W. Becker). Mainz 1961; kritische Edition von I. Ker. Oxford 1985.

nien seiner Tage gehört hierzu, während die (anglikanische) Religion in England gemeinhin, mit Ausnahme eines kleinen Kreises, nicht real, sondern – nun, man würde erwarten, daß Newman jetzt sagt, begrifflich sei. Aber nein, und das zeigt schon den komplizierten Gedankengang Newmans, nach ihm ist die »nationale Religion Englands in seiner Länge und Breite« ein »Gefühl«, aber auch eine »Bibel-Religion«, die darauf achtet, daß man ein korrektes Leben führt; »gefühlsmäßig« oder diffus »ethisch« steht hier dem Begrifflichen gegenüber, nicht wie oben die »begründete, bewußte Zustimmung«. Und so ist denn die englische »nicht eine Religion von Personen und Dingen, von Glaubensakten und unmittelbarer Andacht, sondern [nur] von heiligen Szenen und von frommen Gefühlen«.[2] Newman spricht zwar durchaus mit Hochachtung vor diesem Glauben der »Masse frommgesinnter und rechtschaffen lebender Leute in allen Ständen der Gesellschaft«, meint aber doch, daß diese Form nicht der Religion im tieferen und eigentlichen Sinn entspricht.

Newman hat natürlich mit dieser Zuordnung von realem und begrifflichem bzw. gefühlsmäßigem Glauben an das mittelalterliche Europa und das zeitgenössische Spanien und Rußland einerseits und das England seiner Zeit andererseits keine erschöpfende Charakteristik geben, sondern nur einen, wenn auch wichtigen Zug hervorheben wollen, und die Nennung gerade dieser Epochen und Länder ist auch nur exemplarisch zu verstehen. Wir beschränken uns auf die Aussage über Rußland (bzw. die Orthodoxie insgesamt, wobei wir auch die altorientalischen Kirchen einschließen) und meinen, daß sie zutreffend ist, und dies, obwohl Newman sonst diesen Kirchen gegenüber mancherlei Vorbehalte anbrachte: nicht nur nennt er die »griechische Kirche« (so nennt er die orthodoxe meistens) schismatisch und die alt-orientalischen häretisch, wie es dem Sprachgebrauch seiner Zeit entspricht, er tadelt auch ihre politische Abhängigkeit (v.a. gegenüber dem russischen Zaren, der ja das Patriarchat zugunsten einer staatlich kontrollierten Regierungsbehörde, des Heiligen Synod, abgeschafft hatte), ihre nationale Bindung, die niedere Position und geringe Bildung des Klerus, den Mangel an einem verbindlichen Lehramt oder an einem dogmatischen Prinzip.[3]

Newmans Kenntnis der östlichen Kirche

Schon mit 15 Jahren begegneten ihm in der Kirchengeschichte von Joseph Milner einige Figuren der Alten Kirche, die ihn tief beeindruckten. Geschichte, besonders Kirchengeschichte, wird für ihn fortan nicht nur Ideen- oder Tatsa-

2 AW VII, 40.

3 J. Artz, *Newman-Lexikon*, zugleich Registerband zu den Ausgewählten Werken von John Henry Newman (= AW IX). Mainz 1975, S. 791f.

chen-Geschichte sein, sondern der lebendige Gedankenaustausch leibhaftiger Personen, ihr Leben und Denken, ihr Leiden und Kämpfen. Unermüdlich arbeitet er seit 1824, besonders aber 1833/36 an Kurzdarstellungen des Lebens und der Werke der Väter, die er zunächst in der *Encyclopaedia Metropolitana* und im *British Magazine*, dann in Buchform veröffentlicht: Apollonius von Tyana, Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Apollinaris von Laodikea, Antonius der Wüstenvater, Augustinus, später (1858-60) Johannes Chrysostomus, Theodoret, aber auch Benedikt und seine Schulen, von anderen »Historischen Skizzen« ganz zu schweigen. 1828 beginnt Newman mit dem systematischen Studium der Kirchenväter; sein Freund Pusey schickt ihm aus Deutschland zwölf Bände von Johannes Chrysostomus. Im Oktober 1831 schenken ihm Schüler und Freunde 36 Bände patristischer Autoren. 1833 gibt er sein Werk *Die Arianer des IV. Jahrhunderts* heraus; die 3. Auflage von 1871 stattet er mit Korrekturen und einem umfangreichen Anhang zur Verdeutlichung mehrerer Stellen des Textes aus.[4] Im Jahre 1828 eröffnet Newman mit seinen Freunden Keble und Pusey die *Bibliothek der Väter der heiligen katholischen Kirche vor der Trennung von Orient und Okzident*, eine Reihe von Übersetzungen mit Anmerkungen oder Kommentaren. Newman selbst steuert zwei Bände von Athanasius von Alexandrien (295-373) bei und schreibt wichtige Vorwörter zu den Bänden von Kyrill von Jerusalem, Kyprian von Karthago und Johannes Chrysostomus. Newman beschreibt in seiner *Apologia*, wie er besonders von der Schule von Alexandrien mit ihrer allegorisch-mystisch-symbolisch-sakramentalen Bibelinterpretation gefesselt war, ohne daß er deswegen die mehr philologisch-litterale Exegese der Antiochener vernachlässigt hätte.

Newman treibt nun aber Patristik und Kirchengeschichte durchaus nicht um ihrer selbst willen, sondern um seine Zeit, die Kirche seiner Zeit, besser zu verstehen. Sein Hauptanliegen ist es, die Identität seiner Kirche mit der Kirche der Apostel und Väter festzustellen. Seine Studien führen ihn in einem jahrelangen, schmerzhaften Prozeß dazu, diese Identität nicht mehr in der anglikanischen Kirche, sondern in der römisch-katholischen Kirche zu finden. Das systematisch-historische Studium der »Entwicklung der Glaubenslehre«, das er 1844/45 in Littlemore bei Oxford betreibt, mündet in die Konversion und die anschließende Publikation seiner Studien.

Newman hat von der orthodoxen Kirche (die zur Zeit der Kirchenväter nicht als solche, sondern in Einheit mit der römischen als die universelle Kirche der ungeteilten Christenheit existierte) nicht nur eine historische Kenntnis durch Bücher, sondern auch eine direkte oder indirekte aus eigener Anschauung und aus der Anschauung ihm nahestehender Personen. Die Mittelmeer-Reise, die

4 Vgl. die französische Übersetzung und Einleitung von P. Veyriras und M. Durand (*Les Ariens du IVe siècle*. Paris 1988), worin die Arbeit von Newman auch wissenschaftsgeschichtlich eingeordnet wird.

er vom 3. Dezember 1832 bis 9. Juli 1833 durchführte, brachte ihn in Kontakt mit der orthodoxen Welt (Kirchen, Priester, Gottesdienste, Gebetbücher). Seine Beobachtungen sind zwar genau, gehen aber nicht über die eines beliebigen Touristen hinaus, seine Urteile sind pauschal und befangen, ähnlich wie die über die römische Kirche. Bezeichnenderweise orientieren sich die Gedichte, die er von dieser Reise heimträgt und die sich zum Teil auf die griechische Kirche beziehen, wiederum an großen Figuren. Später wird er, im Zusammenhang mit seinen historischen Skizzen, sogar einige Gedichte des Gregor von Nazianz aus dem Griechischen ins Englische übersetzen. Die Mittelmeer-Reise ist entscheidender für sein inneres Reifen als für seine Kenntnis der Ostkirche.[5]

1840/41 hält sich sein Freund William Palmer vom Magdalen-College fast ein Jahr in St. Petersburg und Moskau auf. Sein Ziel ist, bei der russischen Kirche abzuklären, ob sie der Theorie der Drei Zweige zustimmen könnte, wonach die Eine, Heilige, Katholische Kirche in Rußland als Orthodoxe, in Rom als Römische und in England als Anglikanische gegenwärtig ist, so daß ein Christ einer dieser Kirchen, sobald er sich im Territorium einer andern befindet, dort volle Gottesdienstgemeinschaft angeboten bekäme; konkret: Palmer wollte bei den Russen an der Liturgie teilnehmen und kommunizieren dürfen. Er hatte eine Menge Unterredungen mit Personen aus Regierungs-, Adels- und Kirchenkreisen, konnte jedoch keine der kompetenten Persönlichkeiten zu seiner Sicht bekehren. Im Gegensatz zu Newmans Mittelmeer-Reise war aber der Aufenthalt Palmers besser vorbereitet und führte dank der längeren Dauer und der hervorragenden Gesprächsteilnehmer sowie der Lektüre einschlägiger Werke zu einer tieferen und umfassenderen Kenntnis der russischen Kirche. Palmer wird Newman nach seiner Rückkehr ausführlich berichtet haben. Nachdem er auf weiteren Reisen versucht hatte, in die orthodoxe Kirche aufgenommen zu werden, konvertierte er schließlich 1855 zum Katholizismus und ließ sich in Rom nieder. Testamentarisch vermachte er Newman sein Reisetagebuch, der es drei Jahre nach Palmers Tod († 1879) edierte und mit einem wichtigen Vorwort versah.[6] Man könnte sich keine bessere Phänomenologie der russischen Kirche wünschen als diese genauen Beschreibungen der Kirchen, des Ablaufs der Gottesdienste, der theologischen Studien, der Lebensweise in Klöstern und beim Weltklerus, der offiziellen und privaten Ideen der Gesprächspartner.

---

5 Die Reiseberichte kann man in den *Letters and Diaries* (L & D) der betreffenden Jahre nachlesen, die das Oratorium von Birmingham herausgibt; die Verse in den *Verses on Various Occasions*, die neuerdings zusammen mit Gebeten, Betrachtungen und Newmans Übersetzung von L. Andrewes *Privaten Gebeten* herausgekommen sind: *Prayers, Verses, and Devotions. The Devotions of Bishof Andrewes. Meditations and Devotions. Verses on Various Occasions*. San Francisco 1989.

6 *Notes of a Visit to the Russian Church in the years 1840, 1841 by the late William Palmer, M.A., Formerly Fellow of Magdalen College*. Selected and arranged by Cardinal Newman. London 1882, [2]1895.

Noch ein weiteres Mal nimmt Newman Kenntnis von den aktuellen Zuständen der Ostkirche: Während der kurzen Zeit, da er auf Wunsch der Bischöfe die Kulturzeitschrift *The Rambler* leitet (nur gerade zwei Nummern des Jahres 1859!), nimmt er einen Artikel des französischen Jesuiten Victor de Buck über *The Russian Church*[7] auf; das Thema ist allerdings weiter gespannt, als der Titel vermuten läßt. Der anonyme Verfasser (Y.Z. zeichnet er) kennt sich gut aus in russischen Exilkreisen in Paris; viele vornehme Russen waren damals zum Katholizismus übergetreten; de Buck meint, der Zeitpunkt wäre günstig für Konversionen im großen Stil, sofern die römische Kirche ihre starre und auch beleidigende Haltung – von der er einige abschreckende Beispiele vorträgt – milderte. Auch Hinweise auf die Armenier in der Türkei und die Kopten in Ägypten sowie auf die zwangsweise Rückführung der mit Rom unierten Katholiken zur Orthodoxie in Weißrußland[8] sind aufschlußreich.

Trotz dieser Möglichkeiten, die zeitgenössischen östlichen Kirchen kennenzulernen, wird man die Stärke Newmans nicht in dieser »Gegenwarts-Ostkirchenkunde« sehen, sondern in seiner untergründigen Beziehung zur Theologie und Liturgie, zum gelebten und bezeugten Glauben der Ostkirche aus ihren Ursprüngen. In dieser Hinsicht konnte er schon zu seiner anglikanischen Zeit Vorbilder aus der eigenen Kirche nachahmen. Von nachhaltigem Einfluß war Bischof Lancelot Andrewes (1555-1625), einer der *Caroline Divines*, der klassischen anglokatholischen Theologen des 17. Jahrhunderts. Die erste Edition seiner Predigten erschien ab 1841 in der *Library of Anglo-Catholic Theology*; Newman selbst übersetzte als *Tract 88* (später in gesonderter Ausgabe) die berühmten *Preces Privatae*, die nichts anderes sind als eine kluge, tiefreligiöse Auswahl von Bibelzitaten und Ausschnitten aus orientalischen Liturgien und sonstigen Vätertexten (griechisch und lateinisch). Beide Aspekte – der homiletische wie der devotionale – des Bischofs müssen Newman tief beeindruckt haben. In den Predigten Andrewes' stößt man auf die »Quellen der mystischen Theologie der englischen Kirche«, wie ein denkbar zuständiger Zeuge, Nicolas Lossky, sagt.[9] Andrewes ist durch und durch von den Vätern geprägt; seine Zeitkonzeption ist liturgisch, seine Gebete sind ekklesiologisch gedacht, es geht um die Begegnung von Himmel und Erde, von Zeit und Ewigkeit. Er verfügt noch ganz selbstverständlich über die patristisch-mittelalterliche Typologie; die Predigten zu den großen Festen sind dogmatisch strukturiert und münden in liturgisch-ethische Appelle. Newman geht in seinen Predigten ganz ähn-

7 *The Rambler*, Juni 1859, S. 388-398.

8 Vgl. darüber die ausgewogene Darstellung bei A.A. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien 1950, S. 505-513, ein Ausschnitt aus der tragischen Geschichte der Beziehungen zwischen orthodoxen und mit Rom in Kommunion stehenden östlichen Kirchen.

9 Vgl. N. Lossky, Lancelot Andrewes le prédicateur (1555-1626) aux sources de la théologie mystique de l'Eglise d'Angleterre. Paris 1986.

lich vor.[10] Und was die *Preces privatae* betrifft, so meint Lossky, es genüge, ein byzantinisches Horologion (Stundenbuch) oder den Bußkanon des Andreas von Kreta durchzublättern, um zu sehen, in welche geistliche Tradition sich Andrewes einfüge; Lossky hätte noch die Liturgieformulare beifügen können. In der Tat finden wir ganze Ektenien (Fürbitt-Litanien) nebst anderen Quellen, wie Irenäus, Cyprian, Augustinus bis Anselm, Bernhard, Thomas und Ger son.[11] Newman, der diese Gebete gewiß nicht nur als akademische Übung übersetzt hat, tauchte so ganz in die ostkirchliche Spiritualität ein. Und wenn er 1836 dazu überging, das römische Brevier zu beten, war er noch einmal in der Tradition der ungeteilten Kirche mit den Lesungen aus den Kirchenvätern und den Hymnen, von denen er manche übersetzte.[12]

Die Väter in den Hauptwerken Newmans

»Die Väter haben mich katholisch gemacht, und ich werde die Leiter nicht zurückstoßen, auf der ich in die Kirche hineingestiegen bin.«[13] Dieser Satz steht in Newmans Schrift über *Die katholische Marienverehrung* in der Form eines Briefes an seinen früheren Freund E.B. Pusey »zu seinem jüngst veröffentlichten Eirenikon«. Die gesamte Argumentation Newmans läuft darauf hinaus nachzuweisen, daß die östliche Kirche eine noch viel intensivere Marienverehrung als die westliche kennt; und wenn nun Pusey und mit ihm andere Anglikaner offensichtlich keine Mühe haben, mit der östlichen Kirche Beziehungen anzuknüpfen, dann können sie unmöglich die katholische Marienverehrung tadeln; überdies zeigt Newman, daß man sehr wohl zwischen kir-

---

10 Ich habe einstweilen nur eine geringe Anzahl von Predigten auf Parallelen zu Andrewes hin untersucht: Cardinal Newman, *Le Christ. 12 sermons sur l'Incarnation*, trad. et prés. par P. Leyris. Fribourg 1943; *Ausgewählte Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres und für die Feste des Herrn*. Ins Deutsche übertragen von G.M. Dreves. Kempten/München 1907; *Die Kirche und die Welt. Predigten*. Übers. von Th. Haecker. Leipzig 1938; *Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes*. Übers. von Th. Haecker. München 1950; vgl. auch die *Deutsche Predigtausgabe*, 12 Bde. Stuttgart 1948-1965; *Parochial and Plain Sermons* (in einem Band). San Francisco 1978.

11 Es gibt mehrere Ausgaben der *Preces Privatae*; ich habe folgende benutzt: (J.B. ed.) *Preces privatae quotidianae Lanceloti Andrewes, Episcopi Wintoniensis*. Ed. nova et auctior. Oxford 1853; die Übersetzung von J.H.N.: *The Greek Devotions of Bishop Andrewes*. Translated and arranged, ^{2}1840; N. Lossky rühmt die Ausgabe mit Einführung und Anmerkungen von F.E. Brightman. London 1903. – O. Karrer hat eine stark veränderte Fassung vorgelegt: *Geheiligte Woche. Biblisch-liturgisches Gebetbuch von L. Andrewes – J.H. Newman*. München 1950. Eine vollständige deutsche Übersetzung (die ich gerne vornehmen würde) wäre wünschenswert. Vgl. die französische Ausgabe: *Livre d'heures*. Adaptation française par M. Villain et St.-A. Cwiertniak. Paris 1981.

12 Alle Gebete, Meditationen, Gedichte samt den Gebeten des Lancelot Andrewes findet man in dem in Anm. 5 erwähnten Band.

13 *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*. Mainz 1959 (= AW IV), S. 19.

chenoffizieller Verehrung und nur zeit- und ortsbedingter Volksfrömmigkeit unterscheiden muß. Im Anhang erweist sich noch einmal die immense Beschlagenheit Newmans in der Literatur der Kirchenväter.

Auch bei der mutigen Schrift *Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre* stützt sich Newman auf seine Kenntnis der Kirchengeschichte, woraus sich klar ergibt, daß die Laien sehr oft die Glaubenslehre tapferer durch Krisen hindurch gerettet haben als die Hirten. Daraus leitet sich das Recht der Laien ab, in Glaubensfragen, z.B. bei der Vorbereitung einer dogmatischen Erklärung, befragt zu werden, nicht in dem Sinne, daß ein »Vernehmlassungsverfahren« durchgeführt würde, sondern daß die Hierarchie sich vorerst des Denkens und Fühlens der Gläubigen (des *consensus fidelium*) versicherte. Newman geht nicht auf die heikle Frage ein, wie eine solche Feststellung denn konkret möglich sei; er meint jedenfalls, sie sei von Pius IX. im Hinblick auf die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (1854) in vorbildlicher Weise angeregt und durchgeführt worden; 1870 wird Newman dies nicht mehr so dankbar feststellen können.

In all diesen und vielen anderen Schriften setzt Newman die Unfehlbarkeit der Kirche voraus, wobei das aktive Werkzeug dieser Unfehlbarkeit nicht immer die Vertreter der lehrenden Kirche waren. Die brisante Bedeutung dieser Überlegungen für die kirchliche Gegenwart kann hier nicht erörtert werden.

Die zwei bedeutendsten Werke Newmans sind sein *Entwurf über die Entwicklung der Glaubenslehre* (1845) und sein *Entwurf einer Zustimmungslehre* (1870). Das erste Buch war, wie schon erwähnt, dem Nachweis gewidmet, daß die katholische Kirche von 1845 im Kern identisch mit der Kirche der Apostel und der Väter ist. Wenn sich eine »Entwicklung der Glaubenslehre« angebahnt hatte, so war das völlig natürlich und legitim. Newman machte sich anheischig, unter vielen möglichen Kriterien deren sieben ausführlich darzustellen, die es erlauben würden, rechtmäßige von korrumpierter Entwicklung zu unterscheiden, angefangen von der Bewahrung des Typus (der Grundgestalt) und der Kontinuität der Prinzipien (der dynamischen Wirkkraft) über das Assimilationsvermögen, die logische Folgerichtigkeit, die Vorwegnahme ihrer Zukunft bis zur erhaltenden Wirkung auf die Vergangenheit und der fortdauernden Lebenskraft[14]; alle Kriterien wurden ausführlich historisch belegt, wobei Newman allerdings gegen Ende des Buches in Eile geriet; als er seiner Sache ganz sicher war und katholisch wurde, brach er es kurzerhand ab. Das Schwergewicht der Argumentation beruht wieder auf den ersten Jahrhunderten.

Hans Küng hat für diese »organische Entwicklung« bei Newman nur ein mitleidiges Lächeln übrig.[15] Er kommt im Zusammenhang mit der von Thomas S. Kuhn ausgelösten Paradigmenwechsel-Diskussion darauf zu sprechen. Er

14 Vgl. die gute Zusammenfassung bei L. Bouyer, Die Kirche, I. Einsiedeln 1977, S. 154-155.

15 Vgl. H. Küng, Theologie im Aufbruch. München/Zürich 1987, S. 171.

meint wohl, eine organische Sicht der Kirchenentwicklung sei ein veraltetes Paradigma oder es verhindere die Anerkennung von Paradigmenwechseln überhaupt.[16] Küng versteht, in Anlehnung an Kuhn, unter Paradigma die bewußt-unbewußte »Gesamtkonstellation von Überzeugungen, Werten und Verfahrensweisen«, die eine Gruppe von Wissenschaftlern in ihrem Forschen leitet. Das Modell wurde für die Naturwissenschaften entwickelt und dann versuchsweise auf andere Wissenschaften angewandt, von Küng und anderen auf die Theologie.[17] Küng entwirft selber eine Skizze des »Paradigmen-Wechsels in der Geschichte von Theologie und Kirche«. Nur unterscheidet er m.E. zu wenig zwischen Glaubenslehre (der Kirche) und Theologie als Wissenschaft. Newman bezieht sich eindeutig auf die Glaubenslehre, wie sie das Lehramt der Kirche vorlegt, ganz gewiß im lebendigen Austausch mit der Theologie, aber auch mit dem Glauben der Gläubigen und mit der Feier der Liturgie.

Ob das Modell des Paradigmenwechsels auf die Theologie als Wissenschaft angewandt werden kann, wird sich erweisen; die Ansätze von Küng scheinen mir fruchtbar. Doch in bezug auf die Glaubenslehre der Kirche mag zwar die Sprache und Denkweise zeitbedingt sein, inhaltlich hält sich das eine Ur-Paradigma durch, das für den lebendigen Glaubensvollzug unüberholbar ist: Jesus Christus. Die Glaubenslehre der Kirche artikuliert sich nicht nur in Canones der Konzilien (die im übrigen nie Neues vorlegen, sondern nur den bisherigen Glauben umschreiben oder verdeutlichen wollen), sondern auch in Symbola (Glaubensbekenntnissen)[18], in der Liturgie (ihren Texten, Handlungen und Bildern), schließlich im gelebten Glauben der Zeugen. Das Ur-Paradigma Jesus Christus steht eben schon in bestimmten Konstellationen: Maria, der Täufer, die Zwölf, die sich ideal-typisch, ja real-symbolisch durch die ganze Kirchengeschichte durchhalten; und eine weitere fruchtbare Sicht ist die auf das »apostolische Geviert«: Petrus – Johannes – Jakobus – Paulus.[19] Was man in allen

16 Th.S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. 2. revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage. Frankfurt/Main 1976; Ders., Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, hrsg. von L. Krüger. Frankurt/Main 1978. – Vgl. auch W. Stegmüller im 3. Band seiner Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. 7. erw. Auflage. Stuttgart 1986, S. 279-330. Ich werde darauf im geplanten Buch eingehen.

17 Vgl. in den Anmerkungen des in Fußnote 15 zitierten Werkes die anderen diesbezüglichen Veröffentlichungen.

18 Newman erwähnt beifällig die Kennzeichnung des sog. Athanasianischen Glaubensbekenntnisses als *Psalm Quicumque*, d.h. seinen mehr hymnischen als wissenschaftlichen Charakter.

19 Ich danke meinem Bruder, P. Beda Baumer OSB in Einsiedeln, daß er mich wieder an H.U. von Balthasar, Der antirömische Affekt. Freiburg 1974, Einsiedeln ^{2}1989, erinnert hat. Der Untertitel und die meisten Ausführungen bleiben aktuell: Wie läßt sich das Papsttum in die Gesamtkirche integrieren? Schade, daß Balthasar das Buch nicht mehr überarbeiten konnte, wie er es beabsichtigt hatte. – Das »apostolische Geviert« hat Balthasar mit der altkirchlich-mittelalterlichen Exegese in Beziehung gebracht bzw. mit ihrem vierfachen Schriftsinn; so wie diese vier Interpretationen aufeinander verwiesen sind, so sind es die vier »apostolischen Typen«. – Ich habe diesen vierfachen Schriftsinn auch für die Liturgie fruchtbar zu machen versucht in meiner Studie: Kulte als Träger der Verkündigung, in: *Theologische Berichte VI: Liturgie als Verkündigung*. Zürich/Einsiedeln/

Bereichen, in denen Glaube überliefert wird, als Paradigmenwechsel anzusehen geneigt ist, ist wohl nur die jeweilige Hervorhebung, die man diesen »Typen« angedeihen läßt. Die Aufgabe des Lehramtes ist es, angesichts unvermeidlicher Akzentuierungen von seiten der Theologie, der Volksfrömmigkeit, der Kirchenverwaltung usw. sie in fruchtbarer und ausgewogener Spannung zu erhalten, die Relationen also zu wahren, damit nicht Maria Jesus verdunkle, Petrus nicht Johannes verdränge, nicht Jakobus sich durchsetze gegen Paulus oder umgekehrt. Für Newman sind nicht die Theologen, nicht einmal die Kirchenväter Autoritäten, sie sind bestenfalls Zeugen.[20] Vladimir Solov'ev betont sehr stark das Urparadigma Jesus Christus in seiner *Geschichte und Zukunft der Theokratie*[21], ursprünglich in einer Zeitschrift und dann als Sonderabdruck unter dem Titel *Dogmatische Entwicklung der Kirche im Zusammenhang mit der Frage nach der Vereinigung der Kirchen* publiziert.[22] Die organische Sicht der Entwicklung ist vermutlich kein Paradigma, sondern eher eine leicht austauschbare Metapher; Solov'ev sagt, wenn einem der Ausdruck »Entwicklung des Dogmas« nicht passe, könne man auch sagen: »Ausfaltung des Mysteriums«.[23]

Wenn es nach Küngs Übersichtsskizze ginge, dann wäre in der orthodoxen Theologie überhaupt nie ein Paradigmenwechsel eingetreten; er disqualifiziert sie als »orthodoxen Traditionalismus«, auf gleicher Stufe stehend wie den »römisch-katholischen Traditionalismus«. Wenn man unter letzterem etwa eine sterile Neu-Scholastik oder moderne fundamentalistische Strömungen verstehen darf, dann halte ich die Kennzeichnung der orthodoxen Theologie durch Küng für beleidigend.[24] Ihre geringe Anfälligkeit gegenüber Paradigmenwechseln hat wohl damit zu tun, daß sie näher bei der Glaubenslehre der Kirche bleibt und das Ur-Paradigma Jesus Christus sehr lebendig hält und daraus im-

---

Köln 1977, S. 29-60. Dieser Ansatz wäre im Sinn einer eucharistischen Ekklesiologie (etwa wie bei J. Zizioulas) zu vertiefen; vgl. J. Zizioulas, L'être ecclésial. Genève 1981; G. Baillargeon, Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion. L'œuvre de J. Zizioulas. Montréal/Paris 1989. Es geht um die Verwurzelung der Kirche als Communio in der Eucharistie; vgl. auch Vaticanum II, *Sacrosanctum Concilium* 7-8, S. 106.

20 Vgl. *Historical Sketches* I (1972), S. 381, 383.

21 Gesamtausgabe II. Freiburg 1957, S. 361-481; hier S. 421ff.

22 Soeben ist eine französische Übersetzung der Sonderdruck-Fassung herausgekommen: V. Soloviev, *Le développement dogmatique de l'Eglise*. Paris 1991, mit gutem Vorwort von Fr. Rouleau.

23 Auch Balthasar bringt in dem in Anm. 19 erwähnten Werk Vorbehalte gegenüber der organischen Sicht an.

24 Vgl. K.Chr. Felmy, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt 1990; dieses Buch »zeigt in eindrucksvoller Weise, daß die orthodoxe Theologie heute nicht mehr eine in der Tradition erstarrte Mumie ist, wie es Adolf von Harnack um die letzte Jahrhundertwende noch behauptet hatte, sondern sich durch eine große innere Lebendigkeit, Vielfalt und Dynamik auszeichnet«, so E. Bryner, in: *Glaube in der Zweiten Welt* 20 (1992), S. 28; Felmy ist der Erlanger Ordinarius auf dem Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens, Bryner vertritt die Ostkirchenkunde an der Universität Zürich.

mer neue Lichter schöpft, die auch auf die aktuelle Situation ihre Strahlen werfen. Die orthodoxe Theologie war immer dann am schwächsten, wenn sie sich an die westliche Theologie anlehnte (also den dortigen Paradigmen-Wechseln nachhinkte), und dann am stärksten, wenn sie sich auf das apostolische Zeugnis und die Väter berief und sie eigenständig weiterentwickelte.

Gerade darum empfinden die Orthodoxen Newman auch als einen der Ihren. Schon Charles Stephen Dessain sagte von ihm: »Newman verkörpert selbst die ostkirchliche Tradition, er hält im Westen die Theologie der östlichen Väter aufrecht, und darin liegt seine große Bedeutung für das Apostolat des ökumenischen Gesprächs zwischen Ost und West.«[25] Aber vereinzelt begannen auch orthodoxe Theologen sich mit ihm zu befassen, so E. Mastrogiannopoulos[26], Methodios Fouyas[27], George D. Dragas[28], Athenagoras Kokkinakes[29], ganz zu schweigen von westlichen Autoren, die vorher und nachher auf diese Bezüge aufmerksam machten.[30]

Der *Entwurf zur Zustimmungslehre* schließlich zeigt die Bedeutung, die Newman in Glaubensdingen der Erfahrung zuweist. Glaube ist primär eine Beziehung zwischen Personen: zwischen dem Gläubigen und dem Gottessohn (Einem aus der Dreifaltigkeit) und allen jenen, die mit ihm je verschiedene Konstellationen bilden (die Heiligen, die »Wolke von Zeugen«). Nicht formallogische Beweisverfahren rechtfertigen den religiösen Glauben, sondern die existentielle Zustimmung zu einem ganzen Bündel konvergierender Wahrscheinlichkeiten, die einen Glaubensakt verantworten lassen. Es ist ein besonderer Sinn, der den Gläubigen diesbezüglich führt: der Illativ-Sinn, der in etwa der *phronesis* bei Aristoteles oder der *prudentia* bei Thomas von Aquin

---

25 Cardinal Newman and the Eastern Tradition, in: *Downside Reviews* (vol. 94, no. 315), April 1976, S. 83-98 (hier: S. 85). Diese und viele andere Newman betreffenden Schriften konnte ich in den Newman-Centren Bregenz, Littlemore und Rom einsehen.

26 Pos blepei o Newman tous pateras, in: Oi pateres tes ekklesias kai o anthropos. Athen 1966, S. 27-37, S. 208-233.

27 Fouyas bringt in *Ekklesiastikos Pharos* 60 (1978), S. 463-481 einen Abschnitt aus Newmans Studie über die Arianer auf griechisch.

28 Conscience and Tradition: Newman and Athanasios in the Orthodox Church, in: *Newman-Studien* 11 (1980), S. 73-84; Ders., John Henry Newman als Ausgangspunkt für die Wiederentdeckung der Katholizität der Kirchenväter heute, in: *Theologia* 52 (1981), S. 500-521, engl. Original in: *Theological Review* 25 (1980), S. 273-295; Kurzfassung in: *One in Christ* 17 (1981), S. 46-68; Ders., Der ›katholische Newman‹. J.H.N's Weg zur Katholizität über die Kirchenväter, in: *Catholica* 35 (1981), S. 154-166.

29 Er erläutert in einem Artikel über das *Commonitorium* des Vinzenz von Lerin Newmans Theorie der Lehrentwicklung im Gegensatz zu Vinzenz' Regel, in: *Theologia 49* (1978), S. 30-56, S. 218-225, Kommentar S. 266ff. Ich danke Frau Dr. M. Brun herzlich dafür, daß sie mir aufgrund meiner Liste diese orthodoxen Arbeiten in der Bibliothek des *Centre Orthodoxe* in Chambésy-Genf ausfindig machte und fotokopierte.

30 D. Gorce (ein Arzt!), Newman et les Pères. Le secret de sa conversion. Juvisy 1934, Brugge ^{2}1948; Ders., En intimité avec les Pères de l'Eglise: La ›dévote affection‹ du Cardinal Newman, in: *Carmel* (1980) S. 208-220; alle Studien über die Beziehungen Newmans zu einzelnen Kirchenvätern und Ordensstiftern müssen hier übergangen werden.

entspricht, die Urteilsfähigkeit in konkreten Situationen. Eine persönliche Gewißheit und feste Überzeugung ist das Resultat dieses Glaubensaktes. Der Gläubige mag nachher noch weitere Plausibilitätsgründe suchen – notwendig ist es für den Glaubensakt nicht, und dieser selbst braucht auch nicht reflektiert zu werden, sonst wären ja bestimmte intellektuelle Fähigkeiten für den Gläubigen erforderlich.

Eine große Schwierigkeit Newmans darf nicht verschwiegen werden – aber sie rückt ihn ebenfalls in die Nähe der Orthodoxie: das ist das Unfehlbarkeits- und Jurisdiktionsdogma des 1. Vatikanischen Konzils. Er hatte nie die geringsten Zweifel an der Unfehlbarkeit der Kirche als ganzen und an deren Äußerungen in den Konzilien, und er konnte sich durchaus auch einen unfehlbaren Lehrspruch des Papstes (in Einheit mit der Kirche) vorstellen. Aber das Kesseltreiben, das von gewissen Ultramontanen im Vorfeld des Konzils in Gang gesetzt wurde, erfüllte ihn mit Entsetzen, und wäre es nach ihnen gegangen, wäre die Katastrophe vollends über die Kirche hereingebrochen. Man kennt seine Bemühungen, um das Unheil abzuwenden, sein inniges Gebet. Er selber sieht für sich keine persönlichen Schwierigkeiten, hat aber pastorale Sorgen, ja, er meint auch, das vorbereitete Dogma lasse sich historischen Tatsachen gegenüber nur schwer logisch verteidigen.[31] Er klammert sich dann an die Hoffnung, der Papst würde nie in die Lage kommen, das Dogma in der Gestalt, in der es erlassen werden soll, anzuwenden.[32] Selbst nach der Definition meint er noch: »Ich sehe nicht ein, warum ein Mensch, der es leugnet, kein ebenso guter Katholik sein soll wie einer, der es verteidigt: Auch ist es ein neuer und in hohem Maße ernster Präzedenzfall in der Kirche, daß ein Dogma de fide erklärt wird ohne bestimmte und dringende Ursache.«[33] Er hofft immer noch, daß das zwar definierte, aber noch nicht promulgierte Dogma vom Konzil vor Schluß noch »in irgend einer Weise berichtigt« werde.[34] Als es dann – natürlich ohne Änderungen – doch promulgiert wurde, verlangte er für die Gläubigen »jede Rücksicht und ausreichende Zeit«, um sich diesem Glaubensakt zu bequemen; »ein Deutscher, der zögert, kann mehr echten Glaubensgeist haben als ein Italiener, der alles hinunterschluckt. Mir selber hat die Unfehlbarkeit des Papstes nie Schwierigkeiten gemacht, das ist jedoch kein Grund, weshalb ich Lukas 17,1 vergessen sollte [Wehe dem, durch den Ärgernisse kommen!].«[35] Er hat weiterhin Mühe mit jenen historischen Fällen, in denen ein offensichtlicher Irrtum des Papstes vorzuliegen scheint – den man dadurch

31 *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens*. Mainz 1957 (= AW II/III), S. 543.

32 Ebd., S. 563.

33 Ebd., S. 565.

34 Ebd., S. 566.

35 Ebd., S. 567.

entschärft, daß man sie nicht als Glaubensentscheidung, sondern als Privatmeinung einstuft![36] Er hofft, künftige Theologen werden im Laufe der Zeit die Gültigkeit des Wortlauts des Dogmas bestimmen.[37] Er selbst gibt dem Dogma die denkbar engste Auslegung.[38] Natürlich mußte er vor sich selbst die innere Zustimmung zum Dogma rechtfertigen; er schreibt, daß er – falls der Papst die Definition als Glaubensdogma verpflichtend aufstellen würde – »die Tatsache, daß der Papst dank seiner Jurisdiktionsgewalt imstande war, den Anspruch auf Unfehlbarkeit zu erzwingen, als einen Wink der Vorsehung erachten, und so das Dogma annehmen« würde.

Ian Ker, der große Biograph Newmans, nennt dieses Argument »einigermaßen zirkulär«[39], und auch Paul Misner meint: »Seine Ansicht, die seltenen frühen Zeugnisse seien im Lichte der späteren entwickelten Lehre zu interpretieren, ist methodologisch unhaltbar.«[40] In der Tat benützt er das historisch schwach abgestützte Dogma der Jurisdiktionsgewalt, um das andere, ebenso schwierige Dogma der Unfehlbarkeit zu rechtfertigen.[41] In welcher seelischen Zwangslage Newman war, kann man auch folgender Briefstelle entnehmen (noch vor der Definition): »Wir müssen hoffen, daß der Papst aus Rom vertrieben wird und das Konzil nicht fortsetzen kann, oder daß ein anderer Papst kommt«, und noch einmal: »Es ist nicht gut, wenn ein Papst 20 Jahre herrscht; es ist abnormal und bringt keine guten Früchte; er wird ein Gott, keiner widerspricht ihm, er kennt die Tatsachen nicht mehr und tut schreckliche Dinge ohne Absicht.«[42] Als dann aber das Dogma amtlich verkündet war, fand Newman die Kraft, nicht nur selbst sein Ja dazu zu sagen, sondern auch in Briefen ande-

---

36 Ebd., S. 577.

37 Ebd., S. 587.

38 Ebd., S. 595.

39 I. Ker, John Henry Newman. A Biography. Oxford/New York 1990, S. 656. Briefzitat aus L & D XXV, S. 186.

40 P. Misner, John Henry Newman. Über den Primat des Papstes, in: *Newman-Studien* 8 (1970), S. 219-227, hier S. 224.

41 Es wäre eine eigene Untersuchung wert, ob nicht das Unfehlbarkeitsdogma einen selbstbezüglichen Charakter hat; es beansprucht ja im Akt seiner Promulgation durch den Papst die Unfehlbarkeit des Papstes zunächst einmal für sich (das Unfehlbarkeitsdogma), und dann, kraft dieser Setzung, für alle vergangenen und zukünftigen vergleichbaren Fälle; mit anderen Worten das Dogma ist nicht in einer Metasprache formuliert, was nach Gödel zu Schwierigkeiten führt, da es ein sich selbst begründendes, geschlossenes System nicht gibt, bzw. der Wahrheitswert von Sätzen innerhalb ihres eigenen Systems nicht festgestellt werden kann. Vgl. W. Rohrer, Ist der Mensch konstruierbar? München 1966 (Leben und Glauben, hrsg. von O. Karrer und B. Häring); D.R. Hofstadter, Metamagicum. Fragen nach der Essenz von Geist und Struktur. Stuttgart 1988, bes. S. 5-93. – Eine Metasprache wäre im vorliegenden Fall die Umgangssprache oder aber die poetische Sprache; so hat ja Newman am sog. Athanasianischen Glaubensbekenntnis diesen Aspekt hervorgehoben; vgl. oben Anm. 18. Aber wie schon im Falle der Übertragung der Theorie des Paradigmenwechsels von der Naturwissenschaft auf die Theologie müßte diese Anwendung von der Mathematik und Logik auf die Theologie sorgfältig und kritisch untersucht werden; vgl. auch J.M. Bocheński, Logik der Religion. Köln 1968.

42 L & D XXV, S. 192; ebd., S. 231.

ren die Möglichkeit aufzuzeigen, es anzunehmen, ja sogar, es in der Öffentlichkeit gegen maßlose Übertreibungen in seinem Gehalt darzustellen.[43] Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß diese beiden Dogmen am meisten die Wege zur Einheit blockierten – vielleicht deswegen, weil sie in Inhalt und Tonfall zu sehr eine bestimmte theologische Meinung (die »römische Schule«) widerspiegeln; die römische Dogmenentwicklung des zweiten Jahrtausends verlief ja ohne Kontakt mit der östlichen Theologie. Über die historischen Umstände, die das 1. Vatikanische Konzil ein Torso bleiben ließen, und über die Korrekturen und Ergänzungen, die das 2. Vatikanische Konzil angebracht hat, ist hier nicht zu handeln. Die Integration des Petrusamtes in die Gesamtkirche bleibt jedenfalls weiterhin die Aufgabe.[44]

Komm und sieh!

In einem Brief meint Newman, man baue oft zwischen Gott und dem Menschen eine ganze Menge von Barrieren auf: lauter Vorfragen, die man zuerst eingehend prüfen müsse, Zweifel, die auszuräumen seien, Behauptungen, die man auf ihren Wahrheitsgehalt testen müsse – dabei sollte man sich doch des Satzes erinnern: »Komm und sieh!«[45] Anastasios Kallis schreibt: »Bezeichnenderweise hat die Ekklesiologie in der orthodoxen Kirche keine dogmatische Fixierung erfahren [...] Auf die Frage nach ihrer ekklesiologischen Identität zögern gewöhnlich orthodoxe Theologen, eine dogmatische Definition zu geben, und antworten mit dem Wort des Philippus: ›Komm und sieh!‹ (Joh. 1,46). Diese Haltung ist nicht die Folge einer Unklarheit oder Unsicherheit im Glauben, sondern sie entspricht der patristischen Überzeugung, daß die Kirche als ein lebendiger Organismus eine Wirklichkeit ist, die wir eher durch die Teilhabe an ihr erfahren als durch rational-analytische Betrachtung erfassen können.«[46] Das ist es, was Newman mit »realer Erfassung und Zustimmung« gemeint hat.

Natürlich ist dies nicht der einzige Bezugspunkt zwischen Newman (der bezeichnenderweise auch nie als systematischer Theologe aufgetreten ist) und

---

43 *Brief an den Herzog von Norfolk 1875 als Erwiderung an Gladestones Vorwürfe gegen den Unfehlbarkeitsanspruch*, in: AW IV, S. 111-251.

44 Vgl. das in Anm. 19 zitierte Werk von H.U. von Balthasar, sowie B. Baumer OSB: Der Petrusdienst im ökumenischen Gespräch, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 64 (1974), S. 145-188 und als Beilage zum 135. Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln 1973/74.

45 L & D XXVI, S. 23.

46 In: TRE 18 (1989), S. 252f. – Kallis zitiert hierbei S. Boulgakov, L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Eglise. Lausanne 1980, S. 11: »L'Eglise ne peut être connue que par voie d'expérience, de grâce, en participant à sa vie«, sowie G. Florovskij, Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise: La sainte Eglise universelle. Confrontation œcuménique (= Cahiers théol. d'actualité protestante, Hors-Série 4). Neuchâtel/Paris 1948, S. 9-37.

der Orthodoxie. Dessain[47] hat folgende Themen hervorgehoben und mit Zitaten belegt, bei denen überraschende Gemeinsamkeiten festgestellt werden können: die Lehre von der Dreifaltigkeit, von der Gottessohnschaft Christi, vom Sühnetod des Erlösers, von der zentralen Bedeutung der Auferstehung, von der Vergöttlichung des Menschen, von der Kirche als Communio. Otto Karrer hat in seiner von Hans Urs von Balthasar angeregten zweibändigen Textausgabe[48] eine eindrückliche Darstellung der Ekklesiologie Newmans entworfen, der die Orthodoxen wohl weitgehend zustimmen könnten. Gerade auch der Aspekt der Communio wird heute deutlicher gesehen.[49]

Eigentlich ist Newman nicht so sehr ein Zugang zur Ostkirche allein als vielmehr zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche überhaupt, katholisch nicht im konfessionellen Sinn verstanden, sondern wie es im Frühchristentum gemeint war: die zur Eucharistie versammelte »Kirche Jesu Christi, die zu Korinth (Köln, Wien, St. Gallen) ist« mit ihrem Bischof, der in Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen steht, zusammen mit dem Bischof von Rom.

47 Vgl. Anm. 25.

48 Kardinal J. H. Newman, *Die Kirche*. Übertragung und Einführung von O. Karrer, 2 Bde. Einsiedeln/Köln 1945-1946.

49 Deutlich auch in der französischen Anthologie, die sich teilweise an die von Karrer anlehnt: *Pensées sur l'Eglise* (= *Unam Sanctam* 30), Paris 1956; vgl. auch J. Tolhurst, The Church – A Communion. The development of Newman's Thought on the Church during his Anglican years, das ich noch nicht einsehen konnte. – Heute erweist sich auch das Vorwort H.U. von Balthasars zur ersten Ausgabe dieser Zeitschrift als geradezu prophetisch.

Müssen wir von der byzantinischen Liturgie lernen?

Von Franz Karl Praßl

Zur Fragestellung

In der altrussischen Nestorchronik lesen wir den Bericht der Gesandten des Großfürsten Vladimir (980-1015) über den Besuch eines byzantinischen Gottesdienstes in der Hagia Sophia: »Und wir kamen zu den Deutschen und sahen sie in den Kirchen viele Gottesdienste halten, aber an Schönheit haben wir nichts gesehen. Und wir gingen zu den Griechen, und sie führten uns dorthin, wo sie ihrem Gott dienten; und wir wissen nicht, waren wir im Himmel oder auf der Erde; denn auf der Erde gibt es solche Schau und solche Schönheit nicht, und wir sind in Verlegenheit, darüber zu berichten; wir wissen nur, daß Gott dort mit den Menschen ist, und ihr Gottesdienst ist besser als bei allen anderen Völkern. Wir können diese Schönheit nicht vergessen, denn kein Mensch, der Süßes kostete, mag hernach Bitteres zu sich zu nehmen, so daß auch wir hier keine Bleibe haben.«[1] Diese Schilderung von überwältigenden Eindrücken beim Besuch eines byzantinischen Gottesdienstes in Gegenüberstellung zu den Erfahrungen mit römisch-fränkischer Liturgie ist zwar legendarisch, drückt aber in sehr charakteristischer Weise aus, daß Vergleiche liturgischer Traditionen alt sind, und drückt aus, was auch heute viele westliche (und östliche) Christen empfinden, wenn sie in ihrem Erfahrungshorizont beide liturgische Traditionen miteinander vergleichen. Westkirchlicher Gottesdienstpraxis wird heute bisweilen ein großer Verlust an ästhetischer Qualität nachgesagt, sei es im Bereich der rituellen Entfaltung, der Musik oder auch der konkreten Sprachgestalt mancher muttersprachlicher Texte. Kulturtouristen, Theologen und Gottesdienstbesucher verweisen gerne nach depressiven Diagnosen auf die Therapiemöglichkeit römischer Liturgie durch einen Lernprozeß in der liturgischen Schule des Ostens. Theologen der byzantinischen Tradition hingegen diskutieren ernsthaft Fragen einer Liturgiereform, die viele für überfällig halten. Kann unser liturgisches Wesen also am byzantinischen genesen – und umgekehrt?

Bevor eine Antwort auf diese – auch provozierend aufgefaßte – Frage in Erwägung gezogen werden kann, muß einmal die Fragestellung selbst auf ihre Berechtigung und sachliche Richtigkeit hin geprüft werden. Entspricht die Kritik an der heutigen römischen Liturgie tatsächlich strukturellen oder theologischen Mängeln, oder einfach dem zweifellos vorhandenen Ungenügen an adä-

1 Die altrussische Nestorchronik, Povest'vremennich let, übersetzt und hrsg. von R. Trautmann. Leipzig 1931, S. 77.

quater Umsetzung in die Praxis? Entspricht die oft sehr selektive Kenntnis byzantinischer Gottesdiensttraditionen (meist russische Bräuche) und ihre von außen kommende Einschätzung und Interpretation durch den westlichen Rezipienten auch dem Wesen dieser Liturgie? Entspricht dieses westliche Denken der authentischen Darstellung ihrer Liturgie durch jene Kirchen, die sie als die Mitte ihrer Existenz pflegen? Ist der durch Radio, Fernsehen und Schallplatte vermittelte russische Liturgietypus aus Kathedralen und Großklöstern repräsentativ für die vielfältigen, nach mehr als einem Dutzend nationalkirchlich ausgerichteten Rezensionen einer Liturgie, die immer schon ein breites Spektrum an äußeren Erscheinungsformen kannte, vor allem im Bereich der Kirchenmusik? Ist für orthodoxe Theologen auch alles Gold, was für uns an der byzantinischen Liturgie glänzt? Diese und andere Fragen mögen auf die Schwierigkeiten hinweisen, die sich aus der bloßen phänomenologischen Betrachtungsweise östlicher Liturgien ergeben müssen, wenngleich dies noch keinesfalls die Frage beantwortet, warum deren »Wirkung« auf die Gottesdienstteilnehmer bis heute so groß und attraktiv ist.

Wenn nun z.B. angesichts vermeintlicher oder echter Defizite eigener Liturgie nach der Schule des Anderen als unverzichtbare Lernhilfe wider den Werteverlust gerufen wird, so ist primär nach wesensmäßigen, in der äußeren Erscheinungsform oft nicht sofort erkennbaren Kriterien einer Liturgie im Kontext des gesamten kirchlichen Lebens zu fragen. Von hier aus können zweifellos Denkanstöße gewonnen werden, wie am Beispiel der Praxis von Schwesterkirchen eigene kirchliche Lebensvollzüge reflektiert, wiederentdeckt, bestärkt, hinterfragt oder korrigiert werden könnten oder sollten. Es kann nicht um ein Kopieren des jeweils Anderen gehen. Den geistlichen Reichtum anderer Glieder des Leibes Christi im Licht der eigenen Tradition erkennen und nutzen ist jedoch ein lohnenswertes Unterfangen.

Anhand von subjektiv gewählten Themenkreisen möchte ich Elemente der byzantinischen Liturgietradition beleuchten, die mir auch für Überlegungen zur Liturgie in der westlichen Kirche wichtig erscheinen. Dazu kommen Gedanken zu praktischen Vollzügen der Liturgie. Aus einer Vielzahl von wählbaren Themen greife ich Fragen nach dem Verhältnis von Gottesdienst und Lehre, von Katechese und Liturgie auf, weiterhin die Frage nach dem Stellenwert des Singens im Gottesdienst und damit zusammenhängender Mißverständnisse sowie Einzelfragen.

Zum Verhältnis von Liturgie und Glaubenslehre

Nicht wenige Katechismen und dogmatische Lehrbücher aus älterer und neuerer Zeit orientieren sich in der Anordnung des »Lehrstoffes« am Glaubensbekenntnis, sei es ganz oder teilweise. Es ist vielen Benutzern dieser Bücher

nicht bewußt, daß dies eine Rückbindung der Glaubenslehre an die liturgische Praxis darstellt, wenngleich Dogmatik und Liturgie über weite Strecken nach außen hin mehr oder weniger beziehungslos nebeneinander zu stehen scheinen. Die verengte Sicht des Dogmas als »Lehrsatz« scheint weitgehend überwunden zu sein, ein breites Bewußtsein für das Dogma als gefeiertes Mysterium ist aber dennoch nicht zu beobachten.

Das Symbolum war zunächst ein wichtiges Element im rituellen Vollzug der Taufe, seine ältere dreiteilige Form, die heute noch im Taufritus zu finden ist, stand in direkter Verbindung mit dem dreimaligen Untertauchen des Täuflings im Bad der Wiedergeburt.[2] Spielen die verschiedenen Arten von Glaubensbekenntnissen auch eine zunehmende außerliturgische Rolle, so sind das eucharistische Hochgebet des römischen Presbyters Hippolyt (um 215) und das nach Johannes Chrysostomus benannte Hochgebet (Anaphora) der byzantinischen Liturgie, das in die Zeit des Heiligen zurückreicht und in vielen Formulierungen seiner Ausdrucksweise entspricht, zentrale Beispiele jener Sprechweise im Herzstück der Eucharistiefeier, die in direkter Analogie zum Taufbekenntnis gebaut ist und die repräsentativste Art der Glaubensartikulation der Kirche darstellt.[3] Beide Texte sind sowohl Zusammenfassung als auch Entfaltung der genuinen altchristlichen Überlieferung von Eucharistia, deren älteste Spuren im NT offen liegen. Die Analogie zum Symbolum besteht nun sowohl in der inhaltlichen Dimension als auch im formalen dreigliedrig-trinitarischen Aufbau. Der Gebetsanrede an den Vater folgt die lobpreisende und dankende Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte und die Bitte um das Wirken des Heiligen Geistes als Vollendung der Heilsökonomie im Raum der Kirche. Diese Form des Hochgebetes ist auf einen umfassenden Ausdruck des Glaubens angelegt, der in der Folge auch offen ist für die Klärungen der großen christologischen Auseinandersetzungen. So erscheint uns Liturgie als wesentliche Art und Weise der Glaubensaussage und als primärer Ort des Glaubensvollzuges. Die Sprachgestalt solcher Glaubensäußerung gerade in der byzantinischen Anaphora ist jedoch anders als jene von philosophisch-determinierender und definierender Begrifflichkeit: sie ist doxologisch-anamnetisch, bilderreich, poetisch, ausgelegt auf Fülle des Ausdrucks, Emphase und Vielfalt. Das Kontinuum der inneren Übereinstimmung der Lehre mit der Gesamtheit der Überlieferung ist zunächst noch wichtiger als das Abwägen jeder einzelnen Formulierung. Dagegen spricht auch nicht das Ringen der ersten Konzilien um konkrete Aussageweisen des von Mißverständnissen gefährdeten gemeinsamen Glaubens.

---

2 Vgl. H.J. Schulz, Ökumenische Glaubenseinheit und eucharistische Überlieferung. Paderborn 1976, S. 24ff.

3 Das Hochgebet des Hippolyt ist in etwas abgewandelter und redigierter Form (die manche Theologen im Lichte des ursprünglichen Traditionszusammenhangs durchaus als problematisch sehen) heute weitgehend als zweiter römischer Meßkanon bekannt.

Dieser setzt sich vielmehr erst auf breiter Ebene in der eucharistisch-doxologischen Form seiner Rezeption durch. Jedes der großen Anliegen von Nikaia, Konstantinopel, Ephesus usw. wird in liturgische Formen gegossen, die sich auch noch nach dem 9. Jahrhundert in großer liturgischer Kreativität entfalten.[4] Das VII. ökumenische Konzil von Nikaia schließlich ist überhaupt ein Kronzeuge dafür, wie im orthodoxen Denken dogmatische Aussagen direkt aus der liturgischen Überlieferung geschöpft werden. Dogma erscheint als Interpretation liturgischer Glaubensvermittlung. Glaubenswissen artikuliert sich primär in der Sprache von Gebeten, Hymnen, poetisch ausgerichteten Homilien. Sind die Hochgebete der byzantinischen Liturgie feiernd-preisende Summen des Glaubens, die von ihrer literarischen Eigenheit her geeignet sind, mehr als die Ratio im Menschen anzusprechen und so in das Mysterium hineinzuführen, so entfaltet sich die Breite und Tiefe des Glaubens – freilich in enger Rückbindung an dessen trinitarisch-christologisches Zentrum – in den liturgischen Dichtungen des Kirchenjahres und der Heiligenfeste. So entfaltete etwa Johannes von Damaskus in seinem »goldenen Kanon« auf Ostern eine umfassende Theologie des Pascha, der biblische Fundiertheit, systematisches Erfassen der wesentlichen Festinhalte und poetische Tiefe gleichermaßen gemeinsam sind. Diese Theologie freilich hat den Charakter eines preisenden Bekenntnisses. Die Texte der Liturgie als gemeinsames Bekenntnis des Glaubens sind der wichtigste Vollzug des ordentlichen Lehramtes der Kirche. So hat der orthodoxe Theologe Johannes Karmiris in seiner Sammlung dogmatischer Texte neben den Symbola und Konzilsdekreten dem Zeugnis der Liturgie ein eigenes Hauptkapitel gewidmet.[5]

Unter ganz anderen Voraussetzungen ist auch in der lateinischen Liturgie mitunter die Tendenz zu finden, Lehre im Gebet zu formulieren. Als Beispiel seien die Texte für Messe und Stundengebet von Fronleichnam genannt, die der Überlieferung nach von Thomas von Aquin selbst zusammengestellt bzw. gedichtet worden sind. Die spezifische thomistische Eucharistielehre kommt in den Hymnen des Festes und vor allem in der Sequenz zum Tragen, die wie ein dogmatisches Lehrgedicht erscheint. Auch hier ist doxologische Rede in Verbindung mit Lehre vorhanden, freilich anders als in der östlichen Hymnodie. Hymnische Aussage und Kurzformel der Eucharistielehre ist die Magnificatantiphon der 2. Vesper:

O sacrum convivium, in quo	O heiliges Mahl, in dem
Christus sumitur: recolitur	Christus unsere Speise ist:
memoria passionis eius, mens	Gedächtnis seines Leidens,

4 Vgl. W. Nyssen u.a., Handbuch der Ostkirchenkunde, 1. Düsseldorf 1984, S. 289ff.

5 Vgl. J. Karmiris, Ta Dogmatika kai Symbolika Mnemeia tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias, 2 Bde. Athen 1952/53. Reprint Graz 1968.

impletur gratia, et futurae	Fülle der Gnade, Unterpfand
gloriae nobis pignus datur,	der künftigen Herrlichkeit,
alleluia.	Halleluja.

Das Prinzip der doxologischen Rede als Aussageweise des Glaubens am Beispiel ostkirchlicher Praxis muß eine Anfrage an die Einbindung liturgischer Theologie in das dogmatische Denken des Westens sein. Einheit von Feier und Reflexion des Glaubens sollten vorrangig gesucht werden.

Liturgie und Katechese

Haben wir Liturgie als zentralen Ort der Glaubensäußerung erkannt, so wird sie sich auch als Zentrum der Glaubensvermittlung, der Katechese, erweisen können. Schon von ihrer Struktur her muß die byzantinische Liturgie in ihrer Gesamtheit auch als katechetisches Ereignis begriffen werden. Die dogmatisch-doxologische Sprechweise der Hymnen, Gebete usw. ist immer zweierlei: Anrufung Gottes (= Akklamation) und zugleich Verkündigung seiner Heilstaten (= Proklamation). Gebet und Verkündigung werden zu einer untrennbaren Einheit, die sich auf die Struktur der katechetischen Vermittlung außerhalb der gottesdienstlichen Proklamation auswirken muß. In der byzantinischen Meßliturgie selbst heißt der zweite Teil, der »Wortgottesdienst«, »Liturgie der Katechumenen« oder »didaktische Synaxis«. In diesen Bezeichnungen wie auch in der strukturell festgelegten partiellen Teilnahme von Taufwerbern an der gesamten Feier kommt zum Ausdruck, daß der Glaubensvermittlung in Form des liturgischen Aktes selbst immer eine herausragende Bedeutung beigemessen worden ist.

Die Neugetauften selbst sind in der Osterwoche Adressaten einer »mystagogischen Katechese«, einer im Rahmen der Initiation letzten und vertieften Hinführung zu jenem Mysterium, das sie gerade erstmals mit der gesamten Gemeinde feiernd vollzogen haben. Die bekannten, Cyrill von Jerusalem zugeschriebenen Jerusalemer Taufkatechesen geben ein beredtes Beispiel für die aktuelle Ausdeutung und für ein theologisches Verstehbarmachen dessen, was sich gerade liturgisch ereignet. In ähnlicher Weise trifft dies auf den »Logos katechetikos« der Osternacht zu, eine Homilie, die Johannes Chrysostomus zugeschrieben wird und ein Deutewort der Osterfeier ist. »Katechese« ereignet sich hier zunächst in der Homilie, die die Schrift ausdeutet und das liturgische Geschehen erklärt, sowie in den Gebeten selbst. Dies ist sicher nicht mit der Struktur des modernen Religionsunterrichtes vergleichbar, aber ein Vermittlungsvorgang, der aus dem Zentrum christlicher Selbstdarstellung kommt, dieses deutet und vor allem zu diesem hinführt mit dem Ziel, ein immer tieferes Eindringen in das *mysterium salutis* zu provozieren.

Für die außerliturgische Glaubensunterweisung haben sich unter dem Einfluß der römischen Kirche auf den christlichen Osten auch in der Orthodoxie Katechismen entwickelt. Als Beispiel seien die Bücher des Kiever Metropoliten Petrus Mogila genannt, die ab 1640 in mehreren Sprachen und Ausgaben verbreitet worden sind.[6] So kennt auch die heutige Orthodoxie Katechismen, die mitunter katholischen nicht unähnlich sind. Sergius Heitz hat 1982 für deutschsprachige orthodoxe Christen ein »Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige« herausgegeben.[7] Die Vermittlung des Stoffes ist hier nach dem Glaubensbekenntnis angelegt. (Vielfach beginnen orthodoxe Katechismen zunächst mit der Erklärung des Kreuzzeichens.) Wenn die Argumentation dieses Werkes nicht gerade apologetischen Anliegen folgt, so ist die im Schema Frage-Antwort-Merksatz erfolgende Behandlung der Materie geradezu klassisch liturgisch argumentierend. Prinzipiell finden wir Gesänge der Liturgie als Antwort oder als Verdichtung und Zuspitzung der antwortenden Argumentation auf die Fragen. Ein illustratives Beispiel ist die Frage 40: »Nach orthodoxer Lehre hat die Gottesgebärerin aber nicht nur als Jungfrau den Sohn Gottes empfangen, sondern sie ist auch im Gebären und nach ihrer Geburt Jungfrau geblieben. Was besagt das?«[8] Im Zuge der Antwort werden drei Troparien (= Hymnenstrophen) zitiert, die in der doxologischen Sprache der Liturgie einen Zugang zu diesem Glaubensgeheimnis eröffnen:

»Christus, der über den Himmeln thront, / und sich herabließ zu den Sterblichen / hat geheiligt seine Wohnung / und sie uneinnehmbar gemacht. / Denn sie, die den Schöpfer gebar / blieb auch nach dem Gebären / das Juwel der Jungfräulichkeit« (Kanon im 4. Ton auf die hochheilige Gottesgebärerin, Tropar aus der ersten Ode).

Ein zweiter Text ist auch in der römischen Liturgie als Deutung dieses Mysteriums vorhanden: die 3. Antiphon der Vespern des 1. Januar. Hier das Vorbild aus der byzantinischen Liturgie: »Nicht verbrannte der Dornbusch, / der dich, Allreine, vorabbildete / im lodernden Feuer. / Denn als Jungfrau hast du geboren / und Jungfrau bist du geblieben / Über alle Vernunft, / du, Jungfrau-Mutter!« (Kanon im 5. Ton auf die hochheilige Gottesgebärerin, Tropar aus der ersten Ode).

Und schließlich zur Bedeutung dieser Lehre: »Die Natur der Sterblichen wurde gereinigt, / als sie in dir mit dem unauslöschlichen göttlichen Feuer / in Berührung kam. / Reine Jungfrau, / wie in der Asche gebackenes Brot / bist auch du vom Feuer unversehrt geblieben, / dank dem, der dich bewahrt hat.«

---

6 Vgl. R. Hotz, Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West. Gütersloh 1979, S. 133ff.

7 S. Heitz, Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige. Düsseldorf 1982.

8 Ebd., S. 42.

Es wäre gewiß von Interesse, auf inhaltliche Aspekte einzugehen, im gebotenen Rahmen muß aber eine Darstellung der Methode genügen. Letztere zeigt deutlich, daß die Sprache des Gebetes in der Glaubensunterweisung einerseits inhaltlich sehr präzise sein kann, andererseits vom Charakter dieser Rede enges rationalistisches Theologisieren vermeidet und so die Weite und Vieldimensionalität im Glaubensvollzug besser anzusprechen und anzuregen vermag als ein Frage- und Antwortspiel mit Sätzen, in deren Art man genauso Verkehrsregeln abfragen könnte.

Schließlich ist noch darauf zu verweisen, daß die byzantinische Meßfeier mit ihrer hintergründigen Deutesymbolik, wie sie etwa dargestellt ist in Nikolai Gogols bekannten *Betrachtungen über die göttliche Liturgie*, als bildhafte, dramatische Darstellung des Lebens Jesu von seiner Geburt über sein öffentliches Wirken bis hin zu Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung gesehen wird. Viele Symbolschichten lagern heute nach langen historischen Prozessen deutend über den liturgischen Handlungen.[9] Sie alle gehören zum notwendigen Versuch, in Hinführung und Deutung der liturgischen Feier als dem zentralen Lebensvollzug der Kirche das letzlich Unsagbare sagbar zu machen.

Singen im Gottesdienst als Vollendung der doxologischen Rede

Es mag vielleicht verwundern, daß bei Überlegungen zu einer Liturgie, die die Sinne des Menschen intensiv und umfassend im Schauen, Hören und Riechen auf höchst kunstvolle Weise beansprucht (und vielleicht deshalb ein hohes Maß an äußerer Anziehungskraft aufweist), bisher hauptsächlich von Wortgestalten die Rede war. Dies ist kein Versehen. Vielmehr ist das in Schrift und Überlieferung geoffenbarte und weitergegebene Wort Gottes die eigentliche Grundlage liturgischer Handlung, sprachlich und rituell. Ja, im Zentrum steht das Wort, das Fleisch geworden ist und unter uns wohnt, selbst. Die Schau seiner Herrlichkeit als Vorwegnahme der ungebrochenen Anschauung des Höchsten ist immer dem Wort verbunden und ist die tiefste Erfahrung, die von der Liturgie ausgeht. (Erfahrung darf hier nicht mit Erlebnis verwechselt werden.) Die Gestalt des Wortes freilich muß dem Gegenstand angemessen sein, den es unvollkommen auszudrücken versucht.

Spricht Paulus von der Fülle Christi oder von der Fülle des Geistes in seiner Gemeinde, so verbindet er dies mit dem Singen von Psalmen, Hymnen und pneumatischen Oden (Kol 3,16; Eph 5,18). Das in diesem Zusammenhang angeführte *eucharistountes* wird mit Recht mit dem Gottesdienst in Beziehung gesetzt. Wo das nüchterne gesprochene Wort versagt, beim Ausdruck des er-

9 Vgl. H.J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. Trier ^{2}1980.

fahrenen Heils etwa, da kann der Mensch immer noch singen und dem Wort so jene Dimension verleihen, die sich der Verbalisierung entzieht. Das gesungene Wort wird so zum angemessenen und eigentlichen Ausdruck der Glaubensrealität der Gemeinde, ist doch Musik die Sprache der Empfindungen des Menschen, welche nicht von der Weitergabe der froh machenden Botschaft getrennt werden können. Musik ist Ausdruck von Lobpreis, Anbetung, Freude. Insofern ist Gesang von seinem Wesen her die einzig adäquate Ausdrucksweise des doxologischen Redens vom Glauben in der liturgischen Feier. Es gehört zur doxologischen Struktur der Liturgie, daß diese eine gesungene ist. Auch der proklamatorische Charakter und die prinzipielle Öffentlichkeit des Gottesdienstes finden eine ihrem Wesen entsprechende Ausdrucksgestalt in Kantillation und Gesang. Musik steht ganz im Dienste des Wortes und steigert die Ausdrucksintensität des Textes und erhellt so seinen spezifischen »Logos«. Liturgische Musik, wie es auch der gregorianische Choral in seiner ältesten Gestalt ist, ist keine bloße Illustration oder »Verschönerung« des Textes, sondern ein deutliches Sichtbarmachen der dem liturgischen Text innewohnenden Aussage, verstehbar zunächst über dessen rhetorische Komponenten. Die erhöhte Rede gehört zum Wesen des Gotteslobes, und es ist der Mensch selbst und unmittelbar, dem diese Aufgabe übertragen ist. Daher lehnt die byzantinische Tradition bis heute die Instrumentalmusik ab. Mit Mund und Leben ist Gott zu loben, nicht mit totem Holz und Metall.[10] Der Gesang ist eines der herausragenden Kennzeichen der byzantinischen Liturgietradition. Er wird soweit mit dem Wesen der Liturgie selbst identifiziert, daß eine russische Ausdrucksweise für den Gottesdienstbesuch ist: »Wir gehen zum Gesang.« Es gibt prinzipiell keine »stille Messe« oder eine bloß gesprochene Liturgie, letztere kennen nur unierte Gemeinden, die unter einer gewissen Assimilationstendenz Teile ihrer genuinen Tradition abgelegt haben.

Die Vielfalt der Gesangstraditionen ist allerdings nicht immer leicht überschaubar. Kirchenmusik ist in der byzantinischen Tradition neben der Landessprache in einem hohen Maße Ausdruck nationalkirchlichen Eigengutes. Der Kirchengesang des Ostens ist grundsätzlich nicht auf den Chor fixiert, wenngleich Chormusik in manchen Traditionen, wie z.B. in der russischen, eine herausragende Rolle spielt. Die Beteiligung der Gemeinde ist erwünscht und angestrebt. In Rumänien, in den Karpatenländern und auch in Diasporagemeinden kann man öfters einen lebendigen Gemeindegesang erleben, der nicht als Opposition zum Chorgesang oder als dessen unvollkommener Ersatz gesehen wird. Diese Struktur byzantinischer Gottesdienste legt ein ausgewogenes Nebeneinander und Miteinander von Vorsänger/Chor einerseits und Volksgesang andererseits nahe. Der Gemeinde kommen Gesänge mit Ordinariums-

10 Vgl. W. Nyssen u.a., Handbuch der Ostkirchenkunde, 2. Düsseldorf 1989, S. 211ff.

charakter zu: Akklamationen, Rufe bei den Litaneien (Ektenien), das Credo und das Vaterunser. Vielerorts singen auch alle Gläubigen die Festtroparien, jene kurzen hymnischen Strophen, die den zentralen Inhalt eines Festes zusammenfassen und auch zum wichtigen Bestand der »katechetischen Literatur« gehören, mit der schon die Kinder singend Glauben lernen. Die Partien des Chores werden grundsätzlich aber auch von einem oder mehreren Kantoren übernommen. Der engen Bindung an das liturgische Wort und den vielen Proprien gemäß besteht ein Großteil der dem Chor bzw. dem Kantor zufallenden Gesänge in Stundengebet und Eucharistie nicht aus komponierter Musik, sondern aus einem vielfältigen, und nach außen hin kompliziert wirkenden System von Rezitationsmodellen, die hinsichtlich ihrer Anwendung durchaus mit der lateinischen Psalmodie vergleichbar sind und ebenfalls in einem System von »acht Tönen« geordnet sind. Heute erklingen diese Töne meist drei- oder vierstimmig harmonisiert. Dieser »Oktoechos« ist sogar ein bestimmendes Strukturelement in der Ordnung der Proprien des byzantinischen Herrenjahres. Gerade das Wesen der psalmodischen Rezitation erweist den Kirchengesang als Musik unter dem Primat des Wortes Gottes, dessen vornehmste Darstellungsweise sie wiederum ist.

Das ästhetische Mißverständnis

Die Berührung vieler westlicher Christen mit der Liturgie der Ostkirchen erfolgt im Normalfall über Tourismus und mediale Vermittlung. Tonträger wie auch Reproduktionen von Ikonen führen vielfach zu klischeehaften Vorstellungen und falschen Schlüssen über die Liturgie selbst. Das genußvolle Eintauchen in die dichte Klangwolke eines sowjetischen Staatsopernchores, der slawische Kirchenmusik ausschließlich für den westlichen Markt produzierte, führt leicht zur Verwechslung von Sein und Schein. Das Nicht-Verstehen fremdsprachiger Texte begünstigt noch die Tendenz zum Ignorieren der inhaltlichen Komponenten zugunsten der dann nur mehr übrigbleibenden Klanghülse. Die Pervertierung der Kirchenmusik zum ästhetischen Genußmittel ist freilich nicht nur ein Problem der byzantinischen Liturgie. Mit dieser haben kommunistische Kulturmanager freilich die Pervertierung in früheren Jahren so weit getrieben, daß etwa Besucher von Konzerten staatlicher Chöre durch Sprach- und Sachunkenntnis anhand des Programmheftes gar nicht auf die Idee kommen konnten, liturgische Musik vor sich zu haben. Die große Eingangslitanei der Chrysostomus-Liturgie kann man auch betiteln: »Für den Frieden« ...

Das Grundproblem, beim Umgang mit Kirchenmusik an der ästhetischen Oberfläche zu verbleiben und zum eigentlichen Mysterium – das alle Schönheit des Gottesdienstes ja anzeigen will – nicht mehr vorzudringen, hat Augu-

stinus in seinen *Confessiones* deutlich angesprochen: »Für die Reizungen der Ohren habe ich mehr übrig, und ich erlag ihnen [...] Noch heute verhalte ich mich gern ein wenig bei den Klängen, die aus deinem Wort ihr Leben empfangen, wenn sie lieblich und kunstvoll ertönen [...] Manchmal habe ich das Gefühl, ich räumte ihnen ungebührlich viel Ehre ein, wenn ich spüre, daß durch den Vortrag dieser heiligen Worte unsere Seelen sich zu glühender Gottesliebe und andachtsvollerer Innigkeit erheben lassen als ohne einen solchen Vortrag [...] Kommen mir dann aber wieder meine Tränen in den Sinn, die ich beim Anhören der Kirchengesänge unmittelbar nach meiner Bekehrung vergoß – heute freilich ergreift mich nicht der Gesang, sondern sein Inhalt, wenn er sauber und in angemessener Stimmführung gesungen wird –, so muß ich doch wieder zugestehen, wie ungemein segensreich diese Einrichtung ist. So kann ich mich nicht entscheiden zwischen der Gefahr des sinnlichen Genießens und der Tatsache dieser nützlichen Erfahrung; [...] so möchte ich doch fast dem üblichen Kirchengesang den Vorzug geben, damit sich die allzu schwache Seele durch den Genuß der Ohren zum Erlebnis der Gottinnigkeit aufzuschwingen vermöge.«[11]

Zeitlos gültig sind diese Überlegungen, die den ästhetischen Genuß liturgischer Musik nicht prinzipiell ablehnen, wohl aber das Erlebnis in den Dienst der geistlichen Erfahrung stellen. Dieses Postulat muß gerade im unkritischen und unreflektierten Umgang mit ostkirchlicher Musik eingefordert werden, die – wie die Liturgie überhaupt – nicht Schönheit zum Selbstzweck, sondern sinnlich erfahrbarer Erweis der göttlichen Schönheit des himmlischen Jerusalem und irdisches Eintauchen in die himmlische Liturgie ist.

Eucharistische Disziplin

Es ist bekannt, daß östliche Christen weit seltener die Kommunion empfangen als westliche. Nicht wenige orthodoxe Theologen und Erneuerungsbewegungen, wie die ZOI-Bewegung in Griechenland, sehen es als erstrebenswert an, auf eine häufigere Teilnahme der Gläubigen an der Eucharistie zu drängen, wie dies mit guten Gründen in der lateinischen Kirche der Fall geworden ist. Bemerkenswert und zur Reflexion einladend ist die Intensität der Vorbereitung der Gläubigen zur Teilnahme am eucharistischen Mahl (was manche auch von einer häufigeren Praxis abhält). Diese setzt eine bewußte und keinesfalls spontan zu treffende Entscheidung voraus. Je nach Orts- und Landesbrauch gehören zur Vorbereitung neben einer allfälligen Beichte (mehrtägiges) Fasten, umfangreiche Gebete (Kanon vor dem Empfang der heiligen Gaben) am Vorabend der

11 Augustinus, *Confessiones*, X, 33.

Eucharistiefeier und eucharistische Nüchternheit am Tage selber.[12] Eine Reflexion dieser Praxis soll vor allem auf den Wert einer angemessenen geistlichen Vorbereitung auf die Begegnung mit dem Herrn in den eucharistischen Gaben hinweisen. »Ecce panis angelorum, vere panis filiorum, non mittendus canibus«, sagt Thomas in seiner Fronleichnamssequenz.

Ostkirchliche Elemente in der römischen Liturgie

Das Erlebnis byzantinischer Liturgie (meist in der russischen Tradition) führt vielfach zum begreiflichen Wunsch, zumindest Elemente derselben in die eigene Gottesdienstpraxis »einzubauen.« In manchen Zeitschriften kann man viele gutgemeinte Ratschläge finden: die Ektenien eignen sich als Fürbitten, Psalm ist ohnehin überall Psalm, den cherubinischen Hymnus kann man ja zur Gabenbereitung singen und ein Troparion allenfalls als Introitus. Kirchenmusikverlage im Westen richten liturgische Musik von Tschaikowsky und Rachmaninow vorsichtshalber gleich nach Strukturelementen der römischen Messe ein oder geben Hinweise zur kongruenten Verwendung. Es kann nicht verwundern, daß seitens ostkirchlicher Theologen die Praxis, das Haus ihrer Liturgie wie einen Steinbruch auszuplündern und die Teile wie ein Pasticcio zu gebrauchen, auf Kritik stößt. Das Teil ist mitunter nicht ohne das Ganze zu verstehen und zu rezipieren.

Die Praxis, im vorgegebenen Rahmen der eigenen liturgischen Tradition Elemente aus dem Gebetsschatz von Schwesterkirchen zu verwenden, ist alt. Für die römische Liturgie haben wir bereits ein Beispiel erwähnt. Wir können noch die Karfreitagsimproperien, den Prozessionshymnus »Adorna thalamum« vom 2. Februar und vieles andere hinzufügen. Die Mailänder Liturgie verwendet heute als »Post Evangelium« des Gründonnerstags das byzantinische Kommuniongebet »Zu deinem heiligen Abendmahle lade mich heute ein, Sohn Gottes« usw. Diese Praxis läßt aber erkennen, daß der Gebetsschatz nicht ohne einen formalen Umformungsprozeß rezipiert worden ist, der vor allem eine Anpassung an schon vorhandene liturgische Strukturen bedeutete. Erst eine völlige Integration und Assimilation in die eigenen liturgischen Gebräuche und deren Grundlagen läßt einen Schatz auch zu einer Bereicherung werden und nicht einen Fremdkörper bleiben. Dies ist auch eine Anfrage an die unkritische Übernahme von rituellen Elementen oder an die Kopie der dem westlichen Christen doch fremden Theologie und Praxis der Bilderverehrung.

Im Umgang mit ostkirchlichen Traditionen wird oft gefragt: »Was können wir davon lernen?« Mit dieser Fragestellung selbst ist kritisch umzugehen,

---

12 Vgl. S. Heitz, Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche. Köln 1986, S. 13.

denn Schwarz-Weiß-Malerei im aufrechnenden Vergleich westlicher und östlicher Liturgien geht letzlich an der Sache vorbei. »Wie können wir voneinander lernen?«, sollte in diesem Zusammenhang ebenso häufig gefragt und reflektiert werden. So wollen die hier angestellten Überlegungen zu behutsamem Nachdenken anregen, wie mit Grundfragen der Liturgie umzugehen ist, und nicht zu vorschnellem Handeln. Dann wird man vielleicht entdecken, daß es tiefere Einheit in einer Vielheit von Traditionen gibt, die des oberflächlichen Kopierens nicht bedarf, weil, wie es Hans Urs von Balthasar einmal so trefflich formulierte, die »Wahrheit symphonisch« ist.

Die Maniera greca oder der Einfluß der byzantinischen Kunst auf das Abendland

Von Heinrich Pfeiffer SJ

Zu den Werken alter religiöser Kunst, deren Reproduktionen heute weit verbreitet sind und die sich vorab bei den Jugendlichen großer Beliebtheit erfreuen, gehört das aus San Damiano stammende Kreuz in Santa Chiara in Assisi. Von diesem auf Holz gemalten Kruzifix aus erging die Stimme an den späteren Ordensgründer und Heiligen: »Franz, bau meine Kirche wieder auf.« Dieses besondere Kunstwerk dokumentiert jenen Stil, den Giorgio Vasari im ersten Band seiner 1550 zum ersten Mal, 1568 in erweiterter Form in Florenz erschienenen Künstlerviten die *Maniera greca* genannt hat. Dabei stützte er sich auf die damals noch nicht veröffentlichten *Kommentare* des Lorenzo Ghiberti.[1]

In der *Maniera greca* wurde Franziskus, der schon zwei Jahre nach seinem Tode 1226 heiliggesprochen wurde, von den ersten Malern, die ihn und sein Leben wiedergaben, dargestellt; um nur zwei Beispiele von solchen Künstlern zu nennen, seien der sogenannte Franziskusmeister mit seinen Fresken in der Unterkirche von San Francesco in Assisi und Bonaventura Berlinghieri[2] erwähnt. In den Uffizien in Florenz ist eine selten besonders beachtete Tafel ausgestellt, die dem zuletzt genannten Maler zugeschrieben wird. Sie zeigt, wie Franz die Stigmata erhält. In der Nachfolge Vasaris werden die Gemälde der Familie der Berlinghieri noch heute mit Begriffen wie »hieratische Strenge ohne Ausdruck«, »schlichter und konventioneller Vortrag« und »noch graezisierend« gekennzeichnet.[3]

Es war der Heidelberger Kunstgelehrte Henry Thode, der in dem umbrischen Heiligen den Initiator der religiösen Erneuerungsbewegung gesehen hat, die zur Ausformung des Renaissancestiles geführt habe. Wie dem auch sei – neuerdings wird mehr der dominikanische Anteil, näherhin des hl. Thomas von Aquin, an der Renaissancekunst hervorgehoben[4] – können wir von zwei

---

1 Zur *Maniera greca* bei Giorgio Vasari (*Le Vite de' più eccellenti Pittori, Scultori e Architettori*, Florenz 1568, hrsg. von P. Della Pergola, L. Grassi und G. Previtali, 9. Bde. Mailand 1962-1966) vgl. L. Grassi/M. Pepe, Dizionario della Critica d'Arte, II. Turin 1978, S. 299; vgl. auch J. Schlosser-Magnino, La letteratura artistica. Florenz o.J. (1931), S. 274.

2 Zu Bonaventura Berlinghieri vgl. L. Marcucci, in: *Kindlers Malerei Lexikon*, 1. München 1976, S. 325.

3 Vgl. E. Simi Varanelli, Giotto e Tommaso. I fondamenti dell'estetica tomista e la »renovatio« delle arti nel Duecento italiano, II. Rom 1988, S. 114.

4 Diesem Thema ist das zweibändige Werk von E. Simi Varanelli, ebd., gewidmet.

Seiten aus das Problem der *Maniera greca* erörtern, denn einerseits wurde sie gegen Ende des 13. Jahrhunderts durch das Sich-Durchsetzen einer neuen Kunstauffassung aufgegeben, zum anderen aber werden Werke dieser Richtung, als der Ikonenkunst verwandt, in der neueren Zeit wieder geschätzt. Zunächst sind also die negativen Charakteristika wiederzugeben, die die *Maniera greca* bei den Kunstschriftstellern der Renaissance, vor allem bei Vasari gefunden hat. Einen der Maler, der – wann genau, ist umstritten – in einem der letzten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts an der Ausschmückung des schon genannten Baus San Francesco beteiligt war, nämlich Cimabue, hebt der Vitenautor als den Erneuerer der Malerei besonders hervor, und zwar vor dem Hintergrund der griechischen Maler, die nach Florenz gekommen waren und bei denen der Florentiner Cimabue als Knabe das Malerhandwerk erlernt hatte. Für Vasari war er der erste, der ihre Art des Malens zu überwinden begann.

Diese Griechen, meint Vasari in der im ersten Band enthaltenen Vita des Cimabue gleich zu Anfang, haben nicht die schöne antike Weise des Malens beherrscht, sondern sie haben sich in jener »modernen und ungeschickten« (*goffa*) Weise in ihren Bildern ausgedrückt, die man noch allenthalben sehen kann. Alles ist da voll von Linien und umrahmenden Strichen (*profili*), und eine solche ungeschickte, plumpe und simple Malweise haben sie nicht durch eifriges Studium, speziell der Natur, erlangt, sondern durch eine jahrelange Tradition, ohne je daran gedacht zu haben, die Zeichnung und die Schönheit des Kolorits zu verbessern und sich einer guten Erfindungsgabe zu befleißigen. Dagegen habe Cimabue seinen Figuren einen etwas lebendigeren und natürlicheren Ausdruck und den Formen weichere Übergänge verliehen als die Griechen.

Mit negativen Ausdrücken beschreibt Vasari so das Ausklingen des byzantinischen Einflusses auf die italienische Malerei. Um nichts anderes handelt es sich. So sehr hebt er das Neue, besonders der florentinischen Kunst hervor, daß er den einige Jahrhunderte dauernden Einfluß der Kunst der Byzantiner auf das Abendland und speziell auf Italien nicht positiv werten konnte. Weder verliert er ein Wort darüber, daß die byzantinischen Werkstätten in der Tat die antiken Techniken weitgehend weitertradiert und bewahrt haben, noch ist ihm bewußt, daß Konstantinopel bis zu seiner Einnahme durch das Kreuzzugsheer im Jahre 1204 im ganzen Mittelalter die eigentliche künstlerische Hauptstadt der Christenheit gewesen ist.

* * *

Mit dem Verlust des byzantinischen Einflusses konnte das Abendland nicht nur die ihm eigene Kunstauffassung ins Werk umsetzen. Es vertiefte sich auch von da an der Graben zwischen der westlichen und östlichen Christenheit immer mehr trotz der Unionsbestrebungen in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die in den Konzilsbeschlüssen von Florenz und Ferrara ein freilich sehr kurz-

fristiges Zusammenfinden der westlichen und der östlichen Kirche gebracht hatten. Mit der Einnahme von Konstantinopel durch die Türken im Jahre 1453 war aber dem Auseinanderbrechen der beiden christlichen Kulturen kein Einhalt mehr zu gebieten. Das ist trotz der verstärkten ökumenischen Bewegung bis zu unseren Tagen so geblieben.

Was aber ging dem Abendland mit der Aufgabe der *Maniera greca* in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verloren? Es sind vor allem drei Charakterzüge der älteren Kunst, die sich nur in verwandelter und in einer kaum mehr wiederzuerkennenden Form in die Malerei und Skulptur der Renaissance und des Naturalismus hinübergerettet haben: der sakrale, spirituelle und symbolische. Alle drei genannten Charakterzüge sind notwendig, damit die Werke der Kunst ihren christlichen Charakter erweisen können. Wenn die Kunst sakral sein will, muß sie in ihren Werken deutlich den Unterschied zur sichtbaren Welt herausstellen. Das Kunstwerk als solches muß sich von seiner natürlichen Umgebung absetzen.[5]

In der äußeren, sichtbaren Welt gibt es zum Beispiel keinen Goldgrund. Die immer stärkere Betonung der dritten Dimension der Plastizität der Gegenstände und Personen mußte zwangsläufig auch zu einer Akzentuierung ihrer Materialität führen. Alle Kunst, die das Spirituelle betont, drückt sich lieber in der zweiten Dimension und in der Angleichung an geometrische Formen aus. So kann eher von der materiellen Schwere der natürlichen Formen, etwa des menschlichen Körpers abgesehen werden. Schließlich braucht es stets symbolische Darstellungsweisen, damit der Betrachter begreifen kann, daß die mit den äußeren Sinnen erkennbare Welt nicht die einzige und die letzte Wirklichkeit ist.

Die starke Konturierung der Figuren mit einer dicken, umrahmenden Linie, wie dies der *Maniera greca* eigen ist, grenzt die einzelnen Gestalten nicht nur deutlich von ihrer Umgebung und von dem Hintergrund ab, sondern hält diese auch in der zweiten Dimension fest, ohne daß dabei der Eindruck einer Bindung an eine materielle Hintergrundsschicht entsteht. Somit kann die harte Konturierung zum Ausdrucksmittel der für jede sakrale Erscheinung grundlegenden, in die irdische Wirklichkeit aus einer jenseitigen Sphäre einbrechenden Macht werden, denn das, was alle Sakralität bewirkt, ist immer ein Einbrechen göttlicher Macht aus einer jenseitigen Sphäre, das die Unterbrechung der irdischen Kontinuität zur Folge hat. Sakrale Kunst kann nie ganz mit der sichtbaren Welt zusammengehen, sich in irdischen Funktionen erschöpfen. Das schon oben erwähnte Gemälde, das dem Bonaventura Berlinghieri zugeschrieben wird und das zeigt, wie der hl. Franz die Stigmata erhält, mag als Beispiel dienen.

---

5 Vgl. H. Pfeiffer SJ, Sacro e profano nell'arte?, in: *Nuova Umanità* 3 (1979), S. 120-130; Ders., Il simbolismo nell'arte sacra, in: *Il Sacro. L'architettura sacra oggi (Atti del Congresso internazionale di Pescara, 27.-29. Januar 1989*. Rimini 1990, S. 77-79.

Die genaue Naturbeobachtung, die Wiedergabe aller sichtbaren Details der materiellen Welt, etwa des Stoffes des Gewandes eines Heiligen, und die illusionistische Wiedergabe aller Gegenstände im dreidimensionalen Raum, fixieren den Blick auf das Sichtbare und Vergängliche, nicht auf das ewig Gültige (vgl. 2 Kor. 4,18). Das Übereinanderschieben zweidimensionaler Schichten ohne jede Tiefe und ohne jeden sichtbaren Abstand der vorderen von der hinteren Schicht dagegen kann jeden für die geistig-geistlichen Wirklichkeiten empfänglichen Betrachter begreifen lassen, daß der so nur in der Flächendimension dargestellte Heilige nicht mehr in seiner irdischen und materiellen Dimension wiedergegeben wird, sondern in der erst nach seinem Tod voll erreichten geistigen, raumlosen, gleichwohl materiebezogenen, ewigen Seinsweise in Gott.

Wer die Wirklichkeit nicht als Bild begreift, das auf die eigentliche, wahre Gestalt der Welt, wie sie im Plan Gottes aussieht, verweist, hat von ihr nur eine ganz verkürzte Auffassung und Vorstellung, ja fast nur den Schein der sich stets verändernden Oberfläche. Die symbolischen Elemente jedes Werkes der christlichen Kunst bewahren dieses vor der Sinn- und Bedeutungsleere, halten es in der unvergänglichen Wahrheit fest. Wenn die Strahlen, die auf dem Gemälde, das Bonaventura Berlinghieri zugeschrieben wird, die Stigmata auf den Händen und Füßen und im Herzen des hl. Franz bewirken, Teil des Goldgrundes sind und deshalb durch alle übrigen Malschichten, da immer in der Hintergrundsschicht bleibend, hindurchschneiden, und zwar mitten durch den Berg, der dem betenden Franz als Folie dient, dann ist der Eindruck des Wirkens Gottes viel stärker mitzuerfahren, als wenn ein Gespinst von feinen Strichen quer durch den dreidimensionalen, leeren Raum auf illusionistische Weise die Verbindung zwischen den Wunden eines gekreuzigten Seraph am Himmel mit denen des Heiligen auf der Erde bezeichnet. Wesentlich mehr als die Illusion des leeren Raumes gibt der Goldgrund auf symbolische Weise die Sphäre des unsichtbaren Gottes an.

* * *

Wenn nun Vasari mit der eben wiedergegebenen Charakterisierung der *Maniera greca* die byzantinische Kunst als solche und das Phänomen ihres Einflusses auf den Westen generell negativ und viel zu undifferenziert sieht, ist eine knappe Skizze einiger Hauptlinien dieses ersten Einflusses auf das Abendland nicht zu umgehen. Gerade in Byzanz war mehr als sonst noch im gesamten Bereich des ehemaligen römischen Imperiums die Tradition der plastischen Körperformen lebendig geblieben, wie sie der griechischen Kunst stets eigen waren, denn die Byzantiner waren Greise, aber sie waren Griechen, wie der Kunsthistoriker Wilhelm Vöge in einer seiner Freiburger Vorlesungen vor dem ersten Weltkrieg prägnant formuliert hat. Nur die Griechen wußten stets die fein-

lebendige, plastische Körperform wiederzugeben. Sie mochten in dieser Wiedergabe den menschlichen Körper noch so sehr entmaterialisieren, immer folgen alle Falten der Gewänder harmonisch und genau der anatomischen Struktur der unter ihnen klar erkennbaren und richtig sich abzeichnenden Körperformen. Ob es sich dabei um ein Elfenbein oder ein Mosaik handelt, macht dabei keinen Unterschied. Dies, und und nicht die Flächenkunst, ist die ureigene *Maniera greca*, das muß man gegen Vasari klar herausstellen.

Aber in Byzanz waren, von dem Zeitpunkt an, da es mit dem neuen Namen Konstantinopel christliche Hauptstadt und Vorort christlicher Kultur geworden war, immer auch solche Strömungen gegenwärtig, die jegliche Wiedergabe körperlicher Rundung in der dritten Dimension negierten und die Entmaterialisierung der Körperwiedergabe nur in der Flächen- und Linienkunst der zweiten Dimension gewährleistet sahen. Derartige Tendenzen sind keineswegs bei den Griechen, sondern eher bei den Künstlern der weiter östlich beheimateten Bevölkerungsteile des Reiches, bei den Armeniern und den Völkern Mesopotamiens, üblich.

Als im Gefolge des Ikonoklasmus, etwa seit dem Jahre 730, die Künstler des byzantinischen Reiches sich zur Auswanderung nach dem Westen genötigt sahen, wurde die Kunst des Westens, vorab die der Stadt Rom von beiden Tendenzen, sowohl der plastisch empfindenden als auch der flächigen Linienkunst, beeinflußt. Hermann Fillitz faßt diesen Sachverhalt, der gerade in Italien für das ganze Mittelalter charakteristisch bleibt, prägnant zusammen und führt aus wie folgt: »Da sowohl das klassizistische Schönheitsideal, das Festhalten an einer geschlossenen Bildvorstellung, als auch die Negierung gerade dieser Bestrebungen in der byzantinischen Kunst ständig gegenwärtig waren, war die Möglichkeit eines wechselseitigen Hervortretens beider Strömungen dort durchaus gegeben.«[6] In der frühmittelalterlichen Kunst der Stadt Rom scheinen sich aber, soweit die Denkmäler noch vorhanden sind, die bildauflösenden, flächigen Formen schon vom 8. Jahrhundert an durchgesetzt zu haben. Als ein Hauptbeispiel solcher Kunst ist hier an die Mosaiken der Zenokapelle von Santa Prassede zu de ken.

In immer neuen Wellen hat sich der byzantinische Einfluß auf die Kunst des Abendlandes bemerkbar gemacht. Zum ersten Mal hat die neue byzantinische Kunst schon zur Zeit der Vertreibung der Goten aus Italien, also seit dem dritten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts, auf den Mosaiken in Ravenna ihre Absicht gezeigt. Es handelt sich um eine mehr die zweite Dimension der Fläche betonende Kunstauffassung. Vor allem der Blick auf die Heiligen, die den Hochschiffwänden der Basilika Sant'Apollinare Nuovo entlang in paradiesischer Landschaft der Apsis entgegenschreiten, hat immer wieder die Künstler des Mittelalters in Italien zur Nachahmung angeregt. Hier wurden zum ersten

6 H. Fillitz, Das Mittelalter, I (*Propyläen Kunstgeschichte* V). Berlin 1969, S. 14.

Mal, was die Beurteilung des erhaltenen Denkmälerbestandes angeht, leuchtende Farben und einprägsame Formen auf goldenem Hintergrund in Mosaik gezeigt, Heilige, die obgleich überdeutlich gegenwärtig, in der irdischen Wirklichkeit keine vergleichbaren und entsprechenden Figurationen finden. Entmaterialisierte Gestalten bloßer Vision und doch einprägsam wirklich, dies führten Mosaiken wie die Ravennas dem staunenden mittelalterlichen Menschen vor Augen. Selbst Vasari spricht lobend von den ravennatischen Mosaiken, ohne freilich zu bemerken, daß es sich um genuine Werke der *Maniera greca* handelt.

* * *

Der byzantinische Einfluß war zur Zeit des Bilderstreites besonders stark zu spüren, worauf oben schon hingewiesen worden ist. Noch im 9. Jahrhundert – der Ikonoklasmus war mit dem Jahre 843 für den Osten endgültig durchgestanden – wird dieser Einfluß durch stadtrömische und süditalienische Bilderzyklen dokumentiert. In diesem Zusammenhang sind die Freskenreste in San Clemente, in San Saba, in San Crisogono und solche, die aus Santa Maria in Via lata stammen, in Rom zu erwähnen. In Süditalien ist vor allem an die Fresken in der Krypta von San Lorenzo im Klosterbezirk von San Vincenzo al Volturno zu denken. Besonders bei den letzteren findet sich mit dem Zug der heiligen Frauen Vergleichbares mit den bereits erwähnten Mosaiken der Hochschiffwände von Sant'Apollinare Nuovo.

Das Zerstören der Bilder in Byzanz brachte es auch mit sich, daß viele Ikonen in den Westen geflüchtet wurden, und auch nach Beendigung des Bilderstreites riß der Import byzantinischer Ikonen nach dem Abendland nicht mehr ab. Es sind vor allem die Forschungen von Hans Belting, die in jüngster Zeit das Augenmerk auf diesen Import byzantinischer Kunstwerke richten ließ.[7] Von besonderer Bedeutung sind dabei die von den Orientalen auf den Evangelisten Lukas zurückgeführten Marienikonen, die dann auch im Westen wie Reliquien verehrt worden sind, da man den Evangelisten als ihren Autor sah. Nun ist es von ganz besonderem Interesse, wie der oben genannte Gelehrte gezeigt hat, daß auch viele spätere Marienbilder der Renaissancezeit oft nichts anderes darstellen als eine Umsetzung der wenigen Grundschemata der Lukasikonen in die neue dreidimensionale und naturalistische Kunstauffassung.

Vom 11. Jahrhundert an verstärkte sich das Einwirken der byzantinischen Kunst auf die Apenninhalbinsel. Immer mehr griechische Künstler, die aus der östlichen Reichshauptstadt gekommen waren, wirkten nun auf dem Boden Italiens. Einen ersten Höhepunkt gewann der Einfluß von Byzanz mit dem von

7 H. Belting, Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Berlin 1981; Ders., Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München 1990.

Abt Desiderius (1058-1086) in dem Kloster Monte Cassino und in dessen Umgebung ins Werk gesetzten Kunstschaffen. Am schönsten wird diese Welle der Einflußnahme griechischer Künstler durch die Freskenausstattung der Kirche Sant'Angelo in Formis in der Nähe von Capua dokumentiert.

Zwei Gebiete Italiens können dann im 12. Jahrhundert direkt als byzantinische Kunstprovinzen angeshen werden: Venedig und Sizilien. Wie keine zweite Kirche des Abendlandes ist der Staatskirchenbau San Marco, der als Fünfkuppelkirche in seinem Aufbau dem Schema der 1453 vernichteten Apostelkirche von Konstantinopel folgt, mit Mosaiken rein byzantinischen Charakters geschmückt.[8] Kaum aber findet man noch großartigere Beispiele des byzantinischen Christus Pantokrator, und zwar in monumentalem Maßstab, als in Sizilien, wo griechische Mosaizisten in normannischem Auftrag die farbenprächtigen Mosaiken in der Kathedrale von Cefalù und in der Cappella Palatina in Palermo und im Dom von Monreale geschaffen haben.[9] Den griechischen Künstlern gelingt es dort, das Gleichgewicht zu halten zwischen dem visionären Charakter expressiver Linien und ihrer plastischen Kraft beim Umschreiben der Gestalt des Christus vor goldstrahlendem Hintergrund. Einmalig ist auch der Ausdruck des Antlitzes, das zugleich Strenge und Milde, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ausstrahlt. Der Pantokrator an der Apsis des Doms von Monreale, Höhepunkt eines der reichsten Mosaikzyklen überhaupt, ist gegenüber dem Pantokrator von Cefalù schon aus dem oben angedeuteten feinen Gleichgewicht herausgetreten und schon mehr einem irdischen Potentaten angeglichen. Der den Byzantinern eigene Ausgleich zwischen der irdischen, plastischen Form und der entmaterialisierten himmlischen Vision scheint bereits verloren zu gehen; und zwar geschieht das noch bei einem griechischen Meister. In der Apsis von Monreale kündigt sich schon die spätere Kunst der Toskana an. Der Meister dieses Pantokrators ist schon ein künstlerischer Vorfahre Michelangelos.

Aber nicht nur in Italien, auch im übrigen Europa führte »der byzantinische Einfluß zu immer größerer Betonung der Körperlichkeit, zu reicherer Bewegung und zu klarerer Gliederung der Figuren; er wirkte meistens im Sinne einer Annäherung an die Antike.«[10] Ein derartiger Einfluß ist für die Maaskunst zu postulieren, für das Taufbecken des Reiner von Huy in Lüttich im 2. Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts und für Nikolaus von Verdun mit seinem Klosterneuburger Altar aus der Zeit um 1181. Auch die wenigen Reste der Malerei des Klosters von Cluny, ein Codex *De virginitate Sanctae Mariae* des Ildefons in Parma und vor allem die Fresken von Berzé-la-Ville, zeigen unter

8 Vgl. O. Demus, Die Mosaiken von San Marco in Venedig. Baden bei Wien 1935.

9 Vgl. Ders., The Mosaics of Norman Sicily. London 1949, bes. S. 148 sowie Tafel 2 und 61.

10 H. Fillitz, a.a.O., S. 82.

anderen Einflüssen auch den Einbruch plastischer, byzantinischer Formgebung, die die Abendländer in dieser Zeit jedoch nur zum Teil zu verwirklichen vermochten.

Anders als Vasari es wahrhaben wollte, verdankt ganz Westeuropa entscheidende Anregungen der byzantinischen Kunst. Mit dem Beginn des 13. Jahrhunderts war freilich der Höhepunkt dieses Einflusses überschritten, eines Einflusses, der gleichwohl noch geraume Zeit fortdauerte, bis er schließlich durch die neue abendländische Kunstauffassung, die zur Herausbildung neuer Stile, der Renaissance und des Naturalismus, geführt hat, verdrängt wurde. Daß dabei das Gleichgewicht zwischen der Schau überirdischer, verklärter Gestalten und irdischer, rundplastischer Form zugunsten der letzteren und einer immer stärker werdenden Naturbeobachtung und der künstlerischen Gestaltung des dreidimensionalen, leeren Raumes verschoben wurde, das brachte eine Verkennung der byzantinischen Kunst und ihrer Werte mit sich. Erst die moderne kunsthistorische Forschung, vor allem erst die in unserem Jahrhundert gemachten Anstrengungen, haben wieder gezeigt, welche bedeutende Rolle der byzantinischen innerhalb der gesamten christlichen Kunst zukommt.

* * *

Ist hier nicht der Ort, noch weiter und in differenzierter Form auf den Einfluß der byzantinischen Kunst auf das abendländische Mittelalter mehr noch als in bloßen Stichworten einzugehen, und muß auch auf die Darlegung der Problematik verzichtet werden, wie Renaissance und Naturalismus dem sakralen Auftrag der christlichen Kunst gerecht zu werden suchten, muß am Schluß doch noch ein Wort zur heutigen Situation gesagt werden. In der Ikonenmalerei, griechischer oder slawischer Prägung, lebt die *Maniera greca* noch heute.

Nach dem Zusammenbruch des atheistischen Kommunismus in der Sowjetunion und nach der nun zu Ende gegangenen Verfolgungszeit der orthodoxen Kirche, deuten alle Zeichen auf ein Wiederaufleben auch der religiösen Kunst des christlichen Ostens. Im Westen ist schon seit geraumer Zeit eine Auseinandersetzung mit der Ikonenmalerei, wenn auch unterschwellig und von dem öffentlich geförderten Kunstschaffen kaum beachtet, im Gang. Längst ist ja die Konzeption eines dreidimensionalen, leeren Raumes als Ordnungsschema der bildenden Kunst zusammengebrochen, ebenso das Streben nach Naturnachahmung. Ja, so weit hat sich alle Kultur in einem enormen Prozeß des Durcheinanderwerfens aller bisher tragenden Werte und Grundbegriffe im Westen bereits aufgelöst, daß ein allgemein gültiger Begriff, der definieren könnte, was ein Kunstwerk ist, weder vorgeschlagen noch akzeptiert wird.

Das Positive an diesem Zustand kann darin gesehen werden, daß heute alles mit allem in Beziehung gesetzt werden kann. So ist eine Begegnung aller Kulturen miteinander nicht nur möglich geworden, sondern Aufgabe der Stunde.

Nur in gemeinsamer Anstrengung können die Werte gerettet werden, deren achtlose Zerstörung die Menschheit bedroht. Den Christen ist dabei in erster Linie das Gespräch und der Austausch zwischen der östlichen und der westlichen christlichen Kultur aufgegeben. Das letzte Wort christlichen Kunstbemühens im Westen war die Einführung von jeglicher Körpergestalt abstrahierenden Tendenzen in die religiöse Kunst, wohl als Ausdruck dafür, daß eine Sonderkultur, auch eine christliche, heute nicht mehr möglich ist. Der Osten hat die Ikonenkunst bewahrt und damit auch für den Westen die Möglichkeit der künstlerischen Verwirklichung der allgemein gültigen und doch besonderen heiligen Gestalt, die nur in der Menschwerdung Gottes ihren lebendigen Wurzelgrund finden kann. Es bleibt nun abzuwarten, ob der Dialog zwischen den Kulturen auf religiöser Grundlage gelingt, und ob, auf ganz neue Weise, noch einmal die *Maniera greca* belebend und präzisierend ihren Einfluß auf die christliche religiöse Kunst ausüben wird.

Kirche und Arbeiterbewegung zugleich

100 Jahre KAB Süddeutschland

Von Hans Maier

Die Katholische Arbeitnehmerbewegung Süddeutschlands (KAB) gedenkt ihres 100. Geburtstags. Aus kleinen Anfängen hervorgewachsen – der Gründungsversammlung vor 100 Jahren im katholischen Kasino in München wohnten laut Protokoll ganze 26 Personen bei! –, ist sie inzwischen längst ein großer Verband von fast 80 000 Mitgliedern geworden. So ist der heutige Tag ein Tag der Rückschau – Rückschau auf eine wechselvolle Verbandsgeschichte in einem Jahrhundert der Kriege und Katastrophen, der gesellschaftlichen Veränderungen und sozialen Anpassungen, des Wandels in Kirche und Staat. Noch mehr aber ist er ein Tag der Vorausschau: Wo steht die KAB heute, wohin führt ihr Weg in den nächsten Jahren, welche Zukunft hat ein Verband, der auch im zweiten Jahrhundert seiner Existenz das bleiben will, was er von Anfang an war: Kirche und Arbeitnehmerbewegung zugleich?

I.

Die Anfänge, wie gesagt, waren klein und wenig spektakulär. Fast war die Münchner Gründung eine Verlegenheitslösung, nachdem der Versuch, einen Reichsverband der Katholischen Arbeitervereine zu gründen, 1890/91 gescheitert war. Mustert man die Teilnehmer – das Originalprotokoll ist vor wenigen Wochen im Archiv der Pfarrei Hl. Dreifaltigkeit in Kolbermoor aufgetaucht, wo es der Initiator der Münchner Konferenz, Präses Gilg, abgelegt hat –, so fällt auf, daß das linksrheinische Bayern, aber auch die Diözesen Eichstätt und Würzburg fehlten; es waren überwiegend Altbayern, auch einige Schwaben und Franken (aus Augsburg, Bamberg, Wilhelmstal) vertreten, und München stellte fast die Hälfte der Teilnehmer, 12 von 26. Aus München kam auch Lorenz Huber, Kaplan bei St. Michael und Präses des katholischen Arbeitervereins München-Innere Stadt, der sich in den folgenden Jahren zum strategischen Kopf des Verbands entwickeln sollte und den August Pieper später den »bayerischen Ketteler« genannt hat. Fast alle Teilnehmer waren Geistliche (24 von 26), es war ja eine Präsidesversammlung; neben den Arbeitervereinspräsides waren auch zwei Lehrlingsvereinspräsides, zwei Domkapitulare und ein Domvikar anwesend; das Laienelement war mit zwei Münchnern, einem Oberzollrat und einem Regierungsassessor noch recht schwach vertreten.

Man beschloß in München, »eine Vereinigung der katholischen Arbeitervereine Süddeutschlands anzubahnen« – dazu eine Statistik der Vereinsmitglieder aufzustellen und

ein Vereinsorgan herauszugeben. Die vorsichtige Formulierung zeigt, daß man sich der schmalen regionalen Basis, der Verschiedenheit und Zerstreuung der Arbeitervereine durchaus bewußt war. In der Tat gelang es der Münchner Verbandsführung nur sehr allmählich, die organisatorischen Strukturen zu vereinheitlichen – und in den außerbayerischen Gebieten, in Württemberg, Baden, dem Elsaß, die sich dem Süddeutschen Verband anschlossen, gelang es nie. Erst 1897-1900 entstanden in den bayerischen Bistümern Diözesanverbände; später, als die Zahl der Vereine anwuchs, kamen Bezirksverbände hinzu – diese wurden bezeichnenderweise zu den eigentlichen Bindegliedern der Vereine untereinander, während eine Zentralisierung auf diözesaner oder gar überdiözesaner Ebene, in gleichen oder ähnlichen Organisationsstrukturen trotz mancher Anläufe nie zustande kam.

Es ist eine vielfältige, dezentralisierte, regional höchst unterschiedliche Vereins- und Verbandswelt, die uns hier entgegentritt. Sie wird in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg zum süddeutschen Gegenstück des 1890 gegründeten Mönchengladbacher »Volksvereins für das katholische Deutschland«. Fast prototypisch stehen sich hier der Westen und der Süden des katholischen Deutschland gegenüber: dort eine große, relative einheitliche Struktur um ein zentrales »Haus« mit Schulungen, Beratungen, Kursen, Buchverleih – hier ein lockerer Dachverband über eigenwilligen Vereinen, Bezirksverbänden, Diözesanverbänden; dort ein ausgeprägter »Arbeiterverein«, orientiert an der Welt von Industrie und Technik – hier ein Verband, der neben Industriearbeitern auch Arbeiter in ländlichen Räumen, aber auch Handwerker, Landwirte, Angestellte, kleine Kaufleute, Beamte aufnahm; dort eine systematische Schulung mit einer Fülle von Dienstleistungen (Vereinszeitschrift, Flugblätter, Broschüren), hier eine große Zahl unkoordinierter Einzel- und Hilfsmaßnahmen, differenziert nach Orten und Personen; dort eine weitgehende Emanzipation der Laien – hier das altbewährte, aus den Kolpingschen Gesellenvereinen bekannte System der geistlichen Präsides – man könnte die Reihe fortsetzen.

Gewiß, es gab auch Gemeinsamkeiten, programmatische Übereinstimmungen. Man arbeitete zusammen beim Austausch von Literatur: die *Präsides-Korrespondenz* des Volksvereins sah im Verbandsorgan *Der Arbeiter* die Hauptstärke des Süddeutschen Verbandes – und umgekehrt waren die Münchner für ihre pädagogische Arbeit auf Mönchengladbacher Presseerzeugnisse dringend angewiesen. Lorenz Huber, in den neunziger Jahren selbst Geschäftsführer des Volksvereins in München, erhoffte von den erzieherischen Aktivitäten der Mönchengladbacher eine Stärkung der katholischen Arbeiterbewegung im Süden. Der Volksverein drang mit der Zeit auch nach Südwesten und nach Süden vor – freilich kaum in altbayerisches Gebiet, wo er nur begrenzte lokale Geltung errang. Zu groß war die Angst der Bayern, »unter die preußische Pickelhaube zu kommen«, zu groß auch der Abstand vom Sprachstil des Volksvereins, den man als abstrakt und wenig bildkräftig empfand. Da war die vom Münchner Volksschriftenverlag verbreitete, von Hubers Nachfolger Walterbach ausdrücklich propagierte katholische Kolportage ein anderes Ding: Wer den in Einzelheften erscheinenden, fast 800 Seiten starken Roman von Graf Scherer-Boccard *Im Zeichen der Jakobinermütze. Erinnerungen aus dem Tornister eines Soldaten der Revolutionsarmee* (1903) gelesen hatte, für den nahm nicht nur die Französische Revolution, sondern auch die nachrevolutionäre Welt klare Konturen an! Und über einen Titel wie *Rote Lügen. 50 Antworten auf politische Schlagworte sozialdemokratischer Agitatoren*, erschienen in der Buchhandlung des Verbandes Süddeutscher Katholischer Arbeitervereine in München,

mochten allenfalls norddeutsche Ästheten die Nase rümpfen; im katholischen Bayern schätzten viele eine solch direkte Sprache.

Man hat die Auseinanderentwicklung der katholischen Arbeitervereine in den neunziger Jahren – seit 1894 nahmen die Süddeutschen nicht mehr an der Generalversammlung der Arbeitervereinspräsides teil – im wesentlichen aus drei Gründen zu erklären versucht. Erstens: der Süden sei industriell rückständig gewesen; zweitens: der Einfluß der Vogelsang-Schule habe ihn einer pragmatischen Reformpolitik entfremdet; drittens: man habe sich katholischerseits nicht auf eine einheitliche Strategie einigen können. Was die ersten beiden Thesen angeht, so sind sie nach den gründlichen Arbeiten von Hans Dieter Denk[1] und Dorit-Maria Krenn[2] zu differenzieren. Gewiß entstanden in Bayern im 19. Jahrhundert keine geschlossenen Industriebezirke von der Art des Ruhrgebiets, des Saargebiets oder Oberschlesiens, doch fehlte es nicht an kleineren Industrieräumen mit gehäuften Fabrikbetrieben (Wolfgang Zorn): Textilindustrie in Augsburg, Hof, Bayreuth, Bamberg, Kulmbach, Kaiserslautern, Ludwigshafen-Oggersheim und Kolbermoor, Bergbau in Oberbayern, in Rosenberg in der Oberpfalz und in St. Ingbert in der Pfalz, chemische Industrie in Ludwigshafen, Brauereien in München und in Franken. Später kamen neue Industriezweige hinzu: Maschinenbau in Augsburg und Nürnberg, Schuhindustrie in Pirmasens, Elektroindustrie in Nürnberg, Glas- und Keramikindustrie in Fürth, im Spessart, in der Oberpfalz, Montanindustrie in Amberg, Granitindustrie in Oberfranken, Holzverarbeitung und Bauindustrie fast in allen Teilen des Landes. Entscheidend war, daß die Industrialisierung – über Nürnberg, Augsburg, Ludwigshafen, München hinaus – in Kleinstädte und ländliche Räume vordrang. Es entstanden, ähnlich wie in Württemberg, Mischzonen, Verbindungen von Stadt und Land, dezentralisierte Formen von Industrie. Das war keine rückständige, es war eine andere Form der Industrialisierung. Sie hat ihre Dynamik langsamer entfaltet, doch gelangen ihr aufs Ganze gesehen eben deshalb dauerhaftere Verbindungen von alt und neu.

Auch die These vom dominierenden Einfluß Vogelsangs und seiner Schule im Süden ist zu überprüfen. Integralistische Strömungen gab es nicht nur in Süddeutschland: auch Windthorst, Brandts, Hitze hatten sich ihrer zu erwehren – und im Gewerkschaftsstreit vor dem Ersten Weltkrieg bildete bekanntlich die »Berliner Richtung« den äußersten rechten Flügel. Nicht alle, die den Klassenkampf ablehnten, waren Sozialromantiker und Anwälte des Ständestaates. Vor-industrielle Haltungen und Einstellungen muß man von anti-industriellen (wie sie Vogelsang tatsächlich vertrat!) sorgfältig unterscheiden. Der Süden ist in dieser Zeit schon landschaftlich, staatlich, kirchlich auf keine einheitliche Formel zu bringen; ihm kollektive Anfälligkeit für ein Programm ständischer Restauration zu unterstellen, geht an den wirklichen Verhältnissen und an der fröhlichen Theorielosigkeit, in der viele Arbeiterführer lebten, gänzlich vorbei.

An einem einheitlichen strategischen Konzept aber mangelte es tatsächlich. Während der Volksverein die katholischen Arbeiter durch Bildung und Erziehung zur Selbsthilfe fähig machen und an den Staat heranführen wollte, unter Verzicht auf gewerkschaftliche Organisation und politische Aktionen, war man im Süden bereit, offensivere Konzepte der Politisierung zu entwickeln (wiederum ist der Name Lorenz Huber zu nen-

1 H.D. Denk, Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern bis zum Ersten Weltkrieg. Mainz 1980.

2 D.-M. Krenn, Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern vom Ersten Weltkrieg bis 1933. Mainz 1991.

nen): gewerkschaftliche Arbeit, politische Initiativen u.a. für den Arbeiterschutz standen auf der Tagesordnung. Aber die Selbständigkeit der Einzelvereine, die Grenzen zwischen den Diözesen, die Schwäche der Münchner Zentrale erwiesen sich als unüberwindliche Hemmnisse bei der Realisierung dieser Pläne. So ging wertvolle Zeit verloren: noch ehe in der Zeit nach 1900 der Gewerkschaftsstreit die deutschen Katholiken spaltete, gewannen die sozialistischen Kräfte in der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung an Boden. Es ist unter diesen Umständen erstaunlich genug, daß die christliche Arbeiterbewegung in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg zur zweitstärksten Arbeiterorganisation nach der sozialistischen im Deutschen Reich wurde und dies auch nach 1918 blieb (Dorit-Maria Krenn).

II.

Nach dem Ersten Weltkrieg klärten sich die Fronten. Christliche Gewerkschaften waren jetzt nicht mehr umstritten, sie traten in Tarifverhandlungen als gleichberechtigte Partner neben die sozialistischen und liberalen Verbände. Zentrum und Bayerische Volkspartei wurden zu Säulen der neuen Republik. Schwerer taten sich die katholischen Arbeitervereine: Kriegs- und Inflationsverluste setzten ihnen zu – und in der Kirche schlug ihnen vielfach eine Stimmung entgegen, die auf eine »ganzheitliche«, ständeumgreifende Seelsorge zielte; Romano Guardinis Auseinandersetzung mit Carl Sonnenschein in Berlin ist ein Zeichen der Zeit. Doch man erholte sich bald: die Zeit nach 1924 wurde zu neuen Aktivitäten genutzt – Arbeiterwohnungsbau, kulturpolitische, sozialpolitische, staatsbürgerliche und religiöse Bildung, gewerkschaftliche und parteipolitische Tätigkeit. Politisch entwickelte sich der Süddeutsche Verband, der seinen Schwerpunkt nach wie vor in Bayern hatte, gemeinsam mit den Christlichen Gewerkschaften zu einem linken Arbeiterflügel innerhalb der BVP. Staatsbürgerlich stand er von Anfang an mit großer Eindeutigkeit – gegen nachklingende konservative und monarchistische Strömungen – auf dem Boden der Weimarer Reichsverfassung. Sozialethisch näherten sich die Süddeutschen in der Weimarer Zeit den alten westdeutschen Positionen, der Linie Kettelers und Hitzes – sie rückten endgültig von der antikapitalistischen Linie der Vogelsangschule ab und beteiligten sich auch kaum an den Diskussionen der 30er Jahre über die »berufsständische Ordnung«; auch von den Ideen religiöser Sozialisten wie Heinrich Mertens oder Ernst Michel hielten sie sich fern. Religiös bemühte man sich um eine Festkultur, in der Einkehrtage, Exerzitien, Bibelabende, Vorträge, Wallfahrten und Generalkommunionen ihren festen Platz hatten. Man suchte auch nach angemessenen Kulturformen für die Arbeiterschaft, sei es durch Sport-, Theater- und Musikveranstaltungen, sei es durch die *Feierabend*-Beilage des *Arbeiters* und den *Arbeiter-Familienkalender*, sei es durch verdienstvolle, freilich am Ende kaufmännisch gescheiterte Unternehmen wie die Möbelfabrik *Familienglück* oder die *Leofilm AG*.

Noch immer wiesen die süddeutschen katholischen Arbeitervereine – zumal in Bayern – ein breites Einzugsfeld auf, wie es einer dezentralisierten Industrielandschaft und der geringeren süddeutschen Neigung zu klassenkämpferischen Abgrenzungen entsprach. So meldete 1924 der alteingesessene Arbeiterverein in Regensburg als »wirkliche Mitglieder« u.a. Holz-, Wein-, Kohlen-, Schuh- und Glashändler, Schreiner-, Bäk-

ker-, Hafner- und Schneidermeister, Haus- und Brauereibesitzer, Verleger, Studien-, Justiz- und Archivräte, Stadtpfarrkooperatoren, Architekten, Gewerkschaftssekretäre, Gastwirte und sogar einen »Ministerpräsidenten«, nämlich Heinrich Held! (Krenn, S. 93). Ordnungsliebenden Sozialhistorikern sträuben sich bei solcher Entgrenzung des Arbeiterbegriffs die Haare. Aber war das Festhalten an einem weiten Arbeiterbegriff nicht im Hinblick auf die Zukunft sehr modern? Begann sich doch schon in den Weimarer Jahren der Arbeiterbegriff im umfassenderen Arbeitnehmerbegriff aufzulösen – und heute, da die Hausarbeit sich beruflicher Anerkennung zu nähern beginnt und die Heimarbeit im Zeichen des Computers Anschluß an industrielle Produktionsweisen gewinnt, verwischen sich die alten Grenzen ohnehin. Da war es im Jahr 1924 gewiß ein fortschrittlicher Gedanke der Regensburger, daß auch ein Ministerpräsident arbeitet.

Überhaupt war ja der Vorstoß in Randbereiche und Randgruppen der Arbeiterschaft – man denke an Landarbeiter, Staatsbedienstete, Dienstboten – eine Spezialität des Süddeutschen Verbandes. Schon 1906 war ein Verband *Süddeutscher katholischer Arbeiterinnenvereine* entstanden, »zum Schutz der Arbeiterin vor materieller und sittlicher Not und vor Verflachung von Seele und Geist«, wie es im Gründungsaufruf hieß. Die Süddeutschen hatten damit ein bedeutendes, rasch wachsendes Potential erschlossen: der Verband war lange Zeit der einzige überregionale Zusammenschluß von Arbeiterinnenvereinen in Deutschland. In der Weimarer Zeit kam die Jungarbeiterbewegung dazu, die dem westdeutschen Modell der *Werkjugend* folgte – sie brachte neuen Schwung in das Vereinsleben, sorgte für Geselligkeit und Unterhaltung, gründete Theatergruppen und Orchester, Turn- und Sportabteilungen.

Politisch wies der Verband ein klares Profil auf, das sich gegen Ende der Weimarer Republik noch schärfer konturierte. Der *Bayerischen Volkspartei* stand man nahe, es gab Programm-Ähnlichkeiten und personelle Verflechtungen. Das schloß jedoch Konflikte nicht aus: so kritisierte die Verbandsspitze heftig die Unterstützung Hindenburgs durch die BVP bei der Reichspräsidentenwahl 1925; auch die Auflösung des Ministeriums für Soziale Fürsorge durch die Regierung Held 1928 löste Turbulenzen aus. Entspannter wirkt in den späten 20er und beginnenden 30er Jahren das Verhältnis zur SPD. Vor dem Nationalsozialismus hat der Verband von Anfang an mit drastischen Worten gewarnt: er sei eine »aus der Revolution neugeborene Sekte verantwortungsloser Menschen«, heißt es schon 1921 im *Arbeiter*; später ist die Rede von den »leeren«, »verschwommenen«, »hohlen« völkischen Phrasen der »Betteldiva Adolf Hitler«. Nach der Wahl vom September 1930, die der NSDAP den Durchbruch zur Massenbewegung brachte, sah der *Arbeiter* in prophetischen Worten die Machtergreifung voraus: »Das nationalsozialistische Programm sowie die Aussprüche der maßgebenden Parteiführer sagen es deutlich, daß es im kommenden ›Dritten Reich‹ nur eine Unterordnung und kein demokratisches Mitregieren geben kann« (Alle Zitate: Krenn, S. 293ff.). Und in letzter Stunde, im März 1933, bot der Verband noch einmal alle seine Kräfte gegen einen Staat der brutalen Gewalt auf und forderte die Bewahrung, die Wiederherstellung der Republik auf dem Boden und im Geist der Weimarer Verfassung.

So war es kein Wunder, daß der siegreiche Nationalsozialismus gegen den Verband *Süddeutscher Katholischer Arbeitervereine* massiv vorging. Der von der Verbandsleitung verschuldete Konkurs des Leohauses, der Münchner Verbandszentrale, bot den willkommenen Anlaß für einen Propagandafeldzug: »Riesenunterschlagungen bei der Münchner Zentrale der katholisch-sozialen Vereine. Tausende von kleinen Sparern um

ihr Spargroschen betrogen« – »Schwarzer Sumpf auch in München!« – wir kennen die Wirkung solcher Schlagzeilen. Zahlreiche Mitarbeiter der katholischen Arbeiterbewegung wurden schon 1933 verhaftet; im April verfügte Robert Ley das Verbot der Doppelmitgliedschaft in der *Deutschen Arbeitsfront* und konfessionellen Arbeiter- und Gesellenvereinen – womit denen, die den Austritt verweigerten, der Verlust von Rechten auf Krankengeld, Arbeitslosenunterstützung u.ä. drohte. In der Folgezeit zog sich der Verband – einer Weisung der Bischöfe folgend und dem Reichskonkordat sich anpassend – auf berufsethische Erziehung, religiöse Erbauung und sozial-caritative Betätigung zurück. Das Ende kam im Juni 1939, als die *Deutsche Arbeitsfront* den Süddeutschen Verband kurzerhand für aufgelöst erklärte.

Die katholische Arbeiterbewegung – ich blicke jetzt über den Süddeutschen Verband hinaus – hat im Dritten Reich einen hohen Blutzoll gezahlt. Viele Mitglieder sind verhaftet, verhört, verfolgt, eingesperrt, umgebracht worden. Von den Führungspersönlichkeiten Adam Birner, Nikolaus Groß, Otto Müller, Bernhard Letterhaus – nimmt man die Geistlichen hinzu, die mit den Verbänden in Beziehung standen, erhöht sich die Zahl um ein Vielfaches. Unter den verfolgten Geistlichen war auch Pater Rupert Mayer, der bis 1912 Bezirkspräses der *Katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine Münchens* gewesen war und in den Weimarer Jahren, obwohl er sich damals vor allem der Seelsorge für katholische Zuwanderer widmete, Verbindung zum Süddeutschen Verband hielt.

III.

Damit sind wir in der Gegenwart – bei den Nachkriegsentwicklungen und Nachkriegsproblemen der Katholischen Arbeitnehmerbewegung seit 1945. Ich überspringe die Epoche des Aufbaus: genug, daß 1946 der Westdeutsche, 1947 der Süddeutsche Verband neu entstanden; daß so unterschiedliche Geister wie Eberhard Welty, Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning zu den Beratern der ersten Stunde gehörten; daß beide Verbände, der gesellschaftlichen Entwicklung folgend, 1968 bzw. 1972 ihre Namen in *Katholische Arbeitnehmer-Bewegung* änderten; daß sie über zahlreiche Bildungsstätten verfügen und seit 1972 sogar über ein gemeinsames Presseorgan; und daß man ihre Verschiedenheit immer noch am deutlichsten am Verhältnis der Mitglieder zu den Vereinen ablesen kann: die KAB Westdeutschlands hat rund 220 000 Mitglieder in 1890 Vereinen, die 77 000 Mitglieder der KAB Süddeutschlands dagegen verteilen sich auf nicht weniger als 1284 Ortsverbände – man sieht, die Vereinsvielfalt im hügeligen süddeutschen Raum hat sich über 100 Jahre hin gut erhalten!

Aber nun: Wo steht die süddeutsche KAB heute? Was bringt die Gegenwart an neuen Herausforderungen? Wo hat sich die bisherige Arbeit bewährt, wo müssen neue Wege gesucht werden?

Verändert hat sich in der Nachkriegszeit das gesellschaftlich-politische Umfeld. Die Stichworte lauten: Volksparteien, Einheitsgewerkschaft, gesellschaftlicher Pluralismus. Waren in der Zeit von 1891-1933 Zentrum und BVP nicht selten in Spannung zur Katholischen Arbeiterbewegung, standen hier das Prinzip der politischen Integration mit Hilfe des Bekenntnisses und das Prinzip gesellschaftlicher Interessenartikulation einander gegenüber, so ist diese Spannung heute gemildert: In den weiten Mantelfalten der Volksparteien finden Arbeitnehmerinteressen leichter Platz, gehen freilich auch leichter

unter; die Engagements werden beliebiger, die Entscheidungsfreiheit von Fall zu Fall nimmt zu. Eine verwandte Problematik im Bereich der Gewerkschaften: Hatte die KAB (in diesem Fall: die westdeutsche) in den 50er Jahren die Gründung des DGB mitgetragen, so wandte sie sich später gegen dessen einseitige Annäherung an die SPD und hob gemeinsam mit Vertretern der evangelischen Arbeiterbewegung die *Christliche Gewerkschaftsbewegung* aus der Taufe. Doch das ließ sich nicht auf Dauer durchhalten: nach inneren Auseinandersetzungen erklärte sich die KAB als »offen« für den CGB wie für den DGB – auch hier eine Wendung von der festen Verbindung zur Option. Endlich verändert auch die Auflösung – oder doch Reduzierung – des konfessionellen Sozialmilieus und das Vordringen des gesellschaftlichen Pluralismus die Lage der KAB: es wäre heute gar nicht mehr so leicht, *die* sozialen und kulturellen Interessen *der* Katholiken zu definieren – und eine Möbelfabrik *Familienglück* würde heute vielleicht wirtschaftlicher geführt als zu Zeiten Carl Walterbachs, würde aber doch schon wegen des Namens ein kleines Lächeln auslösen.

Das führt zu den Wandlungen im kirchlichen Bereich, die einschneidender und wichtiger sind. In den letzten 20, 30 Jahren ist sich die Katholische Kirche in weit stärkerem Maß als früher ihrer Diasporasituation in der modernen Welt, zugleich aber auch ihrer missionarischen Aufgabe bewußt geworden. Sie hat erkannt, daß sie nicht mehr in einer christlichen Welt agiert, sondern in einer »reinen Welt« – daß sie wieder ebenso »Mission« ist wie in den Anfängen ihrer Geschichte. Eine erste Reaktion auf diese Erkenntnis bestand in der Rezeption »weltlicher« Ergebnisse neuerer Jahrhunderte, so z.B. der Traditionen des Verfassungsstaates, der politischen Demokratie (Leo XIII. hatte im wesentlichen nur die soziale Demokratie rezipiert), der Menschenrechte. Wie die eindrucksvolle Reihe päpstlicher Sozialenzykliken seit *Rerum novarum* zeigt, ist die Kirche auch dabei, ihre soziale Aufgabe nicht als Realisierung einer schon vorgegebenen Ordnung zu begreifen, sondern als immer neues Adjustieren an Zeitverhältnisse: Wäre es sonst möglich gewesen, nach der Problematik der Lohnarbeit die der Arbeit schlechthin, nach der Problematik moderner Industriegesellschaften die der Entwicklungsländer zur Sprache zu bringen? Katholische Soziallehre ist kein System, ihr unveräußerlicher Kern geht, nach Nell-Breunings eindrucksvoller Formulierung, auf einen Fingernagel – um so mehr Nachdenken, Initiative, Phantasie erfordert ihre zeitgerechte Umsetzung.

Hier hat das Zweite Vatikanische Konzil begonnen, die Weltaufgaben des Christen genauer in den Blick zu nehmen. Sie sind keineswegs allein, aber doch vorwiegend den Laien aufgetragen: sie haben nach *Lumen gentium* IV,33 »die Kirche an jenen Stellen und in jenen Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie (sc. die Laien) das Salz der Erde sein kann«. Und hieraus, aus dem Weltdienst der Laien, ergeben sich wiederum Abgrenzungen nach der anderen Seite, zu den Priestern und Ordensleuten hin: diese können nicht die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt auf sich nehmen; es ist auch nicht ihre (erste) Aufgabe, einen weltlichen Beruf auszuüben. Solches sollen sie den Laien überlassen, denen »der Weltcharakter in besonderer Weise eigen ist«, da sie »in saeculo« leben; sie sollen, wie ein Sauerteig, zur Heiligung der Welt beitragen; sie dienen dadurch zugleich dem Wachstum und der Heiligung der Kirche.

Im Unterschied zu einer nach innen geschlossenen Kirchlichkeit hat das Konzil die Weltaufgaben der Kirche stark betont. Und im Unterschied zu einer Auffassung, die im Laien nur den verlängerten Arm des Klerikers sah, hat es die Einheit des Volkes Gottes und den gemeinsamen Grund von Laien, Priestern, Religiosen im allgemeinen Priester-

tum der Kirche hervorgehoben. Ermächtigt sind Laien, Kleriker und Religiose aus dem gleichen Fundament – aus ihrer Eigenschaft als Gläubige, ihrer Zugehörigkeit zur Kirche, zur Communio aller Getauften. Die Differenzierungen ergeben sich aus den unterschiedlichen Aufgaben, den unterschiedlichen Richtungen und Formen der Zuwendung zur Welt.

Das Konzil unterscheidet in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute zwei Formen des Handelns von Christen: Handeln als Kirche (im Namen der Kirche) und Handeln innerhalb der Kirche (aber nicht im Namen der Kirche). Es ist ein Unterschied zwischen dem, »was die Christen als einzelne oder in Verbänden im eigenen Namen als Bürger, die vom christlichen Gewissen geleitet sind, tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun« (Nr. 76). Diese Differenzierung legt sich nahe einmal aus der Existenz der Kirche in der heutigen Gesellschaft. Sie ist nicht mehr bestimmt durch irgendwelche, wenn auch noch so sublimierte Formen der Teilhabe an Staat und Gesellschaft wie in früheren Zeiten, sondern durch Freiheit und Eigenständigkeit gegenüber Staat und Gesellschaft. Dieses Verhältnis zum modernen säkularen Staat und zur demokratischen Öffentlichkeit verbietet es, die Kirche zum Teil des politischen Systems zu machen, zur rivalisierenden Kraft unter anderen Kräften, so als sei sie (nur) ein Verband, eine Interessengruppe, eine *pressure group*. Der spirituelle Primat der Kirche setzt gerade die Anerkennung der relativen Eigengesetzlichkeit des Zeitlichen voraus. Da das Politische der freien Initiative der Christen anvertraut ist, kann auch das kirchliche Amt nicht mehr, wie in Zeiten einer nach innen hin geschlossenen christlichen Gesellschaft, die Gesamtverantwortung für das politische und soziale Handeln der Gläubigen übernehmen; es müßte sonst fortwährend ohne politische Legitimation zu politischen Fragen Stellung nehmen. Hier liegt die Berechtigung, ja die Notwendigkeit des innerkirchlichen Pluralismus. Hier liegt die Freiheit, freilich auch die Verantwortung des Christenmenschen zur Gestaltung seiner Welt.

IV.

Versuchen wir aus diesen Überlegungen ein paar Folgerungen für die künftige Arbeit der KAB zu ziehen. Ich will sie um vier Stichworte gruppieren: 1. Aneignung der Demokratie; 2. Soziales Engagement für »die andern«; 3. Bildung des einzelnen; 4. Schaffung von Vertrauen.

1. Der deutsche Katholizismus verfügt aus seiner Geschichte in den letzten 150 Jahren über ein starkes demokratisches Potential. Schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann er, sich demokratischer Mittel – Volksversammlungen, Kundgebungen, Petitionen – zu bedienen. Das demokratische Prinzip war in der deutschen Kirche früher als in andern Ländern eine Grundlage des politischen Handelns. So war die katholische Loyalität sowohl für die Erste wie für die Zweite Republik nie umstritten.

Was dennoch, bei aller Beherrschung demokratischer Techniken, zu tun bleibt, ist die innerliche Aneignung der Demokratie. Hier geht es nicht nur um theoretische Einsichten, es geht auch um Haltungen: um die richtige Sicht des demokratischen Gemeinwesens, um die nötige Initiative, um die Fähigkeit, unsere Auffassungen den anderen verständlich zu machen.

Die pluralistische Demokratie ist kein christlicher Staat. Sie steht vielen Überzeu-

gungen und Bekenntnissen offen. Das spricht sich leicht aus, ist aber für Katholiken manchmal nicht leicht einzusehen und anzunehmen. Immer wieder ertappen wir uns dabei, daß wir vom Staat mehr verlangen, als er unter heutigen Bedingungen geben kann. Aber vor allem Verbände sollten nicht immer nach dem Staat rufen, wenn die Gesellschaft in Unordnung geraten ist. Sie sollten an sich selbst appellieren. Politik in der Demokratie ist nicht ein Einklagen von Rechten, sondern Kampf um die Formung des Gemeinwesens nach dem Entwurf, den wir für richtig halten. Das bedeutet Pflicht zur Initiative, zum Entwickeln neuer Perspektiven – eine Tugend, die auch in Verbänden nicht überall üppig gedeiht.

2. Ein zweites Stichwort: Soziales Engagement für die andern. Hier hoffe ich freilich, offene Türen einzulaufen. Hat sich die KAB nicht seit den 70er Jahren verstärkt den Ausländern, den »neuen Armen«, den Alten, den Familien zugewandt? Hat sie nicht längst die alte Beschränkung ihres sozialen Engagements auf die inländischen Arbeitnehmer überwunden? Hat sie sich nicht auf viele neue Probleme eingelassen: den Schutz des ungeborenen Lebens, den Hunger in der Welt, auf ökologische Fragen? Gewiß, die KAB hat sich geöffnet. Sie blickt über viele Zäune hinaus. Dennoch liegen ihre Leistungsprioritäten noch immer – und ganz begreiflicherweise – im Innern der Bundesrepublik, auf den Gebieten sozialer Hilfen und erzieherischer Dienste. Die Notwendigkeit der Unterstützung für die neuen Bundesländer verstärkt diesen Blick nach innen noch. Aber wir dürfen über den Sorgen im eigenen Haus die Dritte Welt nicht vergessen, von den osteuropäischen Nachbarn nicht zu reden. Wir müssen neue Kategorien entwickeln für die Not der andern. Dann relativiert sich manches an unseren Sorgen und Nöten, und wir erkennen, daß die Perfektionierung unseres Wohlstands nicht der letzte Endzweck sein kann.

3. Bildung des einzelnen – ein weiteres Stichwort. Hier liegt in den nächsten Jahren und Jahrzehnten eine wichtige Aufgabe katholischer Verbände und Organisationen. Sie müssen hier manches nachholen, manches neu lernen. Wenn der alte Halt an den Institutionen schwächer wird, gewinnt der einzelne an Bedeutung. Wenn die Welt komplexer, unübersichtlicher wird, so muß man ihm Augen und Ohren, Organe der Unterscheidung und Orientierung, einpflanzen. Wir haben in der katholischen Welt immer noch – und erfreulicherweise – eine ausgeprägte Kultur des Sozialen. Sie wäre zu ergänzen durch eine Kultur der Individualität. Auf neue Herausforderungen muß rasch, zuverlässig, intelligent reagiert werden, wir dürfen nicht nur Gruppen schulen, wir müssen auch Einzelkämpfer ausrüsten. Das gilt für Politik und öffentliches Leben, es gilt aber ebenso für weite gesellschaftliche Bereiche, in denen die katholische Präsenz zu wünschen übrigläßt – Kunst, Theater, Film, Medien, Musik, Literatur.

4. Endlich die Schaffung des für die Gesellschaft unentbehrlichen Vertrauens. Sie ist heute eine fundamentale Aufgabe für alle Kräfte in Staat und Kirche – auch und vor allem für die katholischen Verbände. Lassen sie mich zum Abschluß sagen, weshalb.

An Vertrauen fehlt es in unserer Gesellschaft sehr – wir sehen es in den alten, noch mehr in den neuen Bundesländern. Vertrauen wird aber gebraucht; keine Gesellschaft kann ohne diesen Vorrat leben. Vor allem die Politik braucht Vertrauen. Denn sie muß Schritte in eine noch offene, nie gänzlich überblickbare Zukunft tun. Politik ist Wegesuchen im Ungewissen. Sicherheit im voraus hat der Handelnde nie. Manchmal genügt die Orientierung am Vertrauten – dort nämlich, wo schon Erfahrungen gemacht und Gewohnheiten gebildet sind. Öfter aber muß ein Wagnis eingegangen werden – dann

genügt der Rückgriff auf Vertrautes nicht mehr, dann ist es allein der Vorgriff des Vertrauens, der Zukunft erschließt.

Von Lenin – einem heute weniger bewunderten Mann – stammt der Satz »Vertrauen ist gut – Kontrolle ist besser«. Leider enthält er nur eine Halbwahrheit. Kontrolle ist ja im demokratischen Rechtsstaat wahrhaftig kein Fremdwort, eine zweihundertjährige Entwicklung hat dazu geführt, daß der Naturstand des Politischen mit wirksamen Sicherungen umgeben wurde – mit Kontrollfristen, Rechenschaftspflichten, Prüfungen, Revisionen sonder Zahl. Warum ist dennoch der Ertrag so gering, warum herrscht so wenig Vertrauen in der Gesellschaft, warum ist insbesondere der Vertrauensverlust der Politik beim Publikum so groß?

Mir scheint, daß man allzulange fast ausschließlich auf *äußere* Sicherungen vertraut hat, und in der Tat: Was der Verfassungsstaat an äußeren Kontrollen zu bieten hat, das ist längst ausgereizt. Die Sorgfalt der Überwachung, die Detailgenauigkeit der Regelungen, das reichlich vorhandene öffentliche Mißtrauen – das alles droht heute eher zum Stillstand als zur wirklichen Kontrolle der Politik zu führen. Wo aber bleibt die Verantwortung des Politikers vor Gott und dem Gewissen? Ist sie nicht zu einer fast ohnmächtigen Beschwörungsformel geworden? Wäre nicht heute innere Kontrolle, Gewissensbildung, ein Geist des verantwortlichen Wagnisses wichtiger als äußere Mechanismen? Müßte sich nicht eine Vertrauensrelation zwischen Bürgern und politisch Handelnden daraus neu entwickeln?

Der kleine Katalog von Desideraten, Wünschen und Aufgaben mag zeigen, wo heute Ansatzpunkte liegen für das Wirken katholischer Verbände in Staat und Kirche. Hier stellt sich eine Vielzahl von Aufgaben für die kommende Zeit – an Arbeit wird es der KAB auch in den nächsten hundert Jahren nicht fehlen! Aber das Werk lohnt auch die Mühe. Und aus der Geschichte ziehen wir Ermutigung. Packen wir also die Arbeit an ohne Umschweife und mit fröhlichem Herzen, getreu dem Wort Adolf Kolpings, an dessen Gesellenvereinen sich die Arbeitervereine vor 100 Jahren orientierten: »Wer Gutes unternimmt mit Vertrauen auf Gott, hat doppelten Mut.«

Die Weltkriegserfahrung des Klerus in seiner Bedeutung für das Dritte Reich

Beobachtungen zum Kirchenkampf

Von Ludwig Brandl

In den letzten Jahren richtete die Forschung ihr Augenmerk verstärkt auf die Rolle des Klerus in der Geschichte. Hierbei wurden sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte in zunehmendem Maße einbezogen. Von Interesse sind außerdem das Selbstverständnis des Klerus sowie seine Herkunft bzw. Ausbildung. In der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde der geistliche Nachwuchs in den Seminaren teilweise recht isoliert erzogen. Derjenige Teil der Theologen, der zu Beginn des

I. Weltkriegs aus dem Studium heraus zum Fronteinsatz gekommen war, brachte durch das Kriegserlebnis eine für den Klerus ungewöhnliche, wesentlich charakterprägende Erfahrung für die spätere Seelsorge und den Kirchenkampf mit. Sollen also Haltung und Verhalten der Geistlichen im Dritten Reich adäquat eingeordnet werden, muß neben der manchmal besonderen Eigenart der theologischen Ausbildung in den Priesterseminaren die Kriegserfahrung dieser Priester berücksichtigt werden. Im folgenden soll auf letzteren Aspekt geachtet und auf die Bedeutung der ehemaligen Frontsoldaten im Kirchenkampf aufmerksam gemacht werden.[1]

Der I. Weltkrieg bedeutete für die Kirchen in Deutschland eine Zäsur. Wie die Leitung der protestantischen Kirchen hatte die der katholischen Kirche im August 1914 emphatisch die Berechtigung des begonnenen (Welt-) Krieges herausgestellt. Dieser Krieg schien den Katholiken die Möglichkeit zu bieten, endlich ihre nationale Zuverlässigkeit durch Wort und Tat unter Beweis zu stellen, hatten sie doch seit dem Kulturkampf scheinbar ein Defizit diesbezüglich auszugleichen.[2] Nach der Reichsgründung 1871 hatte bei der katholischen Kirche, so auch im Klerus, ein Prozeß der Nationalisierung eingesetzt.[3] Ihre Internationalisierung beschränkte sich zunehmend auf die Loyalität zum Papst in Rom. In diesem geistigen Klima wuchsen die zukünftigen Priester auf und reagierten im Dritten Reich darum sehr sensibel auf den Vorwurf, national nicht zuverlässig zu sein. Die Zahl der Freiwilligen unter den Theologiestudenten für den soldatischen Dienst und bei Priestern für die Feldseelsorge war beachtlich. Grundlegend für ihre Haltung waren ihr Idealismus und ihre Begeisterungsfähigkeit, für eine gerechte Sache im Dienst des Vaterlandes einzutreten. Daraus resultierte ein überaus mutiger und engagierter Kriegseinsatz, so daß nicht wenige Theologen zu den höchst dekorierten Soldaten im I. Weltkrieg zählten. Manche waren noch nach dem Krieg in verschiedenen Freikorps aktiv. Später, nach ihrer Priesterweihe, nannten sich die ehemaligen Kriegsteilnehmer oftmals Priestersoldaten.

Ihr erfolgloser Kampf für Kaiser und Reich war keine günstige Voraussetzung für eine freudige Anerkennung der Demokratie. Schließlich fühlten sie sich dem Kaiser durch Eid verpflichtet. Zudem schienen demokratisch-republikanische Strukturen kirchenfeindlichen Tendenzen und Erscheinungen Vorschub zu leisten, wie es sich im Land des Kriegsgegners Frankreich schon Anfang des 20. Jahrhunderts mit den Trennungsgesetzen von 1905 scheinbar gezeigt hatte, welche unter anderem die Einführung der von der katholischen Kirche heftig bekämpften Gemeinschaftsschule und die Einstellung fast aller finanziellen Staatsleistungen an den Klerus nach sich gezogen hatten. So empfanden die Priestersoldaten den Untergang der Monarchie als ihre ureigenste Niederlage und als Gefahr für die Kirche. Ihre innere Einstellung läßt sich ziemlich exakt mit dem beschreiben, was das vielzitierte Faulhaberwort auf dem Katholiken-

---

1 Der Verfasser des vorliegenden Artikels arbeitet an einer Monographie über die Aktivitäten und Bedeutung der ehemaligen Frontkämpfer als Priester im Dritten Reich und ist wegen der schlechten Quellenlage für Hinweise zu diesem Thema sehr dankbar.

2 Vgl. dazu K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie (1870-1918). München 1971; H. Missalla, »Gott mit uns«. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918. München 1968; R. van Dülmen, Der deutsche Katholizismus und der erste Weltkrieg, in: Ders., Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit. Frankfurt/Main 1989, S. 172-203.

3 Vgl. Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866-1918, I: Arbeitswelt und Bürgergeist. München 1990, S. 456f.

tag 1922 (»Die Revolution war Meineid und Hochverrat«) in München ausdrückte. Aufgrund ihres katholischen Obrigkeitsverständnisses brachten sie jedoch der Weimarer Republik, sogar der Regierung des Dritten Reiches, den staatsbürgerlichen Gehorsam entgegen, ohne sich damit innerlich anfreunden zu können. Dem Nationalsozialismus standen sie, wie es die offiziellen kirchlichen Stellungnahmen nahelegten, aus weltanschaulich-religiöser Sicht ablehnend und deshalb zuweilen kämpferisch gegenüber. Ein autoritäres Staatssystem allerdings lehnten sie nicht schlichtweg als negativ ab. Das NS-Regime war wie auch der I. Weltkrieg für viele von ihnen gottgewollt und als Prüfung zu verstehen. Zu einer genaueren Beurteilung des Dritten Reiches durch die Priestersoldaten fehlen jedoch noch prosopographisch-biographische Studien.

Weil kirchliche Stellen in den Jahren 1933 und 1934 den Klerus wiederholt zur Zurückhaltung angewiesen hatten, traten die meisten der ehemaligen Frontkämpfer, die sich soldatisch-diszipliniert an die kirchlichen Anordnungen hielten, vorerst nicht weiter gegen die bald sichtbaren Auswirkungen nationalsozialistischer Politik auf. Wahrscheinlich konnten sie sich anfänglich dem Eindruck, den militante Erscheinungsformen des Nationalsozialismus hervorriefen, nicht ganz entziehen. Auffallend war die Beziehung einiger Priestersoldaten zum Stahlhelm, der im April 1933 schließlich gleichgeschaltet worden war.[4] Ein ehemaliger Feldseelsorger beispielsweise, Domkapitular Dr. Gregor Schwamborn (1876-1958) aus Eschweiler (Diözese Aachen), berichtete 1934 von seinem geglückten Versuch, neben SA und SS den Stahlhelm zum gemeinschaftlichen Gottesdienst gesammelt zu haben.[5]

Als aber nach etwa drei Jahren der Bedrückung kirchlichen und religiösen Lebens durch die neuen Machthaber bei maßvoller Gegenwehr durch Bischöfe und Priester das kirchenpolitische Ziel der Nationalsozialisten unverkennbar geworden war, nämlich die Eliminierung jeglichen konfessionellen Lebens aus der deutschen Gesellschaft, wie es Reichsinnenminister Wilhelm Frick (1877-1946) im Sommer 1935 primär im Blick auf die berufsständisch-konfessionellen Vereine gefordert hatte, wurden langsam die ehemaligen Soldaten des Kaiserreiches zu Soldaten der Kirche unter Leitung der Bischöfe. Die totalitären Bestrebungen des Regimes, das Christentum und die Kirchen nicht nur aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, sondern letztlich auszuschalten und zu vernichten, waren immer deutlicher hervorgetreten. Die Forderungen von Laien und ebenso Klerikern nach einem klaren Wort der bislang vorsichtig taktierenden Oberhirten nahmen zu. Meist hatten es die Bischöfe vorgezogen, auf dem Wege von schriftlichen Protesten und Verhandlungen die Rechte der Kirche zu reklamieren. Aber auch innerhalb des deutschen Episkopats mehrten sich die Stimmen, die eine energische Gegenwehr der Kirche gegen die feindliche Agitation der Nationalsozialisten für notwendig und erfolgversprechend hielten. Ein Teil der Kirche und des Klerus wurde nun zur kämpfenden Kirche. Das Kirchenvolk sollte gestärkt und mobilisiert werden. Den Kriegergedächtnistag in Bethen (Südoldenburg) am 18. November 1936 nutzte beispielsweise Kaplan Franz Uptmoor (1897-1978) aus Sevelten (Diözese Münster), um anläßlich des

4 Freundliche Mitteilung von Herrn Dr. H.H. Schwedt: Dr. A. Gollasch (1897-1958; Diözese Limburg) war beispielsweise Mitglied des Stahlhelm.

5 Vgl. Kl. Fettweis, Zwischen Herr und Herrlichkeit. Zur Mentalitätsfrage im Dritten Reich an Beispielen aus der Rheinprovinz (= Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen, 42). Aachen 1989, S. 133.

Kreuzerlasses von Minister Pauly vom 4. November 1936, das Kreuz aus den Schulen zu entfernen, seine Zuhörer, 3000 ehemalige Frontsoldaten, dazu aufzurufen, das Kreuz noch opferfreudiger als im letzten Krieg das Vaterland zu verteidigen.[6]

Auch die Bischöfe schlugen jetzt in ihren Hirtenworten des öfteren schärfere Töne an. Für die bisher eher zurückhaltenden Priestersoldaten war dies das Zeichen, zusammen mit ihren Bischöfen energischer die verunglimpfte katholische Kirche und deren konkordatlich verbürgten Rechte zu verteidigen. Sie gründeten Anfang 1937 mit Billigung der Bischöfe die sogenannte *acies ordinata*.[7] Die erprobten Kämpfer traten nun im Vergleich zu anderen Klerikergruppen, regional und sogar überregional, manchmal einheitlich, aus der Defensive heraus und dem Regime in ungewohnter Schärfe entgegen, wenn dieses das kirchliche Leben in irgendeiner Form zu behindern oder das Ansehen der Kirche in den Schmutz zu ziehen versuchte. Hier schienen sich ihr im I. Weltkrieg oftmals gezeigter Mut und ihr Idealismus zu bewähren. Bezeichnend für die Haltung der Priestersoldaten dürften die Aktivitäten während der Devisen- und Sittlichkeitsprozesse sowie im Schulkampf sein. Als die nationale Zuverlässigkeit der Geistlichen während dieser Phase des Kirchenkampfes in Zweifel gezogen wurde, verwies der Klerus auf seine Verdienste im I. Weltkrieg. Wegen der ständigen öffentlichen Beleidigungen hefteten die ehemaligen Kriegsteilnehmer sich immer öfter ihre Kriegsauszeichnungen an die Priesterkleidung und konnten damit ihre vaterländische Gesinnung sozusagen jedermann vor Augen führen. Darüber waren die Nationalsozialisten ziemlich verärgert. Der Münchner Gestapochef Dr. Walther Stepp (1898-1972) kritisierte beim Provinzial der Jesuiten, P. Augustin Rösch (1893-1961), daß er seine Orden trage. Die SS mache das schließlich auch nicht. Rösch, im I. Weltkrieg Offizier, äußerte sich daraufhin geschickt und in bezeichnender Weise: »Auch der Führer trägt das EK I; dann auch wir. Ferner: Wir katholischen Priester haben lange keine Abzeichen getragen; die nationale Gesinnung brauchen wir nicht zu beweisen; aber – von der Zeit der Devisenprozesse her bin ich mehr als einmal angepöbelt worden – seit ich die Abzeichen trage, nie mehr. Das lassen wir uns in keiner Weise nehmen.«[8]

Kriegsorden und Verbindungen in militärische Kreise bedeuteten einen teilweisen Schutz im Dritten Reich. Mancher ehemalige Frontkämpfer mag noch als Priester seine Kontakte zu den früheren Kameraden im Weltkrieg gepflegt haben, die nunmehr vielleicht in der Wehrmacht höhere Ränge bekleideten und dadurch über relativ großen Einfluß verfügten. Der Klerus selbst hatte sich regional zum Teil in eigenen Zusammenschlüssen organisiert, beispielsweise in der Vereinigung der ehemaligen geistlichen Kriegsteilnehmer Bayerns. Außerdem waren einige Priestersoldaten durch andere Mi-

---

6 Druck (Auszug) in: J. Kuropka (Hrsg.), Für Wahrheit, Recht und Freiheit – gegen den Nationalsozialismus (= Dokumente und Materialien zur Geschichte und Kultur des Oldenburger Münsterlandes, 1). Vechta 1983, S. 69f. Als vervielfältigtes Flugblatt u.a. im Diözesanarchiv Eichstätt, Bischofsarchiv, Akt J. Kraus.

7 Vgl. dazu P. Kopf/M. Miller (Hrsg.), Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938-1945. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstands (= VKZ, Reihe A: Quellen, 13). Mainz 1971, S. 136f., Anm. 1, und Nr. 27, S. 136-140; vgl. dazu das Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz vom 12./13. Januar 1937 bei L. Volk (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche, IV: 1936-1939 (= VKZ, Reihe A: Quellen, 30). Mainz 1981, Nr. 344/II, S. 87.

8 O. Gritschneder, Ich predige weiter. Pater Rupert Mayer und das Dritte Reich. Rosenheim ^{2}1987, S. 44; S. 1-11: Geheimbericht Röschs vom 8. Juni 1937 über seinen Besuch bei Stepp.

litärverbände und -organisationen gewissermaßen in militärische Strukturen eingebunden. Beispielsweise hielten die Träger der Bayerischen Tapferkeitsmedaille jährlich eine gemeinsame Veranstaltung ab. Gerade Kriegervereinigungen ermöglichten Verbindungen, die im einzelnen kaum mehr aufgeklärt werden können. Dennoch sollte der Wert solcher Kontakte zur Reichswehr bzw. Wehrmacht, deren Aktionswille gelegentlich wohl überschätzt wird, nicht überbewertet werden.

Von Bedeutung waren die Hochschätzung und der Respekt, welchen die Bevölkerung diesen Geistlichen zollte, nicht selten auch die Nationalsozialisten. Schon bald war der Verweis auf die große Zahl der Verdienste des Klerus im I. Weltkrieg zu einer Art Verteidigungswaffe im Kirchenkampf mit politischer Wirkung geworden. Eine Propaganda, die den Helden aus dem Weltkrieg hochleben ließ, konnte die Helden, die nunmehr den Priestertalar trugen, nicht so einfach als Versager und patriotisch unzuverlässig brandmarken, selbst wenn Zeitungen wie *Der Durchbruch* oder *Das Schwarze Korps* dies immer wieder versuchten. Sogar in der Judenverfolgung machten die Nationalsozialisten aufgrund ihrer Propaganda von der Hochschätzung des Frontkämpfers anfänglich noch Ausnahmen bei denjenigen Juden, die am I. Weltkrieg teilgenommen hatten. Sie waren zum Beispiel von den Zwangsmaßnahmen des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7. April 1933 vorläufig noch ausgenommen (§ 3 Abs. 2). Gegen die Priestersoldaten fanden die NS-Propagandisten ebensowenig ein erfolgreiches Rezept, nicht einmal der sonst so gerissene Propagandaminister Joseph Goebbels, der zu dieser Propagandaproblematik schwieg. Wer ein Eisernes Kreuz I. Klasse – Norm war dafür Hitler, der es trug – besaß, hatte sich mit einer solchen Auszeichnung teilweise einen Schutz vor einem allzu schnellen Zugriff der Gestapo und der NS-Justiz erworben. Dies äußerte sich unter anderem darin, daß Urteile der Sondergerichte gegen Priestersoldaten aufgrund der Würdigung ihrer Weltkriegsverdienste (Tätertypenlehre) in der Regel erstaunlich milde ausfielen.[9] Sogar Hitler selbst hatte einige Male Strafmaßnahmen der Gestapo aufgehoben. Erst während des Zweiten Weltkrieges nahmen die Nationalsozialisten weniger Rücksicht darauf, ob ein Priester am Ersten Weltkrieg teilgenommen hatte oder nicht, und zogen auch Priestersoldaten eher zur Verantwortung. Wurden Priestersoldaten inhaftiert, waren die Nationalsozialisten nicht selten bereit, ihnen eine Sonderbehandlung zuteil werden zu lassen. In der Haft bewährte sich ihre Weltkriegserfahrung. So wie sie ihren Kampf im I. Weltkrieg angetreten hatten, weil sie darin Gottes Willen sahen, so ertrugen sie auch ihre Haft als gottgewollt in Geduld und Gelassenheit.

Die Hauptkampfzeit der Priestersoldaten fiel in die Jahre 1936 bis 1938. In ihren Predigten kamen sie manchesmal auf ihren Einsatz im Krieg zu sprechen und hoben dabei zum Verdruß der Nationalsozialisten ihre Vaterlandsliebe hervor. Freilich war kirchlichen Stellen die Bedeutung der Kriegsteilnahme und -auszeichnungen nicht entgangen. So oft es ging, diente ihnen in ihren Protestbriefen die engagierte Weltkriegsteilnahme desjenigen Geistlichen, der in Haft genommen oder bestraft werden sollte, als Argument bei angeblichen politischen Vergehen. Seit Jahren hatten die Diözesanschematismen die Kriegsauszeichnungen der Priester abgedruckt, in den Jahren 1936 und

9 Vgl. A. Blumberg-Ebel, Sondergerichtsbarkeit und »politischer Katholizismus« im Dritten Reich (= VKZ, Reihe B: Forschungen, 55). Mainz 1990, S. 141, 158.

1938 manchmal sogar eigene Frontkämpferlisten.[10] Das besondere Engagement des katholischen Klerus, so schrieb die *Münchener Katholische Kirchenzeitung* beispielsweise auf dem Höhepunkt des Kirchenkampfes 1937 in einer Serie über die Theologen und Ordensleute im Ersten Weltkrieg, sei auch vom Reich gewürdigt worden. Beispielsweise habe Kaiser Wilhelm II. 1917 das Ausnahmegesetz gegen die Jesuiten aus dem Jahre 1872 unter anderem wegen des außergewöhnlichen Einsatzes der Jesuitenfratres und -patres im Krieg aufgehoben.[11]

Aus der Sicht der Nationalsozialisten mußte jedoch der Klerus schon allein deshalb als national unzuverlässig gelten, weil er, wie ihm von der NS-Propaganda vorgeworfen wurde, einer ausländischen Macht, nämlich dem Papst im Vatikanstaat, Gehorsam leistete. Dies sei undeutsch. Natürlich lief den nationalen Einigungsversuchen der Nationalsozialisten der Einfluß des Vatikans auf die katholische Kirche diametral entgegen, doch die katholische Kirche in Deutschland sah deshalb die nationale Zuverlässigkeit ihrer Mitglieder keinesfalls in Frage gestellt. Zugleich wehrte sich die katholische Kirche gegen die Identifikation von nationalsozialistisch mit deutsch. Die Internationalität der katholischen Kirche hatte es nie dazu kommen lassen, daß es eine *Deutsche katholische Kirche*, sondern immer nur die *katholische Kirche in Deutschland* gab. Der Vorteil im Dritten Reich lag auf der Hand. Die Bindung an Rom war innerhalb der nationalen Grenzen stets ein Stück Unabhängigkeit. Dennoch sollte für einen guten Katholiken immer auch die Vaterlandsliebe etwas Selbstverständliches sein. Ganz besonders die ehemaligen Frontkämpfer verteidigten gleichermaßen ihren Patriotismus wie ihr Katholischsein. Einen gemeinsamen Nenner fanden viele Priestersoldaten groteskerweise in dem Wort Hitlers: deutsch sein heißt wahr sein. Damit verteidigten sie sich, wenn ihnen vorgeworfen wurde, auf der Kanzel gegen irgendwelche Vorkommnisse Stellung bezogen zu haben. Ausgedrückt werden sollte damit, daß sie deswegen, weil sie die Wahrheit und ihre Kirche verteidigten, nicht weniger, sondern gerade deshalb echte Deutsche seien. Auf die erwähnte Gleichung stützte sich beispielsweise P. Rupert Mayer (1876-1945) vor dem Sondergericht München und erklärte, daß er als aufrechter Deutscher die Wahrheit, auch auf der Kanzel, sagen müsse. Hier fühle er sich als ein ganzer Deutscher und auch als Katholik.[12] P. Rupert Mayer und viele Priestersoldaten mit ihm waren überzeugt, daß ein uneingeschränkter Kampf für die Lebensrechte der Kirche gleichzeitig für das Vaterland von größtem Vorteil war, weil das Christentum erhalten bliebe. »Wir alten Feldsoldaten im Priesterrock«, notierte sich P. Mayer 1937 zu seiner Anklageschrift, »haben uns das gelobt. Im Feld haben wir für das Vaterland unser Blut vergossen, jetzt stehen wir hier u[nd] kämpfen für das Mutterland die K[irche] mit noch größerem Opfermut, weil es auch dem Vaterland zum größten Nutzen gereicht, wenn das Christentum erhalten bleibt.«[13] Die Intensität des Einsatzes zahlreicher

10 Vgl. für Bayern die Zusammenstellung bei B. Meier, Der bayerische katholische Klerus im Felde 1914-18. Eichstätt 1937.

11 Vgl. den Artikel »Die Ordensleute der Erzdiözese im Weltkrieg«, in: *Münchener Katholische Kirchenzeitung* 1937, Nr. 41, und folgende Nummern. Freundlicher Hinweis von Pater H. Grünewald SJ, München, und Herrn B. Appel, Eichstätt.

12 Vgl. R. Bleistein (Hrsg.), Leben im Widerspruch. Autobiographische Texte. Prozeß vor dem Sondergericht. Reden und Briefe. Frankfurt/Main 1991, S. 282.

13 Ebd., S. 241f.

Priestersoldaten für diese Ziele war herausragend und unterschied sich oft vom vorsichtigeren Taktieren anderer, überwiegend älterer Geistlicher. Dadurch entstanden manche Konfliktfelder, die oft noch durch die liturgische Aufgeschlossenheit des jüngeren Klerus im Vergleich zum älteren vermehrt wurden.

Wie im Krieg war auch angesichts der bedrückenden Lage der Kirche im Dritten Reich der Einsatz zahlreicher Priestersoldaten für kirchliche Rechte und Interessen bedingungslos. Es gab keine zweite Personengruppe neben den Priestersoldaten, von der ähnlich viele und vor allem so scharfe Auftritte gegen antikirchliche Maßnahmen bekannt sind. Ihr Auftreten im Kirchenkampf wirkte deshalb so scharf, weil sie dabei ihre Frontkämpfermentalität, die sich gerade im NS-Regime bewährte, nicht ablegen konnten und oftmals aufgrund ihrer Vergangenheit, auch als Offiziere, ein offenes Wort als ihre Pflicht empfanden. Die Bereitschaft zum Opfertod war für die Priester, die während des Krieges die Nähe des Todes oft hautnah erlebt hatten, manchmal selbst lebensgefährlich verwundet worden waren, mitunter gar keine Frage. So wie sie aus Gewissenspflicht ihr Leben fürs Vaterland eingesetzt hatten, waren sie jetzt mindestens in gleichem Maße bereit, für Christus und die Kirche mit ihrem Leben einzustehen, manchmal mit einer Rigorosität, die sie nicht nur selbst gefährdete, sondern auch andere Mitbrüder und Bischöfe das Schlimmste für Kirche und Klerus befürchten ließ. Es wäre deshalb zu fragen, ob nicht gerade diese Geistlichen einerseits zunächst zur Verschärfung des Kirchenkampfes, andererseits letztendlich aber in einem hohem Maße auch zum Abflauen des Kampfes im Jahre 1937, als der Höhepunkt der Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat erreicht war, beigetragen haben. Immerhin fällt auf, daß die Nationalsozialisten zunächst mit scheinbar bewährten Mitteln gegen sie vorzugehen versuchten, als viele dieser ehemaligen Soldaten sich aus ihrer reservierten Haltung zu lösen begonnen hatten. Je schärfer Staats- und Parteiorgane dabei den Kirchenkampf führten, auf desto mehr Widerstand trafen sie. Dabei mußten die Machthaber die Solidarität eines beachtlichen Teils des Kirchenvolkes mit ihren Geistlichen erkennen und zudem bei den Priestersoldaten manche Verbindung zur Wehrmacht vermuten. Dies könnte mit ein Grund zur Abschwächung mancher Attacken von nationalsozialistischer Seite gewesen sein. Die Bedeutung der Priestersoldaten für den Kirchenkampf sollte also nicht unterschätzt werden. Sie dürfte auch durch das Vorbild, das diese Geistlichen auf das Kirchenvolk und ihre Mitbrüder, vor allem die jüngeren, ausgeübt haben, nicht unerheblich sein. Dadurch daß sich Priestersoldaten in der *acies ordinata* organisiert hatten und nunmehr besonders anläßlich der Devisen- und Sittlichkeitsprozesse 1936/37 zumindest teilweise über Diözesangrenzen hinweg gemeinsam, auch mit den Bischöfen, gegen antikirchliche Übergriffe der Nationalsozialisten auftraten, erfuhren die Nationalsozialisten immer wieder den Selbstbehauptungswillen der katholischen Kirche. Beispielsweise wurden über die wahrscheinlich reichsweiten Verbindungen der *acies ordinata* hauptsächlich 1937 Unmengen an Flugblättern verteilt, deren die Gestapo nicht mehr Herr werden konnte. Anläßlich der Goebbelsrede vom 28. Mai 1937, in welcher die katholische Kirche und ihre Priester so bösartig wie wohl nur selten im Dritten Reich öffentlich diffamiert worden waren, ist eine gemeinsame Aktion der *acies ordinata* nachweisbar. Sie verteilte schlagartig, berichtet der Eichstätter Dompfarrer Johannes Kraus (1890-1974) in seinen Erinnerungen[14], Anfang Juni 1937 in ganz Deutsch-

14 Vgl. Diözesanarchiv Eichstätt, Johannes Kraus, Erinnerungen V, S. 52.

land den Offenen Brief an Goebbels, unterzeichnet mit »Michael Germanicus«, der eine wirkungsvolle Antwort auf die Ausfälle des Propagandaministers darstellte. Die Sicherheitsorgane des Regimes waren durch die gleichzeitige Verteilung dieser Flugschrift im Reich überrumpelt, wie zahlreiche Ermittlungs- und Vernehmungsprotokolle der Gestapo deutlich werden lassen. Erst nach mehreren Monaten hatten sie ihre Fahndungsaktionen koordinieren können. Solche Vorgehensweisen zeigten die grundsätzlichen Möglichkeiten der *acies ordinata* und der Kirche auf. Immerhin dürften die zahlreichen Flugblätter nicht unwesentlich dazu beigetragen haben, daß die Sittlichkeitsprozesse im Sommer 1937 sistiert wurden.

Interessant ist, daß von den rund 3000 Priestern in Deutschland, die ehemals als Soldaten an der Front gestanden waren, trotz zahlreicher ›Vergehen‹ und ›staatsfeindlicher‹ Aktionen erstaunlich wenige wie z.B. die Pfarrer Johann Baptist Huber (1892-1942; Diözese Passau) und Fritz Keller (1891-1943; Diözese Aachen) ihren Kampf mit ihrem Leben bezahlen mußten. Im Verhältnis zum übrigen Klerus sind – vor dem Hintergrund ihres engagierten Kampfes für die Kirche – vergleichsweise wenige im Konzentrationslager gewesen. Dagegen wurden relativ viele aus ihrem heimatlichen Wirkungskreis ausgewiesen, verschiedentlich auch in Schutzhaft genommen. Bekannte Beispiele dafür sind Pfarrer August Wörner (1893-1972; Diözese Würzburg), Pfarrer Franz Weiß (1892-1985; Diözese Rottenburg) oder Johannes Kraus. Die Ausweisung schien den Nationalsozialisten eine besonders wirkungsvolle Waffe gegen den Klerus und eine Begrenzungsmöglichkeit seiner Einflußsphären zu sein. Damit sollten die so bestraften Geistlichen aus ihrem gewohnten und oftmals erfolgreichen Wirkungsort herausgerissen werden. Die Unterstützung bei der Bevölkerung, die sich diese Geistlichen in vielen Fällen mit ihrem besonderen liturgischen Engagement und ihrer auffallend aktiv betriebenen und vielfältigen Seelsorge erarbeitet hatten, war enorm. Eine besondere Rolle hat dabei gelegentlich gespielt, daß gerade diese Geistlichen bei der Durchsetzung liturgischer Neuerungen nicht selten in ihren Diözesen führend waren und so überwiegend die jüngere Generation für sich gewonnen hatten. Bezeichnend dürfte die Besetzung einiger neu geschaffener Stellen als Diözesanjugendseelsorger mit ehemaligen Kriegsteilnehmern durch die Bischöfe seit 1936 sein. Ihre organisatorischen Fähigkeiten, die sie sich oft als Offiziere erworben hatten, ihre Aufgeschlossenheit für liturgische Fragen und moderne Formen der Seelsorge sowie ihr hohes Ansehen aufgrund ihrer ›ruhmreichen‹ Vergangenheit bei allen Bevölkerungsschichten, auch der Jugend, prädestinierten sie geradezu in jener schwierigen Zeit für solche Posten. Einige von ihnen sind heute noch in guter Erinnerung wie der spätere Bischof Ferdinand Dirichs (1890-1948; Diözese Limburg) oder Stephan Wellenhofer (1895-1980; Erzdiözese München-Freising) und Alphons Satzger (1899-1978; Diözese Augsburg).

Derselbe Idealismus und dasselbe Engagement, welches die Priestersoldaten an der Front teilweise über vier Jahre von August 1914 bis November 1918 gezeigt hatten, war für sie in der täglichen Seelsorge eine Selbstverständlichkeit. Als Priester suchten die ehemaligen Soldaten voller Enthusiasmus die pastorale Zielsetzung einer möglichst intensiven Betreuung ihrer Pfarrkinder zu verwirklichen. Viele von ihnen waren wegen ihrer seelsorgerlichen Hingabe als aktive und erfolgreiche Geistliche verschiedentlich den Nationalsozialisten, zumindest auf Lokalebene, ein Dorn im Auge, weil unter den Bedingungen des NS-Staates eine intensive und erfolgreiche Seelsorge immer zugleich ein Stück Bewahrung vor einer ideologischen Gleichschaltung war, mögen einzelne Ka-

tholiken sich auch aus verschiedenen Motiven in unterschiedlichem Maße angepaßt haben. Auf dem Schlachtfeld des Krieges hatten diese Theologen gesehen, wie wichtig Gemeinschaft sein konnte. So war beispielsweise dieser Gemeinschaftsgedanke, wie sie ihn auf militärischem Gebiet im Krieg kennengelernt hatten, auf einer anderen Ebene in der Kirche in der Liturgie sichtbar zu machen. Die Nationalsozialisten wollten aber nur eine einzige Gemeinschaft schaffen, eine Volksgemeinschaft, neben der eine andere, nicht gleichgeschaltete und weltanschaulich nicht akzeptable Gemeinschaft nicht bestehen durfte.

Der Kampf dieser Priestersoldaten bewegte sich voll und ganz auf der kirchlichen Verteidigungslinie mit dem Ziel der kirchlichen Selbstbehauptung, wie sie die Bischöfe vorgaben; allerdings wagten sie sich in einigen Bereichen auch über diese Front hinaus, indem sie Informationsdienste aufbauten und Flugblätter zum Zeitgeschehen verteilten. Es gab sogar Versuche, die Bischöfe zu einem schärferen Kurs zu bewegen.[15] Insgesamt interessierte jedoch meist nur der Schutz der Seelsorge und kirchlicher Rechte sowie des Ansehens von Kirche und Geistlichen. Man mag das in der Rückschau heute bedauern, aber für die Zeitgenossen stand die Selbstbehauptung der Kirche im Vordergrund und zwar im engeren Sinne. Daß ein Stück Kirche verlorengehen konnte, wenn die Lebensrechte anderer Rassen oder Schwächerer nicht massiver verteidigt wurden, konnte in der eigenen Bedrängnis leicht übersehen werden. Zu einem gewissen Teil dürfte es auf die Seminarerziehung zurückzuführen sein, die eine strenge Fixierung fast ausschließlich auf den kirchlichen Bereich zur Folge haben konnte.

Innerhalb des Klerus waren diese Geistlichen zwar meist geachtet, aber weniger oft beliebt, mitunter wohl auch etwas beneidet wegen der Orden und Auszeichnungen, weil sie gesellschaftliche Anerkennung und Ansehen verschafften. Bedauerlich erscheint, daß manchmal kirchliche Stellen Maßnahmen wie erzwungene Resignation auf eine Pfarrei o.ä., welche die Nationalsozialisten über Priestersoldaten verhängt hatten, über die NS-Zeit hinaus beibehielten und die Rehabilitierung der Verfolgten verschleppten. Gerade ältere Geistliche distanzierten sich nicht selten von diesen Priestersoldaten als Hitzköpfen – sogar noch nach dem Krieg – und bevorzugten selber den Kurs der sogenannten ›Klugheit‹. Darum schrieben sie nach dem Krieg ihren bestraften Mitbrüdern selbst ein gerüttelt Maß an Mitschuld an ihren Strafen zu und konnten nur selten Verständnis dafür aufbringen, zumal diese Priester ihnen etwas voraushatten: das Leiden für die Kirche.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, daß die Priestersoldaten einen wichtigen Beitrag dazu geleistet haben, daß die katholische Kirche im Kirchenkampf den Vorwurf der Nationalsozialisten, die Priester seien nicht vaterlandsliebend, nicht nur mit Hilfe ihrer Lehre entkräften konnte, sondern auch dadurch, daß ein Teil des Klerus aktiv am Ersten Weltkrieg teilgenommen hatte, wie immer dies auch beurteilt werden mag, und zum Teil hoch dekoriert worden war. Wahrscheinlich war dies mit ein Grund, warum die Propagandakampagne gegen den Klerus als Vaterlandsverräter keine wirklichen Erfolge erzielen konnte. Vielleicht unterblieben nach den Devisen- und Sittlichkeitsprozessen, anläßlich derer gerade die Priestersoldaten ungewöhnlich aktiv wurden, die in derselben Aufmachung befürchteten Hochverratsprozesse. Oft rissen die Priestersoldaten durch ihr überzeugendes Eintreten für die Kirche und ihr Auf-

15 Vgl. P. Kopf/M. Miller, a.a.O., S. 136f.

treten gegen kirchenfeindliche Tendenzen des Nationalsozialismus junge Priester mit. Aus der Retrospektive zeigt sich das Potential, über das die Kirche mit den ehemaligen Weltkriegsteilnehmern in ihren Reihen verfügt hat. Wahrscheinlich wurden die Möglichkeiten nicht ausgeschöpft, weil mehrere Bischöfe eine andere Taktik nach dem Anschluß Österreichs 1938 für sinnvoller hielten. Auf die gesamte Zeit des Kirchenkampfes bezogen bezeugen diese Priester – damit sollen die Verdienste anderer Geistlicher nicht geleugnet werden – in besonders eindrucksvoller Weise vor allem auf dem Höhepunkt des Kirchenkampfes den Weg der Selbstbehauptung der katholischen Kirche.

Vom Wiedererwachen einer Utopie

Zum 50. Todestag von Robert Musil

Von Frank Maier-Solgk

Ab 1992 feiert Österreich fünf Jahre lang zunächst die Habsburger. Das kultur- und bildungspolitische Schwerpunktthema der kommenden Jahre, erdacht von Marketingfachleuten mit dem Ziel, einem niveauvolleren Ganzjahrestourismus Auftrieb zu geben, hat die eigene imperiale Vergangenheit zum Werbethema gemacht. Man erinnert sich selbstbewußt seiner weiträumigeren, europäischen Vergangenheit; 1996 will man den 1000. Geburtsstag des Landes zum Anlaß weiterer umfangreicher Reminiszenzen nehmen, wenn auch die erste urkundliche Erwähnung Österreichs (Ostarrichi) wenig mit der späteren Geschichte zu tun hat und sich auf den niederösterreichischen Landstrich zwischen den Flüssen Enns und Traisen beschränkte.

In den Feuilletons erfährt währenddessen die Idee Mitteleuropas eine ungeahnte Renaissance. In diesem Zusammenhang gewinnt sogar der einstige kakanische Vielvölkerstaat Modellcharakter für ein zusammenwachsendes Europa, das außer Joint-Ventures auch die kulturellen Bande pflegen möchte. Spekulationen in Richtung jenes zwar wakkeligen, in mancher Hinsicht doch einzigartigen und vorschnell zerstörten Staates sind meist gefärbt von einer unter anderem von Joseph Roth, Hofmannsthal oder Musil literarisch geprägten Reminiszenz an eine irgendwie geistigere, vielleicht glücklichere Zeit. Immerhin haben die politischen Umwälzungen der letzten Jahre Kombinationen wieder in den Blick gerückt, die vormals ganz ausgeschlossen schienen. Die heftigen nationalen und ethnischen Selbstbestimmungssbestrebungen in Südost- und Osteuropa haben zwar Hoffnungen auf multinationale Allianzen gedämpft, die alten Verbindungen sind jedoch erneut denkbar geworden. Österreich jedenfalls sieht seine Nachbarschaft zu Böhmen, Ungarn und Slowenien wieder in neues, intensives Licht gerückt.

Nicht jeder läßt sich so schnell von den Strategien staatlicher Öffentlichkeitsarbeit überzeugen. Musil jedenfalls, dessen Todestag sich am 15. April zum fünfzigsten Mal jährte, hat seinerzeit in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* – erschie-

nen 1930 und 1933 sowie posthum 1943 – die Idee eines Österreichischen Jahres einer durch und durch ironischen Kritik unterzogen. Propagiert und breit diskutiert wird sie bei ihm von den führenden Kreisen Wiens im Sommer 1913 anläßlich des 1918 anstehenden 70-jährigen Thronjubiläums Kaiser Franz-Josephs. Die für den Aufbau dieses zweitumfänglichsten Romans der Literaturgeschichte entscheidende Idee einer »Parallelaktion« soll in Form einer gegen Preußen gerichteten Staatsfeier – das österreichische Jubiläum konkurriert mit dem gleichzeitigen 30-jährigen Thronjubiläum Wilhelms II. – sozusagen das herrschaftliche Schwergewicht der älteren Monarchie kundtun und derart dem wie sein Herrscher altersschwach gewordenen Staat wieder neuen Glanz geben. Begeistert von der kulturellen Überlegenheit ihres Landes, stellt die Salonberühmtheit und Frau des Sektionschefs im Außenministerium Ermelinda Tuzzi, im Roman Diotima genannt (Vorbild für sie war der Salon der Wiener Reformpädagogin Eugenie Schwarzwald), die Behauptung auf, »das wahre Österreich sei die ganze Welt«. Diese »werde nicht eher Beruhigung finden, als die Nationen in ihr so in höherer Einheit leben wie die österreichischen Stämme in ihrem Vaterland« (174).[1]

Diotimas idealistische Ambitionen werden zwar von Musil als die Sublimationsleistung einer unglücklich Verheirateten (»ein großes Huhn«) überführt. Die Erfindung eines österreichischen Jahres jedoch, die einem »publizistischem Genie« zugeschrieben wird (138), ist Teil einer neoromantischen Haltung, die eine ganze Epoche charakterisieren soll. Das Kapitel ist wohl eine der gelungensten Persiflagen gesellschaftlichen Erfindungsreichtums in Sachen Werbung für das eigene Vaterland: »Graf Leinsdorf [einer der Mentoren des Unternehmens] hatte gedacht, daß sein Werk eine machtvolle, aus der Mitte des Volkes selbst aufsteigende Kundgebung werden solle. Er hatte dabei an die Universität, an die Geistlichkeit, an einige Namen, die niemals in den Berichten über caritative Veranstaltungen fehlen, ja sogar an die Zeitungen selbst gedacht; er rechnete mit den patriotischen Parteien, mit dem ›gesunden Sinn‹ des Bürgertums, das an Kaisers Geburtstag die Fahnen herausstreckt, und mit der Beihilfe der Hochfinanz, ja er rechnete auch mit der Politik, denn er hoffte insgeheim, durch sein Werk gerade sie überflüssig zu machen, indem er sie auf den gemeinsamen Nenner Vaterland brachte, den er später durch Land zu dividieren beabsichtigte, um den väterlichen Herrscher als einzigen Rest übrig zu behalten; aber an eines hatte Se. Erlaucht eben nicht gedacht, und er wurde überrascht von dem weit verbreiteten Weltverbesserungsbedürfnis, das von der Wärme einer großen Gelegenheit ausgebrütet wird wie Insekteneier bei einem Brand« (141).

Musils Persiflage ist keineswegs Ausdruck einer schlecht gelaunten alpenländischen Schriftstellerkritik, die je schon dem eigenen Staat gegenüber skeptisch eingestellt war (obwohl die Korrosion festgefügter Staatsmacht oft beabsichtigt war). Mit dem ironischen Leitfaden des Romans, jener »österreichischen Idee: Erlösung von Preußen – es soll ein Weltösterreich entstehen nach dem Motto des Zusammenlebens der Völker in der Monarchie – der Friedenskaiser an der Spitze!« (7, 939) – hat Musil in erster Linie aber den unreflektiert traditionalistischen Projekten ihre Vergeblichkeit und geradezu ruinöse Wirkung attestiert und dadurch von vorneherein pointiert, daß das geplante Jubeljahr mit dem Ende des 1. Weltkrieges und damit dem endgültigen Untergang einer

---

1 Zitate aus dem *Mann ohne Eigenschaften* werden im laufenden Text nur durch Seitenzahlen, Auszüge aus Tagebüchern und Briefen unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl belegt; diese beziehen sich auf die Ausgabe der Gesammelten Werke, hrsg. v. A. Frisé. Reinbek 1976-1981.

bürgerlichen Kultur von »Besitz und Bildung« zusammenfällt. Die Staatsaktion entpuppt sich als Beerdigungsveranstaltung, der Idealismus in seinen verschiedenen Spielarten als bloße Ideologie, die nicht dadurch sinnvoller wird, daß sie sich mit der Aura altösterreichischer Kultur umgibt. Konsequenterweise ist es im Roman der General Stumm (!) von Bordwehr, der ohne viele Worte die Diskussionen im Salon, die den Zeitgeist in allen seinen aktuellen Erscheinungen zitieren, gewissermaßen als Sieger übersteht. Insgesamt erweist sich die Machtlosigkeit des Geistes angesichts eines blind auf den Krieg zutreibenden Geschehens: schlicht Naturwüchsiges triumphiert über jede noch so ehrwürdige Fassade.

Musils literarische Inszenierung deckt sich insoweit mit den politischen und historischen Überlegungen, die er in einer Reihe von Essays seit 1912 dargelegt hat, als er eine rückständige Selbstgefälligkeit als eine der Ursachen für den Untergangs Kakaniens ausmacht. »Wenn unter den mehr als 50 Millionen Einwohnern sich seit dem Jahr 1867 keiner gefunden hat, der mit der gleichen Überzeugung von der modernen, der österreichisch-ungarischen Kultur gesprochen hätte, so verrät sich, was die ganze Kulturlegende ist: Romantik« (8, 1040). Vor allem in *Der Anschluß an Deutschland* (1919) resümiert er reichlich nüchtern: »Seit der Verdrängung aus Deutschland durch den Sieg der kleindeutschen über die großdeutsche Idee und seit dem davon heraufbeschworenen ›Ausgleich‹ mit Ungarn im Juli 1867 war das ehemalige Kaisertum Österreich ein biologisch unmögliches Gebilde« (8, 1037). Der Grund: »Wäre Österreich ein Staat von so großem Tempo gewesen, so hätte es vielleicht die Interessen seiner Völker in einem dynamischen Gleichgewicht verschmelzen können; da es schwerfällig und schlecht ausbalanciert war und langsam fuhr, fiel es vom Rad« (8, 1038).

Musil zeigt sich mithin als unsentimentaler Mann des Fortschritts, der auf technische Erneuerung und staatliche Kulturpolitik setzt, den es wiederholt nach Berlin zog, der Sport trieb und sozialistischen Anflügen gegenüber nicht immer resistent blieb. Das Plädoyer für einen Modernitätsschub entsprach der eigenen technisch-naturwissenschaftlichen Ausbildung, die ihm einen Funktionalismus auch in administrativer Hinsicht als bestmöglichstes Prinzip nahelegte. Zudem war er in jenen Jahren für das Kriegspressequartier tätig, als Herausgeber der *Soldaten-Zeitung*, später nach dem Krieg eine Zeit lang für das Staatsamt des Äußeren in publizistischer Funktion. Der Anschluß war vermutlich Programm. Auch sonst hat es den Anschein, als resultierten manche Stellungnahmen aus den Anpassungsversuchen eines um seine berufliche Zukunft Besorgten. Wie es eigentlich gemeint war, erschließt sich auch in diesem Fall weniger aus Pamphleten als aus dem literarischen Text. Eine genaue Lektüre des Romans macht alsbald deutlich: vor allem die Kakanienkapitel des Romans verraten eine, wenn auch zurückhaltend artikulierte Sehnsucht nach den langsameren Verhältnissen eines wohl geordneten und traditionsreichen Reiches; der technische Erneuerungsgeist des Protagonisten Ulrich wird durchgehend zwiespältig behandelt und bedarf der gewissermaßen lebensweltlichen Ergänzung: »Dort, in Kakanien, diesem seither untergegangenen, unverstandenen Staat, der in so vielem ohne Anerkennung vorbildlich gewesen ist, gab es auch Tempo, aber nicht zuviel Tempo. So oft man in der Fremde an dieses Land dachte, schwebte vor den Augen die Erinnerung an die weißen, breiten wohlhabenden Straßen aus der Zeit der Fußmärsche und Extraposten, die sich nach allen Richtungen wie Flüsse der Ordnung |...| durchzogen und die Länder mit dem papierweißen Arm der Verwaltung umschlangen. Und was für Länder! Gletscher und Meer,

Karst und böhmische Kornfelder gab es dort, Nächte an der Adria, zirpend vor Grillenunruhe [...]« (32).

In einem Interview hat Musil, unbeabsichtigt, einen Hinweis auf seine Konstruktion gegeben, da er, im Gegensatz zum Roman, von einem nicht 30-, sondern 35-jährigem Jubiläum der Regentschaft Wilhelms, also der Hälfte, ausgeht (vgl. 7, 939). Musils Methode besteht in der Inszenierung von Dualismen, deren Überwindung mittels eines übergeordneten Ganzen das Ziel darstellt. Hierbei übernimmt einmal Preußen, ein anderes Mal Ungarn den Gegenpart Österreichs. »Das österreichisch-ungarische Staatsgefühl [...] bestand aus einem Ganzen und einem Teil, nämlich aus einem ungarischen und einem österreichisch-ungarischen Staatsgefühl, und dieses zweite war in Österreich zu Hause, wodurch das österreichische Staatsgefühl eigentlich vaterlandslos war« (170). Kakanien charakterisiert er als ein Land, in dem jede Sache »eines der beiden Zeichen k.k. oder k.u.k. trug«, es war ein Ganzes, dessen Teile nicht gleich sind, sondern dessen österreichischer weiterhin als sozusagen emotionaler Oberbegriff verwendet wird. Mit diesem aber kann sich keine der anderen Nationalitäten identifizieren, und so legt Musil im Kapitel »Kakanien« (31), das die alte Zeit milde verklärt, eine Kritik hinein, die den Ursprung ihrer Zerstörung in der statischen Konservierung eines überholten, das heißt zu engen Kulturbegriffes namens Österreich sieht. Das kakanische Staatsgebilde, das seinen Dualismus überwinden wollte, indem es »sich mündlich Österreich rufen (ließ); mit einem Namen also, den es mit feierlichem Staatsschwur abgelegt hatte, aber in allen Gefühlsangelegenheiten beibehielt [...]« (33), blieb in geistiger Hinsicht rückständig. Offenbar war es das Anliegen Musils, ein neues tragfähigeres Konzept von Ganzheit zu entwickeln, das offen genug war, Heterogenes in sich aufzunehmen, ohne die Teile zum Verschwinden zu bringen; geschichtlich-politischer Ausgangspunkt war die Suche nach einer Art übernationalem Nationalbegriff, der integrativ die singularen Identitäten und Interessen in sich aufzunehmen fähig war.

Daß der gesuchte geistig-kulturelle Überbau sprachlicher Natur sein sollte, läßt sich mit zahlreichen Stellen belegen. Ein Kapitel trägt den Titel: »Aus einem Staat, der an einem Sprachfehler zugrundegegangen ist« (445). Er deutet an, daß eine adäquate kulturell-geistige Einheitsform nicht gefunden wurde, die den idealistischen, nicht den herrschaftsverlangenden Antrieben der Bewohner genügt hätte. »Fragte man darum einen Österreicher, was er sei, so konnte er natürlich nicht antworten: Ich bin einer aus den im Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern, die es nicht gibt, – und er zog es schon aus diesem Grunde vor, zu sagen: Ich bin ein Pole, Tscheche, Italiener, Friauler, Ladiner, Slowene, Kroate, Serbe, Slowake, Ruthene oder Wallache, und das war der sogenannte Nationalimus.« (451) Der Nationalismus dient als Instrument der Selbstvergewisserung. Diese aber erfolgt in der Regel auch sprachlich, und so ergibt es Sinn, wenn Musil der »österreichischen und ungarischen österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie« (ebd.) als Todesursache die eigene »Unaussprechlichkeit« (ebd.) attestiert. Der vorgegebenen, problematischen historischen Situation wird eine zunächst sprachlich zu leistende Selbstreflexion angesonnen, die eine gewünschte Veränderung auf den Weg bringen soll. Diese ist bei Musil eine problematische Utopie. Angesichts der historischen Situation geriet ›Kakanien‹ Musil mithin zur komplexen Idee mit mythischer Aura. Sie war konsequenterweise daher ins Ästhetische zu übersetzen, wo sich die gesuchte Ganzheit literarisch herstellen ließ. Daß die neue Art gesuchter Ganzheit von solcher Qualität sein sollte, versteht sich nicht nur aus der Tatsache, daß Musil

eben Schriftsteller war. Politische Mythologien einschließlich ihrer Autoren, die eine direkte Umsetzung ihrer Konzeptionen im Blick hatten, waren ihm grundsätzlich suspekt. Denn die Nation ist für Musil »weder eine mystische Einheit, noch eine ethnische, noch auch geistig wirklich eine Einheit [...] wohl aber ist sie als Sprachgemeinde ein natürlicher Leistungsverband, das Sammelbecken, innerhalb dessen sich der geistige Austausch zunächst noch am unmittelbarsten vollzieht« (8, 1035).

Kakanien hat Musil als das heikle historisches Paradigma eines in der Realität vorhandenen Begriffs von Einheit verstanden, der, in sich komplex und differenziert, allen anderen im Roman thematisierten Konstellationen analytischer Zersplitterung und ihrer kompensierenden Aufhebung die Form vorgibt. Das Verhältnis Österreich- Preußen bzw. Deutschland ist also nur ein Beispiel. Im Grunde geht es um das allgemeinere Verhältnis von Tradition und Fortschritt, letztlich um das von Gefühl und Verstand. An Adolf Frisé schreibt er 1933, Anachronismen im Roman seien beabsichtigt, weil er im übrigen »das ganze Buch nicht sowohl historisch meine, als vielmehr damit ein perennierendes ideologisches Substrat bloßlegen« wolle (Br I, 560). Diesem Zweck dienen vor allem seine spezifisch poetischen Formen, die Bilder und Gleichnisse, die den Roman, der sich weitgehend wie ein intellektualistischer Essay ausnimmt, um eine weiter gespannte historische Gesetzlichkeit komplettieren sollen. Die Absicht ist nicht, »ein Historienbild zu malen und mit der Wirklichkeit in Wettbewerb zu treten« (170). Musil verwendet vielmehr prinzipiellere Modelle, deren allgemeinstes jenes von Ruhe und Bewegung ist. Der Dualismus Österreich-Ungarn in der kakanischen Doppelmonarchie und das Problem des Zusammenhalts der Habsburgermonarchie vor dem ersten Weltkrieg inaugurieren gleichsam ein Modell von faktischen Differenzen und einer utopischen, eben literarischen Einheit. Fast wäre zu sagen, Musil appliziere ein problematisches »ontologisches« Modell auf eine bestimmte Epoche. Allerdings scheint der Begriff der literarischen Einheit oder Ganzheit obsolet und einer fast schon verstaubt anmutenden Vorstellungswelt anzugehören. Im Fall von Musil konterkariert er die Modernität des Autors jedoch nicht zur Gänze, sondern modifiziert im Endeffekt die ansonsten vorherrschende Fortschrittlichkeit zu einer als Evolution konstruierten Geschichtsphilosophie. Schon die Kulturkritik erwies ja, nicht statisch dürfe die neue Einheit sein, sondern selbst modifikabel, und fähig, dynamische Entwicklungen aufzunehmen. Im Zentrum des *Mann ohne Eigenschaften* steht daher der Versuch, Gleichnisse zu (er)finden, in denen sich die abstrakte Aufgabe, der Entwurf einer selbst beweglichen Einheit, darstellen ließ. Bewegung und Ruhe waren zusammen vorzustellen, oder Dualismus und Monismus zu versöhnen. Einer der Hauptgesichtspunkte ist hierbei, eine wesentliche Voraussetzung der Einheit, nämlich die allgemeine emotionale Zustimmung in individueller Perspektive plausibel zu machen. Zu diesem doppelten Zweck zitiert Musil nun mehr oder weniger verdeckt die Geistesgeschichte, sofern sie ihm sprachlich in ihren Metaphern und Gleichnissen oder in der Struktur ihrer zentralen Denkmodelle einen Monismus zum Ausdruck bringt, der eine universelle Harmonie artikuliert. Eine Geschichte metaphorischer Kosmosvorstellungen von den Vorsokratikern und Platon über die Mystik und Scholastik, von humanistischen Alleinheitslehren, den poetischen Entwürfen von Novalis und Rilke bis zur zeitgenössischen Wissenschaft ist im *Mann ohne Eigenschaften* auffindbar. Eine Geschichte, deren Pointe nicht im Nachweis des Immergleichen besteht, sondern in der Tatsache der unterschiedlich akzentuierten und beschriebenen Abfolge einer allerdings gleichen Befindlichkeit.

Von den Griechen bis zur zeitgenössischen Wissenschaft liegen Beschreibungen vor, die dem gemeinsamen Grund einer emotional einverständigen Einordnung des Menschen in einen harmonischen Lebenszusammenhang entstammen. Das Jahrhundertwendethema, philosophisch vorformuliert und begleitet von Nietzsche, Dilthey, Bergson, Simmel, Klages, erscheint so unter historischer Perspektive. Dem modernen Funktionalismus wird ein historisch beglaubigter Lebensbegriff an die Seite gestellt. Auch biologistische Tendenzen sind hierbei im Spiel: »Es steht nicht mehr ein ganzer Mensch einer ganzen Welt gegenüber, sondern ein menschliches Etwas bewegt sich in einer allgemeinen Nährflüssigkeit« (217). Glück erscheint als Erfahrung der Einheit mit der Umgebung: »In Wahrheit ist das persönliche Glück [...] nur insoweit in sich selbst abgeschlossen wie ein Stein in einer Mauer oder ein Tropfen in einem Fluss« (523). Auch die religiöse Interpetation der entsprechenden Empfindung gewinnt in Musils Perspektive ihr Recht als Variante eines alten geistesgeschichtlichen Topos. Er zitiert Freuds Anmerkung über »ein besonderes Gefühl, das er die Empfindung der Ewigkeit nennen möchte, ein Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, schrankenlosem, gleichsam Ozeanischem« (*Das Unbehagen in der Kultur*). So wird eine alte Naturphilosophie als Form von Lebensphilosophie deutbar, wobei sich die Verbindung beider in einem kosmologischem Denken fortsetzt, das die Qualitäten der Gleichartigkeit, des Zusammenhangs, der Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit, Attribute der Vollkommenheit, zur Bildung der Vorstellung eines geordneten Ganzen, *holon*, benutzt. Die Kosmosvorstellungen haben aus der Perspektive der modernen Lebensphilosophie also lebensweltliche Bezüge. Dieser Hintergrund der Gleichnisse im *Mann ohne Eigenschaften* wird selten berücksichtigt. Dabei sind das relativ breit behandelte Motiv der Androgynie, des Hermaphroditen, des »pierrot lunaire« (676), der siamesischen »Zwillinge« (vgl. 899, 1029, 676) und der beiden Goldfische in ihrem Wasserglas (90, 1345ff.) nur die ästhetischen und in mythologischen Anspielungen erfolgten Aufnahmen des Modells der Verbindung von Ruhe und Bewegung, der Idee einer in sich differenzierten Einheit. Den *Mann ohne Eigenschaften* schließlich versteht Musil als Teil dieser Geschichte, als das vorläufig letzte Glied einer Kette umfassender, Wissenschaft und Poetik aufnehmender Entwürfe. Anders als diese sozusagen intakten Mythologeme besaß das historische Kakanien den Makel einer rückständigen, weil zu spärlichen Einheitsfassung; Kakanien war ein Mythos mit Defiziten.

Schon das erste Kapitel des Buches führt im übrigen das Modell gleichnishaft ein. Die Stadt Wien, die dort beschrieben wird, »glich wie alle großen Städte [...] im ganzen einer kochenden Blase, die in einem Gefäß ruht, das aus dem dauerhaften Stoff von Häusern, Gesetzen, Verordnungen und geschichtlichen Überlieferungen besteht« (10). Das Bild kombiniert zwei alte Vorstellungen: den Kreis als Modell des Kosmos und Wasser als den ersten Grundstoff der Welt und des Lebens. Zusätzlich abgehoben wird an dieser Stelle auf die stabilisierende Funktion einer geschichtlichen Welt in ihren öffentlichen Erscheinungsformen für die moderne Welt und ihr Paradigma, die Großstadt, deren vehemente Aktivität sich in brodelner Masse Ausdruck gibt. Später heißt es: »Häuser, wie aus dem Raum gebrochen, Asphalt, Stahlschienen bildeten die erkaltende Muschel Stadt, die Muttermuschel, voll kindlicher, freudiger, zorniger Menschenbewegung. Wo jeder Tropf als Tröpfchen anfängt, das sprühend spritzt; mit einem Explosiönchen beginnt, von den Wänden aufgefangen und abgekühlt wird, zärtlich an der Schale der Muttermuschel hängen bleibt und schließlich zu einem Körnchen an

ihrer Wand erstarrt« (152). Die technizistische Beschreibung des Geflechts der modernen Großstadt, der »erkaltenden Muttermuschel«, ein Gehäuse von befremdender Starrheit, hat den schützenden *kosmos kalos* ersetzt. Das merkwürdige Gleichnis von den zwei Goldfischen, das im Nachlaßteil des Buches ausführlich zur Sprache kommt und auf die beiden Geschwister appliziert wird, soll dort den Gedanken veranschaulichen, wie deren Getrenntheit in einem fluiden Medium zu überwinden vorstellbar sei. Wasser ist gedacht als der gemeinsame Lebensraum, der eine Getrenntheit zwar nicht negiert, aber zu überspielen vermag. Im gemeinsamen Raum als der Objektivation des gemeinsamen Empfindens soll eine für sich mangelhaft verfaßte Subjektivität ihre Erfüllung finden. Die geschichtliche Interpretation des Gleichnisses eröffnet sich jedoch schon zuvor. Ulrich, der skeptisch moderne Geist, begibt sich zu Beginn des ersten Hauptteils des Buches zu den Mentoren der Parallelaktion; eine Begegnung von alter und neuer Welt hat statt: Vor dem Palais des Grafen Leinsdorf »steht ein Türhüter, er sah durch das Loch des Torbogens in die helle Flüssigkeit des Tags, und die Fußgänger schwammen vorbei wie in einem Goldfischglas. An der Grenze dieser beiden Welten zogen sich die spielerischen Ranken einer Rokokofassade hoch [...] Hier ging die Existenz der Leinsdorfs kunstbücherlich beglaubigt in den Weltgeist über. Wer das aber nicht wußte, sah so wenig davon wie der vorüberschießende Wassertropfen von der Wand seines Kanals« (90). Bedeutsam ist die Differenz zwischen einer modernistischen, unhistorischen Haltung und der historischen Perspektive. Vorüberschießende Tropfen, Goldfischglas und fluides Medium bilden das Inventar des Modells, das nun als Bild der Geschichte einschbar wird. Steht Tropfen für Einzelheit und Bewegung, so ist die Pointe des Gleichnisses, daß sich der Zusammenschluß der Momente erst in der Begrenzung durch den Rahmen des Torbogens einstellt. Da dieser aber architektonisch der vergangenen Epoche des Rokoko angehört, meint die durch ihn gegebene Begrenzung des Blickfelds die spezifische erkenntnisaufschließende Funktion historischen Bewußtseins, die, wie an dieser Stelle deutlich wird, nicht der Protagonist, sondern eben nur sein Autor besitzt.

Eine Antwort auf die Frage, wie Musils wichtigstes Gleichnis, das den Roman nicht immer ganz offenkundig, aber doch eindeutig identifizierbar durchzieht, als plausibles Modell auch für ein komplexes Gebilde wie den österreichisch-ungarischen Staat in Frage kommen kann, ist wohl vor allem an die Erklärung seiner Genese geknüpft. Die Verbindung der Gleichnisgeschichte mit einer Anthropologie, derart, daß ein emotionales Verlangen nach geschlossener Ganzheit und Einheit sich die unterschiedlichsten Formen suchte, hat politische Implikationen, sofern ihr reales Ergebnis eben auch die nach außen abgeschlossenen Nationalgebilde sind. Die zeitgeschichtlichen Katastrophen nämlich sind für Musil Ergebnisse der fehlenden Zuordnung appetitiver und kontemplativer Anlagen. Hierbei rekurriert Musil mit der Betonung einer fehlenden geistigen, sprachlich hergestellten Einheit auf das nicht aggressive, sondern harmonistische Moment seiner Anthropologie. Insofern ist die literarische Einheit ideales Vorbild für die fehlende reale; am Ende soll Literatur selbst einheitsbildend wirken. Daß auch der Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* in seiner Gesamtheit diesem Ideal nicht nachkommen konnte, stattdessen Fragment blieb und nur in einzelnen Bildern seine Utopie vorstellt, spiegelt auch hier noch wider, wie sehr das Faktische sich zu Musils Zeit bereits einer idealistisch ausgerichteten Literatur bemächtigte.

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

Hanna-Barbara Gerl: Auf welche Welt zielt die Neuevangelisierung? 291
Jan Kerkhofs SJ: Europa heute – aus der Sicht seiner Kirchen 295
Eberhard Sraub: Die Selbstvergessenheit des Abendlandes.
Die Frohe Botschaft als Letztbegründung einer säkularen Welt? 305
Bischof Karl Lehmann: Was heißt Neu-Evangelisierung Europas? 312
Stephan Puhl: »Für uns Menschen und um unseres Heiles willen« 319
Michael Figura: Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche.
Ein Blick auf neuere kirchliche Verlautbarungen und ökumenische Dokumente . 329

KRITIK UND BERICHT

Walter Gut: Politische Kultur in der Kirche 340
Rudolf B. Brun: Schöpfungslehre und Herrlichkeit 349
Curt Hohoff: Thomas Mann, der religiöse Grundzug seines Wesens 360

GLOSSEN

Martin Lohmann: Im Reich der großen Egoisten 374
Heinz Hürten: Drewermann und der Laie 378
Hans-Peter Göbbeler: Der Zölibat und die Persönlichkeit des Priesters 378

STELLUNGNAHMEN

Gerhard Müller: Der Beitrag von Dietmar von der Pfordten 380
Ulrich Johannes Plaga: Lieber Manfred Spieker! 383

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Jan Kerkhofs SJ, Jahrgang 1924, Priester 1956, doziert Moraltheologie in Leuwen und Allgemeine Soziologie in Antwerpen. Von 1963-1981 war er General-Sekretär der internationalen Stiftung *Pro Mundi Vita*. Derzeit lehrt er auch Pastoraltheologie an der katholischen Universität Leuwen. Er ist Vorsitzender des *Steering Committee »European Value Systems Study Group«*. Den Beitrag auf Seite 295 übersetzte Erika Grün aus dem Französischen.

Stephan Puhl, 1941 in Prag geboren, ist Asienreferent beim Bischöflichen Werk *Misereor* in Aachen.

Walter Gut, Jahrgang 1927, war von 1963-1971 Staatsanwalt des Kantons Luzern; in den Folgejahren bis 1987 gehörte er der Luzerner Kantonsregierung an und wirkte als Vorsteher des Erziehungs- und Kultur-Departments. Bis 1991 war er Sonderbeauftragter der Bundesregierung für die Staatsschutzakten. – Unter dem Titel *Politische Kultur in der Kirche* ist im Herbst 1990 eine einschlägige Aufsatzsammlung des Autors erschienen.

Rudolf B. Brun, geboren 1938 in Luzern, lehrt an der *Texas Christian University* in Fort Worth Biologie.

Martin Lohmann, 1957 in Bonn geboren, studierte Katholische Theologie, Geschichte und Philosophie; er leitet heute in der Wochenzeitung *Rheinischer Merkur* das Ressort »Christ und Welt/Katholische Kirche«.

Heinz Hürten, in Düsseldorf 1928 geboren, ist Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt.

Hans-Peter Göbbeler ist Kaplan in Erkelenz.

Auf welche Welt zielt die Neuevangelisierung?

Von Hanna-Barbara Gerl

Der zweifache Horizont der Säkularisierung

Die »Verweltlichung« der Welt wird bekanntlich Säkularisierung genannt, ein Wort, das bei Christen nicht selten den Unterton des Bedauerns trägt. Solche Verweltlichung ist bereits seit dem Spätmittelalter und dessen leidvollem Umschwung zur beginnenden Neuzeit zu sehen – als Abwehr eines umfassenden kirchlichen Anspruchs, der eine alle Lebensbereiche durchdringende christliche Prägung anzielte. Aus dieser Abwehr erwuchs in der Folge das Selbstbewußtsein, genauer: die erstmalige Bestimmung des allgemein Menschlichen und Bürgerlichen, außerhalb aller religiösen Begründung. Nachdrücklich wird der Begriff Säkularisierung (der, ursprünglich aus der Rechtssphäre stammend, die Rückkehr eines Ordensangehörigen zum Laienstand meinte) ab 1803 verwendet, um die Aneignung kirchlicher Güter durch den Staat zur profanen Verwendung zu kennzeichnen. Säkularisierung wäre also zunächst eine Verweigerung der Neuzeit, insbesondere der Moderne gegenüber einer einengend empfundenen Sakralität und kirchlichen Verwaltung aller Lebensvollzüge.

Andererseits enthält Säkularisierung eine Freisetzung: »Welt« definiert sich aus ihrem Selbstand und entdeckt sich dabei erst als Größe eigener Art, deren Anspruch auf Eigengesetzlichkeit im politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, rechtlichen und zivilen Bereich stattgegeben werden muß. Durch das im Gefolge ausgebildete Instrumentarium des *Naturrechts* wird der Gedanke allgemeiner Rechte des Menschen formulierbar, kraft der aus ihm selbst aufsteigenden Würde. In solchem Rahmen wird auch die religiöse Überzeugung geschützt, rückt aber letztlich in die Privatsphäre ein. Kraft solcher Umlagerungen wird die alltägliche Lebenswelt »profanisiert« und zugleich verselbständigt, oder deutlicher: in ihrer Sinnhaftigkeit dem Entwurf der Kultur oder auch des je einzelnen zugewiesen.

Zu letzterem Vorgang ist nachdrücklich-klärend zu sagen, daß Wissenschaft und Technik, bürgerlicher Staat und zivile Rechtssphäre nicht selbst widerchristlich sind, schon deshalb nicht, weil sie erst durch die geistige Haltung des Christentums, sein »Freilassen« des Menschen gegenüber der Welt, möglich wurden. Dieser Vorgang beginnt in der Genesis: in der Entdämonisierung der Welt und ihrer Verweisung – in göttlichem Auftrag! – an die beiden Menschen. Der geistige Bezug von Christentum und Weltbeherrschung, auch von

selbstgesetzlicher Durchgestaltung der eigentlich menschlichen Lebenswelt, entspricht durchaus dieser neuen Freiheit des Menschen.

Freilich können die gewonnenen Kräfte tragisch entgleiten und sind wohl auch entglitten. Seit Jahren ist diese Tragik unter dem Titel »Die gnadenlosen Folgen des Christentums« vermarktet und in seinem Zusammenhang verzeichnet, also erneut ein Stück unlösbarer gemacht worden. Mittelbar erkennt aber selbst dieser Vorwurf die vom Christentum eröffnete Selbstgesetzlichkeit welthafter und menschlicher Bereiche an.

Damit sind die Gefährdungen der Säkularisierung aufgerufen, die erst, wenn sie richtig benannt sind, aufgefangen werden können. Daseinsgefühl und Weltbild des christlichen Mittelalters sind offenbar noch von einer hierarchischen Geschlossenheit und Analogie des Denkens gekennzeichnet, das in den theologischen Summen, der ständischen Gesellschaft, im politischen und kosmischen Aufbau dieselbe göttliche Ordnung walten sah. Dem Daseinsgefühl dieses »alten Menschen« lag zugrunde das Empfinden eines vom Schöpfer auf den Menschen zentrierten Kosmos: dabei Kosmos wie Mensch eingeräumt in geordnete Grenzen. Dieser maßvollen Endlichkeit, die als Bergung verstanden wurde, tritt die neuzeitliche Unendlichkeit gegenüber – ein Maßverlust, der sich in anderer Weise als Versuch einer dreifachen Autonomsetzung artikuliert. Schon seit der Renaissance, verstärkt aber und endgültig seit der Aufklärung geht es um die Autonomie der Natur als der grünen Quasi-Göttin oder lenkenden, ausgleichenden Macht, um die Autonomie des Subjekts oder der Gesellschaft und um die Autonomie der Kultur als der wertetragenden, vom Menschen geschaffenen zweiten Natur.

In dieser selbstgesetzlichen Ablösung vom Urgrund des tragenden Göttlichen ist eine Gefährdung angelegt: nämlich die Zerstörung der unbedingten Wertbindungen, weil die Begründung der Werte ausschließlich aus dem erfahrenen Diesseits, aus der »Natur«, ihre Stichhaltigkeit bei genauem Nachfragen verliert. Insbesondere beweist gerade die technische und naturwissenschaftliche Forschung ihre Nichtabhängigkeit von Wertfestlegungen. So kommt es zu der heute scharf empfundenen Bedrohung der Person, ihrer Sinnhaftigkeit und Werterfahrung. Das durchbrechende Kollektiv, aber auch die durchbrechenden »Zwänge« des rationalen Handelns haben den Freiheitsraum und damit die Sinnfülle des Menschen ungeheuer verengt.

Das mögliche Arbeitsfeld des Christentums

Hier läge ein Ansatz für die Neuverkündung des Evangeliums. Eben mit dem Abrücken von den unberechenbaren Folgen des autonom verstandenen Fortschritts eröffnet sich eine neue Möglichkeit: nicht zu einer Rückkehr des Religiösen in die politisch-bürgerlichen Strukturen, nicht zu einer religiösen Ver-

waltung von Wissenschaft, Technik, Forschung, aber zu einer ihnen vorausliegenden Sinnbestimmung. Solcher Sinn kann freilich nicht gemacht, er kann nur wahrgenommen werden. Und zwar nicht von den wenigen Eingeweihten, sondern letztlich von jedem, sofern diese Qualität für Sinn neu geübt, biblisch gelehrt wird. Niemand ist nur in die »Strukturen« der Welt eingebunden und dort zum Funktionieren aufgerufen, mehr noch: vernutzt. Unverlierbare Würde, unvertretbare Verantwortung können mit neuer geistiger Entschiedenheit nur hervortreten, wenn dem Menschen die unmittelbare Fähigkeit, Gott zu hören und ihm zu gehören, zugesprochen wird. Hier liegt die volle Mündigkeit der Person – nicht in der religionskritischen Autonomie, wie von Feuerbach bis Nietzsche behauptet, sondern im neugelernten Gespräch mit dem göttlichen Ursprung.

Die bisherige, auch kulturelle Selbstverständlichkeit des Christentums ist zweifellos vom Nicht-Selbstverständlichen abgelöst. Zu Tage tritt nun eine Unbedingtheit, eine gleichsam erzwungene Entschiedenheit im Christlichen, aber auch für das Christliche. *Eine* Erfahrung hat unser Jahrhundert bereits nachhaltig gemacht: daß sich in den christlichen Kirchen (im Plural ihrer Konfessionen) und um sie herum ein Kraftfeld aufbaut. Nicht umsonst haben sich dort 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 übrigens 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)

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, die Denkgewohnheiten hindurch. Auch in dem Sinne, wie es Gilbert Keith Chesterton formulierte: »Nur die Kirche kann den Menschen vor der erniedrigenden Knechtschaft bewahren, ein Kind seiner Zeit zu sein.« Sie hält dem Denken das

Absolute vor für das von Grund auf Menschliche, das Sittliche. 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? »Sie sagen, der Mensch gehe sie nichts an, man müsse ihn wie einen Ziegelstein benützen, wie Zement, man müsse aus ihm, nicht für ihn bauen« – so Ossip Mandelstam, Rußlands großer ermordeter Lyriker über seine und vieler anderer Millionen Mörder. Wer steht denn gegen die zementartige Brauchbarkeit eines Menschen, wenn nicht die vom Christentum schlecht und recht (ja schlecht und recht) gehütete Überzeugung von der Würde eines jeden?

Überall, wo es um etwas Moderneres als die Aufklärung geht, geht es um solche neuformulierten Zusagen. Nicht um phrasenhaft Altes, sondern um die Klärung des Menschlichen, das sich doch wesentlich nur von Gott her klären läßt. Hier greift das Evangelium auch, ja erst recht in der säkularisierten Welt. »Jenen gewidmet, die die Welt lieben« – so das Motto von Teilhard de Chardins großem nachgelassenem Werk *Le Milieu Divin* (1957). Es wäre auch das Motto der Neuevangelisierung.

Europa heute – aus der Sicht seiner Kirchen

Von Jan Kerkhofs SJ

Europa ist eines und vieles zugleich. Auf allen Gebieten, sei es nun Wirtschaft oder Kultur, Gesellschaft, Politik oder Religion, weisen der Westen, die Mitte und der Osten Europas neben Gemeinsamkeiten und einer im Grunde ähnlichen Entwicklung auch eine erstaunliche Vielfalt auf. Wir sind gezwungen, uns im vorliegenden Aufsatz auf Westeuropa zu beschränken, insbesondere auf das »Europa der Zwölf«; nach einem kurzen Überblick über die jüngsten Veränderungen auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet werden wir die Entwicklung der geistigen Haltung in diesem Teile Europas betrachten.

Soziale und wirtschaftliche Veränderungen in der jüngsten Vergangenheit

Das wichtigste Ereignis in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ist zweifellos der Vereinigungsprozeß, den Westeuropa seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges erlebt. Dieser Prozeß betrifft alle europäischen Staaten, einschließlich der Länder Skandinaviens und Mitteleuropas. Sein Einfluß macht sich in allen Bereichen des Lebens bemerkbar. Ganz offensichtlich wollen wir Europäer ein geeintes Europa. Ermittlungen von *Eurobaromètre* zufolge befürworten in den Ländern der Europäischen Gemeinschaft 70 % der Bevölkerung, daß ihr Land der Europäischen Gemeinschaft angehört (die Eckwerte liegen bei 87 % in den Niederlanden und 53 % in Großbritannien); 21 % finden es weder besonders gut noch besonders schlecht, und nur 9 % sind der Meinung, die Mitgliedschaft in der EG sei von Nachteil für ihr Land.

Lebensqualität

Die große Mehrheit der Europäer ist am meisten von der erstaunlichen Verbesserung der Lebensqualität in Europa beeindruckt. Der Europäer verdient im Schnitt immer besser, arbeitet dabei aber immer weniger für sein Geld. Der seit Jahrzehnten andauernde Frieden, die Anwendung neuer Technologien sowie die bessere Organisation des Handels haben sowohl die Produktivität als auch das Dienstleistungsangebot gesteigert wie nie zuvor. 1990 betrug die der Arbeit gewidmete Zeit in Deutschland nur 50 % der Zeit, die dafür noch in

den Jahren 1945-1950 erforderlich war. Im Frankreich des Jahres 1800 widmeten die Menschen der Arbeit elf Jahre ihres Lebens, das im Schnitt nicht länger als 36 Jahre währte; 1990 dagegen hat man bei einer durchschnittlichen Lebenserwartung von 73 Jahren nicht mehr als acht Jahre gearbeitet. Parallel dazu ist das Pro-Kopf-Einkommen unaufhörlich gestiegen (für die Europäische Gemeinschaft bedeutet das einen Anstieg von dem Index 73 im Jahre 1970 zu dem Index 109 im Jahre 1988, wobei wir von dem Index 100 für das Jahr 1985 ausgegangen sind); dieser Anstieg war besonders eindrucksvoll in Irland, Spanien und Italien, was aber keineswegs bedeutet, daß es neben »reichen« Ländern wie zum Beispiel Luxemburg, Westdeutschland und Frankreich nicht auch »arme« Länder wie Griechenland, Irland und Portugal gibt.

Eine Folge davon ist, daß der Europäer nun in höherem Maße in seine Bildung und seine Freizeit investieren kann. Dafür ein paar Beispiele: Die Zahl der Mitglieder des berühmten *Club Mediterrané* ist von bloß 2300 im Jahre 1950 auf über zwanzig Millionen gestiegen. Freizeit ist übrigens eine der wichtigsten Quellen für die Schaffung neuer Arbeitsplätze geworden. Dank der Demokratisierung des Unterrichtswesens und der Verlängerung der Ausbildungszeit treten junge Menschen heute deutlich später in das Berufsleben ein. Die Struktur des in Ausbildung stehenden Teiles der Bevölkerung hat sich eindrucksvoll gewandelt: 1986-1987 besuchten 22,7 Millionen Kinder den Grundschulunterricht (1970-1971 waren es noch 29 Millionen); andererseits ist die Zahl der Studierenden von 3,5 Millionen im Jahre 1970/71 auf 6,6 Millionen im Jahre 1986/87 gestiegen. Davon sind 46 % Frauen. Die 38-Stunden-Woche hat sich im großen und ganzen durchgesetzt, ja, man peilt mancherorts bereits die 35-Stunden-Woche an. Bloß 50 % der fünfzigjährigen Frauen sind noch erwerbstätig. Zahlreiche Männer treten schon mit 60 Jahren in den Ruhestand; zu diesem Zeitpunkt haben sie im Schnitt noch 15-20 Jahre der Muße vor sich. Jungen Europäern ist heutzutage die Freizeit wichtiger als die Arbeit, obwohl fast alle arbeiten wollen und Arbeitslosigkeit bei ihnen als Makel gilt.

Mittlerweile hat sich jedoch auch der Arbeitsinhalt gewandelt: 60 % aller Beschäftigten sind im Dienstleistungssektor tätig (bei Eckwerten von 68,8 % in den Niederlanden und 44,2 % in Portugal); dagegen arbeiten weniger als 8 % in der Landwirtschaft (2,4 % in Großbritannien und 26,6 % in Griechenland). Die Zahl der Arbeitsplätze in Industrie und Landwirtschaft nimmt konstant ab. Auch der Sinn des Arbeitens ist ein anderer geworden. Während Lohn und Gehalt nach wie vor ein Ansporn sind, gewinnt die soziale Komponente der Arbeit (Integration in eine Gruppe, Kontakt mit anderen Menschen) für eine immer größere Anzahl von Beschäftigten immer mehr an Bedeutung. Viele halten Arbeitslosigkeit für gleichbedeutend mit einem Ausschluß aus der Gesellschaft. 1991 gab es über 13 Millionen Arbeitslose (das heißt 9 % der aktiven Bevölkerung; davon 12 % bei den Frauen und 7 % bei den Männern). Konzentriert ist die Arbeitslosigkeit in Spanien (16,2 %), in Irland (16,7 %), im Norden

Englands und in Süditalien. Mittlerweile entscheiden sich immer mehr europäische Arbeitnehmer für Teilzeitbeschäftigung bzw. sehen sich dazu gezwungen, einer Teilzeitbeschäftigung nachzugehen (1988 waren es 13,2 %, davon 28,1 % bei den Frauen und 3,9 % bei den Männern). Dies trifft insbesondere für die Niederlande und für Großbritannien zu.

Eine große Zahl von Arbeitslosen ist arm. Aber es gibt noch zahlreiche andere arme Menschen in Europa. Der Einschätzung mehrerer Universitäten zufolge zählt das »Europa der Zwölf« etwa 15 % Arme (44 Millionen im Jahre 1975, aber schon 50 Millionen im Jahre 1990); die Ziffer liegt zwischen 7-8 % der Bevölkerung in den Benelux-Staaten und bei 30 % in Spanien, Portugal und Griechenland. Alle Beobachter stimmen darin überein, daß die Kluft zwischen den Reichsten einerseits und den Ärmsten andererseits ständig zunimmt. Bedauerlicherweise wird der soziale Aspekt in der Europäischen Gemeinschaft aber trotzdem auch weiterhin vernachlässigt. Zweifellos haben der Sozialfonds sowie der Fonds für Regionale Entwicklung (ein Etat von insgesamt acht Milliarden Ecus im Jahre 1989) die Entwicklung der rückständigsten Regionen der EG gefördert, aber Präsident Delors persönlich hat zugegeben, daß für die Stärkung des »sozialen Raumes« in Europa noch nicht genügend getan wird. Seit 1965 gibt es eine Sozialcharta für Europa, die vom Europarat vorgelegt, aber von einer Anzahl von Mitgliedsstaaten noch nicht ratifiziert worden ist. Auf der Straßburger Gipfelkonferenz (9. Dezember 1989) wurde von elf Mitgliedsstaaten (die »Zwölf« mit Ausnahme von Großbritannien) eine Erklärung hinsichtlich einer »Europäischen Charta der sozialen Grundrechte der Arbeitnehmer« gebilligt. Jedoch ist diese »Sozialcharta« noch sehr beschränkt. Sie beweist, daß Politiker für den wirtschaftlichen Bereich bei weitem mehr Interesse aufbringen als für den sozialen Bereich – was übrigens auch nach dem Gipfel von Maastricht noch Gültigkeit besitzt.

Die demographische Krise

Das Ansteigen des Lebensstandards, die breitere Zugänglichkeit des Wissens, die Emanzipation der Frau, die sexuelle Revolution sowie eine ganze Reihe anderer Faktoren, wie z. B. das »Ende der Ideologien«, haben dem Individualismus mit all seinen positiven und negativen Seiten Vorschub geleistet. Dies hat sich insbesondere auf die Beziehung zwischen den Geschlechtern ausgewirkt. Obgleich die überwiegende Mehrheit der Europäer der Familie immer noch den höchsten Stellenwert nach der Gesundheit zuweist, sind dieselben Europäer nicht mehr bereit, ihr persönliches Glück einem mißlungenen Familienleben, oder ihre Freizeit einer größeren oder kleineren Anzahl von Kindern zu opfern, die sehr bald als zu große Belastung empfunden werden. Die Folgen sind bekannt.

Die Zahl der Scheidungen ist in den Ländern der Europäischen Gemeinschaft von 125 300 im Jahre 1960 auf 534 200 im Jahre 1988 gestiegen (zu beachten ist dabei, daß die Scheidung in Irland verboten ist und in Spanien und Italien bis zum Ende der siebziger Jahre illegal war). In Frankreich gab es 1988 3,5 mal mehr Scheidungen als im Jahre 1960, in Belgien und in den Niederlanden waren es 4,5 bzw. 5 mal mehr. Auf 100 Eheschließungen kamen in Dänemark im Jahre 1987 45 Scheidungen, in Schweden waren es 43, in England und Wales 41. Aber auch in den meisten Ländern im Nordwesten Europas lag die Zahl der Scheidungen bei etwa 30 %. Besonders in Nordeuropa sind außereheliche Partnerschaften bei jungen Erwachsenen immer häufiger anzutreffen. Diesem Umstand entsprechend ist auch der Prozentsatz unehelicher Kinder in der Europäischen Gemeinschaft von 4,5 % im Jahre 1960 auf 17,1 % im Jahre 1989 gestiegen (er erreichte in Dänemark 45 %, in Frankreich 28 % und in Großbritannien 27 %). Über die Anzahl der Abtreibungen liegen uns nur wenige zuverlässige Daten vor. Nichtsdestotrotz muß darauf hingewiesen werden, daß in den meisten westeuropäischen Ländern auf 100 Geburten 15-35 Abtreibungen entfallen (für die Länder Mitteleuropas liegt diese Zahl bedeutend höher).

Zweifellos ist das drastische Sinken der Geburtenziffer derjenige Faktor, der zu der größten Sorge um die Zukunft Europas berechtigt. Hier wäre eine gründlichere Analyse durchaus angebracht. Am 27.-29. November 1991 fand in Luxemburg ein wichtiger Kongreß über die »Menschlichen Ressourcen in Europa am Vorabend des 21. Jahrhunderts« statt, der von Eurostat, dem statistischen Dienst der Europäischen Gemeinschaft, organisiert worden war (*Human Resources in Europe at the Dawn of the 2lst Century*). Auf diesem Kongreß wurde u.a. auch eine Einschätzung der Zukunft der Bevölkerung der EG-Staaten vorgelegt. Obwohl die Bevölkerung der Mitgliedsstaaten in dem Zeitraum von 1960 bis 1990 von 296 Millionen auf 344 Millionen angestiegen ist, ist der Prozentsatz dieser Bevölkerung innerhalb der Weltbevölkerungszahl von 9,8 % auf 6,5 % gesunken. Der vorsichtigsten Einschätzung zufolge wird die Bevölkerung der Europäischen Gemeinschaft im Jahre 2020 nicht mehr als 339 Millionen betragen (d.h., 4,2 % der Weltbevölkerung). Eine optimistischere Einschätzung liegt bei 397 Millionen (4,9 %). Auf jeden Fall wird diese Bevölkerung durch zunehmende Vergreisung gekennzeichnet; im Jahre 1960 betrug die Gruppe der 0-19jährigen 32 %, diejenige der 20-39jährigen 28 %, die Gruppe der 40-59jährigen lag bei 24 %, der 60-79jährigen bei 14 % und die Gruppe der 80- und über 80jährigen betrug 2 %. Demgegenüber betrugen diese Zahlen 1990 jeweils 25 %, 31 %, 24 %, 16 % und 3 %. Vorsichtige Einschätzungen ergeben für das Jahr 2020 die folgenden Zahlen: 20 %, 25 %, 30 %, 21 % und 5 %.

Wie bereits erwähnt, ist der wichtigste Faktor in dieser Entwicklung mit Sicherheit die abnehmende Gebärwilligkeit der Frauen. 1960 kamen in der Euro-

päischen Gemeinschaft noch 2,63 Kinder auf jede Frau (2,37 in der Bundesrepublik Deutschland, 3,70 in Irland). Eine minimale Prognose ergibt für die EG im Jahre 2019 jedoch nur noch 1,50 Kinder pro Frau, während die Maximalprognose noch bei 2,00 Kindern liegt. Ohne Einwanderungen und ungeachtet der verlängerten Lebenserwartung wird die Bevölkerung der EG-Länder deutlich schrumpfen. Um sie stabil zu halten, müßte die Anzahl der Kinder pro Frau 2,10 erreichen. In Norditalien und in Katalonien liegt dieser Wert jedoch nur bei 1,0. Wunsch und Wirklichkeit klaffen weit auseinander: Gemäß der europäischen Umfrage über diese Werte (1990-1991) wünschen sich die Europäer einen mittleren Wert von 2,50 Kindern pro Ehepaar. Übrigens wird diese rückläufige Entwicklung auch in Japan, im europäischen Teil Rußlands, in Mitteleuropa (mit Ausnahme von Polen) und bei der weißen Bevölkerung der Vereinigten Staaten beobachtet.

Mittlerweile tragen Einwanderer dazu bei, die Bevölkerung zu stabilisieren; gleichzeitig stellen sie auch einen beachtlichen Teil der erforderlichen Arbeitskraft. Ein Großteil der Einwanderer, die in den Ländern der Europäischen Gemeinschaft leben, sind europäischer Abstammung: 38,8 % kommen aus einem anderen Mitgliedsstaat der EG, über 25 % aus einem anderen europäischen Land und nicht mehr als ein gutes Drittel (bei gleichen Anteilen) aus Afrika und den übrigen Teilen der Welt, und zwar vornehmlich aus Marokko und Algerien, dem sogenannten Maghreb, sowie aus Tunesien. Dabei gibt es jedoch große Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern: Während in Frankreich z.B. 43 % der Einwanderer Afrikaner sind, kommen in Großbritannien 45 % von anderen Erdteilen und in Westdeutschland 57 % aus anderen europäischen Ländern. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß nicht mehr als acht Millionen (2,55 % der gesamten Bevölkerung) aus Ländern kommen, die nicht der EG angehören. Die Bevölkerung der Vereinigten Staaten setzt sich dagegen ganz anders zusammen: 1990 war etwa jeder vierte Amerikaner afrikanischer, asiatischer, südamerikanischer oder indianischer Abstammung. (1980 war es noch jeder fünfte). Von einer Gesamtbevölkerung von rund 250 Millionen sind 30 Millionen Schwarze (+ 13,2 % im Vergleich zu 1980), 7,3 Millionen Asiaten (+ 108 %) und 22,4 Millionen »Hispanos« (+ 53 %).

Ein ganz großes demographisches Problem zeichnet sich heute schon im Mittelmeerraum ab. Schätzungen zufolge wird die Bevölkerung von Nordafrika und Südeuropa von 360 Millionen im Jahre 1990 auf 450 Millionen im Jahre 2000 steigen (im Jahre 2025 werden es sogar 550 Millionen sein). Jedoch wird die Bevölkerung Südeuropas – das heißt, von Spanien bis Griechenland – im Jahre 2025 nicht mehr als ein Drittel der gesamten Bevölkerung der Region betragen (zum Vergleich: 1990 waren es noch 50 %, und 1950 sogar noch zwei Drittel). Die Europäische Gemeinschaft wird im Jahre 2025 etwa 350 Millionen Einwohner haben; demgegenüber wird die Bevölkerung der 14 Länder des Mittelmeergebietes mehr als eine halbe Milliarde zählen, und

die Mehrheit davon wird auf islamischem Territorium leben, wo der Anteil der Jugendlichen an der Bevölkerungsstruktur sehr viel größer bleiben wird als in den europäischen Ländern der Region – was besagen will, daß die nordafrikanischen Länder in dem Zeitraum von 1990-2000 rund 25 Millionen neue Arbeitsplätze finden müssen (zwischen 1990 und 2025 werden es sogar insgesamt 60 Millionen Arbeitsplätze sein). Dies bedeutet eine riesige Herausforderung für alle Regierungen. Zumindest teilweise wird die Migration der Menschen von Süden nach Norden durch einen Kapitaltransfer von Norden nach Süden eingeschränkt werden müssen.

Mittlerweile sieht sich Gesamteuropa einer langsam zunehmenden Minderheit von Moslems gegenübergestellt. Schätzungen zufolge betrug diese Minderheit 1990 rund 8,5 Millionen Menschen; davon lebten drei Millionen in Frankreich, 1,7 Millionen in Deutschland, eine Million in Großbritannien und der Rest vorwiegend in Belgien, den Niederlanden und in Italien (illegale Einwanderer werden in diesen Zahlen nicht berücksichtigt). Die Integration dieser Menschen und ihrer Kinder wird zahlreiche Probleme mit sich bringen. Vor allem die großen Städte werden in zunehmendem Maße eine multikulturelle und multireligiöse Entwicklung erfahren.

Die Einwanderungsbewegung aus dem südlichen Teil der Welt stößt heute auf eine andere Wanderbewegung, die aus dem Osten kommt. Mit oder ohne Einwanderungspapiere suchen Millionen von Menschen ihr Glück in Westeuropa, vor allem in Deutschland. Allein im Jahre 1991 haben mindestens 200 000 Menschen hier Asyl beantragt. Für ganz Westeuropa ist die Zahl der Asylsuchenden von 70 000 im Jahre 1983 auf 440 000 im Jahre 1990 gestiegen. Und niemand wagt es, eine Prognose über die Zahl der Einwanderer aus den Ländern der früheren Sowjetunion zu stellen, wo den Menschen im Jahre 1993 Freizügigkeit gewährt werden soll (Schätzwerte liegen zwischen fünf und zwölf Millionen).

Diese Wanderbewegungen tragen dazu bei, die Angst vor den »Fremden« anzustacheln. Die politischen Parteien der extremen Rechten profitieren von dieser Angst; oft wird die Öffentlichkeit von ihnen falsch informiert. Mittlerweile organisieren sich diese Parteien sogar schon länderübergreifend, sozusagen auf europäischer Ebene. Meinungsforschungen haben jedoch ergeben, daß die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung sehr viel Toleranz aufbringt, im Gegensatz zu ihrer negativen oder sogar sehr negativen Einstellung gegenüber Drogenabhängigen, Aidskranken sowie Links- und vor allem Rechtsextremisten. – Nebenbei bemerkt gab es in der Europäischen Gemeinschaft 45 342 Unfalltote (die neuesten verfügbaren Zahlen stammen aus dem Jahre 1987). 1990 gab es 28 920 an Aids erkrankte Menschen in der EG. Keine Daten liegen zur Zeit für die Drogenabhängigen vor, doch ihre Zahl steigt unentwegt von Jahr zu Jahr.

Die Entwicklung der geistigen Haltung

Nicht nur die Statistiken der europäischen Verwaltungsapparate können uns helfen, die »Zeichen der Zeit zu lesen«, die Westeuropa charakterisieren. Auch der Meinung und den Überzeugungen der Männer und Frauen Europas muß Rechnung getragen werden, was die Stiftung *European Values Study* dazu bewogen hat, in dem Zeitraum 1990-1991 ihre große Umfrage von 1981 zu wiederholen. Wir berufen uns im folgenden auf ihre Erkenntnisse.

Das Europa, von welchem hier die Rede ist, umfaßt die folgenden Länder: Belgien, Frankreich, Westdeutschland, Großbritannien, Nordirland, die Republik Irland, Italien, die Niederlande, Portugal und Spanien. Tausende von Menschen wurden in Interviews aufgefordert, sechs Werte (Arbeit, Freizeit, Freunde und Verwandte, Familie, Politik, Religion) nach ihrer persönlichen Bedeutung für sie einzustufen. Fügen wir der Kategorie »sehr wichtig« noch eine weitere Kategorie, »ziemlich wichtig«, hinzu, so ergibt sich für die zehn Länder in ihrer Gesamtheit die folgende Struktur: Familie (96 %), Freunde und Verwandte (90 %), Arbeit (87 %) und Freizeit (82,5 %); mit weitem Abstand folgen diesen Werten Religion (49 %) und Politik (34 %). Festzuhalten ist, daß die Familie, die von 81 % als »Sehr wichtig« eingeschätzt wurde, alle anderen Werte bei weitem übertrifft (die Arbeit kommt mit 52 % an zweiter Stelle). Selbstverständlich gibt es beachtliche Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern. So erreicht zum Beispiel die Religion in Irland 83,5 %, im Vergleich zu nur 36 % in Deutschland; ebenso erzielte die Politik in den Niederlanden 53 %, in Spanien dagegen nicht mehr als 20 %.

Bedeutende Unterschiede, zugleich aber auch häufig gemeinsame Tendenzen werden erkennbar bei dem Versuch, das Vertrauen der Bevölkerung in die Institutionen ihrer Länder zu messen. In Tafel 1 wurde der Kategorie »großes Vertrauen« auch die Kategorie »mäßiges Vertrauen« hinzugefügt. Beachtenswert ist, daß das (zunehmende) Vertrauen in Europa durchaus keine Abnahme der Vaterlandsliebe nach sich zieht. Die überwiegende Mehrheit der Europäer bezeichnet sich selbst als »sehr stolz« oder »ziemlich stolz« darauf, Bürger des eigenen Landes zu sein – mit einer frappierenden Ausnahme: Deutschland, und natürlich mit unterschiedlichen Nuancen zwischen den einzelnen Ländern.

Tafel 1. Vertrauen in Institutionen (in %)

1.	Polizei	67
2.	Europäische Gemeinschaft	57
3.	Schule	55
4.	Streitkräfte	51
5.	Soziales Sicherheitssystem	39
6.	Große Unternehmen	50

7.	Rechtswesen	51
8.	Kirche	49
9.	Nato	45
10.	Parlament	43
11.	Verwaltung	39
12.	Presse	34
13.	Gewerkschaften	33

Mehr als in anderen, nicht-westlichen Kulturen ist die Emanzipation der Frau ein charakteristisches Problem der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts geworden. Die Umfrage hat den Grad der Zustimmung gegenüber Frauenbewegungen sondiert. Vergleicht man Zustimmung und Ablehnung, so zeichnet sich im kollektiven Bewußtsein Europas eine ganz bestimmte Struktur ab. Auf ganz Europa bezogen, stimmt eine große Mehrheit (60 %) der Frauenbewegung zu, doch diese Mehrheit ist schwächer in Portugal (55 %) und in Spanien (56 %), und sie ist inexistent in Italien (43 %); dagegen ist sie recht stark in Irland (85 %) und in Großbritannien (73 %), wo sie selbst die drei skandinavischen Länder übertrifft. Der Unterschied zwischen den Mittelmeerländern und den anderen Staaten ist augenfällig, während der klassische Unterschied zwischen katholischen und protestantischen Ländern keine besonders große Rolle zu spielen scheint.

Gründlichere Untersuchungen weisen nach, daß sich die jüngste Generation auf eine manchmal geradezu eindrucksvolle Weise von den älteren Generationen unterscheidet. Besonders in jenen Ländern, wo die Säkularisation noch nicht lange zurückliegt und wo der Wandel immer schneller vor sich geht, lassen die unterschiedlichen Mentalitäten die Ko-Existenz zweier Kulturen erkennen, in welchen selbst Begriffe wie Familie, Arbeit, Religion und Staat für die Jugend eine neue Bedeutung erhalten. Nicht nur bei jungen Menschen, sondern auch bei der Bevölkerung unter 50 Jahren sowie bei vielen älteren Menschen hat sich die Beziehung zu den Kirchen und dem christlichen Glauben geändert. Die Untersuchung der Stiftung *European Values Study* (EVS) liefert zahlreiche Beispiele dafür; wir führen einige von ihnen an.

Obwohl sich 61 % der Europäer als religiös bzw. gläubig bezeichnen (28 % bezeichnen sich als nicht-religiös und 5 % sind überzeugte Atheisten), und obwohl 70 % an Gott glauben und sich mehr als 70 % eine christliche Trauung, Taufe oder Beerdigung wünschen, glauben nur 33 % an die Auferstehung und 21 % an die Menschwerdung Christi. Untersuchungen zufolge glaubt bloß ein Drittel jener Menschen, die an die Auferstehung glauben, auch an die Menschwerdung Christi. Bemerkenswert ist, daß in Schweden 21 % an die Auferstehung und 20 % an die Menschwerdung glauben, während von der belgischen Jugend (18-24 Jahre) 19 % an die Auferstehung und 18 % an die Menschwerdung glauben. Diese Werte sind mit jenen vergleichbar, die das Verständnis

Gottes (die Vorstellung von Gott) belegen: 38 % glauben an einen persönlichen Gott, während 32 % an eine Art Geist oder Lebenskraft glauben. Diese Zahlen betragen für Irland 67 % bzw. 24 %, und für die Niederlande 28 % bzw. 41 %. Gott wird also in zunehmendem Maße als »immanent« und in immer geringerem Maße als »der Nächste«, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, empfunden.

Selbstverständlich wirkt sich eine solche geistige Haltung auch auf die Einstellung der Europäer gegenüber ihren Kirchen aus. Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die Reaktion auf die Frage, ob die Kirchen in den einzelnen Ländern Europas angemessene Lösungen für bestimmte Probleme anzubieten haben. Mit Hinblick auf die moralischen Anliegen und Nöte des einzelnen sind 36 % der erhaltenen Antworten positiv; daß Kirche in Fragen der Familie bzw. der Gesellschaft die richtigen Antworten bieten kann, glauben 32,5 % bzw. 27 % der Befragten; und nur dort, wo es um die seelischen Nöte des einzelnen Menschen geht, sind die Antworten (mit 54 %) überwiegend positiv.

Nuancen in den Erwartungen an die Kirchen lassen sich aus der folgenden Tafel ablesen; sie enthält die (für Europa geltenden) Antworten auf die Frage, ob es richtig oder normal sei, daß die Kirchen über bestimmte Themen ihre eigenen Auffassungen besitzen.

Tafel 2. Es ist normal, daß die Kirchen eigene Meinungen über folgende Themen haben (positive Antworten in %)

1.	Abrüstung	54
2.	Abtreibung	50
3.	Probleme der Dritten Welt	76
4.	Außereheliche Beziehungen	39
5.	Arbeitslosigkeit	45
6.	Rassendiskriminierung	67
7.	Euthanasie (Sterbhilfe)	56
8.	Homosexualität	34
9.	Probleme der Umwelt und des Umweltschutzes	51
10.	Regierungspolitik	22

Demnach wird den Kirchen zwar eine eigene Meinung in Fragen ganz allgemeiner Natur zugestanden; doch das Recht auf Einmischung in eher persönliche Belange wird ihnen verweigert.

Zusammenfassend und ohne allzusehr auf feinere Nuancen einzugehen, läßt sich sagen, daß der Durchschnittseuropäer sich in zunehmendem Maße eine individuelle Auffassung zurecht-»bastelt«, und zwar auf allen Gebieten, von der Ethik bis zur Politik und vom Glauben bis hin zur Familie. Dieser Indivi-

dualismus weist auf zweierlei Dinge hin: Er läßt einerseits einen gewissen Narzißmus erkennen, andererseits aber auch eine von beiden Seiten akzeptierte Anerkennung der großen Bedeutung der persönlichen Freiheit. Ebenso kann größere Toleranz sowohl einen gewissen Relativismus als auch eine größere Achtung für das »Anders-Sein« des Nächsten bedeuten. Übrigens gibt dieser europäische »Individualist« sich im Grunde recht sozial: stärker als im Jahre 1981 vertraut er heute den Gewerkschaften, den großen Unternehmen und, besonders in der Europäischen Gemeinschaft, dem System der sozialen Sicherheit sowie der Ausbildung. Er bleibt auch weiterhin in seiner Stadt, seiner Region, seinem Land verwurzelt und ist bereit, seiner Familie (und zwar in den weitaus meisten Fällen ausschließlich dieser!) sein Leben zu opfern. Er mag keine extremen Einstellungen, sondern sucht Ausgewogenheit, einen mittleren Standort zwischen zahlreichen Werten, die er als komplementär erkennt, wie Frieden und Sicherheit, Freiheit und Gleichheit, Familie und persönliche Entspannung. Aber in dem traditionellen Spannungsfeld zwischen der Immanenz und der Transzendenz Gottes scheint der Europäer mehr und mehr zum Verfechter der Immanenz, ja sogar eines Agnostizismus religiöser Färbung zu werden. Bloß eine kleine Minderheit erwartet von den Kirchen Europas eine Lösung ihrer Probleme. Mag sein, daß die Abneigung gegen die Kirchen vor allem durch mangelnde Erwartungen seitens der Kirchen bedingt ist.

Die Selbstvergessenheit des Abendlandes

Die Frohe Botschaft als Letztbegründung einer säkularen Welt?

Von Eberhard Straub

Zu den ganz selbstverständlichen Überzeugungen der allerneuesten Neuzeit gehört vorläufig – denn alle Überzeugungen sind im dauernden Selbstüberholungsprozeß technisch-ökonomischer Verwertungsgesellschaften nur noch vorläufige –, daß die »Post-Moderne« im »Post-Histoire« in eine »nachchristliche« Epoche eingetreten sei. Auch Christen halten es für dringend erforderlich, die Nachchristlichkeit der Welt anzuerkennen, um offen, problembewußt und realitätsbezogen Gesprächsbereitschaft zu bekunden, die zur äußersten Tugend geworden.

Immerhin, Christen haben stets, seit es sie gibt, »diskutieren« müssen, um weniger sich selbst als ihre Botschaft in wechselnden Zeiten verständlich machen zu können. Schließlich war ihnen von vorneherein gesagt worden, daß sie auf erhebliche Schwierigkeiten stoßen werden, wenn sie mitten in der Welt für die Frohe Botschaft werben und ihr gemäß leben, für sie Zeugnis ablegen. In gewissem Sinn mußte die Welt, auch die längst getaufte, dauernd evangelisiert werden. Die Geschichte des »christlichen Abendlandes« ist zu einem erheblichen Teil die Geschichte ununterbrochener Bemühung, diesen Raum zu evangelisieren, zu »verchristlichen«, bis hin zu dem Streit, welches nun das »richtige« Evangelium sei, das verkündigt werden müsse.

Die Kirche und die Christen wirkten, entsprechend ihrem Auftrag, missionarisch unter allen jeweiligen Gegebenheiten. Die äußeren Bedingungen mögen zeitweise günstiger gewesen als jetzt, weil die jeweiligen Gesellschaften sich als christlich geprägte verstanden und, als wie gläubig auch immer, ihren Glauben weitergaben, doch das änderte nichts an der dauernden Herausforderung und Verpflichtung zur Mission auch derer, die annahmen, im wahren Christentum zu leben.

Allerdings: Es ist nicht allein das Christentum, das in der »Post-Moderne« auf Gleichgültigkeit stößt oder als Vergangenes, endgültig Verlöschendes höchstens die neutrale Anteilnahme erfährt, die den unterschiedlichsten Erscheinungen gewidmet wird, die historisch und damit fremd geworden sind. Gleiches widerfährt philosophischen, politisch-ideologischen Richtungen, dem humanistischen Bildungsbegriff, die, auf welche Art auch immer und meist in Abwehr kirchlicher Ansprüche, versuchten, die Freiheit und Würde des Menschen, dessen Personalität, zu schützen, neu zu begründen oder zu verteidigen.

Für die postmodernen und deshalb unmittelbar zeitgenössischen Philosophen sind die großen Themen der Geschichte, die Freiheit und Würde des

Menschen, die Bemühung, sie durchzusetzen im Zusammenhang mit der Wahrheit, ob nun christlich verstanden, historisch-wissenschaftlich begründet oder ästhetisch, nur noch »große Erzählungen«, beliebige Märchen, die als solche einen gewissen Erinnerungswert besitzen, wie alle erfolgreichen Erfindungen und Erzählungen. Sie sind vorübergehende, interessante poetische Entwürfe, die in Wettbewerb zueinander treten, sich nicht den Weg verstellen, weil sie sich gar nicht stören. Sie leben nebeneinander, gleich-gültig und gleichgültig im Anarchismus der Sprachspiele, die sich selber selig sind, weil jedes Spiel innerhalb seiner Regeln sinnvoll ist und seine eigene, nur ihm gehörende Vernunft besitzt. Die totale Pluralität der Spiele und Stile, die in einem ganz anderen Sinne, als Schiller es je meinte, bestätigen möchte, daß der Mensch nur dort frei ist, wo er spielt, feiert sich als Widerstand gegen jede Totalität, gegen den Anspruch, etwas als wahr anzuerkennen und ihm als Wahrem verpflichtende Anerkennung zu verschaffen, was unter anderem erlaubt, nicht nur Spielverderber zu sein, sondern die Unzulänglichkeit der Spielregeln der vielen Spiele, nicht nur »just for fun«, bloßzustellen.

Ist alles nur noch Spiel, dann wird auch alsbald die Rationalität zum bloßen Effekt, zum Spielmaterial bei den mannigfachen Bemühungen um geistreiche Dekonstruktion, die endlich auch das Individuum, den Dekonstrukteur, erreichen, dessen Selbst auflösen, weil es nur eine Einbildung mehr ist. Das Individuum, von dem Goethe noch dachte, daß es incommensurabel und unerschöpflich sei, wobei er es durchaus noch mit einem Menschenbild verknüpfte, das mit der christlichen Vorstellung von der Person, der Ebenbildlichkeit mit Gott, dem Wahren, Schönen und Guten, in lockerem Zusammenhalt blieb, wird dann zur unverbindlichen Durchgangsstation für Strömungen, Einflüsse und Bewegungen, die wichtiger sind als das harmlose Ich.

Das gewinnt nur eine vorübergehende Form, sofern es willig alles durch sich im abwechselnden Reigen hindurchgehen läßt, sich von allem berühren läßt, ohne etwas festzuhalten in dauernder Werdelust ständigen Wandels. Die wahre Authentizität bestätigt sich im Verzicht darauf, authentisch, unverwechselbar leben zu wollen. Die Frage nach der Authentizität erübrigt sich wie das Ich, das Selbst, die Person. Auch sie gehört zu den alten Erzählungen, während deren Lebendigkeit auch das »minimal self« nur ungern seine Würde darin finden mochte, das Resultat seiner Auflösung zu sein, nur Spielraum für aufleuchtende und verlöschende Zeichen und Symbole bereitzuhalten.

Das Selbst, die Person ist, wie es heißt, Simulation, wie alles übrige, eben Täuschung. Wo die Wahrheit, die den ganzen Menschen erfassen will, entfällt, dieser zur Fiktion wird, entschwindet auch die Wirklichkeit. In einem ganz anderen Sinn als bei Calderón wird das Leben als Wirklichkeitszerfall zum Traum. Calderón, und nicht nur er, erwartete, daß der Mensch Person werden kann, indem er allmählich die Welt ent-täuscht und zur Wahrheit vordringt und damit zum Grund seiner ureigensten Existenz, sich eben nicht darauf be-

schränkt, gleichsam ein ständiger Durchlauferhitzer für wechselnde Ideen, auch nur Launen zu sein, sein Leben auf ein hypothetisches Experiment zu verkürzen. Für Hypothesen stirbt man nicht. Eine Welt, die nur auf Hypothesen beruht, kann dieses äußerste Opfer nicht verlangen.

Das Christentum fordert eine Entscheidung. Die wünschten zumindest auch frühere Philosophen und Humanisten, die sich nicht damit begnügen wollten, die Frage des Pilatus, des intellektuellen Pluralisten, auf sich beruhen zu lassen. Ganz im Gegenteil, sie traten an mit dem Versprechen, vernünftig-wissenschaftlich, überprüfbar und verifizierbar, Natur und Geschichte erklären zu können, dauernde Gesetze zu formulieren, in denen sich die eine Wahrheit deutlich als verpflichtende Kraft zu erkennen gibt. Dieses Versprechen haben Geisteswissenschaftler und Naturwissenschaftler nicht eingelöst. Der Physiker resigniert, die Phänomene nicht erkennen zu können, nur den Staub zu sehen, den er vor ihnen aufwirbelt. Der Geisteswissenschaftler fügt sich in die Fülle der Welten, die in zahllose Neben- und Unterwelten zerfällt, in einen Markt der Möglichkeiten, der alles im Angebot hält, nur kein Weltbild mehr, kein Menschenbild, keinen Bildungsbegriff, damit der Mensch sich umfassend zum wahren Menschen kultiviere, was doch einst ihr erklärtes Ziel war.

Postmoderne, Post-histoire und Nachchristlichkeit rücken freilich das Christentum in unmittelbare Nähe zur Moderne und zur Geschichtlichkeit. Da gehört es auch hin. Wenn das Christentum verdunstet, wie gleichmütig beobachtet wird, dann geraten allerdings mit ihm auch all die Überzeugungen in Gefahr zu verdunsten, die von Freiheit und Würde des Menschen reden, die dem Rechtsstaat zu Grunde liegen, die den Menschen dazu aufrufen, sich auf die Wahrheit und nicht nur auf Hypothesen einzulassen, die ihn auf seine Vernunft verweist, die mit einer allgemeinen Vernunft in unmittelbarer Beziehung steht. Denn mehr als der Moderne bewußt war, blieb sie, selbst wenn sie mit der Kirche haderte, mit christlichen Überlieferungen verbunden. Jenseits von Freiheit und Würde, um diese Devise Skinners aufzugreifen, konnte sie sich den Menschen nicht denken.

Daß jeder Mensch zur Freiheit geboren, hatten Christus, der *liberator*, und in seiner Nachfolge die Christen mit radikaler Schärfe verkündigt, die Geschichte begreifend als einen dauernden Weg der Befreiung hin zur Freiheit in Gott. Auch in den krassesten Säkularisierungen des christlichen Menschenbildes und Freiheitsbegriffs verbergen sich noch Reste des Ursprungs, den sie verleugnen. Denn woher wüßten die vollständig hominisierten Menschen, daß sie sich grundsätzlich von den übrigen Lebewesen unterscheiden, wenn es ihnen nicht von Christus gesagt worden wäre? Der Mensch hat es nun einmal an sich, sich ungemein wichtig zu nehmen, was immer auch die Wissenschaftler ihm sagen. Er mag sich nicht damit begnügen, der Bruder der Graugans zu sein, und trotz aller wissenschaftlichen Beteuerungen, er solle sich nicht so wichtig nehmen, sieht er sich doch weiterhin im Mittelpunkt der Schöpfung,

der Evolution, die er ja entschlossen seinen Absichten unterordnet, ob nun zu seinem Vorteil oder Nachteil.

Wann immer aber Überlegungen angestellt werden, wie wissenschaftliche Tendenzen, die den Menschen aus guten Gründen unheimlich vorkommen, gehegt und gezähmt werden können, greifen die ordnenden Ethiker auf christliches Überlieferungsgut zurück, weil selbst der Humanismus, an den sie erinnern und um den sie sich sorgen, ganz und gar mit christlichen Anschauungen durchtränkt ist, weil in einer langen Geschichte es Christen waren, die alle entscheidenden Vorstellungen mit ihrem Geiste erfüllten. Von der Geschichte kann man sich nicht befreien und lösen, sie rumort ständig im Untergrund, irritierend vielleicht oder eben erhellend. Wer teilnahmslos den Glaubensschwund beobachtet, die Gleichgültigkeit gegenüber dem christlichen Herkommen nur konstatiert, in der Vermutung, dies beträfe allein die Kirche, erliegt einem Irrtum, da Menschenrecht und Menschenwürde auch in ihrer innerweltlichsten, individual-humanistischen Variation jede Substanz einbüßen, wenn das christliche Menschen- und Gottesbild zusehends verblaßt, von dem sie sich ableiten.

Ein großer Humanist wie Joseph Proudhon blieb sich dessen immer bewußt, Gott hinter jedem Begriff entdeckend, dessen theologischer Kern ihn jeweils verwirrte, in Gott das Gespenst seiner Seele vermutend, dem er denkend nicht zu entrinnen vermöge. Dieser energische Antitheist konnte seine Gedanken doch nur im unterbrochenen Gespräch mit dem Gott entwickeln, der die äußerste Freiheit, wie er, der verzweifelte Freiheitssucher, meinte, sich selbst vorbehielt.

Soll jenseits von Freiheit und Würde das Wesen des Menschen gefunden werden, dann verlieren sämtliche Vorstellungen, die nicht nur unser religiöses, sondern rechtlich geordnetes geselliges Leben immer noch prägen, ihre bindende Kraft. Dann würden sie endgültig zu willkürlichen Übereinkünften, die jederzeit widerrufen werden können.

Die Krise des Christentums, der Kirche, ihrem Wort Geltung zu verschaffen, sollte insofern »außerkirchliche« oder »außerchristliche« Kreise nicht in Sicherheit wiegen, als ginge sie das nichts an, vielleicht auch noch befangen in älteren Anschauungen, den Einfluß der Kirche zum Vorteil der Gesellschaft notwendigerweise beschneiden zu müssen. Die Ideen, die dem freiheitlichen Rechtsstaat zu Grunde liegen, befinden sich nicht minder in einer »Glaubenskrise«. Auch der begeistertste Liberale wird nicht mehr unbefangen annehmen, daß die Diskussion im Parlament der Stimme der Vernunft zur Vorherrschaft verhilft, daß das Gesetz ein Werk eben dieser allgemeinen Vernunft sei. Die Legitimation unserer öffentlichen Einrichtungen, der demokratischen Verfahren, hängt mit historischen Ideen zusammen, deren Historizität, also Vergänglichkeit, zu erweisen unter anderem der Beruf des Historikers ist. Lassen sich Einrichtungen, politische Systeme, unwidersprochen lange aufrechterhalten, wenn die Ideen, die sie hervorriefen und begründeten, höchstens histo-

risch abgewogene Anerkennung finden, aber nicht unmittelbar zum selbstverständlichen »Glaubensgut« gehören, als solches nur ausgegeben werden?

Wie lange vermögen sich »bürgerliche« Verfassungen zu halten, wenn sich das Bürgertum in unübersehbarer Auflösung befindet und mit ihm das bürgerlich-liberale Menschenbild, das danach verlangte, Staat und Gesellschaft sich anzupassen, wenn »Bildung«, die doch beanspruchte, Bildung zu allgemeiner Menschlichkeit zu sein, von keiner »Bildungseinrichtung« mehr erwartet wird? Das sind keine weltschmerzlichen Fragen gekränkter, verschwindender Bildungsbürgerlichkeit, das berührt durchaus die substantielle Krise jeder Art von Autorität und Hierarchie, in der sich, sofern sie als solche unmittelbare Zustimmung und Achtung findet, die Autorität und Hierarchie von Ideen äußert.

Es mag der Kirche schwer fallen, ihre heilige und hierarchische Autorität im Augenblick zu behaupten, aber den anderen Institutionen, denen *potestas* und *auctoritas* zugebilligt wurden, ergeht es nicht anders. Vielleicht ist überhaupt die »Glaubwürdigkeitskrise« der Kirche nur eine Prolongation der durch die »Glaubwürdigkeitskrisen« der öffentlichen Einrichtungen hervorgerufenen Enttäuschungen? Möglicherweise werden auf die Kirche Desillusionierungen übertragen, die ihren Ursprung gar nicht in ihrem »Fehlverhalten« haben, weil endlich ein allgemeines Legitimationsdefizit auch ihr angelastet wird?

Im vergangenen Jahrhundert, zu dessen Beginn Kirche und Christentum keineswegs besser dastanden als heute, gelang es der Kirche, trotz heftiger Auseinandersetzungen mit der »Moderne« ihre Autorität zu festigen, die gesellschaftlichen Kräfte für sich zu gewinnen, trotz aller Widerstände sich alles durchdringend bemerkbar zu machen, und sei es auch nur, um erregten Protest auszulösen, der immerhin bestätigte, daß man sich mit ihr und ihrer Botschaft unter Umständen leidenschaftlich auseinandersetzten mußte. Christentum und Kirche ließen nicht gleichgültig, ihre Verkündigung wurde wahrgenommen, wenn auch nicht immer für wahr gehalten. Das 19. Jahrhundert war ein eminent religiöses, in dem Christentum und Kirche, wie höchstens im frühen 17. Jahrhundert, nachhaltig im Zusammenhang mit der Welt sich bewährten und sie veränderten.

Es war allerdings auch ein Jahrhundert der Laien, die unmittelbar von ihrer Stelle aus auf ihre Umwelt einwirkten. Die heutige Schwäche des Christentums und der Kirche ist vermutlich, so sehr Laien auch Rechte beanspruchen oder sich zurückgesetzt fühlen, eine Krise der Laien, die ihre innerweltlichen »Frustrationen« in die Kirche tragen, statt mitten in der Welt ihre »Sinn- und Orientierungsschwierigkeiten« auszutragen. Umgeben von Teilnahmslosigkeit suchen sie Geborgenheit im innerkirchlichen Verband, im Ghetto, und glauben, wenn sie im Altarraum nicht genug Bewegungsmöglichkeit erhalten, zurückgesetzt und lieblos mißverstanden zu werden. Statt ihrer Kirche Spielraum in der Welt zu verschaffen, suchen sie oft genug nur Spielraum in der Kirche, der dann angelastet wird, eben zu erstarren, unbeweglich zu sein, den Einfluß auf die Welt zu verspielen, den zu gewinnen oder zu erweitern doch

zuerst einmal denen auferlegt ist, die sich als Glieder der Kirche unmittelbar in der Welt bewegen und Aufgaben in der Welt zu erfüllen haben. Der weltliche Kleinmut breitet sich konsequenterweise dann in der Kirche aus, statt daß, wie im vergangenen Jahrhundert, entschlossene Weltzugewandheit der Laien unsichere Kleriker ermunterte, ihnen Sicherheit gewährte, bis sie wiederum in wechselseitiger Ergänzung die christlichen Laien begeisterten und anspornten.

Zu Kleinmut und Zaghaftigkeit, wie sie oft in dem ohnehin kleinmütigen Deutschland verbreitet sind, das der Angst eine ungeahnte moralische Würde verlieh, besteht kein Anlaß. Die Kirche mit ihrer langen Tradition, unmittelbar mit ihrer Geschichte verknüpft, wirkt wohl zuweilen irritierend, gar als Herausforderung in einer Zeit, die in ihrer dauernden Neuwertigkeit, ihrer Selbstüberholung zur jeweils allerneuesten Neuzeit, ihre höchste Aufgabe erblickt. Doch die Gesellschaft ist selber unsicher geworden, ob sie in ihrem Hang zur dauernden Selbsterneuerug durch Selbstschöpfung nicht den Boden unter den Füßen verliert. Während des vergangenen Jahrhunderts wurde unermüdlich eine neue Religion für den neuen Menschen gesucht, was insgesamt dem Christentum in all seinen Variationen eine überraschende Anziehungskraft verlieh. Erschöpft von den Eskapaden ideologisch-utopischer, politischer Religiosität, macht sich jetzt eine Stimmung breit, Religion gänzlich der privaten Laune zu überantworten, ihr jede öffentlich-verbindende Kraft und Wirkung abzusprechen. Doch der skeptische Demokrat und mehr aus Vernunft denn aus dem Herzen katholische Tocqueville hatte schon um 1830 zu bedenken gegeben, daß keine neue Religion »gemacht« werden könne, daß man der alten als der Religion überhaupt aber dringend bedürfe, damit die heraufdämmernde Zeit einer freien Mitbestimmung ihre öffentlichen Tugenden lebendig und überzeugend erhalten könne, daß sie einen festen Anker brauche, um nicht haltlos sich von ihren eigenen sittlichen Grundlagen zu entfernen.

Die Kirche hat das nie anders gesehen. Sie kann auf die Öffentlichkeit gar nicht verzichten, weil es ihr Auftrag ist, immer auf die Welt befreiend einzuwirken, befreiend von der Vorherrschaft des Bösen, des Irrtum, der Ungerechtigkeit. Ihr Auftrag ist kein privater, sondern ein den ganzen Menschen und damit die Öffentlichkeit unmittelbar berührender. Das Monopol des Religiösen entgleitet der Kirche. Das Religiöse verflüchtigt sich pluralistisch in alle möglichen Gruppen, wie in der Spätantike, bevor dann das Christentum all die vagen Stimmungen durchdrang und seine Botschaft rettend verkündigte, rettend vor Abhängigkeit von Dämonen, Angst, Schrecken, hinführend zur Freiheit. Kann es »der Öffentlichkeit« so ganz gleichgültig bleiben, daß die alten Götter, längst überwundene Abhängigkeit und Furcht, wieder auferstehen in Kulten, die mit ihren Grundsätzen, soviel sie auch verheißen mögen, doch ganz und gar allem widersprechen, was im Laufe der Jahrhunderte zu den großen, verbindenen Überzeugungen wurde, die auch diese Welt noch sittlich und rechtlich legitimieren? Wie im wirtschaftlichen Bereich der Pluralismus seine Grenze findet,

denn nur die Marktwirtschaft, wie auch immer weiter charakterisiert, ist als verbindliche Kraft »sanktioniert«, so kann im Sittlich-Religiösen nicht eine ungezügelte Marktwirtschaft herrschen, die neutral mit ihren selbstregulierenden Mechanismen Angebote ausscheidet oder ihnen zum Erfolg verhilft.

Eine Gesellschaft fröhlicher Alt-Heiden, die an Wotan glaubt, Gurus und Druiden folgt, Dämonen huldigt, sich mit edlen Steinen, Wurzeln oder Heilpflanzen im Wortsinne erlöst, vermag kaum die öffentlichen Tugenden zu pflegen, auf die nun einmal diese Welt angewiesen ist. Es führt kein Weg zurück vor die Geschichte, vor das Christentum, dessen Spiritualität, Rationalität, Wissenschaftlichkeit den Weg ebnete für deren Säkularisierung, aber immer im Zusammenhang mit einem Menschenbild und einer Vorstellung von Freiheit und Gerechtigkeit, die jedenfalls nicht in vollständigem Gegensatz zu ihrem christlichen Ursprüngen steht, wie das »Neu-Heidentum«. Eine Welt, die aus dem Christentum hervorging, unterhöhlt ihre eigenen Fundamente, wenn sie meint, sorglos die Zukunft des Christentums beobachten zu können. Hier liegt wohl die wichtigste Aufgabe der Kirche und gerade der Laien, dies der »Öffentlichkeit« verständlich zu machen.

Mit ihrer Botschaft verteidigt sie die »Moderne«, die in einer Legitimationskrise steckt, die all ihre Institutionen und Ideen berührt. Die Gesellschaft weiß es nur nicht, und die Kirche, in mannigfache Auseinandersetzungen mit der Moderne verstrickt, hat der Welt wohl nicht immer klar genug verdeutlicht, wie diese selbst in ihren säkularisiertesten Ausdrücken auf den Ursprung angewiesen ist, von dem aus sie sich fort und fort entwickelte. Wie sie in der Spätantike das Kreuz über die Stoa schlug, so braucht sie jetzt nur das Kreuz über Erscheinungen zu schlagen, gegen die sie sich – historisch jeweils zu Recht – wehrte, sofern dort der ursprünglich christliche Kern vorhanden. Ihre Aufgabe ist es damit, das, was scheinbar unchristlich, humanistisch-neutral, abermals zu »taufen«, an dessen Christlichkeit zu erinnern.

Denn so »weltlich«, wie gerne vermutet, ist die weltliche Welt nicht, also so christusfern. Zum eigenen Schutz bedarf sie der Erinnerung an ihre christlichen Ursprünge. Da liegt ein Anknüpfungspunkt für die Kirche, die biegsam, wie sie immer war, für ihre Wahrheit sich auch derer zu bedienen wußte, die sie früher bekämpfte. Sie ist die Erbin auch solcher Tendenzen, die ihr widersprachen und scheiterten. Die Kirche und der katholische Begriff der Humanität kann in Zeiten, in denen der Mensch, in seiner personalen Würde »wissenschaftlich« angefochten, zur Fiktion erklärt wird, in denen die Ichvergessenheit von allen möglichen Verführern zum höchsten Moment gesteigerter Selbsterfahrung stilisiert wird, sich anstandslos mit den Überlieferungen eines rein humanistischen Welt- und Menschenbildes verbünden. Nicht um es zu teilen, vielmehr um gegen den Widerspruch solcher, die ein Menschenbild jenseits von Freiheit und Würde entwerfen, an dessen christliche Ursprünge zu erinnern, damit es Kraft behält, sich zu behaupten.

Was heißt Neu-Evangelisierung Europas?

Von Bischof Karl Lehmann

Seit einiger Zeit findet sich ein ungewohntes Wort im Sprachschatz der Kirche.* Es heißt »Evangelisation« oder häufiger »Evangelisierung«. Andere Sprachen tun sich leichter damit. Auch wenn das Wort bei uns noch nicht recht eingebürgert ist, kann es uns doch viel über die Situation und die Hauptaufgabe der Kirche in unserer Gegenwart und darüber sagen, wo wir stehen und was heute vordringlich ist.

Evangelisierung heißt zunächst Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, und zwar vornehmlich an Menschen, die den christlichen Glauben noch nicht oder nicht mehr kennen. Das Wort ist früher weitgehend für die Erstverkündigung in den Missionsländern gebraucht worden. Nach und nach erscheint ein solches grundlegendes Zeugnis der Frohen Botschaft in Wort und Tat auch in anderen Situationen als erstrangig. Was ist aber damit gemeint?

Wir spüren, daß überall und oft auch in uns selbst eine erhebliche Spannung besteht zwischen dem Faktum, daß die meisten Menschen bei uns getaufte Christen sind, das Leben des Glaubens jedoch immer blasser wird. Ein Junge, der zur Firmung kommen soll, weiß nicht, wo die Kirche am Ort ist. Vor Weihnachten muß in Zeitungen erklärt werden, was da für ein Fest begangen wird. Bei feierlichen Gottesdiensten sieht man, wie viele das Vaterunser nicht mitbeten und die einfachsten Lieder nicht mitsingen können. Täuschen wir uns jedoch nicht: Auch der Glaube vieler Gottesdienstbesucher ist angefressen.

Befinden wir uns nicht in einer Situation, in der eine Missionierung notwendig wäre? In der Tat gab es in unserem Nachbarland Frankreich schon während des Zweiten Weltkrieges die Frage, ob die Entchristlichung beträchtlicher Bevölkerungsschichten nicht schon sehr weit fortgeschritten sei. Der Jesuit Ivo Zeiger beschrieb 1948 auf dem denkwürdigen Mainzer Katholikentag die religiös-kirchliche Situation mit den Worten: »Deutschland ist ein Missionsland geworden.« In der Zwischenzeit spüren wir dies noch viel deutlicher.

Das zunächst fremde Wort »Evangelisierung« möchte uns im Verstehen unserer Lage und in der Suche nach neuen Wegen auf die Sprünge helfen. Das Zweite Vatikanische Konzil und die letzten Päpste haben sich das Wort und die Sache zu eigen gemacht. Wir blieben angesichts unserer Situation dafür eigentümlich taub. Es wird Zeit, daß wir uns mehr darum kümmern.

---

* Der hier wiedergegebene Text stellt das leicht gekürzte und nochmals durchgesehene Hirtenwort des Bischofs von Mainz zur Österlichen Bußzeit 1991 dar.

Zeugnisgeben vom Evangelium

Evangelisierung hat offenkundig mit Evangelium zu tun. Unter Evangelium verstehen wir zunächst meist ein Evangelienbuch oder die Lesung eines bestimmten Abschnitts aus ihm beim Gottesdienst. Im alltäglichen Sprachgebrauch ist damit eine »Siegesbotschaft« gemeint. Im Alten und Neuen Testament ist mit diesem Wort mehr allgemein die Kunde von Gott, meist aber genauer die Botschaft von Jesus Christus bezeichnet. Es ist eine »Frohe Botschaft«. Zu harmlos darf man sich diese nicht vorstellen, denn die Bibel spricht an einigen Stellen auch vom Gericht, in dem sich Gottes Gerechtigkeit für alle durchsetzt. Mit »Evangelium« ist nicht zuerst das schriftgewordene Evangelium gemeint, sondern mehr seine mündliche, unmittelbare, kraftvolle Verkündigung. Jesus ist der Ur-Evangelist. Bei ihm gibt es eine Einheit zwischen dem, was er sagt, und dem, was er tut. Seine Botschaft wird durch sein Leben gedeckt und durch die von ihm gewirkten Wunder als Zeichen der wirklich angebrochenen Heilszeit bekräftigt. Evangelium meint immer diese Einheit von Wort und Tat durch das kraftvolle Zeugnis des Lebens.

Die Verkündigung des Evangeliums wird zu einer Art von Überschrift über das gesamte Leben Jesu und auch der Kirche. Jesus beginnt im Lukasevangelium sein öffentliches Wirken, indem er eine Verheißung des Alten Bundes auf sich selbst bezieht. Danach besteht das Evangelium in der Lösung und Befreiung der Menschen von allen Verstrickungen und Verengungen und in der Berufung des ganzen Gottesvolkes zu einer neuen Freiheit. Dabei wendet sich Jesus besonders den Benachteiligten und den unter die Räder Gekommenen zu. Jesus erhellt sein Tun und seine Person, wenn er nach Lukas (4,16-21) das Jesaja-Wort (61,1) anführt: »Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Freilassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.« Das Evangelium löst die Fesseln lange bestehender Knechtschaft und führt die Menschen zu wahrer Freiheit. Es wird uns auch gesagt, daß dies nur durch Umkehr zu Gott und durch Glauben an den sein Leben für uns hingebenden und auferstandenen Herrn möglich ist (vgl. Mk 1,14f.; 1 Kor 15,1ff.).

Jesus hat der ganzen Kirche den Auftrag gegeben, dieses Evangelium aller Welt zu bezeugen. Diese Botschaft soll allen Völkern zu allen Zeiten und an allen Orten ausgerichtet werden. Das ein für allemal ergangene Evangelium Jesu Christi muß immer wieder so übersetzt werden, daß die Menschen verschiedener Zeiten und Völker es auch verstehen. Es war immer schon so, daß sich jede Verwirklichung der Heilsbotschaft tief auf die geschichtliche Situation und die menschliche Kultur einer bestimmten Zeit eingelassen hat und auch in sie eingegangen ist. Gerade darum muß man aber auch Evangelium

und Kultur unterscheiden. Das Evangelium bleibt dasselbe, seine Gestalt ändert sich. Jede Sprache, in die das Evangelium übersetzt wird, wirft ein neues Licht darauf. Manche Zeiten sahen Jesus Christus als den Weltenherrscher und -richter, andere erblickten ihn vor allem als leidenden Schmerzensmann, der die besonderen Plagen der jeweiligen geschichtlichen Stunde trug. Es gibt auch Beispiele aus unseren Tagen. Erinnern wir uns an die Veränderungen der Beichte: Ein anonymes Bekenntnis von Sünden in einem dunklen Beichtstuhl ist etwas anderes als ein persönlich gehaltenes Beichtgespräch, doch beide Male geht es um die Vergebung von Schuld. Oder denken wir an den Gestaltwandel liturgischer Gegenstände: Ein Bischofsstab ist heute Zeichen der Hirtensorge; früher war er besonders auch ein Symbol herrschaftlicher Gewalt. Das Evangelium braucht also den konkreten Austausch mit der Kultur, damit es in unserer Menschenwelt wahrhaft ankommen kann. Das Evangelium Jesu Christi bedarf in einer neuen Zeit und unter veränderten Bedingungen einer erneuten Einwurzelung und Vergegenwärtigung. Bloße Weitergabe des Evangeliums in seiner bisherigen Gestalt reicht nicht aus. Wir müssen uns überlegen, wie das Evangelium heute bei uns heimisch werden kann, ohne daß wir es dabei verfälschen.

Neu-Evangelisierung in Europa

Die Wortprägung Neu-Evangelisierung deutet darauf hin, daß es offenbar in bestimmten Situationen nötig ist, eine bereits früher einmal erfolgte Evangelisierung radikal zu wiederholen.

Bereits in der Kirche des Anfangs gibt es das Phänomen der Ermüdung im Glauben. Die ursprüngliche Begeisterung läßt nach, die Hörer des Evangeliums werden weniger empfänglich. Dies ist etwa die Situation der Gemeinde von Ephesus, der der Seher in der Geheimen Offenbarung schreiben soll: »Ich kenne deine Werke und deine Mühe und dein Ausharren ... Ich werfe dir aber vor, daß du deine erste Liebe verlassen hast. Bedenke, aus welcher Höhe du gefallen bist. Kehr zurück zu deinen ersten Werken!« (Offb 2,2-5). Die Bereitschaft zum Dienst und zur Hingabe, die am Anfang vorherrschten, fehlen nun. Der Hebräerbrief ist auf weite Strecken ein Mahnwort an eine solche müdegewordene Gemeinde. »Darum macht die erschlafften Hände wieder stark und die wankenden Knie wieder fest, und ebnet die Wege für eure Füße, damit die lahmen Glieder nicht ausgerenkt, sondern geheilt werden« (Hebr 12,12f.).

Man kann jedoch den Rückgang von Religiosität und Bindung an die Kirche nicht nur als Ermüdungserscheinung vieler einzelner erklären. Die religiöse Sinngebung hat für immer weitere Lebensbereiche an Bedeutung eingebüßt. Wir sprechen von Säkularisierung. Unser Bewußtsein und unser Denken sind

immer mehr verweltlicht worden. Man scheint Gott nicht zu brauchen. Höchstens ist er noch notwendig in den Grenzsituationen schwerer Krankheit und im Angesicht des Todes. Im Alltag brauchen die meisten Menschen, wie sie meinen, keinen Gott und keine Kirche. Im alten Europa ist der Prozeß der Entchristlichung so weit fortgeschritten, daß man ernstlich an eine zweite Verkündigung denken muß.

Wir wollen keinen schädlichen Pessimismus fördern. Sicher gab es zu jeder Zeit nicht wenige Menschen, die im Vertrauen auf Gott ihr Leben gestalteten, auch wenn man nach außen hin nicht viel merkte. Viele Kirchgänger waren auf der anderen Seite so etwas wie Mitläufer, deren Herz im Alltag des Lebens kaum auf Gott ausgerichtet war. Es scheint manchmal, daß künftig nur noch die sich Christen nennen werden, die persönlich und entschieden sich zu einem Glauben bekennen, der auch spürbar das tägliche Leben bestimmt.

Was sind das für Menschen, denen das Evangelium neu verkündigt werden muß? Es sind keine Heiden, auch keine »Neuheiden«. Man hat von einer nachchristlichen Situation gesprochen. Es lebt bei uns keiner, dessen Leben nicht vom christlichen Glauben mitbestimmt wäre, auch wenn er sich nicht aktiv dazu bekennt. Das Christentum hat unsere Welt, in der wir leben, geprägt. Manches, was ihm entstammt, ist aus der Kirche ausgewandert, herrenlos geworden und taucht in ganz anderen Zusammenhängen wieder auf. Das Kreuz ist oft nur noch ein Schmuckstück. In der Kunst und Musik kann es ähnlich sein. Man hört z.B. die Matthäus-Passion, interessiert sich aber nicht für das Leiden Jesu Christi. In der Pop-Musik werden viele ursprünglich christliche Motive als Versatzstücke benutzt. Was bleibt, ist eine bestimmte, dumpfe Religiosität, die oft mit Elementen östlicher Religionen vermischt ist. Für den »nachchristlichen« Europäer ist das Erbe des christlichen Glaubens vielleicht noch am lebendigsten in vielen ethischen Grundüberzeugungen. Bestimmte Dinge tut man nicht. Niemand wird bei allen Anklagen gegen die Kirche leugnen, daß das Christentum einen großen Beitrag zu einer menschlicheren Welt geleistet hat. Es liefert immer noch gleichsam den Kitt für den ethischen Zusammenhalt unserer Gesellschaft. Mancher, der das Glaubensgut hinter sich gebracht zu haben meint, lebt ethisch als Christ.

Es ist nicht leicht, in einer solchen Situation die Wahrheit des Glaubens neu und radikal zu verkünden. Man meint, das Chistentum schon längst zu kennen. Man hat die humanen Werte des christlichen Glaubens, wie z.B. Solidarität und Bewahrung der Schöpfung, gleichsam abgeschöpft. Es wird schwer, in einer solchen Situation über sehr allgemein christlich eingefärbte Lebensauffassungen hinauszukommen und zu einem neuen Profil entschieden gelebten christlichen Glaubens zu gelangen und ihn gesellschaftlich zu entfalten.

Chancen einer Neu-Evangelisierung

Die notwendig gewordene, zweite Evangelisierung muß die Frische und auch heute noch unerhörte Neuheit des christlichen Glaubens wieder zum Leuchten bringen. Wie kann man dies jedoch in einer Welt erreichen, die sich oft ihr fertiges Urteil gebildet hat und abgebrüht ist?

Es genügt in einer solchen Situation nicht mehr, das Bestehende und Überkommene als festen Besitz zu verwalten. In einer solchen Lage kommt es auch nicht darauf an, die institutionelle Dimension von Kirche auszubauen und zu erweitern, vielmehr müssen alle Strukturen danach beurteilt werden, ob sie die Menschen in der Kirche zum Zeugnis des Glaubens befähigen. Alle Pläne und Investitionen müssen daraufhin bedacht werden, ob sie der Hauptaufgabe dienen, nämlich Menschen für ein Lebenszeugnis ihres Glaubens in ihrer Umwelt vorzubereiten. Es kann nicht um die Vermehrung von Spezialisten und Experten gehen, sondern um das ansteckende Zeugnis jedes einzelnen Christen. Mit institutionellen Mitteln und mit hauptberuflich eingesetzten Personen allein läßt sich dies niemals erreichen. Auch jeder Pfarrgemeinderat muß sich fragen, wo er die vordringlichsten Akzente seiner Arbeit sieht: wirklich zuerst in einer Steigerung des gelebten Zeugnisses von Glaube, Hoffnung und Liebe in der Gemeinde?

Dabei müssen Mißverständnisse vermieden werden. Das eine Mißverständnis legt nahe, Evangelisierung bedeute eine Minderung der sozial-caritativen Verantwortung der Kirche und einen Rückzug nur in die Innerlichkeit oder in den Binnenraum der Gemeinde. Dies wäre falsch. Wir können zwar unsere sozial-caritativen Dienste aus vielen Gründen kaum mehr größenmäßig ausdehnen, aber wir ziehen uns deswegen nicht in die geschützten Nischen der Gesellschaft zurück. Kirche ist für alle da und darf vor der Mitverantwortung für unser ganzes Leben nicht flüchten. Aber zweifellos sollten wir alle Einrichtungen der Kirche so verbessern, daß sie wirklich überzeugende, vorbildliche und weiterführende Leuchtzeichen in unserer Welt werden. Dies gilt vom Kindergarten bis zum Krankenhaus. »Evangelisierung« wird zwar jede verwandelnde und ermutigende Kraft aus der bisherigen Geschichte der Kirche zu vergegenwärtigen und lebendig zu erhalten versuchen. Wir wollen nichts verlieren oder gar preisgeben von dem, was sich bewährt hat. Aber die Neu-Evangelisierung vollzieht sich nicht einfach – und dies wäre das zweite Mißverständnis – als bloße Wiederbelebung oder Wiederkehr früherer Traditionen. Die Kirche darf nicht bloß ängstlich auf das, was war und ist, zurückgreifen, sondern muß schöpferisch vom Evangelium her neue Brückenschläge in die Gegenwart hinein wagen. Ohne einen solchen Mut kann es keine wahre Evangelisierung geben. Dafür bedarf es auch neuer Wege und Methoden. Wir können dabei von anderen Kirchen und nicht zuletzt auch von den Erfahrungen einer erneuerten Volksmission lernen. Ich denke

auch an die neueren geistlichen Bewegungen und ihre spirituellen Erfahrungen.

Vieles von dem, was künftig lebensnotwendig ist für die ganze Kirche, geschieht heute schon durch einzelne, in Gruppen, Verbänden, Gemeinden und geistlichen Gemeinschaften. Wir stehen nicht am Nullpunkt. Der Vortrupp bewegt sich schon im neuen Gelände.

Wie sieht Evangelisierung sonst noch aus? Ich will nur drei Punkte nennen:

1. Wir brauchen künftig erst recht Orte, Gruppen, Bewegungen und Gemeinden, in denen Menschen mit einem entschiedenen Willen zum Leben aus dem Glauben zusammenkommen, miteinander lernen und sich gegenseitig tragen. Diese Festigung von Glaube, Hoffnung und Liebe wird in der Diaspora-Situation des Christentums immer dringlicher. Nur so kann unser Glaube wieder deutlicher werden und ein klareres Profil gewinnen. Was wir als Christen gemeinsam tun können, sollten wir gemeinsam machen. Eine verwaschene und bekenntnisscheue Ökumene würde jedoch niemandem etwas nützen. Ich begrüße jedoch gemeinsame Versuche eines neuen Glaubenszeugnisses, wie sie in verschiedenen Regionen unseres Landes versucht werden.
2. Wer fest gegründet ist im Wurzelwerk des Glaubens, der kann und wird öfter hinausgehen an die Grenzen der Kirche und der Gemeinde. Wir müssen »draußen« vieles sorgfältiger hören und mit feinerem Witterungssinn aufnehmen. Es gibt viele verborgene Anknüpfungsmöglichkeiten zu einem Gespräch über eine Sinnfindung aus dem Glauben. Alte Fronten sind zerbrochen. So gibt es außerhalb der Kirche viele Menschen, die tief von der Sorge um den Menschen bewegt sind. Man kann hier nicht nur neue Verbündete, sondern Sympathisanten und wohl auch neue Mitglieder finden.
3. Vielen Mitbürgern in unseren europäischen Gesellschaften ist nicht mehr bewußt, woher ihre Wert- und Lebensüberzeugungen kommen. Wie kann man z.B. Menschenwürde für ausnahmslos alle und ohne jede Bedingung verlangen, wenn sie nicht letztlich in Gott begründet ist? Wir müssen den Mut haben, dem Glauben entsprungene und frei herumschwebende Motive, wie z.B. Ehrfurcht vor dem Leben, in ihrer Herkunft zu identifizieren. Die christliche Substanz vieler Verhaltensweisen muß überhaupt erst wieder bewußt gemacht werden. Wenn wir unserem Glauben mehr zutrauen, werden wir auch in der geistigen Auseinandersetzung wieder mutiger. Wir müssen geistig offensiver werden und dürfen uns nicht ständig in die Defensive und ins Abseits drängen lassen.

Die größte Herausforderung ist und bleibt die Frage nach Gott. Sie muß in ihrem ganzen Gewicht wieder sichtbar gemacht werden. Sie allein kann am Ende Menschen unruhig machen und sie erneut auf eine Suche bringen, die allein von ihm eine erfüllende Antwort empfängt.

Die Neu-Evangelisierung ist viel dringlicher, als wir gewöhnlich denken. Millionen von Mitbürgern in den neuen Bundesländern kennen das Christen-

tum so gut wie gar nicht. Wo ist unsere Sendung geblieben, daß wir nicht schon längst aufgebrochen sind und ihnen die Hoffnungskraft des christlichen Glaubens bezeugen? Ost und West müssen in einem neuen Europa, dem gerade die innere Einheit fehlt, nicht nur ökonomisch und politisch zusammenwachsen. Dafür braucht es geistige Grundlagen. Was die Christen im Osten in bedrängenden Jahrzehnten an Glaubenskraft gerettet haben, darf in der Begegnung mit der westlichen Zivilisation nicht verlorengehen. Sie werden sich jedoch mit ihr gerade dann auseinandersetzen müssen, wenn sie ihren Folgen und Nebenwirkungen nicht erliegen wollen. Wir können von ihnen lernen, wir können ihnen auch helfen. Nicht zufällig hat Papst Johannes Paul II. für November/Dezember 1991 eine Synode über die Stärkung der Kirche in Europa zusammengerufen.[1] So müssen wir den eigenen Glauben tiefer entdecken, wenn es vom Boden des geeinten Europa aus um eine neue Zuwendung zu den heute oft in Vergessenheit geratenen jungen Völkern der Dritten Welt geht. Wir müssen uns auch stärker für einen neuen Dialog mit den anderen Religionen rüsten, die an *einen* Gott glauben. Nach dem unglückseligen Krieg am Golf gehört ein konstruktiver Dialog zwischen Christentum, Judentum und Islam in die vorderste Reihe der Aufbauarbeiten.

Unsere Welt hat sich in kurzer Zeit schlagartig verändert. Eine geistige Orientierung ist für uns Christen nicht möglich ohne eine radikale Neu-Evangelisierung.

1 Vgl. jetzt Bischofssynode Sonder-Versammlung für Europa, *Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit.* Erklärung vom 13. Dezember 1991 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103). Bonn 1992.

»Für uns Menschen und um unseres Heiles willen«

Von Stephan Puhl

Unter dem Titel »Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?« kursiert ein Diskussionsbeitrag der Kommission 8: »Pastorale Grundfragen« des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom Oktober 1991, welcher nach der Intention seiner Verfasser in den katholischen Verbänden und Diözesanräten einen Dialog in Gang setzen soll, ehe er nach Wunsch des Präsidiums des Zentralkomitees in eine Aussprache in der Vollversammlung des ZdK im Herbst 1992 mündet. Das Papier enthält einige sehr schöne Gedanken. Erwägenswert ist z.B., was in diesem Entwurf gesagt wird über die originäre Kompetenz der Laien zur Weltgestaltung oder über die Sach- und Lebenskompetenz von Laien; oder über die Glaubenskompetenz der Getauften und Gefirmten, die nicht Theologen – Laien wie Kleriker – sind.

Der Rückzug ins Innerkirchliche beengt

Am Ende des Papiers wird ein Bericht über ein Projekt »Dekanatserneuerung« in einem badischen Dekanat zitiert, der von einem offensichtlich sehr hoffnungsvollen Ansatz geistlicher und apostolischer Erneuerung Zeugnis gibt, getragen von der Sorge, wie der Glaube an die nächste Generation weitergegeben werden könne. Bedenklich will allerdings erscheinen, daß die etwa 800 »Aktiven« in einer Gemeinde von 10 000 Getauften anscheinend der Auffassung sind, »Kirchen- und Glaubensfremde« kämen mit ihnen bei unterschiedlichen Anlässen in Berührung, die aber nichts weiter bei diesen Fernstehenden bewirkten. Als merkwürdig mutet es an, daß bei der Aufzählung dieser Anlässe nur gemeindezentrierte und kirchliche Ereignisse oder Veranstaltungen genannt werden, wie »Erstkommunion, Firmung, Hochzeit, Begräbnis, Dritte-Welt-Aktion, ökologische und Friedensinitiativen«. Soll es denn wirklich ernst gemeint sein, daß die »Aktiven« mit den »Kirchenfremden« ausschließlich bei solchen Anlässen in Berührung kommen? Warum werden andere, höchstpersönliche und alltägliche Gelegenheiten nicht in den Blick genommen? Gelten Berührungspunkte von überzeugten Christen mit ihren Mitmenschen in der Verwandtschaft, am Arbeitsplatz, im Straßenverkehr, in der Nachbarschaft, bei Hobby, Sport und Erholung als so selbstverständlich, daß sie nicht einmal der Erwähnung bedürfen? Oder sind die »Aktiven« in ihrer Eigenschaft als Christen, die den Glauben tätig leben, nur dann gefordert, wenn sie nicht einzeln in der Welt

ihren normalen Lebensvollzügen nachgehen, also nur dann, wenn sie anläßlich besonderer kirchlicher Anlässe, Ereignisse oder Veranstaltungen gemeinschaftlich in Erscheinung treten? Man kann nur hoffen, daß solche Anfragen auf einem Mißverständnis beruhen, andernfalls müßte doch der Eindruck entstehen, als vollziehe sich Ausstrahlung gelebten Glaubenszeugnisses nur punktuell auf bestimmten Inseln oder in Nischen, aber nicht flächendeckend und kontinuierlich im persönlichen Leben. Gemeinde- und Gruppenarbeit setzen doch wohl voraus, daß der einzelne, wo immer er sich befindet, glaubwürdiger Zeuge ist. Wäre der Vollzug sakramentaler, liturgischer oder sozialer Handlungen in der Gemeinde, im katholischen Verband oder in der Gruppe der einzige oder auch nur der wichtigste aktuelle Kristallisationspunkt und Anlaß christlichen Zeugnisses, dann wären nicht Taufe oder Firmung des einzelnen Christen, sondern Präsenz und Wirken der »Hauptamtlichen« sowie das strukturell verfaßte kirchliche Kollektiv in Gemeinde oder Verband das Entscheidende. 1975, also zehn Jahre bevor Johannes Paul II. vor den europäischen Bischöfen von der Neuevangelisierung Europas sprach, betonte Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi*, der erste Weg der Evangelisierung sei das Zeugnis des persönlichen christlichen Lebens, die Echtheit dieses Lebenszeugnisses sei wichtiger als das Wort von Gelehrten (Nr. 41 und 76) und, so könnte man ergänzen, als lehramtliche Verlautbarungen. Und für die erneute Evangelisierung Europas sollte dieser Gedanke seine Gültigkeit haben wie für die Erstevangelisierung in anderen Teilen der Welt.

Den christlichen Glauben heute weiterzutragen, muß auch mit sich bringen, daß wir Liebgewordenes hinter uns lassen, daß wir Formen des Katholizismus, die z.B. in Deutschland im letzten Jahrhundert entstanden und möglicherweise noch ihre Gültigkeit bis nach dem letzten Weltkrieg hatten, überdenken, weil sie möglicherweise nur noch partiell Antwort auf die Herausforderungen des Heute geben oder gar den Weg in die Zukunft weisen. Bastionen kirchlicher Institutionen sind nicht ein Refugium, von dem aus wir dem begegnen können, was heute auf uns einstürmt: Verbandskatholizismus und Engagement in Gremien oder als Hauptamtliche haben ihre Berechtigung, sind aber sicher nicht der einzig gültige Ort für Katholiken, an dem sie sich zu bewähren haben. Der Sitz im Leben ist für den normalen Christen die Familie, der Arbeitsbereich, der gesellschaftliche Platz, von dem aus er wirkt. Manchmal könnte der Eindruck entstehen, daß wir gerade in Mitteleuropa, anstatt diesen Herausforderungen gerecht zu werden, geneigt sind, uns zänkisch in Fragen zu unserer Identität und in innerkirchlichen Auseinandersetzungen zu verstricken und dabei zu verpassen, die wirklichen Herausforderungen aufzugreifen. Wenn wir uns nicht mehr auf das Wesentliche konzentrieren, werden Meinungsverschiedenheiten zu wichtigen, aber möglicherweise zweitrangigen Fragen leicht zum Sprengsatz, der die kirchliche Einheit bedroht. Nebensächliches und Wesentliches unterschiedslos zu debattieren, führt dazu, daß Reizthemen entstehen, deren Behandlung zur Zerreißprobe un-

ter den Gläubigen wird. Einzelne Bischofsernennungen, die Laienpredigt, Meßdienerinnen, Drewermann, Frauenpriestertum, Verhütungsmittel, wiederverheiratete Geschiedene, Sonntagsarbeit und andere Themen können nicht alle gleichgewichtig und unterschiedslos im Meinungsstreit erörtert werden, ohne daß der Dialog Gefahr läuft, in allgemeine Frustration zu münden.

Das Christliche bedarf säkularer Kompetenz

Christliches Gedankengut und christliche Gestaltungskraft sind in den gesellschaftlichen, künstlerischen, ethischen und sonstigen Bereichen öffentlichen und privaten Lebens im Schwinden. Diese Analyse ist für Mitteleuropa unbestreitbar, ihre Bewertung mag je nach eingenommenem Standpunkt von Freude bis Sorge und Existenznot reichen. Aus christlichem Glauben sich dieser Situation entgegenzustellen, ist nicht nur legitim, sondern auch dringlich, darf aber nicht die Frage übergehen, wie dies zu bewerkstelligen sei. Kirche erscheint in Ländern Mitteleuropas eher als überinstitutionalisiert und verkrustet, überfrachtet mit Traditionen und Organisationen, und die christliche Botschaft wird kaum als menschennah und befreiend erfahren. Die Strukturen scheinen eher jeden Ansatz der Erneuerung von oben zu erdrücken, er muß von unten erwartet werden, nicht in dem Sinne, wie dies unter dem Namen »Kirche von unten« oft reklamiert wird, sondern in der Weise, daß wirklich der einzelne Gläubige ganz unten anfängt, Umkehr und Erneuerung zu leben; bei sich, in sich und in seinem unmittelbaren Umfeld, das er überschauen kann und das ihm greifbare wie auch erfüllbare Pflichten und Gestaltungsmöglichkeiten bietet. »Von unten« heißt hier nicht in Anlehnung an billige Klassenklischees gegen »oben«, aufmüpfig und unbotmäßig, vielmehr heißt es eher »von innen«. Wer als normaler Christ mitten in dieser Welt sich dieser Situation und der daraus erwachsenden Herausforderung stellen will, darf nicht zuerst vor dieser Welt davonlaufen, um von irgendwelchen imaginären sicheren Bastionen aus sie langsam – gleichsam von außen her – zu bekehren oder in den Lauf ihres Geschickes lenkend einzugreifen. Es kann nur von innen heraus gelingen, diese Welt, unsere Welt, wie frühere Generationen sie uns überlassen haben, christlich zu prägen und zu gestalten. Das setzt voraus, daß der Christ, der sich dieser Aufgabe zuwenden will, seinen Ort in dieser Welt bejaht, daß er – bei aller Kritikwürdigkeit dieser Welt – sie ebenfalls voll bejaht, daß er schließlich den Glauben und die Kirche voll bejaht, unbeschadet der Notwendigkeit, den Glauben tiefer zu erfassen und besser weiterzugeben und die Kirche – *semper reformanda* – neu zu gestalten. Nicht Kirchen-, Staats- oder Zukunftsverdrossenheit darf das vorrangige Merkmal jener sein, die sich vornehmen, Europa heute wieder neu zu evangelisieren. Etwas zum Besseren zu verändern, kann sich mit Aussicht auf Erfolg nur anschicken, wer nicht unentwegt am Bestehenden herummäkelt und

nörgelt. Wer eine Situation in Kirche und Welt zum Besseren wenden will, tut dies nur, wenn er Kirche und Welt liebt, ihren Defiziten klug und maßvoll begegnet und nicht den Fehler eines Arztes begeht, der im Patienten nur noch die Defekte sieht. Unsere Gesellschaft und die Welt, in der wir leben, zu verbessern, ist eine lohnende Herausforderung, aber wir können sie nur in Angriff nehmen, wenn wir in dem Medium Welt und Gesellschaft zu Hause sind, wenn wir uns kompetent in ihm bewegen. So wird es uns gelingen können, nicht nur altkluge und in ihrer Allgemeinheit bisweilen banale Ratschläge des ewigen Besserwissers von uns zu geben. Fachliche Kompetenz neben einem grundsätzlichen Wohlwollen ist eine weitere Voraussetzung für die Aufgabe, in der Gesellschaft christliche Werte erneut zur Geltung zu bringen. Wir können nicht erwarten, mit einem Fachwissen, welches dem Niveau eines Kinderkatechismus entspricht, von irgend jemandem ernstgenommen zu werden bei dem Bemühen, in der sehr komplexen Fragenfülle unserer heutigen Gesellschaft christliches Gedankengut einbringen zu wollen. Das mag in halbnomadisierenden und kleinbäuerlichen Gesellschaften angehen, in unserer hochgradig arbeitsteiligen und sehr spezialisierten Welt machten wir das Christentum vor der Fachwelt und einer kritischeren Öffentlichkeit nur lächerlich, wenn wir uns ständig ohne Sachkompetenz zu Wort meldeten, nur um einige Bibelsprüche einzubringen, auf einigen Werten zu beharren oder von moralischer Warte aus Fehlentwicklungen anzuprangern. An Denkschriften, Lehrschreiben und öffentlichen Stellungnahmen gibt es kaum Mangel. Was fehlt, sind Menschen am richtigen Platz, die, kraft ihrer säkularen und beruflichen Kompetenz und ausgestattet mit moralischer und technischer Vernunft, entsprechend handeln. Mögen kirchliche Stellungnahmen auch redlich bemüht sein, Fachkompetenz abzurufen, damit die kirchliche Autorität auch einigermaßen fachgerecht argumentieren kann, es wird immer andere Fachkreise und »Profis« des jeweils angesprochenen Themas geben, die mit gutem Grund anderer Meinung sind oder bestenfalls das kirchlicherseits eingeflossene Fachwissen einer partikulären oder nicht mehr ganz aktuellen Denkschule zuschreiben. Mehr als noch so viele Erklärungen würde aber die Tatsache wirken, daß Christen in ihrem jeweiligen Fachgebiet versuchen, kraft ihrer Kompetenz und Stellung ihre christlichen Wertvorstellungen mit einzubringen. Bienenvölker muß man ausschwärmen lassen und nicht mit Traktaten über Bestäubung und den Kreislauf der Befruchtung und die Imkerei erschlagen.

Der Herr der Kirche ist das Fleisch gewordene Wort Gottes

In einer postchristlichen und durch und durch pluralistischen Gesellschaft ist es leicht, den Glauben zu verspielen oder zu verlieren, aber schwer, ihn zu bewahren und zu festigen oder gar anderen zu vermitteln. Wer sich anmaßte, an-

deren gegenüber als Missionar aufzutreten, machte sich leicht verdächtig und zum Gegenstand von Argwohn. Nicht der Auftritt als Künder einer Lehre öffnet Herzen und Türen, sondern die unprätentiöse Ausstrahlung unter seinesgleichen. Im innerkirchlichen Umgang miteinander müßte das Gespräch und die Auseinandersetzung sich auf das Wesentliche konzentrieren, anstatt sich allzu detailverliebt in Äußerlichkeiten, Nebensächlichem und in Vielerlei zu verzetteln. Nur so können ängstliche Verkrustungen aufgebrochen, zänkische Rechthaberei mit daraus folgenden Verbitterungen vermieden werden. Denen, die am Rande oder außerhalb der Kirche stehen, verdeutlichen wir nicht das Anziehende, Befreiende und Erlösende der christlichen Botschaft, wenn wir innerhalb der Kirche hoffnungslos zerstritten sind und das Stimmengewirr durch grelle Untertöne anreichern durch den Hinweis, diese oder jene von uns vertretene Meinung sei um einiges rechtgläubiger als alle anderen. Der Brustton der Überzeugung müßte manches Mal mehr Bescheidenheit weichen. Wir haben zu viele selbsternannte Lehrämter, die sich wechselseitig, uns allen und dem eigentlichen Lehramt das Leben schwer machen. Vor der eigenen Tür zu kehren mag umweltfreundlicher sein, als mit langen Zeigefingern auf den Unrat der Nachbarn zu verweisen und diesen lautstark zu analysieren. Manchmal, so ist zu befürchten, hören wir die freundliche, leise einladende Stimme des Herrn der Kirche nicht mehr, weil wir sie übertönen. Und unser eigenes aufgeregtes Geschrei macht es anderen, denen wir den Zugang zur Frohen Botschaft wieder erschließen wollen, vollends unmöglich, seine Stimme herauszuhören.

Wir müßten stiller werden, um Gottes Stimme in uns wieder wahrzunehmen und ihr wieder Gehör zu verschaffen. Marktschreierische Rechthaberei zieht nicht an und stößt auf gesundes Mißtrauen. Bienen – um im Bild zu bleiben – brummen nicht bedrohlich, und wenn sie stechen, sterben sie. »Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt«, so endet Johannes in der Apokalypse seine Botschaften an die sieben Gemeinden in Kleinasien. Aus dieser formelhaften Wiederholung mögen wir heute für uns das richtige Verhältnis zwischen dem einzelnen Gläubigen, dem offenbarenden Geist Gottes und der Kirche ableiten. Der Geist richtet sich an die Gemeinden der Gläubigen, das Ohr zum Hören hat aber nur der einzelne Gläubige, er muß hören, horchen, ge-horchen. Das ist ein höchstpersönlicher Akt, niemand kann ihm diesen abnehmen. Er kann dies aber offenbar nur in der richtigen Weise im Schoße der Gemeinschaft der Gläubigen tun. Nicht jeder kann sich anmaßen, daß der Geist ihm ganz persönlich das Wort der Offenbarung zuspricht. Weder nur das Kollektiv der Gemeinde noch der isolierte einzelne sind alleiniger Ansprechpartner für das Wort Gottes. Die auf Gottes Wort und sein Geheimnis hin sich konstituierende Gemeinde und Kirche hat eine vermittelnde Rolle. Weder die ins Anonyme abgleitende Kollektivität noch die ins Individualistische ausbrechende Einzelperson sind aus eigener Kraft in der Lage, das Wort Gottes an die Menschen unmittelbar und ausschließlich in seiner Fülle zu emp-

fangen und zu bergen. Die Vermittlung als Schritt zum vollen Verständnis ist bei Johannes grundgelegt. Wir können ihm nicht ein neues Modell entgegensetzen nach dem Motto, Kirche oder Gemeinde habe sich nicht in unser höchstpersönliches Verhältnis zu Gott einzumischen, das sei Sache eines jeden einzelnen. Verständnis und Rolle des Amtes in der Kirche als Vermittler des Wortes Gottes in der Gemeinde bedürfen heute wieder einer neuen Klärung, wenn wir nicht ins Abseits geraten wollen. Charisma und Amt sind nicht zwei Gegensätze in der Kirche, sondern ergänzen und bedingen einander.

Wenn Europa erneut evangelisiert werden soll, dann bedarf es für diese Aufgabe eines ausgewogenen Verhältnisses zwischen der Präsenz des kirchlichen Amtes, christlicher Institutionen und der als Sauerteig wirkenden einzelnen Christen. Nur wenn diese verschiedenen Arten der Präsenz aufeinander abgestimmt vorhanden sind, ist diese Präsenz glaubwürdig. Angesichts einer überproportionalen institutionellen Präsenz, wie sie wohl in Mitteleuropa zu beobachten ist, besteht die Gefahr, daß die Institutionen unglaubwürdig werden, weil sie nicht mehr den Zeugnischarakter verdeutlichen können und in den Verdacht geraten, Relikte aus einer vergangenen Zeit einer christlichen Gesellschaft zu sein, Zeugen einer Epoche, deren geistige und geistliche Grundlagen längst verschwunden oder zumindest unsichtbar geworden sind. Deshalb erscheint es angebracht, in unserer Umgebung die Notwendigkeit der persönlichen Präsenz stärker hervorzuheben. Denn nur wenn diese gewährleistet ist, können Berufungen für das Amt und letztlich der Humus gewonnen werden, aus welchem heraus Institutionen mit christlichem Geist erfüllt werden. Ohne das persönliche Zeugnis und ohne den von Personen verkörperten Geist geraten Institutionen zu Bastionen und verkommen nach einer gewissen Übergangszeit zu Ruinen. Festungen können auch zu Ghettos werden.

In diesem Zusammenhang ist noch ein anderer Aspekt zu beachten: Eine überproportionale Betonung christlicher Institutionen kann, wenn von der Neuevangelisierung Europas die Rede ist, zu dem Mißverständnis führen, als solle es um eine Verkirchlichung der Gesellschaft oder gar um eine Reklerikalisierung der Kirche gehen. Dieses Mißverständnis ist schon aufgekommen und ist nicht nur von der Orthodoxie im Gebiet der ehemaligen Sowjetunion sondern z.B. auch von katholischen wie evangelischen Christen im Osten Deutschlands und in anderen ehemals sozialistischen Ländern in Mittel- und Osteuropa mit Sorge artikuliert worden. Solchen Ängsten sollte man nicht leichtfertig Vorschub leisten. Es kann ja wirklich nicht darum gehen, unter der Flagge der Neuevangelisierung Europas, die alle christlichen Kirchen gemeinsam als Herausforderung angeht, alte Gräben zwischen den Konfessionen wieder aufzureißen oder neue zu ziehen. Auch kann und darf es nicht darum gehen, seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil überholte Positionen wieder hoffähig zu machen, so als könnte man vom Osten her das Rad der Entwicklung im Westen wieder zurückdrehen. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß

spirituelle, kirchliche und theologische Erfahrungen und Traditionen, die sich seit Jahrhunderten in Osteuropa entfaltet und in den Jahrzehnten unter dem real existierenden Sozialismus ausgeformt haben, nicht sinnvoll westliche Erfahrungen ergänzen und bereichern könnten.

Apostolat der Freundschaft und des Vertrauens

Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch. Christen, die sich in erster Linie an der Kirche wundreiben, sind keine geeigneten Sendboten für die Frohe Botschaft. Sie können nicht »missionieren« – weder bei sich zu Hause noch in fernen Ländern. Glaube, Hoffnung und Liebe sind hierfür unabdingbare Voraussetzung. Eine Gesellschaft und eine Kirche, die sich eher behäbig geben oder kleinlich mehr um ihre eigenen Probleme kreisen, sind nicht der Nährboden für glaubenseifrige und begeisterte Christen, die andere mitreißen könnten. Heute haben wir z.B. indische und koreanische Missionskräfte, die in Deutschland oder Frankreich tätig sind, nicht etwa, um sich dort der pastoralen Betreuung ihrer Landsleute in Europa zu widmen, sondern um sich der Europäer anzunehmen. Wir sind uns noch viel zu wenig dessen bewußt, daß wir in Europa Missionsgebiet werden. Die Kirchen in den reichen Ländern leisten noch sehr viel an materiellen Hilfen in Missionsländern Asiens und Afrikas und für die Entwicklungshilfe. Der Geldstrom fließt noch ungeschmälert und könnte uns den Blick dafür verstellen, daß die europäischen Quellen für Personal in der Mission zusehends versiegen. Die Arbeitsteilung, wonach wir in den westlichen Ländern Geld für die soziale Entwicklung und die Christen in Entwicklungsländern das Personal stellen, läßt sich höchstens vorübergehend aufrecht erhalten. Es ist zwar gut, daß Europa nicht mehr durch entsandtes Personal Ortskirchen in Entwicklungsländern bevormundet, es wäre aber besser, wenn die Entdeckung, daß man selbständige Ortskirchen und eine selbsttragende Entwicklung fördern soll, zeitlich nicht in so verhängnisvolle Nähe zum Aussterben europäischer Missionare fiele, so daß der fatale Eindruck gar nicht erst entstehen könnte, jüngste Erkenntnisse in Missiologie und Entwicklungstheorie stünden in einem inneren Zusammenhang damit, daß Europa geistlich und personell immer weniger aufzubringen hat. Wo der Geist und die Bereitschaft zur persönlichen Christusnachfolge versiegen, da schmilzt auch in absehbarer Zeit die Bereitschaft zu materiellem Verzicht oder auch nur zur Einschränkung auf materiellen Zuwachs langsam dahin. Wenn Menschen in der Dritten Welt zunehmend den Eindruck gewinnen, Europa sei eine Festung, dann ist das nicht nur eine einseitige Wahrnehmung aus ihrer Perspektive, sondern möglicherweise auch ein Spiegelbild unseres wenig christlichen Provinzialismus, der uns daran hindert, mit Verständnis oder gar mit Freude global zu denken und große Herausforderungen aufzugreifen.

Sich rückhaltlos einer Aufgabe zu verschreiben, ist unsere Sache nicht mehr: weder in unserer unmittelbaren Nachbarschaft noch in der Heimat, noch in neu eröffneten Betätigungsfeldern östlich der Oder-Neiße Linie. Wir hätten, gäbe es eine begeisterte missionarische Aufbruchstimmung für das Baltikum, Sibirien, die Mongolei und Kasachstan – um nur einige konkrete Beispiele zu nennen –, sicher einen breiten Chor von Zweiflern zu gewärtigen, die fragten, ob es angezeigt ist, daß gerade Deutsche in diese Gebiete gehen, die befürchteten, hier könne Triumphalismus im Spiele sein oder die Inkulturation nur ungenügend bedacht werden etc. Es gibt einen spießbürgerlichen Perfektionismus, der jede Initiative lähmt und jede Gelegenheit verpaßt. Evangelisierung oder auch Neuevangelisierung würde zerredet, wenn man sie nur herbeireden wollte. Der Glaube ist wie die Freiheit ein sehr anspruchsvolles Geschenk. Er kann verspielt werden, wenn er sich nicht auch an Aufgaben und Herausforderungen, die sich aus ihm ergeben, bewährt. Er kann verkümmern, sich verflüchtigen, sich einer schleichenden Auszehrung ausgesetzt sehen, wenn er nicht reift und wächst. Dieses Wachsen und Reifen des Glaubens gedeiht nicht in selbstquälerischer oder wehleidiger Binnensicht von Menschen und Gesellschaften, die nur um ihre eigenen Probleme kreisen. Im Jahr des Gedenkens der Entdeckung Amerikas vor fünfhundert Jahren und des vierhundertsten Geburtstages des großen Chinamissionars Adam Schall von Bell ist nicht zu übersehen, daß die personellen Kapazitäten der traditionsreichen Missionsorden in Europa derart beschränkt sind, daß sie heute gar nicht in der Lage wären, plötzlich sich erschließende Missionsgebiete wie vor fünfhundert Jahren geistig und personell überhaupt zu bewältigen. Zur Zeit ist eine Auseinandersetzung mit der geistigen und kulturellen Lage Chinas z.B. wesentlich dadurch beeinträchtigt, daß es kaum entsprechend ausgebildete Kräfte in Europa gibt, die sich qualifiziert diesen Herausforderungen stellen könnten. Öffnete sich morgen China, wäre die Kirche in Europa geistig überfordert. Es geht nicht darum, wie in der Vergangenheit Missionare nach China zu entsenden, sondern es geht um die Befähigung zum Dialog mit der Kultur dieses Landes und mit der dort inzwischen gewachsenen Ortskirche.

Kirchliche Strukturen und Institutionen sind unverzichtbar. Wichtiger jedoch sind die einzelnen Gläubigen, die unmittelbar apostolisch wirken auf der Grundlage von Freundschaft und Vertrauen. Das Klima von Freundschaft und Vertrauen kann geschaffen werden unabhängig davon, ob im zwischenmenschlichen Bereich die eigene Position sogleich vermittelt werden kann. Vor der inhaltlichen Überzeugung kommt die persönliche Überzeugungskraft, die im zwischenmenschlichen vertrauensvollen Miteinander heranwächst, absichtslos sozusagen. Die Voraussetzung kann nicht instrumentalisiert werden, ohne daß sie selbst zerstört würde. Im Dialog die eigene Position unzweideutig durchschimmern zu lassen, tut niemandem Gewalt an, ist vielmehr eine Frage der Transparenz und der Aufrichtigkeit, ohne welche Vertrauen nicht zu gedeihen

vermag. Die vertrauenschaffende Öffnung – die auch Verwundbarkeit bedeutet – dem anderen gegenüber gewinnt ihre Kraft durch die dialogische Öffnung Gott gegenüber. Das Sprechen mit Gott muß dem Sprechen über ihn und auf ihn hin vorausgehen und dieses ständig begleiten. Es handelt sich hierbei um einen stillen und unscheinbaren Weg, der nichts damit zu tun hat, christliche Positionen vordergründig mehrheitsfähig zu machen oder gar durchzusetzen. Es geht um eine Schiene, die nicht versucht, korporativ politischen Einfluß zu suchen. Diese Schiene ist zwar auch wichtig, muß aber durch den zweiten Strang des persönlichen freundschaftlichen und vertrauensvollen Wirkens ergänzt werden.

Als Johannes Paul II. am 11. Oktober 1985 vor dem VI. Symposion der europäischen Bischöfe über die Neuevangelisierung Europas sprach, hob er hervor, das säkularisierte Europa heute stelle die Kirche vor die radikalste Herausforderung in der Geschichte. Damals war Europa noch von der Spaltung zwischen Ost und West gezeichnet, die friedliche Revolution der Jahre 1989 und 1990 war noch nicht abzusehen. Diese spätere Entwicklung hat der damaligen Analyse des Papstes nichts von ihrer Aktualität genommen. Es sind nur alte Elemente durch neue ersetzt worden, ja die neue Situation zeigt vielleicht noch deutlicher, wie dramatisch die Herausforderung ist und wie unvorbereitet wir ihr gegenüberstehen. Der Papst führte damals aus, die Kirche sei aufgerufen, der modernen westlichen Gesellschaft eine Seele zu geben – nicht von außen und nicht von oben, gleichsam institutionell verordnet und abgesichert, sondern durch eine aktive Präsenz und eine intensive Teilnahme am Leben des Menschen. Wer wäre geeigneter, am Leben der Menschen teilzunehmen als Menschen? Der Weg der Kirche ist der Mensch. Das Fundament der Kirche ist zwar nicht der Mensch; dies ist einzig und allein der Herr. Aber der Mensch ist der Weg, den die Kirche gehen muß, und der Mensch ist es, zu dem die Kirche gelangen muß, will sie ihn erreichen. Glaubensverkünder, so führte damals der Papst aus, müßten Freuden, Hoffnungen, Ängste und Sorgen der Herzen der Menschen teilen, sie müßten sich aber auch auszeichnen dadurch, daß sie zugleich beschauliche Freunde Gottes sind. Dieser zweite Aspekt vor allem kann nicht geplant oder gemacht werden. Hier kommt zuerst das Tun und dann das Reden. Das Gebet als Öffnung gegenüber Gott muß Vorrang vor allem anderen haben; und nur dann wird das ehrliche Teilen von allem, was die Herzen der Menschen bewegt, gelingen können. Maria hat durch ihr Fiat diese Haltung der Beschaulichkeit und Fügsamkeit gegenüber Gott ausgedrückt und dadurch Gottes Wort die Menschwerdung ermöglicht. Sie brachte in einmaliger und unwiederholbarer Weise Gott zur Welt. Wir Christen, alle, unabhängig von unseren verschiedenen Rollen oder Ämtern, sind kraft der sakramentalen Gnade der Taufe und der Firmung gerufen, das Wort Gottes, Jesus, zu den Menschen zu bringen, freilich in analoger Weise. Die drei Schritte sind dabei dieselben: Zuerst die Offenheit gegenüber Gott und seinen Ratschlüssen, dann

Gottes Wort in uns Gestalt annehmen zu lassen, es zu verkörpern und schließlich Jesus den Menschen zugänglich zu machen, ihn zur Welt zu bringen. Dies sind die wichtigsten Schritte einer Inkarnation in Richtung auf eine Neuevangelisierung Europas.

Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche

Ein Blick auf neuere kirchliche Verlautbarungen und ökumenische Dokumente

Von Michael Figura

Bedeutung der Neu-Evangelisierung

In der Enzyklika *Centesimus Annus* vom 1. Mai 1991 schreibt Papst Johannes Paul II.: »Die Ereignisse von 1989 haben sich vorwiegend in den Ländern Ost- und Mitteleuropas zugetragen; sie haben jedoch eine weltweite Bedeutung, da von ihnen positive und negative Folgen ausgehen, die die ganze Menschheitsfamilie betreffen. Diese Folgen haben keinen mechanischen oder fatalistischen Charakter, sondern sind Herausforderungen an die menschliche Freiheit zur Mitarbeit am Heilsplan Gottes, der in der Geschichte handelt« (Nr. 26). Was der Papst hier in einem sozialethischen Kontext formuliert, kann allgemein auf die Aufgabe der Neu-Evangelisierung als wohl wichtigstes Thema der Kirche in der gegenwärtigen Stunde übertragen werden: Neu-Evangelisierung als Herausforderung an die menschliche Freiheit, am Heilsratschluß Gottes mitzuwirken. Hier wird im Grunde ein paulinischer Gedanke übernommen, der sich allerdings auf die Erstevangelisierung des Apostels bezieht. Paulus versteht sich in seiner Verkündigungstätigkeit als »Gottes Mitarbeiter« (1 Kor 3,9). Damit kommt bereits etwas Entscheidendes zur Sprache: Neu-Evangelisierung ist niemals nur Menschenwerk, sonders stets Mitarbeit am göttlichen Heilsratschluß, denn allen menschlichen Unternehmungen voraus berührt Gott durch seinen Geist das Herz derer, die die Verkündigung des Evangeliums auf- und annehmen.

Für die Evangelisierung ist eine noch immer unausgeschöpfte Quelle das Dekret des Zweiten Vaticanum über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes*. Die Dritte Allgemeine Bischofssynode hat sich 1974 mit der Evangelisierung in der modernen Welt beschäftigt. In dem postsynodalen, für die Evangelisierung programmatischen Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. *Evangelii Nuntiandi* (8. Dezember 1975) heißt es: »Evangelisation besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschen selbst zu erneuern ... Es gibt aber keine neue Menschheit, wenn es nicht zuerst neue Menschen gibt durch die Erneuerung aus der Taufe und ein Leben nach dem Evangelium. Das Ziel der Evangelisierung ist also die innere Umwandlung. Wenn man es mit einem Wort ausdrücken müßte, so wäre es wohl am richtigsten zu sagen: die Kirche evangelisiert, wenn sie sich bemüht, durch die gött-

liche Kraft der Botschaft, die sie verkündet, zugleich das persönliche und kollektive Bewußtsein der Menschen, die Tätigkeit, in der sie sich engagieren, ihr konkretes Leben und jeweiliges Milieu umzuwandeln« (Nr. 18).

Die Neu-Evangelisierung ist ein besonderes Anliegen des Pontifikats von Papst Johannes Paul II.[1] Zwar hat dieses Thema durch den Zusammenbruch der totalitären Herrschaftssysteme und die dadurch neu gewonnene Freiheit der Kirche in Mittel- und Osteuropa an Bedeutung gewonnen, doch es war auch schon vorher akut. Nach dem genannten Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. *Evangelii Nuntiandi* und nach dem Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II. *Catechesi Tradendae* (16. Oktober 1979) trat die Evangelisierung ganz deutlich ins Bewußtsein der Kirche auf der Außerordentlichen Bischofssynode 1985. Seither steht sie im Mittelpunkt kirchlicher Verlautbarungen.[2]

Die Bedeutung der Neu-Evangelisierung ergibt sich erst aufgrund einer sorgfältigen Analyse der gegenwärtigen Kultur und Lebenseinstellung der Menschen in Ost und West. Dazu hat die Sondersynode für Europa (28. November bis 14. Dezember 1991) erste Schritte unternommen. Sie unterscheidet zwischen Hindernissen und Chancen für die Neu-Evangelisierung. Ein gewichtiges Hindernis liegt im sog. »praktischen Materialismus«: »Obwohl der gewaltsam aufgezwungene Marxismus zusammengebrochen ist, ist der praktische Materialismus in ganz Europa sehr verbreitet. Wenn dieser auch nicht gewaltsam aufgezwungen wird, ja auch nicht ausdrücklich empfohlen wird, führt er dennoch die Menschen dazu, daß sie denken und handeln, ›als ob es Gott nicht gäbe‹.« Doch die Synodenerklärung sieht auch Chancen für eine Neu-Evangelisierung: »Zugleich bleibt die Sehnsucht nach religiöser Erfahrung, mag sie auch in einer Fülle von Formen da sein, die schwerlich miteinander vereinbar sind und häufig vom echten christlichen Glauben weit weg führen. Besonders die Jugendlichen suchen ihr Glück in vielen Zeichen, Bildern und auch vagen Entwürfen und neigen so leichter zu neuen religiösen Formen und Sekten verschiedenen Ursprungs. In der Tat befindet sich ganz Europa heute vor der Herausforderung, eine neue Entscheidung für Gott zu treffen.«[3]

Neu-Evangelisierung bedeutet im Sinn kirchlicher Verlautbarungen, die Menschen zu befähigen, eine neue Entscheidung für Gott zu treffen. Dabei ist die kirchliche Verkündigung ein Mitwirken mit Gottes zuvorkommender Gnade, die den Menschen umwandelt.

---

1 Vgl. Giovanni Paolo II., Europa. Un magistero tra storia e profezia, hrsg. v. M. Spezzibottiani. Casale Monferrato 1991.

2 Vgl. ebd., S. 3-36.

3 Bischofssynode, Sonderversammlung für Europa: Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1991, S. 12.

Inhalte der Neu-Evangelisierung

Bei der Evangelisierung ist die Situation derer zu berücksichtigen, an die sie gerichtet ist. Es kann sich durchaus um eine Erstevangelisierung im Sinn der Missionierung handeln. Im Vordergrund der hier zu untersuchenden kirchlichen Verlautbarungen steht aber die Neu-Evangelisierung, denn es gibt offenbar bestimmte Situationen, in denen es notwendig ist, eine bereits früher ergangene Evangelisierung radikal zu wiederholen.[4]

1. Bei aller Rücksicht auf die unterschiedliche Situation der Adressaten gibt die Außerordentliche Bischofssynode 1985 als gemeinsamen Inhalt jeder Evangelisierung an: »Das Geheimnis des göttlichen Lebens, an dem die Kirche teilhat, ist allen Völkern zu verkünden. Die Kirche als solche ist ihrer Natur nach missionarisch (vgl. AG 2) ... Auf der ganzen Erde ist heute die Weitergabe des Glaubens und der aus dem Evangelium erfließenden moralischen Werte an die kommende Generation (Jugendliche) in Gefahr. Die Kenntnis des Glaubens und die Anerkennung der moralischen Ordnung sind oft auf ein Minimum reduziert. Ein neuer Anstoß zur Evangelisierung und zu integraler und systematischer Katechese ist ein Gebot der Stunde.« Evangelisierung richtet sich an alle Glieder der Kirche, denn »die Evangelisierung der Nichtgläubigen setzt die Selbstevangelisierung der Getauften voraus, ja sogar in einem gewissen Sinn die der Diakone, Priester und Bischöfe selbst.«[5] Die Evangelisierung ist an den Zeugen gebunden, der das Glaubenszeugnis nicht nur durch Worte, sondern vor allem durch ein Leben aus dem Glauben weitergibt.

2. Im Brief an die Präsidenten der Europäischen Bischofskonferenzen (2. Januar 1986) nach Abschluß des VI. Symposiums des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) spricht der Papst von der Dringlichkeit einer Neu-Evangelisierung des alten Kontinents: »Auf die tiefen und vielschichtigen kulturellen, politischen und ethisch-geistigen Veränderungen, die schließlich der Struktur der europäischen Gesellschaft eine neue Gestalt gegeben haben, muß eine *neuartige Evangelisierung* antworten, die es versteht, dem heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzulegen. Dem heutigen Europa muß wieder eine Seele eingehaucht werden; sein Gewissen muß neu geformt werden.«[6]

3. Besonders im dritten Kapitel des nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Christifideles Laici* (30. Dezember 1988) geht es um die Berufung und Sen-

4 Vgl. dazu das Hirtenwort des Bischofs von Mainz zur Österlichen Bußzeit 1991 mit dem Thema: »Was heißt Neu-Evangelisierung Europas?«, wieder abgedruckt in dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 312-318.

5 Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar v. W. Kasper. Freiburg i.Br. 1986, 30 [II,B, a) 2].

6 Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas, in: Stimmen der Weltkirche 32, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1991, S. 285.

dung der Laien, das Evangelium zu verkünden. Als Inhalt der Evangelisierung wird »die Vertiefung eines reinen und festen Glaubens« (Nr. 34) genannt, die durch das Zeugnis der Laien auf verschiedenen Ebenen geschieht: im Dienst am Menschen und an der Gesellschaft (Nr. 36), im Eintreten für die Menschenwürde (Nr. 37), in der Ehrfurcht vor dem unantastbaren Recht auf Leben (Nr. 38), in der Religionsfreiheit (Nr. 39), in der christlichen Durchdringung der Kultur (Nr. 44). Evangelisierung will alle Bereiche des Lebens von der christlichen Heilsbotschaft durchformen und zur Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott umwandeln.

4. In der Enzyklika *Redemptoris Missio* (7. Dezember 1990) – 25 Jahre nach der Verkündigung des Missionsdekrets *Ad Gentes* des Zweiten Vaticanum – stellt der Papst die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags der Kirche heraus, denn »die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ›missionarisch‹ (d.h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters« (AG 2). Unter dem Gesichtspunkt der (Neu-)Evangelisierung unterscheidet der Papst drei Situationen: die eigentliche Mission *ad gentes* im Sinn der Erstverkündigung, die Seelsorgstätigkeit der Kirche als Förderung des bereits vorhandenen christlichen Lebens und schließlich »eine Situation dazwischen«. Diese »Situation dazwischen«, wo der Glaube erschlafft ist und seine lebensprägende Bedeutung verloren hat, ist die Herausforderung zu einer Neu-Evangelisierung »vor allem in Ländern mit alter christlicher Tradition, aber manchmal auch in jüngeren Kirchen, wo ganze Gruppen von Getauften den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben oder sich gar nicht mehr als Mitglieder der Kirche erkennen, da sie sich in ihrem Leben von Christus und vom Evangelium entfernt haben« (Nr. 33).

5. Das Thema der Neu-Evangelisierung hat auch mehrfach die Versammlungen des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) beschäftigt.[7] Dabei wurde eine Bestandsaufnahme der Chancen und Hindernisse einer Neu-Evangelisierung am Ende des zweiten Jahrtausends vorgenommen. Neu-Evangelisierung muß sich vor allem mit dem Phänomen der Säkularisierung des Lebensverständnisses des modernen Menschen auseinandersetzen und neue, vielfach noch unerprobte Wege suchen, um das Evangelium der Liebe Gottes zu allen Menschen zu verkünden. Da es nicht mehr selbstverständlich ist, Christ zu sein und als Christ zu leben, wird die persönliche Entscheidung zum Glauben und für den Glauben in einer Welt, die immer weniger christlich geprägt ist, um so wichtiger. Da christlicher Glaube einen Gemeinschaftscharakter hat, zielt Neu-Evangelisierung auch auf die Bildung lebendiger christlicher Gemeinden: »Diese neue Evangelisierung, die sich nicht nur an die einzelnen, sondern an ganze Teile der Bevölkerung in ihren jeweiligen Situationen,

7 Vgl. ebd.

Milieus und Kulturen richtet, hat das *Werden von reifen Gemeinden* zum Ziel. In ihnen kann der Glaube seine volle ursprüngliche Bedeutung als persönliche Selbstübereignung an Christus und sein Evangelium, als sakramentale Begegnung und Gemeinschaft mit ihm, als in der Liebe und im Dienst verwirklichte Existenz zum Ausdruck bringen und verwirklichen« (*Christifideles Laici*, Nr. 34).

Zur (Neu-)Evangelisierung gehört das ständige und verständnisvolle Bemühen um die Inkulturation des Evangeliums. Im Rückgriff auf die Außerordentliche Bischofssynode 1985 heißt es dazu in *Redemptoris Missio*: »Der Prozeß der Einfügung der Kirche in die Kulturen der Völker verlangt viel Zeit. Es handelt sich ja nicht nur um eine äußere Anpassung, denn Inkulturation ›bedeutet die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen‹ ... Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert« (Nr. 52).

6. Neu-Evangelisierung erfordert auch die Bereitschaft zum interreligiösen Dialog, der durch die Migration besonders dringlich geworden ist. Auf die Wichtigkeit des interreligiösen Dialogs weist das Dokument *Dialog und Verkündigung* (19. Mai 1991) des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker hin. Das Verhältnis von Dialog und Verkündigung wird abschließend so beschrieben: »Interreligiöser Dialog und Verkündigung finden sich zwar nicht auf derselben Ebene, sind aber doch beide authentische Elemente des kirchlichen Evangelisierungsauftrags. Sie sind eng aufeinander hingeordnet, aber nicht gegeneinander austauschbar. Wahrer interreligiöser 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. Die beiden Vollzüge bleiben voneinander unterschieden, aber es kann, wie die Erfahrung zeigt, ein und dieselbe Ortskirche, ein und dieselbe Person an beiden in verschiedener Weise beteiligt sein« (Nr. 77; vgl. *Redemptoris Missio*, Nr. 55).

7. Zur Neu-Evangelisierung gehört als integraler Bestandteil die Verbreitung der kirchlichen Soziallehre. Darauf weisen die Enzykliken *Sollicitudo Rei Socialis* (30. Dezember 1987) und *Centesimus Annus* (1. Mai 1991) hin. Die kirchliche Soziallehre ist ein Instrument der Glaubensverkündigung: »Als solches verkündet sie jedem Menschen Gott und das Heilsmysterium in Christus und enthüllt dadurch den Menschen dem Menschen selbst. In diesem und nur in diesem Licht befaßt sie sich mit den anderen Fragen: mit den Menschenrechten jedes einzelnen, insbesondere des ›Proletariats‹, mit Familie und

Erziehung, mit den Aufgaben des Staates, mit der nationalen und internationalen Ordnung, mit dem Wirtschaftsleben, der Kultur, mit Krieg und Frieden, mit der Achtung des Lebens vom Zeitpunkt der Empfängnis bis zum Tod« (*Centesimus Annus*, Nr. 54). Nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus und der damit verbundenen Desorientierung kann die kirchliche Soziallehre eine entscheidende Hilfe sein beim Neubau Europas (vgl. *Centesimus Annus*, Nr. 56).

8. Besonders ausführlich hat sich die bereits erwähnte Sondersynode für Europa mit der Neu-Evangelisierung beschäftigt. Sie stand aus aktuellem Anlaß unter dem Thema: »Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat.« Die Neu-Evangelisierung bildet den Mittelpunkt des Abschlußdokuments vom 13. Dezember 1991. Um Mißverständnisse abzuwehren, die im Zusammenhang mit dem Programm der Neu-Evangelisierung auch das ökumenische Klima belasten, stellt die Sondersynode zunächst fest: »Die Neu-Evangelisierung ist kein Programm zu einer sogenannten ›Restauration‹ einer vergangenen Zeit Europas, sondern sie verhilft dazu, die eigenen christlichen Wurzeln zu entdecken und eine tiefere Zivilisation zu begründen, die zugleich christlicher und so auch menschlich reicher ist. Diese ›Neu-Evangelisierung‹ lebt aus dem unerschöpflichen Schatz der ein für allemal in Jesus Christus erfolgten Offenbarung. Es gibt kein ›anderes Evangelium‹. Mit Bedacht wird sie Neu-Evangelisierung genannt, weil der Heilige Geist stets die Neuheit des Wortes Gottes hervorbringt und beständig die Menschen geistig und geistlich aufweckt. Diese Evangelisierung ist auch deshalb neu, weil sie nicht unabänderlich an eine bestimmte Zivilisation gebunden ist, da das Evangelium Jesu Christi in allen Kulturen aufleuchten kann.«[8]

Die Mitte der Evangelisierung bildet die Person Jesu Christi, und sie hat die Gründung lebendiger Gemeinden innerhalb der Communio der Kirche zum Ziel. Die Sondersynode stellt heraus, daß die Erneuerung Europas ihren Ausgangspunkt vom Dialog mit dem Evangelium nehmen muß. Die Verkündigung des Evangeliums soll besonders die entscheidenden Früchte des Evangeliums herausstellen: Wahrheit, Freiheit, Gemeinschaft.[9]

Bei dem Anliegen der Neu-Evangelisierung Europas weist das Abschlußdokument auf die Notwendigkeit des Dialogs und der Zusammenarbeit mit den anderen Christen, mit den Juden, den Muslimen und allen, die an Gott glauben, hin. In diesem Zusammenhang stellt die Sondersynode fest: »Die Neu-Evangelisierung erfordert in der Tat eine Ausbildung der Priester, Ordensleute und Laien, die tief im Boden des Glaubens verwurzelt und darum fähig sind, in einen vielgestaltigen Dialog einzutreten.«[10]

---

8 Vgl. Anm. 3, S. 14.

9 Vgl. ebd., S. 14-18.

10 Vgl. ebd., S. 27.

Evangelisierung in neueren ökumenischen Dokumenten

Nach dem Blick auf Bedeutung und Inhalt der (Neu-)Evangelisierung in Verlautbarungen der römisch-katholischen Kirche soll noch kurz dargestellt werden, wie dieses Thema in neueren ökumenischen Dokumenten aufgenommen und behandelt wird. Die Vorbehalte, die in letzter Zeit teilweise von orthodoxer und reformatorischer Seite gegen das Programm der katholischen Kirche zur Neu-Evangelisierung unter den Stichworten: Rekatholisierung, Restauration einer vergangenen Zeit Europas oder Proselytismus, vorgetragen wurden, finden sich nicht in diesen Dokumenten.

Im interkonfessionellen Gespräch auf Weltebene zwischen 1931 und 1982 tritt das Thema der Evangelisierung nur selten und recht knapp im Zusammenhang mit dem Missionsauftrag der Kirche auf.[11] In den Gesprächen zwischen 1982 und 1990 läßt sich ein geschärftes Bewußtsein für die Bedeutung der Evangelisierung in den ökumenischen Gesprächen auf Weltebene feststellen.[12]

1. Im lutherisch/methodistischen Dialog über die Kirche als Gemeinschaft der Gnade (Juni 1984) findet sich ein Abschnitt über den Sendungsauftrag der Kirche, der sich mit dem Wesen und heutigen Formen der Evangelisierung/Evangelisation beschäftigt. Evangelisation ist die Aufgabe aller Christen und besteht in ihrer Sendung, »täglich allen Menschen diese Botschaft ihrer Versöhnung mit Gott zu bringen« (Nr. 63). Ziel der Evangelisation ist es, »darauf hinzuwirken, daß Menschen in diesem Leben in die Gemeinschaft mit Gott eintreten und im zukünftigen Leben die ewige Erlösung empfangen« (Nr. 66). Recht konkret spricht das Dokument von heutigen Formen der Evangelisation (vgl. Nr. 69-72). Abschließend dazu heißt es: »Wir können evangelisieren durch das gesprochene oder das gedruckte Wort, durch bildliche oder schauspielerische Darstellung, durch Geschichtenerzählen, durch gute Werke der Nächstenliebe, durch ein vorbildliches Familienleben und manchmal durch schweigendes Zeugnis und Leiden« (Nr. 72).[13]

2. In der Gemeinsamen Erklärung von Papst Johannes Paul II. und Erzbischof Runcie von Canterbury (2. Oktober 1989) steht die Neu-Evangelisierung in einem ökumenischen Rahmen. Das Ziel der Kirche ist die Evangelisierung aller Völker, Nationen und Kulturen. Die Neu-Evangelisierung richtet sich auf verschiedene Weise an die ganze Welt, »nicht zuletzt den Kontinent des heiligen Gregor und des heiligen Augustinus, wo die fortschreitende Säkularisie-

11 Vgl. H. Meyer/H.J. Urban/L. Vischer (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene: 1931-1982. Paderborn/Frankfurt a.M. 1983, S. 70; S. 428ff.; S. 500f.

12 Vgl. H. Meyer/D. Papandreou/H.J. Urban/L. Vischer (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 2: 1982-1990. Paderborn/Frankfurt a.M. 1992.

13 Ebd., S. 247-251.

rung der Gesellschaft die Sprache des Glaubens aushöhlt und der Materialismus die geistige Natur der Menschheit erniedrigt.«[14]

3. Unter dem Titel »Aufforderung zum Christuszeugnis in der heutigen Welt« findet sich eine Zusammenschau der wichtigsten Ergebnisse des baptistisch/römisch-katholischen Dialogs der Jahre 1984-1988. Die Evangelisation oder Evangelisierung wird als gemeinsames Anliegen verstanden (vgl. Nr. 25; 26). Besonders betont wird die menschliche Freiheit gegenüber der Evangelisierung: »Als Baptisten und Katholiken stimmen wir überein, daß die Evangelisierung eine Hauptaufgabe der Kirche ist und daß jeder Christ das Recht und die Pflicht hat, den Glauben zu verbreiten. Wir stimmen auch darin überein, daß Glaube die freie Antwort ist, wodurch sich Menschen – durch die Gnade Gottes dazu ermächtigt – an das Evangelium von Christus binden. Es widerspricht der Botschaft Christi, den Wegen der Gnade Gottes und dem persönlichen Charakter des Glaubens, daß irgendwelche Mittel eingesetzt werden, die die Freiheit einer Person einschränken oder erschweren würden, eine grundlegende christliche Verpflichtung einzugehen« (Nr. 34). Evangelisation/Evangelisierung muß deutlich von Proselytismus in negativem Sinn unterschieden werden (vgl. Nr. 33; 37). Schließlich werden drei Hauptkomponenten eines weit verstandenen Evangelisierungskonzepts hervorgehoben: »(a) Evangelisation, verstanden als die Verkündigung des Evangeliums an die Unkirchlichen innerhalb der eigenen Gesellschaft oder Kultur; (b) missionarische Tätigkeit, die eine kulturübergreifende Verkündigung des Evangeliums beinhaltet; (c) pastorale Tätigkeit, d.h. Pflege und Vertiefung des Evangeliums unter denen, die sich schon daran gebunden haben« (Nr. 53).

Bei einer großen Ähnlichkeit im Konzept der Evangelisierung werden doch unterschiedliche Formen und Akzentsetzungen nicht verschwiegen: »Die baptistische Betonung der Bekehrung als eines Aktes persönlichen Glaubens und der Annahme Jesu als Herrn und Heiland räumt den Vorrang ein, daß man Menschen zu einem ausdrücklichen Bekenntnis des Glaubens durch die Verkündigung des Evangeliums führt. Römische Katholiken betonen, daß eine Person durch die Taufe in Christus neu geschaffen ist, und sie betonen die Stiftung einer christlichen Gemeinschaft durch die Verkündigung des Wortes und durch die Existenz und den Dienst eines geistlichen Amtes« (Nr. 54).[15]

4. Im evangelikal/römisch-katholischen Dialog (1977-1984) steht die Evangelisierung im Kontext der Mission. Das umfangreiche Dokument spricht von der Evangelisierung in jenem Teil, der vom Wesen der Mission handelt (Nr. 70-94). Gemeinsam können Evangelikale und Katholiken sagen: »Evangelisation ist die Verkündigung der Frohen Botschaft an die Nationen (durch Wort

14 Ebd., S. 349.

15 Ebd., S. 382; S. 384f.; S. 389.

und Vorbild). Diese Frohe Botschaft lautet, daß Gottes Handeln in Jesus Christus der Höhepunkt göttlicher Offenbarung und Beziehung ist, die für jeden von Anfang an zugänglich war« (Nr. 76). Der Unterschied liegt in der Bestimmung des Verhältnisses von Weltgeschichte und Heilsgeschichte (vgl. Nr. 76; 77).[16]

Ein neuer Aspekt tritt in diesem Dokument auf beim Bemühen um eine Verhältnisbestimmung von Evangelisation und gesellschaftspolitischer Verantwortung. Das Ergebnis wird so festgehalten: »Wir wissen, daß es einige Katholiken und einige Evangelikale gibt, die Schwierigkeiten haben, einer untrennbaren Einheit zwischen Evangelisation und dem ... gesellschaftspolitischen Engagement zuzustimmen. Es gibt auch einige Spannungen über den Stellenwert der Verantwortung für soziales Dienen und Handeln. Katholiken akzeptieren, daß das Engagement der Kirche als ganzer ebenso wie das von Gruppen und Einzelpersonen gerechtfertigt ist. Innerhalb der Evangelikalen gibt es dagegen Unterschiede im traditionellen Verständnis von Kirche und Gesellschaft bei Lutheranern, Reformierten und Wiedertäufern. Alle dürfen darin übereinstimmen, daß christliche Einzelpersonen und Gruppen eine soziale Verantwortung haben. Die Unterschiede betreffen nur die Frage, ob diese Verantwortung auch der Kirche als ganzer zukommt« (Nr. 87).[17]

Auf der Suche nach Wegen der Neu-Evangelisierung

Wenn sich auch Programm und Inhalt einer Neu-Evangelisierung bereits deutlich abzeichnen, so bleibt doch noch ein Suchen nach geeigneten Wegen, auf denen der Glaube verkündet und weitergegeben werden kann. Da in einer nachchristlichen Situation, wie unsere Zeit häufig beschrieben wird, Neu-Evangelisierung nicht einfachhin eine Wiederbelebung früherer Formen des christlichen Lebens bedeuten kann, müssen vom Evangelium her neue Wege gesucht werden, um die christliche Heilsbotschaft als eine herausfordernde und erfüllende Antwort auf die tiefsten Fragen und Sehnsüchte des Menschen aufstrahlen zu lassen. Da nur Gott die letzte Erfüllung und Vollendung des Menschen sein kann, steht die Gottesfrage im Zentrum der Neu-Evangelisierung. Sie ist die größte Herausforderung der menschlichen Freiheit in einer Zeit, da viele Menschen faktisch so leben, als gäbe es Gott nicht.

Zu Wegen der Neu-Evangelisierung im Raum der katholischen Kirche äußern sich am ausführlichsten das Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntian-*

16 Vgl. dazu K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Ders., Schriften zur Theologie V. Einsiedeln/Zürich/Köln ^{3}1964, S. 115-135.

17 Vgl. Anm. 12, S. 406f.; S. 408f.; S. 440. Vgl. auch die kurze Aussage zur Evangelisierung im fünften Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen (1983): ebd., S. 682.

di und das Abschlußdokument der Sondersynode für Europa: »Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat.«

1. *Evangelii Nuntiandi* nennt acht Wege der Evangelisierung. Der erste und entscheidende Weg ist das Zeugnis eines echten christlichen Lebens »mit seiner Hingabe an Gott in einer Gemeinschaft, die durch nichts zerstört werden darf, und gleichzeitig mit einer Hingabe an den Nächsten in grenzenloser Einsatzbereitschaft« (Nr. 41). Unentbehrlich ist die Verkündigung des Evangeliums (vgl. Röm 10,14.17), die besonders in der Liturgie des Wortes stattfindet (vgl. Nr. 42; 43). Die katechetische Unterweisung bildet eine wichtige Etappe auf dem Weg der Evangelisierung (vgl. Nr. 44).[18] Auch die Massenmedien können für die Evangelisierung genutzt werden (vgl. Nr. 45). Doch grundlegend für die Evangelisierung bleibt die zwischenpersonale Beziehung: »Wird es im Grund je eine andere Form der Mitteilung des Evangeliums geben als die, in der man einem anderen seine eigene Glaubenserfahrung mitteilt? Die Dringlichkeit, die Frohbotschaft den vielen zu verkünden, darf nicht jene Form des Mitteilens übersehen lassen, in welcher das ganz persönliche Innere des Menschen angesprochen wird, berührt von einem ganz besonderen Wort, das er von einem anderen empfängt« (Nr. 46). Zur Evangelisierung gehört ebenfalls eine gründliche Sakramentenkatechese, in der die Sakramente als Gnadenmittel zu einem Leben aus dem Glauben herausgestellt werden (vgl. Nr. 47). Schließlich wird – bei Ankennung der damit verbundenen Grenzen – auf die Volksfrömmigkeit als einen möglichen Ansatzpunkt der Evangelisierung hingewiesen (vgl. Nr. 48).

2. In einem neuen religiösen und gesellschaftspolitischen Kontext beschäftigt sich das Abschlußdokument der Sondersynode für Europa mit den »Trägern der Evangelisierung und den vielen Wegen einer Neu-Evangelisierung«. Neu-Evangelisierung ist nur möglich, wenn alle Christen, ihrer prophetischen Berufung entsprechend, diese Aufgabe als Herausforderung anerkennen und annehmen. Als Voraussetzungen eines Gelingens der Neu-Evangelisierung werden genannt: beharrliches Gebet, Betrachtung des Wortes Gottes, Nahrung mit dem Wort Gottes, mit der Eucharistie, und häufiger Empfang des Bußsakramentes. Evangelisierung gibt es nicht ohne Umkehr und persönliche Umwandlung.

Grundlegende Bedeutung bei der Neu-Evangelisierung kommt den Pfarrgemeinden zu, aber auch den Verbänden und den neu aufblühenden geistlichen Gemeinschaften. Großes Vertrauen setzt das Dokument in eine neue Pastoral der Familie als »Hauskirche« (vgl. *Lumen Gentium*, Nr. 11) und in eine zur Ausprägung des christlichen Lebens geeignete Katechese und Erwachsenen-

18 Vgl. auch das Apostolische Schreiben *Catechesi Tradendae* (bes. Nr. 18f.); Allgemeines Katechetisches Direktorium, in: Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht = Arbeitshilfen 66, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1989.

bildung. Dazu gehört auch die Herausgabe von Katechismen. Ausdrücklich herausgestellt wird »das Zeugnis der kirchlichen Diakonie, d.h. der Liebe zu allen, besonders aber zu denen, die materiell oder geistlich die jeweils Bedürftigeren sind. Ein solches Zeugnis macht, wenn es von allen verstanden wird, die Liebe Gottes zu den Menschen sichtbar und öffnet diese für das Hören des Evangeliums.«

Aus aktuellem Anlaß weist das Abschlußdokument nach einem Erfahrungsaustausch zwischen östlichen und westlichen Bischöfen in der Synodenaula auf einen besonders herausragenden Weg der Neu-Evangelisierung hin: »Die Zeugnisse aus den Kirchen, die jüngst vom Kommunismus befreit wurden, haben uns die Fruchtbarkeit des Geheimnisses von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi fast mit den Händen greifen lassen. Wenn wir uns um eine Neu-Evangelisierung Europas bemühen – in Gemeinschaft mit allen christlichen Schwestern und Brüdern –, dann spüren wir die Notwendigkeit wieder neu, Ihn zu wählen, mit dem wir in der Taufe gestorben und zu neuem Leben auferstanden sind (vgl. Röm 6,3-5; Gal 2,19-20): In ihm verankert und gegründet, wollen wir Europa Zeugen des Glaubens sein.«[19]

Nachdem sich unsere Welt in den letzten drei Jahren grundlegend verändert hat, bedarf es einer neuen geistigen Orientierung, um den Herausforderungen, die auf uns zukommen, gewachsen zu sein. Wie die untersuchten kirchlichen Verlautbarungen und ökumenischen Dokumente zeigen, ist diese geistige Orientierung für die Christen nicht möglich ohne die Bereitschaft zu einer radikalen Neu-Evangelisierung.

19 Vgl. Anm. 3, S. 18-21.

Politische Kultur in der Kirche

Von Walter Gut

Gewiß, die Kirche ist kein weltliches Gemeinwesen; sie soll es durch ihre Struktur auch nicht sein wollen! Sie ist Stiftung und Communio, Institution und geistliche Bewegung zugleich, und das Petrus-Amt wie auch die episkopale Struktur gehören zu ihrer unaufgebbaren Grundverfassung. Ihr Kern-Auftrag besteht darin, auf der ganzen Welt und zu jeder Zeit das Wort Gottes zu verkünden, die Frohe Botschaft von Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung opportune-importune zu verbreiten, die Sakramente zu spenden, den Menschen den Weg zum ewigen Heil zu zeigen und sie auf diesem Weg erhellend, stärkend und ermutigend zu begleiten.

Soweit die Kirche Strukturen, Gesetze und Verwaltung braucht, müssen diese voll und ganz im Dienste dieses Kern-Auftrages stehen. Die Kirche muß alles daran setzen, daß ihre äußeren Instrumente, d.h. Strukturen, Gesetze und Verwaltung, den Kern-Auftrag nicht verdecken und das Wesen der Kirche nicht verdunkeln. Noch mehr: Sie muß sich in jeder Epoche der Geschichte von neuem darum bemühen, daß diese äußeren Instrumente in ihrer Gestalt und in ihrer Handhabung stets in der Nähe des Kern-Auftrages bleiben und von dort her ihre entscheidende Prägung erhalten.

Die Kirche ist aber *auch* ein Gemeinwesen, das ähnlichen Problemen, Eigengesetzlichkeiten und Lenkungs- sowie Regelungsbedürfnissen unterworfen ist wie ein weltliches Gemeinwesen. Sie ist auch eine sichtbare, erfahrbare, weltweit verbreitete Sozialkörperschaft, die insoweit das Schicksal weltlicher Sozialkörper teilt; sie bedarf der Ordnung, der Lenkungsinstrumente, der Regeln und ihrer Durchsetzung und einer ordnenden, ausführenden, regeltreuen Verwaltung. Dies alles gehört zum inneren gemeinwesenähnlichen, *»politischen« Raum der Kirche*. Und so wie im weltlichen Gemeinwesen, im Staat insbesondere, die Art und Weise der strukturellen Gestaltung, der Lenkung, der Ausrichtung und Dichte jeder Regelung, des täglichen Regel-Vollzugs und des Verhaltens der Amtsträger und Bürger die politische Kultur (oder Unkultur) dieses Gemeinwesens bestimmt, so geschieht ähnliches auch im politischen Raum der Kirche: Auch hier ist stets die Frage der (innerkirchlichen) politischen Kultur gestellt: Die letzte Bestimmung des innerkirchlichen politischen Instrumentariums als Dienst am Kern-Auftrag der Kirche bietet nicht schon Gewähr dafür, daß Struktur, Verfahrensmodalitäten und die Verhaltensweisen ihrer Amtsträger und der Kirchgenossen automatisch jenes Niveau erreichen, dem man die Qualifikation einer gehobenen politischen Kultur erteilen darf. Es bedarf in jeder Zeit der Reflexion über die Qualität, über die Tauglichkeit und Zeitgemäßheit und über die ethische Aussagewirkung dieses internen kirchlichen Instrumentariums und seiner Handhabung. Und da auch in den weltlichen Gemeinwesen, in den Rechtsordnungen des europäischen Rechtskreises insbesondere,

vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg bedeutsame qualitative Veränderungen stattgefunden haben, liegt es nahe, bei diesem Vorgang der Reflexion auch auf das sorgsam zu achten, was im »weltlichen« Raum, den die Glieder der Kirche täglich ebensosehr als den eigenen Raum erfahren, vorgegeben ist. In diesem Sinn will sich diese Studie mit der politischen Kultur in der Kirche befassen. Es versteht sich von selbst, daß sie sich mit Rücksicht auf die beschränkten Möglichkeiten eines Essay mit wenigen Hinweisen begnügen muß.

1. Die Last der Jahrhunderte

Die katholische Kirche blickt auf eine Geschichte von annähernd 2000 Jahren zurück. Die Kontinuität ihres Durchganges durch so viele Jahrhunderte (vor allem) europäischer Geschichte bildet ein Stück ihrer Identität. Daß dieser Durchgang in ihrer Gestalt und in ihrem Instrumentarium tiefe Spuren hinterlassen mußte, versteht sich von selbst: die Kirche kann ja nur mit den Mitteln und in der Sprache je ihrer Zeit ihren Auftrag erfüllen. Das Resultat ist Chance – und Last zugleich. Was daran wirkliche Last ist, zu erkennen und abzubauen, das ist eine höchst dringliche Aufgabe der Amtsträger vor allem, aber auch aller Glieder der Kirche, von Klerus und Laien. Geschieht dies nicht, so entsteht – durchaus an der Peripherie dessen, was Kirche ihrem Wesen nach ist – ein so gefährliches Gefälle zwischen äußerer Gestalt und innerem Wesen, daß der kirchliche Kernauftrag selbst auf höchst nachteilige Weise davon betroffen wird; wenn große Teile des Kirchenvolkes dies während mancher Jahrzehnte zunächst nicht zu bemerken scheinen oder »nur« Unmutsäußerungen eines vagen antirömischen Affektes zeigen, so kann sich plötzlich, bei einem spektakulären Ereignis, die Kluft in einer irreparablen Distanzierung äußern.

2. Rechtskultur

Zu solcher hinderlichen Last gehören etwa: Residuale Züge der absolutistischen Regierungsform auf allen kirchlichen »Organisationsebenen« – keine durchgehende Trennung zwischen Verwaltungs- und richterlichen Instanzen –, kein Weiterzug gegen Verwaltungs-Entscheide des Apostolischen Stuhles, auch dann nicht, wenn er als erste Instanz (und einzige) entscheidet (Can 333 § 3, can 1404) –, kein ausreichender Rechtsschutz für Instanzen, die dem Bischof unterstellt sind (z.B. für Domkapitel) ... Es fehlen Regelungen, die durchsetzbare Mitwirkungsrechte bei innerkirchlichen Entscheidungsprozessen oder bei der Designation von kirchlichen Amtsträgern gewähren oder die alle beteiligten Instanzen rechtsverbindlich zur Beachtung von bestehenden Designations- oder Wahlrechten verpflichten. Von großer Bedeutung im Hinblick auf die Qualität der Rechtskultur wären verbindliche Verhaltens- und Verfahrensvorschriften für die innerkirchliche Verwaltung aller Stufen wie etwa das Willkürverbot, die Verpflichtung zur Begründung aller Verwaltungsakte und, zur rechtsgleichen Behandlung, das Verbot der Rechts- und Antwortverweigerung, das Recht auf rechtliches Gehör, das Prinzip der Verhältnismäßigkeit und des Vertrauensschutzes, Pflicht zu amtlichem Handeln nach Treu und Glauben, Verbot der Umgehung des Rechts, Recht auf Information

usw. Dies alles sind Grundregeln, die im modernen weltlichen Rechtsstaat durch gesetzgeberische Akte oder durch schrittweise richterliche Rechtsentwicklung im Laufe der letzten Jahrzehnte herangewachsen sind.

Die kirchliche Rechtsordnung hinkt auf der Stufe verbindlicher Rechtsnormen – nicht notwendigerweise auch auf der Stufe der alltäglichen Verwaltungs- und Gerichtspraxis – hinter dem weltlichen öffentlichen Recht nach. Für die heutigen Kirchenrechtslehrer wäre es eine höchst verdienstvolle – und gewiß auch verlockende! – Aufgabe, in stetem Blick (und womöglich nach Gewinnung eigener weltlicher Verwaltungserfahrung) auf das weltliche öffentliche Recht zur zeitgemäßen Fortentwicklung der innerkirchlichen Rechtsordnung ihren Beitrag zu leisten. Daß sie diese Aufgabe wahrnehmen, liegt umso näher, als in den meisten europäischen Ländern vor allem die Verfassungsrichter, aber auch Rechtslehrer, Verwaltungsjuristen und Richter aller Stufen vom früher weitverbreiteten Rechtspositivismus abgerückt sind und sozialethischen Grundsätzen (authentisches christliches Gedankengut im Dienste der Würde der menschlichen Person!) in der positiven weltlichen Rechtsordnung zum Durchbruch verholfen haben.

Es geht hier nicht um eine quantitative Vermehrung von Normen im Codex iuris canonici, und eine Verrechtlichung des Lebens wäre der kirchlichen Communio nicht zuträglich. Vielmehr sollten notwendige Änderungen und Ergänzungen allein der Verbesserung der Qualität der innerkirchlichen horizontalen und vertikalen Beziehungen sowie der aussagekräftigen Entsprechung zwischen christlicher Sozialethik einerseits und dem gemeinwesenähnlichen Lenkungs- und Verwaltungs-Instrumentarium und seiner Handhabung anderseits dienen. Auf solche Weise wächst das gegenseitige innerkirchliche Vertrauen, und die innere Stärke der Gemeinschaft nimmt zu. *Eine der jeweiligen Gemeinschaft angemessene Rechtskultur ist ein maßgebender Teil dessen, was man als politische Kultur bezeichnet.*

3. Das Prinzip der Reformabilität

Konstitutiv für die politische Kultur in der Kirche wären nun gerade der innerkirchliche politische Wille und die entsprechende rechtliche Möglichkeit, *notwendige Verbesserungen* der Struktur, des gesamten Ordnungs- und Lenkungsinstrumentariums und der Leitungs- und Verwaltungspraxis auf wirksame Weise einzuleiten und durchzuführen. Denn je länger mit dieser »äußeren Strukturreform« gewartet wird, umso größer wird die Kluft zwischen der positiven kirchlichen Rechtsordnung und dem heutigen Rechtsempfinden, zwischen der zurückgebliebenen kirchlichen Rechtskultur und der entwickelten weltlichen Rechtskultur. Und da die weltliche Rechtskultur in sozialethischer Hinsicht bedeutende Fortschritte erzielt hat, erweist sich die Differenz zur kirchlichen Rechtskultur als besonders schmerzlich. Veränderbarkeit von Strukturen und stete Bereitschaft zu zeitgemäßen Anpassungen des Instrumentariums an neue Gegebenheiten und an den umgebenden geschichtlichen Kontext aber bilden gewichtige Elemente der politischen Kultur aller Gemeinwesen.

4. Die kulturelle Chance der Verwaltung

Einen höchst bedeutsamen Beitrag zur politischen Kultur kann die *Verwaltung* – sei es die zentrale Verwaltung in Rom, die römische Kurie, sei es die Bistumsverwaltung, seien es die Nuntiaturen, sei es die lokale Verwaltung einer Pfarrei oder sei es die Administration kirchlicher Institutionen und Gremien – erbringen. Entscheidend für das kulturelle Niveau ist ihr Selbstverständnis und die daraus entspringende Praxis: Eine Verwaltung, die sich als wahre Dienerin der Kirche und ihres jeweiligen Vorstehers versteht, handelt durchwegs anders, als wenn sie, wenn auch in noch so subtiler Weise, lieber herrschen möchte und vielerlei Formen von Selbstherrlichkeit entwickelt. Authentisch dienende Kirchenbeamte wollen Probleme lösen helfen, sie gehen in solchem Bemühen aktiv voran, sie sind nicht undurchdringlich-starr, sondern offen, flexibel und allezeit hilfsbereit, sie sind voll orientiert über die Probleme »an der Front«, sie antworten eingehend und einfühlend auf Briefe und Anfragen innerhalb tunlicher Frist, sie stellen sich gewünschten Gesprächen gerne und so rasch wie nur möglich zur Verfügung, sie streben womöglich einvernehmliche, konfliktverhütende Lösungen an, sie polarisieren nicht, sondern ringen um die innere Einheit der Kirche, sie informieren jenen Vorsteher, in dessen Dienst sie stehen, kontinuierlich und sorgfältig, sie führen kein in sich kreisendes Eigenleben, sondern sind vorzüglich orientiert über das Gebiet, in dem sie wirken, und hellwach für die Fragen unserer Zeit. Sie wollen nach besten Kräften auf mittelbare Weise ihren Beitrag dazu leisten, daß die Kirche ihren Kern-Auftrag optimal erfüllen kann ... Solche kulturellen Chancen müssen insbesondere jene Vertreter staatskirchlicher Organisationen wahrnehmen, die über finanzielle Mittel verfügen. Denn gerade in solchen Gremien droht die Versuchung zu unangemessener Machtausübung und zu subtilem Machtmißbrauch!

5. Die Bedeutung des gegenseitigen Vertrauens

Fundamental für die politische Kultur in jedem Gemeinwesen – und noch viel mehr in der Kirche! – ist das *gegenseitige Vertrauen*, Vertrauen von oben durch alle Stufen »hinunter« bis zum Volk und vom Volk durch alle Stufen »hinauf« bis zum Papst, der, als tiefen Ausdruck solchen Vertrauens, die Bezeichnung »Heiliger Vater« tragen darf.

Vertrauen »von unten her« heißt, »bevorschussend« annehmen, daß der Hl. Vater und die Bischöfe den bestmöglichen Einsatz zum Wohl der Kirche zu leisten gewillt sind; es heißt auch, davon ausgehen, daß ich von meinem beschränkten Standort aus nicht alle weltweit wirkenden Entscheide und Worte des Hl. Vaters verstehen kann und daß ich meine entwickelte Kritikbereitschaft in temperiertes Wohlwollen und auch in hochherzige Geduld zu verwandeln eingeladen bin; es heißt auch, die großen Anliegen des Hl. Vaters in Liebe, in einfühlender Anhänglichkeit zu teilen und zur Verbreitung beizutragen ...

Vertrauen »von oben her« bedeutet aber auch, daß der Hl. Vater in die Bischöfe der ganzen Welt, die ja keineswegs seine Chefbeamten, sondern vom Hl. Geist selbst geleitete, bevollmächtigte Hirten ihrer jeweiligen Herde eigenen Rechtes sind, sein volles Vertrauen setzt, gleichgültig, ob sie seiner Linie und seinem Stil, seinem Charakter oder seinen Präferenzen nahe oder ferne stehen; es heißt aber auch für Papst und Bi-

schof, daß sie »unteren Instanzen« wie Bischofs-Synoden, Diözesan-Synoden, diözesanen Priester- und Seelsorgeräten oder Domkapiteln (wenn sie gar zur Bischofswahl berechtigt sind!) Vertrauen schenken sollen. Und Vertrauen heißt immer auch großzügig die Möglichkeit einschließen, daß der »obere« oder der »untere« Partner des Vertrauens in seinen Entscheiden Fehler begehen kann; denn im Bereiche von Verwaltungsakten, Ernennungen und Wahlen ist gewiß niemand vor schweren Irrtümern und Fehlern gefeit. Gegenseitiges Vertrauen gebietet schließlich auch auf beiden Seiten ein *Verhalten »gemäß Treu und Glauben«*, wie – für den staatlichen Bereich – der Entwurf zu einer neuen Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft in Art. 5 Abs. 3 so treffend formuliert hatte: »Staatliche Organe und Private schulden einander Treu und Glauben.« Und aus diesem Vertrauensprinzip ergibt sich zwingend die Forderung, daß vor allem im Personalbereich Lösungen zu vermeiden sind, denen die vertrauensbildende Wirkung von vornherein abgeht, bei denen ernannte Amtsträger vielmehr weitem Mißtrauen begegnen und ihre Aufgabe nicht auf Vertrauensbereitschaft aufbauen können.

6. Wichtigkeit des Konsenses

Amtsträger, die gemäß diesem Vertrauensprinzip im politischen Raum der Kirche handeln, streben wo immer möglich mit den betroffenen Stellen oder Personen einen tragfähigen *Konsens* an. Ständiges ehrliches Bemühen um Konsens ist ein hervorragendes Kennzeichen politischer Kultur! Das heißt nicht, daß Konflikte nicht vorkommen dürfen. Aber der weise Amtsträger steuert sie nicht direkt an, sondern er prüft vorerst, ob sich – allenfalls unter Rücknahme oder Relativierung seiner eigenen Maximalforderung – durch geduldiges Gespräch nicht doch eine Konsenslösung erreichen läßt. Wer auf Konsens baut, hat weit mehr Aussicht darauf, daß seine Werke auch in weiterer Zukunft Bestand haben werden. Im Konflikt entstandene Lösungen dagegen pflegen höchst nachteilige Fernwirkungen auszulösen. Wo nicht ein höheres Gut, das sich nur durch Konflikt hindurch erreichen läßt, zur Debatte steht, wird das Konsensgewinnungs-Verfahren auch dem Ideal der Achtung der Würde der betroffenen Personen weitaus besser gerecht ...

7. Zulassung von Pluralität in der Kirche

Zur politischen Kultur in der Kirche gehört gewiß auch das Gewährenlassen und Geltenlassen – in der ganzen weiten Bandbreite der Offenbarung – von Meinungsträgern und Meinungen in theologischen und philosophischen Fragenbereichen, die zwar nicht der herrschenden Lehre entsprechen, denen aber bei objektiver, überlegener und angstfreier Betrachtung die Vereinbarkeit mit der Offenbarung nicht bestritten werden kann. Die – notwendigerweise begrenzte – *Pluralität in der Kirche* ist eine echte Bereicherung des kirchlichen Lebens und ein Garant für die geistige Vitalität und für die Chance der Kirche, das Wort Gottes unverkürzt je in jener Weise und Zielrichtung verkünden zu können, die beim jeweiligen Hörer verstanden wird und wirklich »ankommt«. Eine lebendige Communio bedarf der Freiheit wie der Luft zum Atmen, und ohne prinzi-

pielle Freiheit kann sich politische Kultur in der Kirche nicht entfalten. Es versteht sich von selbst, daß diese Freiheit *nicht Freiheit von der Kirche* heißen kann. Nur die in die Kirche eingebundene Freiheit ist hier gemeint; das kirchliche Lehramt ist um der Wahrung der offenbarungsgemäßen Wahrheit willen verpflichtet, eindeutig irrige theologische Meinungen zu benennen und gegebenenfalls weitere Konsequenzen zu ziehen. Aber die kirchengebundene Freiheit läßt eine Vielzahl von theologischen Richtungen und Schulen zu, und ein fruchtbares Geistesleben auch im Rahmen des geoffenbarten Glaubens kann sich nur entwickeln, wenn nicht schon jeder neue Gedanke auf die kirchenamtliche Goldwaage gelegt wird, sondern sich vorab dem Einspruch kritisch mitdenkender Theologen und dem Glaubenssinn der Laien exponiert.

Amtsträger, die solchen – berechtigten – Pluralismus durch Verwaltungsmaßnahmen unterschiedlichster Art unterbinden, blockieren oder gar »ausrotten« wollen, bereiten der Kirche kurzfristig und langfristig unermeßlichen Schaden. Aber auch von jenen Meinungsträgern, die sich im zulässigen pluralistischen Spektrum bewegen, dürfen die Glieder der Kirche einen Beitrag zur Hebung der politischen Kultur erwarten. Sie können ihn dadurch erbringen, daß sie Prestige-Fixationen verhüten, mitschwingende Haltungen der Egozentriertheit und Eitelkeit erkennen und abbauen, Provokation und Polarisation vermeiden, sich geduldig und beharrlich um die Integration ihres besonderen Beitrages in das Gesamt der kirchlichen Lehre bemühen und zugleich mit Vertretern der herrschenden Lehre und mit Amtsträgern das Gespräch suchen – was freilich auf dieser Seite echte, offene Gesprächsbereitschaft voraussetzt.

8. Gegen den Hader der Parteien

Wo immer lebendige, freie Gemeinwesen bestehen, da finden sich zwangsläufig zwei Haupttypen von Menschen: Die einen bejahen uneingeschränkt die geschichtlich gewordenen, gegenwärtigen Verhältnisse, ihren Inhalt und ihre Gestalt, und sie fühlen sich darin geborgen, sie empfinden sich hier »zu Hause«; man mag dies den *konservativen* Typus nennen. Die andern richten den Blick vor allem nach vorn, sie wagen, die geschichtlich gewordenen Eigenarten auf ihre heutige Gültigkeit und Zeitgemäßheit zu befragen, Reformideen zu entwickeln und Neuerungen vorzuschlagen; man nennt sie den *progressiven* Typus. Auch in der Kirche braucht es beide Typen! *Wie die beiden Typen und Richtungen zusammenspielen sollen, das ist eine Frage der politischen Kultur*: Wenn beide Typen ihren Standpunkt nicht absolut setzen, offen für das Gespräch bleiben, bei ihren Aktivitäten Augenmaß, Verhältnismäßigkeit und Selbstdisziplin üben und in allem stets die notwendige Einheit der Gemeinschaft beachten, so gereicht ihr Zusammenspiel der Kirche zu hohem inneren Gewinn. Wo solches Maß verlorengeht, ereignet sich eine unheilvolle, *friedlose Eskalation*, in der jede Richtung gerade durch das Übermaß ihrer Einstellung und ihres Verhaltens den fruchtbringenden Beitrag, den sie erbringen könnte, zunichte macht. Und in grotesker Weise fördert jede Richtung gerade durch ihr maßloses, desintegrativ wirkendes Verhalten die Kraft und den Ingrimm jener andern Richtung, die sie eigentlich »bekämpfen« möchte: Gewinnt die »konservative« Richtung die Übermacht, verschließt sie sich jeder Neuerung, schottet sie sich gegen zukunftsgerichtete Entwicklungen ab, so erhält die »progressive« Richtung Zulauf und Stoßkraft. Bekommt die »progressive« Richtung Oberhand und verliert sie hierbei

das Augenmaß, verkennt sie die durch ein Übermaß von Innovationen eintretenden Gefahren der Desintegration, übt sie sich im selbstherrlichen sogenannten »konstruktiven Ungehorsam« und entwickelt sie einen aggressiven Kampf-Stil, so erzeugt sie Angst und Identitätskrisen, und die »konservative« Richtung verhärtet sich bis zu jenem Grad, den man als »reaktionär« zu bezeichnen pflegt ... Daß solche »politische Unkultur« die mentale und gemüthafte Einheit der Kirche zerstört und ihr organisches Hineinwachsen und Entwickeln in die Zukunft außerordentlich erschwert, liegt auf der Hand.

9. Bezug zur Realität

Die Kirche ist zwar letztlich nicht von dieser Welt. Aber sie steht *in der Welt* und ist zu ihrem Heil gesandt. Das bedeutet, daß insbesondere die kirchlichen Amtsträger aller Stufen diese Welt mit allen ihren Gegebenheiten unvoreingenommen und eindringend kennen müssen. Das ist vor allem für die gute Erfüllung des Kern-Auftrages von entscheidender Bedeutung. Die *volle Erkenntnis der umgebenden* – kirchlichen und weltlichen – *Realität* ist aber auch notwendige Voraussetzung für jedes lenkende Vorgehen und für jeden ausführenden Verwaltungsakt. Wer blind ist oder wer gar willentlich die Augen verschließt vor dieser Realität, läuft Gefahr, zum größten Schaden der Kirche selbst gröbste Vorgehens- und Verfahrensfehler zu begehen und materiell verfehlte Verwaltungsakte zu setzen. Es mag für einen gewissen Typus von Amtsträgern in einer Zeit der bestürzenden Identitätskrise der Kirche geradezu eine Versuchung sein, sich in ein innerkirchliches Schlupfloch zurückzuziehen, sich tröstend in frühere irreale Vorstellungen zu bergen und sich von den realen Vorgängen innerhalb und außerhalb der Kirche abzukoppeln. Aber solcher Vorgang ist für das Leben in der Kirche verhängnisvoll! Und zugleich beeinträchtigt der Mangel an Realitätsbezug die politische Kultur in schwerwiegender Weise.

10. Kompetente Berater

Wer immer bemerkt, daß er Mühe bekundet, wenn er vor wichtigen Führungsentscheiden die ihn umgebende Wirklichkeit erfassen und analysieren sollte, der ist dringend gehalten, *kundige Berater* beizuziehen oder schon vorhandene, längst eingesetzte *Beratungsgremien* die ihnen zugedachte Aufgabe der Beratung und Entscheidungshilfe auch wirklich erfüllen zu lassen. Schlecht beraten wäre dieser Amtsträger, wenn er nur jene Berater zum Zuge kommen ließe, die derselben Neigung, sich von der Realität abzukoppeln, nachzugeben pflegen oder die die regionalspezifischen Probleme bestimmter Gebiete der Kirche überhaupt nicht oder nur ungenügend kennen. Ein kluger und verantwortungsbewußter Amtsträger wird es sich vielmehr angelegen sein lassen, wirklich kompetente, realitätsbezogene, mutige und freimütige Mitarbeiter um sich zu versammeln, die je ihre Erfahrung in Kirche und Welt für eine zeitgemäße Führung der Kirche – der Weltkirche, der Diözese, der Pfarrei – einzubringen gewillt sind. Die politische Kultur eines Gemeinwesens wird stets durch das Mitwirken (und Mitwirkenlassen) einer Mehrzahl von kompetenten Mitgliedern dieses Gemeinwesens mitbestimmt.

Die Beratungsgremien selbst – Pfarreiräte, Seelsorgeräte auf allen regionalen Stufen – bedürfen ihrerseits einer *Spiritualität des Dienstes*. Wer zu beraten berufen ist, soll seinen Dienst gerade in der sachkundigen Beratung sehen; entscheiden soll der Amtsträger, der häufig zusätzliche Gesichtspunkte wahrzunehmen hat. Die latente Gefahr, daß beratende Gremien im Grunde herrschen möchten, ist vielerorts nicht von der Hand zu weisen; das zeigt sich etwa darin, daß sie Unzufriedenheit an den Tag legen oder Frustrationsgefühle manifestieren, wenn der Amtsträger anders zu entscheiden wagt, als sie es »beschlossen« hatten. Das Zusammenspiel zwischen Entscheidungsträger und beratendem Gremium ist gewiß nicht einfach, aber wenn das Zusammenwirken nicht glückt, leidet darunter das gesamte Gemeinwesen.

11. Beachtung der Verschiedenartigkeit der Verhältnisse

So wird auch die politische Kultur in der *Weltkirche* davon beeinflußt, ob es gelingt, für den Hl. Vater und für die entscheidungskompetenten Kongregationen und Verwaltungsabteilungen der römischen Kurie jene Berater zu entdecken, die den jeweiligen Entscheidungsträger zuverlässig, mit echter – aus vorzüglicher Kenntnis der Gegebenheiten und Probleme der angesprochenen Gebiete gewonnener – Kompetenz zu beraten in der Lage sind. Angesichts der *unermeßlichen Vielfalt der Probleme einer Weltkirche*, die in allen Kontinenten und in allen Ländern beheimatet ist, erscheint die Notwendigkeit, solche kompetenten, mit dem klaren Blick für die volle kirchliche und weltliche Realität begabten Berater beizuziehen, als höchst dringlich. Bedenkt man, daß auch jedes Land eine bestimmte politische Kultur aufweist, die auf kuriale Vorgehensweisen oder päpstliche Ernennungen recht sensibel reagiert, so wird offensichtlich, daß solchen Vorgängen eine sorgfältige Beratung vorausgehen sollte, wenn man regionale »Frontalkollisionen« und diffuse Formen der Verweigerung der Akzeptanz von Entscheiden und Ernennungen verhüten und so die politische Kultur in der Weltkirche, in der Ortskirche und zugleich in den mitbetroffenen weltlichen Gemeinwesen wahren will.

12. Das Problem der Zentralisierung

Hier aber scheint ein *gewichtiges Strukturproblem* der katholischen Weltkirche auf: Wie kann überhaupt die Kirchenleitung und die in ihrem Dienst stehende Kurie der unermeßlichen Vielfalt der Probleme einer Weltkirche gerecht werden? Ist sie jeweils überhaupt in der Lage, »en toute connaissance de cause« Entscheide und Ernennungen zu treffen? Ist die zentralisierte Ansammlung von Leitungs-Kompetenzen in Rom noch ausreichend funktionsfähig? Ist die kuriale Verwaltungszentrale in der Lage, der Vielzahl und Verschiedenartigkeit der Probleme Herr zu werden und außerdem die oben dargestellte vitale Dienstfunktion einer Verwaltung wahrzunehmen? Ist die kuriale Verwaltungszentrale auch personell so zusammengesetzt, daß in ihr ausreichende regionale Realitätskenntnis gesichert ist? Stimmt das aus alten Zeiten stammende, aber immer noch praktizierte *Modell der Zentralisation* mit dem Bild einer weltweiten Kirche, deren vitale Grundlage die Pfarreien und Diözesen bilden, wirklich überein? Solche Fragen kann man nicht mit leichter Hand wegwischen. Denn schon ein Blick auf die

Strukturerfahrungen, die den weltlichen Gemeinwesen seit Jahrhunderten, und vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg, zur Verfügung stehen, zeigt auf, daß es sich lohnt, sich solchen Fragen unvoreingenommen zu stellen.

13. Bedeutende Vorteile von dezentralen Ordnungen

Diese staatsrechtlichen Erfahrungen reden eine deutliche Sprache: Denn sie verweisen auf die bedeutenden *Vorteile der dezentralen, insbesondere der föderalistischen Staatsordnungen im Vergleich zu den zentralistischen Staatssystemen.* Föderalistische Staatsordnungen kommen mehr in die Nähe des Menschen, fördern eine intensivere Integration des »Staatsvolkes«, machen vielfältigere Formen der politischen Mitwirkung der Bürger möglich, bewirken eine größere »Bürgernähe« des Staates, ermöglichen infolge der besseren Kenntnis der Sachlage sachgerechtere Entscheide, verkürzen und erleichtern die Wege vom Amtsträger zum einzelnen Bürger, reagieren infolge der lebenerfüllten und kürzeren Informationskanäle sensibler auf neue Problemlagen, verstärken die Akzeptanz von Entscheidungen, vermeiden eher Fehlentscheide oder vermindern doch ihre Wirkung, weil sie sie auch leicht wieder korrigieren können ... Kurz: Föderalistische Staatsordnungen sind personaler, flexibler und zugleich integrativer als zentralistische Systeme. Freilich kann nicht verschwiegen werden, daß der Durchgang durch die Entscheidungswege in föderalistischen Ordnungen in der Regel längerer Zeit und – nicht zuletzt wegen der zu leistenden Konsensgewinnung – größter Geduld bedarf. Aber die volksnähere Ordnung macht es auch möglich, daß tragfähige und dauerhafte Lösungen zustande kommen können. Zentralistische Systeme sind dagegen insofern besonders verletzlich, als sie bei in Eile vorgenommenen Problemlösungen (wozu sie in der Tat fähig sind) eher die Gefahr kapitaler Fehlentscheidungen laufen und als sie, wenn sie aus einer eingeübten Trägheit einen fatalen Problem-Stau anstehen lassen, unvermittelt zu viel in zu kurzer Zeit zu ändern sich genötigt sehen und im Gefolge solcher quasi-revolutionären Veränderungen Identitätskrisen auszulösen drohen.

14. Verstärkung der Funktion der Ortskirchen

Man mag aus solchen Überlegungen ersehen, daß es der politischen Kultur der katholischen Kirche durchaus förderlich wäre, wenn diese statt der neuerdings feststellbaren forcierten Zentralisation eine sorgfältig überlegte *Dezentralisation der Entscheidungs- und Ernennungsbefugnisse und der entsprechenden Verwaltungsaufgaben und eine Verstärkung der Funktion der Ortskirchen* ins Auge fassen wollte. Das Ergebnis eines solchen Reformvorganges – nicht im Bereich des Kern-Auftrages, sondern im peripheren Bereich der Strukturen und des Instrumentariums – ist mit Sicherheit vorauszusehen: Es entstünde gewiß eine größere Vielfalt von profilierten Ortskirchen. Aber die innerkirchliche Vitalität nähme zu. Und die Chance, daß die Kirche überall je aus eigenem Antrieb den Herausforderungen einer Gesellschaft, die an einem schmerzlichen Verlust der christlichen Glaubenssubstanz leidet, wirkungsvoller zu antworten fähig wäre, würde vermehrt. Die politische Kultur in der Kirche würde reicher durch die größere Vielfalt der Realisationen und durch das erhöhte Engagement der Ortskirchen.

Schöpfungslehre und Herrlichkeit

Von Rudolf B. Brun

Zum Andenken an
Hans Urs von Balthasar

In der Diskussion, wie man Evolution in eine christliche Schöpfungslehre integrieren könnte, wird das Phänomen des Schönen kaum erwähnt. Dieser Aufsatz versucht jedoch zu zeigen, daß gerade der Begriff des Schönen den Reichtum enthält, eine moderne Schöpfungslehre zu entfalten.

Zuerst möchte ich darstellen, daß Evolution der fundamentale morphogenetische Prozeß des ganzen Universums ist. Nach dieser Auffassung beginnt Evolution nicht erst im Bereich des Organischen, sondern mit der Evolution der Materie im Urknall. Aus diesem wissenschaftlich sehr gut belegten Modell wird sich eine wesentliche Kritik des gängigen Neodarwinismus ergeben. Dieser behauptet nämlich, Evolution resultiere einzig und allein aus der Selektion von zufällig besser an die Umwelt angepaßten Organismen. Diese Behauptung steht im Widerspruch mit einer wesentlichen Einsicht der modernen Physik, wonach mehr geordnete Systeme aus weniger Ordnung entstehen können. Nicht die Selektion ist das fundamentale, ordnende Prinzip, sondern Ordnung entspringt spontan in Systemen, die Energie aufnehmen können. Die Entstehung der Materie aus Energie, wie auch deren Anordnung in immer komplexere Atome und Moleküle werden als Beispiele für die Evolution der Materie dienen. Kurz, das Hervorbringen von mehr und mehr geordneten Systemen aus weniger geordneten Vorstufen ist das Wesen des morphogenetischen Prozesses.

Folgt aber daraus, daß Evolution gerichtet ist, etwa auf die Entstehung des Menschen hin? Weil Evolution ein geschichtlicher Prozeß ist, wird dies von den Naturwissenschaften strikt verneint werden müssen. Zukunft ist nicht Entfaltung der Vergangenheit, sondern echte Schaffung neuer Wirklichkeit durch das, was sich in der Gegenwart verwirklicht. Was sich tatsächlich ereignet, kann unter Umständen kurzfristig vorausgesagt werden. Über längere Zeit ist Voraussage jedoch nicht möglich, man erfährt das schon beim Wetter! Was tatsächlich eintrifft, schafft Geschichte, öffnet oder schließt Möglichkeiten der Zukunft. Weil Evolution ein echter, geschichtlicher Prozeß ist, ist Kosmogenese nicht teleologische Entfaltung eines Vorgegebenen. Deshalb kann es aus der Perspektive der Naturwissenschaftler keinen Plan der Evolution geben.

Es wird gezeigt werden müssen, daß es auch aus philosophischen und theologischen Gründen abwegig ist, echte Evolution in eine teleologische Orthogenese umzumodeln. Gott führt die Natur nicht an einem Gängelband, noch sind die Menschen seine Marionetten. Wenn der Mensch nämlich das vorweg geplante Resultat eines determinierten »Prozesses« wäre, wie könnte er frei sein?

Andererseits ist die Heilige Schrift unmißverständlich: das Tun Gottes mit dem Menschen ist Heilsgeschichte, ist auf das Ziel Jesus Christus ausgerichtetes Handeln. Wie kann also der im Plane Gottes einbezogene Mensch dennoch frei sein? Das Paradox wird nicht aufgelöst werden. Hingegen läßt sich am Beispiel der Passionsgeschichte

Jesu Christi zeigen, daß der allmächtige Gott seinen Heilsplan gerade durch die freien Handlungen der Menschen verwirklicht.

Im letzten Teil des Aufsatzes soll von philosophischer Warte aus gezeigt werden, daß das Wesen des Evolutionsprozesses Synthese ist. Es ist die Synthese von Elementen, die zuvor synthetisiert wurden, die wieder Neues schafft. Synthese von unterschiedlichen Elementen führt zu neuen Einheiten, die, im Vergleich zu ihren Elementen, auf einer höheren Stufe des Seins stehen. Aus dieser Sicht ist Evolution der Prozeß, der das Verschiedene synthetisiert und es im nächsten Schritt zu neuen Einheiten steigern kann.

Diese Steigerung führt zur Annäherung an das Wesen des Seins, nämlich Annäherung an das Eine im Verschiedenen. Aus dem Wesen des Seins, aus der geeinten Differenz bricht aber die Schönheit hervor.

Zum Abschluß wird der russische Denker Vladimir Solowjew zeigen, daß die Schönheit des Seins den Grund im Abglanz der Herrlichkeit des Dreieinigen Gottes findet.

1. Evolution, das fundamentale Gesetz der Schöpfung

In den Arbeiten der Theologen und Naturwissenschaftler, die das Problem »Evolution und Christentum« behandeln, wird die ästhetische Dimension der Kosmogenese kaum beachtet. Zwar werden Biologen und Theologen damit einverstanden sein, daß es Schönheit in der Natur gibt. Etwa die Schönheit der sich überschlagenden Wellen an den Felsen einer Meeresküste, oder die Pracht einer Wiese im Frühlingsgrün, geziert mit all den bunten Blumen, von denen Jesus sagte, daß die geringste unter ihnen schöner sei als König Salomon in all seiner Pracht.[1] Auch Naturwissenschaftler erfreuen sich an diesen Augenweiden, doch das Thema: »Schönheit in der Natur« wird als subjektive Angelegenheit betrachtet, mit der man objektiv wissenschaftlich kaum etwas anfangen könne.

Zwar hat Charles Darwin das Phänomen des Ästhetischen in der Natur sehr wohl gesehen. In seinem Werk *Die Abstammung des Menschen*[2] hat er die Erscheinung des Schönen im Tierreich in elf Kapiteln ausführlich dokumentiert. Vier Kapitel sind allein den Federmustern bei verschiedenen Vogelarten gewidmet. Darwin rang mit dem Problem, die Entstehung dieser prächtigen Federkleider im Laufe der Evolution zu erklären. Nach eingehender Schilderung auffallend schöner Federmuster, besonders jener des Pfaus und des Argusfasans, kam er zum Schluß, daß es die Weibchen waren, die sich die schönen Männer herauszüchteten. Weil die Weibchen den jeweils schönsten Hahn unter den möglichen Freiern zur Paarung auswählten, wurden die Männchen schöner und schöner. Darwin nannte diese, durch die Weibchen betriebene Auswahl der Männchen, »Sexual Selection« (geschlechtliche Zuchtwahl). Allerdings mußte diese Lösung des Problems schon für Darwin recht problematisch gewesen sein. Er wußte natürlich, daß die langen Schwanzfedern den Pfauenmännchen das Fliegen erschwerten. Damit stieg die Wahrscheinlichkeit, als Beute ein jähes Ende zu finden. Zudem,

---

1 Mt 6,28-30.

2 Charles Darwin (1871), *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus. Stuttgart 1902.

woher sollten die Weibchen diese für die Männer lebensgefährlichen Vorstellungen des »Idealmannes« haben? Darwin hat sich sicher mit solchen Problemen herumgeplagt. So schrieb er zum Beispiel an seinen Freund Asa Gray nach Amerika: »The sight of a feather in a Peacock's tail, whenever I gaze it makes me sick.«[3] (»Der Anblick einer Feder im Schwanze eines Pfaues, wenn immer ich eine zu sehen bekomme, macht mich krank!«). Resultate der modernen, experimentellen Verhaltensforschung weisen darauf hin, daß Darwin Recht hatte. Die Weibchen können tatsächlich Vorstellungen (*search-images*) von ihren Geschlechtspartnern haben und sich jene Männchen zur Paarung auswählen, die diesen Vorstellungen am besten entsprechen.[4]

Es wird spannend sein zu verfolgen, wie der gängige Neodarwinismus die Evolution von *search-images* erklären wird. Zur Zeit findet man unter den Biologen wenig Verständnis für einen Vorzug des Schönen. Mit dem Spruch: »Beauty is in the eye of the beholder« (Schönheit gibt es nur in den Augen des Betrachters) wird Schönheit als rein subjektiver Sachverhalt, und daher als wissenschaftlich ohne Bedeutung, weggezaubert.

Besser ist es damit in der Physik bestellt, denn in dieser Naturwissenschaft wird auf das Aufscheinen der ästhetischen Dimension im Forschungsresultat gehofft. Eleganz der Erklärung, Einfachheit im neu gefundenen Verständnis des Forschungsobjektes wird als Zeugnis der besser verstandenen Realität anerkannt. Das ästhetische Erlebnis entspringt aus dem Entdecken des Gemeinsamen, der Beziehung zwischen dem, was eben noch getrennt war. Das vor der neuen Einsicht in beziehungslosen Resultaten Herumliegende wird dank der neuen Einsicht als verschiedene Aspekte ein und derselben Realität erfahren. Physiker vertrauen ihrem wissenschaftlichen Glauben, daß das, was näher bei der Wahrheit ist, auch eleganter, befriedigender, schöner sein muß! Aus diesem wissenschaftlichen Glauben, aus der Hoffnung, eben dieses Einende des Verschiedenen entdeckend zu erleben, fließt die innere Kraft, mit welcher die bedeutenden Physiker ihre Grundlagenforschung treiben. So war es zum Beispiel Albert Einsteins Traum, alle vorkommenden Kräfte in der Natur, die Gravität, den Elektromagnetismus und die Kräfte, welche die Atomkerne zusammenhalten, als verschiedene Aspekte ein und derselben fundamentalen Grundkraft zu verstehen.[5] Die moderne Physik hat diesen Traum mindestens teilweise verwirklicht. Zum Beispiel verstehen die Physiker heute, daß die Radioaktivität (die Kraft, die beim Atomzerfall am Werke ist) und jene Kraft, welche die Elektronen auf ihren Bahnen um die Atomkerne hält, zwei Aspekte ein und derselben Grundkraft sind. Hingegen ist es noch nicht gelungen, die zwei anderen bekannten Kräfte, nämlich jene, welche die Atomkerne zusammenhält, und die Gravität, welche die Himmelskörper auf ihren Bahnen leitet, als Aspekte einer einzigen noch fundamentaleren Kraft zu verstehen. Die meisten Physiker sind aber überzeugt, sie glauben daran, daß es diese eine, fundamentale Kraft geben muß, aus der sich die oben aufgezählten vier Kräfte entwickelt haben.

Wenn man Physiker fragt, warum sie das glauben, erhält man die Antwort: die Eleganz, die Schönheit der kosmischen Gesetze fordere, daß sich das Viele aus dem Einen

---

3 The life and letters of Charles Darwin, hrsg. von Francis Darwin. New York 1896; Brief vom 3. April 1860, S. 90.

4 M. Kirkpatrick/M.J. Ryan, The evolution of mating preferences and the paradox of the lek, in: *Nature* 350 (1991), S. 33-38.

5 E. Chaisson, Relatively Speaking. New York 1980, S. 178.

entwickelt habe. Die heutige physikalische Grundlagenforschung hat das Ziel, dieses Eine zu finden und es zu formulieren. Diese Formel würde es dann ermöglichen, alles im Kosmos Entstandene als Spezialfälle dieser einen Grundformel zu verstehen.[6] Die Hoffnung auf dieses Gelingen wird jedesmal dann neu bestärkt, wenn bis dahin voneinander isolierte physikalische Phänomene dank einer Entdeckung nun als Aspekte ein und derselben fundamentaleren physikalischen Wirklichkeit neu verstandenen werden. Dieses Begreifen des Mannigfaltigen als Manifestationen des Einen wird als Schönheit erlebt. Das Aufscheinen der ästhetischen Dimension wird als Zeugnis des verbesserten Begriffs der Realität von den Physikern erhofft, gesucht, gefunden und mit Freude begrüßt.

Die Frage, wie sich die verschiedenen Kräfte aus der einen fundamentalen Urkraft entwickelt haben, schließt die Frage nach dem Aufbau der Materie ein. Die Resultate dieser Forschung haben mit aller gewünschten Deutlichkeit gezeigt, daß auch die Materie auf der Grundstruktur der Einheit in der Verschiedenheit aufgebaut ist. Jedes Atom ist eine Einheit, die dank der Verschiedenheit ihrer Teile existiert. Die moderne Physik der Elementarpartikel erforscht, wie diese atomaren Teilchen selber wieder als Einheiten von noch fundamentaleren Einheiten, den Quarks, verstanden werden können. Die Protonen, Neutronen und Elektronen sind die atomaren Elemente, aus deren Einigung die verschiedenen Atome im periodischen System spontan entstanden und immer noch enstehen können.

Der Unterschied zwischen den schweren und leichten Atomen besteht in der Anzahl der in die Atome integrierten atomaren Partikel. So ist zum Beispiel ein Goldatom hundertneunundsiebzigmal schwerer als ein Wasserstoffatom. Der Grund liegt darin, daß im Atomkern des Goldes hundertundachzehn Neutronen mit neunundsiebzig Protonen integriert sind, während im Wasserstoff nur ein Proton vorhanden ist. Wir wissen heute, warum dies so ist. Die verschiedenen Atome sind nämlich nicht gleichen Alters, sondern entstanden nacheinander als Ereignisse in der kosmologischen Geschichte. Zum Beispiel wurden die schweren Atome des Goldes oder des Silbers aus leichteren Elementen in explodierenden Sternen synthetisiert. Die schwereren Atome sind also später aus der Synthese von leichteren Elementen entstanden. Der Evolutionsprozeß ist also schon am Werk bei der Entstehung der Materie, nicht erst mit dem Erscheinen von Organismen.

Integration von Atomen führt zu Molekülen mit neuen Eigenschaften. Zum Beispiel bringt die Synthese des Wasserstoffs mit Sauerstoff Wasser hervor. Kompliziertere Einheiten mit völlig neuen Qualitäten entstehen durch Synthese von einfacheren Elementen. Die ganze anorganische und organische Chemie macht sich dieses Phänomen der Synthese zunutze. Schon auf der Organisationsstufe der Materie ist es Synthese, Integration des Verschiedenen in eine neue, höhere Einheit, welche Neues schafft. Wir könnten eine eben entstandene Verbindung wieder in ihre Komponenten zerlegen, dann wieder synthetisieren: es geschieht in den Laboratorien der Welt unzählige Male. Wir haben uns so an das Wunder der Synthese gewöhnt, daß wir meinen, es zu verstehen. Wir können aber das Wesen der Synthese nicht verstehen, nur beschreiben und bewundern!

---

6 St.W. Hawking, A Brief History of Time. New York 1988, S. 155ff.

Der synthetische Prozeß der Evolution führt Schritt für Schritt zu mehr und mehr integrierten und damit zu komplexeren Einheiten. Zunehmende Komplexität führt zu einer Hierarchie, zu einer Organisation des Realen in Stufen. Integration von Elementen einer Stufe führt zu Einheiten auf der nächsthöheren Stufe.

Für die Naturwissenschaften besteht die Grundaufgabe darin, die Mathematik der Morphogenese zu formulieren. In den letzten zehn Jahren ist es gelungen, zum Beispiel die Morphogenese von Meeresküsten, Berglandschaften, oder Wolkenformen mathematisch zu beschreiben.[7] Der Computer ist das wesentliche Hilfsmittel, das diesen Fortschritt der Mathematik ermöglichte. Diese modernen »Rechenmaschinen« sind in der Lage, unvorstellbar zahlreiche Rechenoperationen in Bruchteilen von Sekunden auszuführen. Dies ermöglicht es, Muster in fundamentalen, physikalischen Prozessen zu finden, die ohne diese Maschinen nicht darstellbar wären. Das mit diesen Supermaschinen ermöglichte neue Verständnis dieser fundamentalen, morphogenetischen Naturprozesse ist revolutionär. Wir sind nämlich im Begriffe, besser zu verstehen, wie das Einwirken von Energie auf relativ ungeordnete, chaotische Systeme Ordnung und damit Strukturen hervorbringen kann. Zum Beispiel zeigen Strömungsmuster, die bei der Mischung von verschieden farbigen Flüssigkeiten entstehen, einen erstaunlichen Reichtum komplexer Formen.[8] Diese neuen Einsichten in das Wesen morphogenetischer Prozesse haben den Zusammenhang der mathematischen Grundlagen der Naturwissenschaften mit dem Ursprung ästhetischer Dimensionen wieder entdeckt.[9] So fanden im Jahre 1989 in Chicago und im *Museum of Contempory Art* in New York Ausstellungen von Gemälden statt, welche uns die ästhetischen Dimension morphogenetischer Prozesse in der Natur näherzubringen vermochten.

Die Mathematik von Strömungsmustern, Wolkenformen oder Berglandschaften reicht natürlich nicht aus, organische Morphogenese zu verstehen. Dies ist die Aufgabe einer neuen mathematischen Biologie. Meines Erachtens sind Forscher, wie etwa Stuart Kauffman, den mathematischen Grundlagen der biologischen Morphogenese auf der Spur. Im wesentlichen kommt dabei heraus, daß Organismen als sich selbst organisierende, also nach »inneren Gesetzen« sich aufbauende Einheiten verstanden werden müssen. Dieses Verständnis steht in scharfem Kontrast zu der gängigen neodarwinistischen Auffassung, welche biologische Formen als das Resultat des Zusammenspiels von »zufälligen« Mutationen und von »außen« wirkenden Selektionskräften versteht. Nach dieser Ansicht führt Selektion zu besserer Ausstattung und damit zu erhöhter Wahrscheinlichkeit, Nachkommen zu hinterlassen. Nach dieser Auffassung ist Selektion die einzige richtunsbestimmende Kraft der Evolution. Gesetze der Selbstorganisation werden von diesem Gesichtspunkt nicht als für den Evolutionsprozeß wesentliche Faktoren anerkannt. Auch Kauffman betont die zentrale Stellung der Mutationen in der Bildung von neuen Organismen. Er sieht aber, daß solche Neubildungen mit mög-

---

7 B. Mandelbrot, The Fractal Geometry of Nature. San Francisco 1982.

8 J.M. Ottino/C.W. Leong/H. Rising/P.D. Swanson, Morphological structures produced by mixing in chaotic flows, in: *Nature* 333 (1989), S. 419-425.

9 Wieder entdeckt deshalb, weil Morphogenese in der Natur wahrscheinlich in allen Kunstepochen mehr oder weniger wichtig war. Nicht nur Michelangelos Studien der menschlichen Anatomie gehören wohl in diesen Zusammenhang, sondern wahrscheinlich auch die Entwicklung des Kubismus, des Jugendstils und die von Naturprozessen inspirierten Bilder der Expressionisten (Klee, Kadinsky), und ganz besonders das Werk Eschers.

lichen, stabilen Zuständen des Genoms zusammenhängen müssen. Durch Mutationen enstehende neue Genome als Voraussetzung für das Enstehen von neuen Organismen. Diese werden hier als mathematisch mögliche und deshalb stabile Zustände verstanden.[10] Es handelt sich hier also um »innere« physiologisch mögliche Zustände des Genoms, welche die Richtung, in der organische Neubildungen in der Evolution möglich sind, wesentlich mitbestimmen.

Die heutige Physik hat sich dank der Mathematik einem Verständnis der Morphogenese der Materie aus der Energie des Urknalls angenähert. Es scheint mir berechtigt anzunehmen, daß die Entwicklung einer Mathematik der organischen Morphogenese Einsicht in das Wesen des organischen Evolutionsprozesses erlauben wird. Es ist eine dynamische Geometrie der Morphogenese, die im wesentlichen vom niedereren, weniger Integrierten zum höher Organisierten, Komplexeren führt.[11] Was meine Generation im Physikunterricht gelernt hat, nämlich daß Ordnung in einem System ab- und nicht zunimmt, ist ein Spezialfall, der verallgemeinert wurde. Er gilt nur für geschlossene Systeme, welche nicht in der Lage sind, Energie aufzunehmen. In Energie aufnehmenden, offenen Systemen nimmt die Ordnung zu, nicht ab.[12] Es ist dies wohl das zentrale Gesetz des Kosmos. Die Energie, welche für diese morphogenetischen Prozesse nötig ist, stammt letztlich aus der Energie der Urexplosion.

Der Evolutionsprozeß erfolgt immer nach dem gleichen Prinzip: schon Existierendes kann zu neuen Einheiten geeinigt werden. Diese können als Elemente für die nächste Synthese dienen. Es ist das Wunder der Synthese, daß sich Schöpfung selber schafft. Teilhard de Chardin hat das schöpferische Prinzip klar erkannt, wenn er zum Beispiel schreibt: »L'union est le procédé de la création« und: »créer c'est unir« (»Synthese ist der Kunstgriff der Schöpfung« und: »schöpfen heißt vereinigen«).[13] Einigung von Elementen auf einer Stufe führt zu Einheiten auf einer neuen Stufe mit schlechthin neuen Qualitäten. Reinhard Löw hat dies treffend als »Fulgurationsprinzip« (von: *fulguratio*, der Blitzstrahl) bezeichnet.[14] Es ist möglich, das Phänomen im Chemielabor ungezählte Male zu beobachten: das völlig Neue ensteht jedesmal vor unseren Augen.

Die aus dem Prozeß der Synthese hervorgebrachten Strukturen verbinden sich miteinander zu neuen Einheiten. Diese werden einerseits immer komplizierter, aber andererseits auch einfacher. Komplizierter deshalb, weil mehr und mehr Einheiten integriert werden. Einfacher aber, weil Integration der Teile nur in einer neuen Einheit möglich ist. Die aus den integrierten Teilen entspringende Einheit ist wieder einfach, weil sich nun die Vielfalt als Verschiedenheit ein und desselben ergibt. Diese Einbeziehung in die Einheit ist aber ein Geschehen, welches die Unterschiedlichkeit der Teile nicht in die Gleichschaltung einebnet, sondern gestaltend heraus-hebt. Dies wird möglich, weil das

---

10 S. Kauffman, Developmental Logic and its Evolution, in: *BioEssays* 6 (1986), S. 82.

11 Vielleicht erscheint hier das alte Thema des »Deus geometra« in neuer Gestalt; vgl. S. Greiner, Deus geometra, in dieser Zeitschrift 17 (1988), S. 273.

12 Zu diesem wichtigen Thema vgl. I. Prigogine, From Being to Becoming. Time and Complexity in the Physical Sciences. San Francisco 1980, etwa S. 89, 106, 128.

13 H. de Lubac, L'éternel féminin. Etude sur un texte du Père Teilhard de Chardin. Paris 1968, S. 18.

14 R. Löw, Zur Interpretation evolutionärer Entwicklungen bei Augustinus und Thomas von Aquin, in: R. Spaemann/R. Löw/P. Koslowski (Hrsg.), Evolutionismus und Christentum (CIVITAS Resultate 9). Darmstadt 1986, S. 18.

Verschiedene in der Einheit sich gegenseitig im Unterschied bestärkt. So gesehen, ist die Integriertheit der Mannigfaltigkeit einfach. Es ist die echte Einfachheit des Einen im Verschiedenen.

Das Fulgurationsprinzip reicht aus, die Evolution der Materie, die organische Evolution von Pflanzen und Tieren bis zum Menschen und seiner Geschichte zu »erklären«. Aus der Synthese immer komplizierter werdenden Einheiten entstehen neue, noch vielfältigere, höhere Gestalten. Diese Gestalten haben Qualitäten, welche den Teilen, aus denen sie bestehen, nicht zukommen. Christian von Ehrenfels nennt sie Gestaltsqualitäten.[15] Das Ganze ist mehr als die Teile, nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Man sieht es an den Qualitäten der verschiedenen Atome, an der Synthese von Wasser, den komplizierten organischen Molekülen und an der Qualität des Lebendigen. Diese letzten zeigen besonders eindrücklich, wie die Lebensqualität aus der Synthese des Vorlebendigen entspringt. Gestaltung schafft Neues. Gestalt schaffende Synthese ist das kreative Prinzip nicht nur der Kosmogenese, sondern aller Realität.

Was bisher ausgeführt wurde, besagt im wesentlichen, daß die kreative Kraft, Neues zu schaffen, dem sich entwickelnden Kosmos immanent ist. Diese Einsicht der Naturwissenschaften stimmt mit der christlichen Schöpfungslehre überein. Gott bringt nämlich nicht zunächst etwas ins Dasein, welches er dann später verändert, denn, wie Thomas von Aquin sagt: Gott erschafft »*ex nihilo, sine motu*«.[16]

Die Frage nach dem Wesen des Neuen ist die Frage nach dem Wesen des Seins. Alles, was ist, existiert als Einheit in der Vielheit der integrierten Teile. Diese Fassung des Wesens des Neuen ist nicht dessen kausale Erklärung. Eine solche kann es nicht geben, weil nicht erklärt werden kann, warum es überhaupt etwas gibt. Hingegen kann gezeigt werden, daß das echte Neue dem Wesen des Seins näher kommt. Das echte Neue ist nämlich Integration des vorher noch Getrennten in eine, gegenüber diesem gesteigerte Einheit. Gesteigert deshalb, weil die neue Einheit mehr und mehr sich voneinander unterscheidende Elemente integriert. Steigerung kommt dann am nächsten zum Wesen des Seins, wenn sich gegenseitig ausschließende Elemente auf einer neuen Stufe als Aspekte der neuen Einheit erweisen. Man findet solche Einheit in den Kunstwerken aller Kulturen, denn das Schöne ist die Einheit, die sich in der Differenz der Vielheit offenbart. Gustav Siewerth sagt das so: »Denn wie das Sein die Wesen in sich enthält, aus sich entspringen läßt und zu sich selbst aktuiert, so enthält auch das Licht alles Farbige der Natur und läßt es in seinem Verströmen in den Dingen entspringen, doch so, daß es für sich selbst in der Natur dunkel und nichtig ist. Erst in der aktuierenden Helle des Lichtes kommen die lichtgeborenen Farben ins Leuchten. Jede einzelne strahlt auf in wunderbarem Glanze, während sie zugleich allesamt im durchscheinenlassenden, diaphanen Luft- und Licht-Raum der Natur zusammenschwingen und zusammenschießen und allüberall für das Auge in berückendem Einklang heraufgehen und sichtbar werden. Wie also das Sein das Sein des Seienden ist, so ist das Licht das Licht alles Leuchtenden.«[17]

---

15 C. von Ehrenfels, Über Gestaltsqualitäten (1890), in: F. Weinhandl (Hrsg.), Gestalthaftes Sehen. Darmstadt 1960.

16 H.-E. Hengstenberg. Evolutionismus und Schöpfungslehre, in: R. Spaemann/R. Löw/P. Koslowski (Hrsg.), a.a.O., S. 81.

17 G. Siewerth, Das Sein als Gleichnis Gottes. Heidelberg 1958, S. 75.

Von dieser Warte aus erscheint Kosmogenese als die Geschichte der dynamischen Integration, die letztlich die Einheit in der Differenz, nämlich das Wesen des Seins und damit das Wesen der Schönheit entfaltet.

2. *Evolution und Heilsgeschichte*

In der Diskussion zu diesem Thema erscheint das Problem, ob der Kosmogenese ein Plan zugrunde liege, oder ob Evolution, vom Urknall zum Menschen, als eine Reihe von Zufällen zu verstehen sei. Es geht also in dieser Frage um das Problem: Evolution, Teleologie oder Zufall? Timothy Lenoir ist der Meinung, daß es das Zentralproblem sei, in dem alle anderen Probleme zusammenliefen. Er schreibt: »Eine Biowissenschaft, die zweckvolle Organisation als Erklärungsmodell *pinzipiell* zurückweist, ist unverträglich mit dem Christentum, denn Teleologie ist eine Minimalvoraussetzung des Vorsehungsplanes in der Natur gemäß einem wesentlichen Bestandteil des christlichen Glaubens.«[18] Für die Wiederannäherung von Christentum und Evolutionsbiologie hält Lenoir ein Zugeständnis der Biologen, daß es einen »Plan in der Natur« gäbe, als unerläßlich.[19]

Meines Erachtens kann aber ein solcher »Plan in der Natur« von der Wissenschaft nicht aufgedeckt werden. Der Grund dafür liegt im Wesen der Naturgeschichte, die, wie jede andere Geschichte, von der Folge der tatsächlich eingetretenen Ereignissen bestimmt wird. Ereignisse aber treten im Rahmen von möglichen Vorkommnissen ein. Was tatsächlich passiert, ist die Verwirklichung einer von zwei oder mehreren Möglichkeiten, die auch hätten Wirklichkeit werden können. Was sich also tatsächlich ereignet, verwirklicht sich innerhalb des Möglichen. Wie das Wetter heute in einem Jahr sein wird, kann niemand voraussagen, denn ob es morgen regnet oder ob die Sonne scheint, wird das Wetter von Übermorgen mitbestimmen. Was sich wirklich ereignet, ist dem Wesen nach probabilistisch, nicht deterministisch. Was sich in der Zukunft ereignen wird, kann daher nicht aus der Vergangenheit bestimmt werden, denn was morgen zu-fällt, verändert, was übermorgen sich ereignen kann. Dies trifft zu für unsere persönliche Lebensgeschichte wie auch für den Verlauf der Weltgeschichte. Man denke an die Ereignisse in Osteuropa, der Sowjetunion, und den Abbruch der Mauer in Berlin!

Die Zeit der Zukunft ist wesentlich verschieden von der der Vergangenheit: Zukunft ist nicht Entfaltung dessen, was implizit schon in der Vergangenheit enthalten war. Die Zukunft ist unbestimmt und offen, nicht, wie die Vergangenheit, bestimmt und abgeschlossen. Die Weltgeschichte wie auch der Evolutionsprozeß sind echte Geschichte, nicht zeitliche Entfaltung eines deterministischen Planes. Was geschehen wird, kann weder aus der Vergangenheit noch der Gegenwart herausdestilliert werden. Weil Evolution echte kosmische Geschichte ist, gibt es keinen Plan der Evolution. Stephen J. Gould trifft hier meines Erachtens ins Zentrum, wenn er das Nichtvorhandensein eines Planes für die Evolution als befreiend empfindet. Er schreibt: »*Homo sapiens* I fear, is a thing so small in a vast universe, a wildly improbable evolutionary event well within

18 T. Lenoir, Christliche Antworten auf den Darwinismus, in: R. Spaemann/R. Löw/P. Koslowski (Hrsg.), a.a.O., S. 138.

19 Ebd., S. 140.

the realm of contingency. Make of such a conclusion what you will. Some find the prospect depressing; I have always regarded it as exhilarating, and a source of both freedom and consequent moral responsibility.«[20] (Ich fürchte, daß der *Homo sapiens* ein so unscheinbares Ding in dem riesigen Universum ist, ein so höchst unwahrscheinliches Ereignis in der Evolution darstellt, daß er am besten als ein zufälliges Vorkommnis verstanden wird. Man nehme diese Schlußfolgerung, wie man will. Einige werden sie als traurige Einsicht werten. Ich hingegen habe sie immer als Aufmunterung empfunden, als ein Ursprung von Freiheit und der aus ihr folgenden Verantwortung.)[21] Aus der Perspektive der Naturwissenschaft kann es keinen Plan für die Evolution geben.

Eine christliche Schöpfungslehre hat diese Einsicht ernst zu nehmen, weil sie aus theologischen Gründen die Freiheit des Menschen ernst nehmen muß. Wie aber kann die auf den Menschen hinzielende Schöpfungsgeschichte und die in Jesus Christus gipfelnde Heilsgeschichte mit der von dem Naturwissenschaften verlangten ziellosen Prozeß der Evolution vereinbart werden? Schließt Heilsgeschichte menschliche Freiheit aus?

Wenn wir die Passionsgeschichte Jesu Christi betrachten, sehen wir in die Mitte die Einheit von Plan und Freiheit. Wir können diese Einheit nicht verstehen, weil Plan und Freiheit sich gegenseitig ausschließen. Und doch können wir hier zuschauen, wie sich der Plan Gottes mit absoluter Präzision verwirklicht, gerade weil die Menschen frei handeln. Judas, der Verräter, ist keine Marionette, und Pilatus hängt auch nicht an Gottes Fäden. Alle Beteiligten sind freie Menschen, die gerade das tun, was sie frei bestimmen. Und gerade indem sie in Freiheit handeln, erfüllen sie den Heilsplan Gottes. Sogar der Hahn, der dreimal krähte, tat es, weil er wollte!

Die Naturwissenschafter erfüllen ihre Pflicht, wenn sie sich weigern, den Evolutionsprozeß als Entfaltung eines Planes zu verstehen. Wo käme die Freiheit her, wenn die Natur, die den Menschen hervorbrachte, nichts anders könnte, als vorgelegte Geleise abzufahren? Andererseits ist es aus der Heiligen Schrift klar, daß die Schöpfungsgeschichte Teil der von Gott geplanten Heilsgeschichte ist. Was für unseren Verstand sich gegenseitig ausschließt, Plan und Freiheit, sind für die Allmacht Gottes zwei Pole einer Heilsgeschichte.

3. Schöpfungslehre und Herrlichkeit

Eine zeitgemäße, christliche Schöpfungslehre kommt also nicht umhin, Evolution als echten, geschichtlichen Entwicklungsprozeß in die Aussagen der Offenbarung zu integrieren. Dieses geoffenbarte Wissen ist im christlichen Glaubensbekenntnis ausgedrückt und versichert uns, daß Gott, der Vater, Himmel und Erde durch seinen Sohn erschaffen hat. Wie kann also die Perspektive, die sich von der Naturwissenschaft auf die Kosmogenese ergibt, mit jener der christlichen Offenbarung zu einer verständlichen Lehre von Gott und Schöpfung vereinigt werden?

Ich bin der Meinung, daß der russische Denker Wladimir Solowjew den Ausgangs-

---

20 St.J. Gould, Wonderful Life. New York 1989, S. 291.

21 Übersetzung des Autors.

punkt für die Entfaltung einer solchen zeitgerechten, christlichen Schöpfungslehre gefunden hat. Hans Urs von Balthasar ermutigte mich vor Jahren, diesem Denken nachzugehen. Auf dem Wege dazu schien es mir mehr und mehr, daß sich das moderne Verständnis der Kosmogenese in das Denken Solowjews integrieren läßt.

Ich zitiere im folgenden aus Balthasars Werk *Herrlichkeit*[22].

»Gott ist das Absolute in dem Doppelsinn des Abgelöst-(Unbedingt-)Seins von allem, was er nicht ist, und des Abgeschlossen-(Vollendet-)Seins, was nur möglich ist, wenn er von keinem andern begrenzt wird, vielmehr die Macht und Freiheit hat, auch in jedem andern er selbst zu sein.« »Gott als Grund all dessen, was ist (quod est, Subjekt), ist Vater, als Inbegriff des Seienden (essentia, Objekt) Sohn, als zwischen beiden Einender Geist oder Sein (esse, Identität) ...« » Indem Gott Vater seinen Sohn als ihm wesensgleich bei sich hat, hat er die vollendete Auszeugung und Selbstdarstellung seiner Allheit bei sich, indifferent, ob diese Allheit in ihm selbst oder im Andern seiner selbst sich ausbreite. Er betrachtet in seinem Logos seine absolute göttliche Macht und Freiheit für alles und damit über alles.«[23]

Solowjew vertieft die Beziehung zwischen Gott und Schöpfung in die Trinität hinein. Der Sohn ist die Darstellung Gottes, des Vaters. Gott der Vater ist im Sohn sich selbst veräußert. Der Platz der Schöpfung liegt in der Möglichkeit Gottes, im anderen seiner selbst, sich selbst zu sein. Gott der Vater ist der sich andere im Sohn. Deshalb ist die Schöpfung als das andere Gottes im Sohn. Im Sohn verwirklicht Gott der Vater seine Andersheit. Darum verwirklicht sich Gott in der Möglichkeit, außerhalb seiner selbst zu sein durch den Sohn. Dieser im Sohn gegebenen Möglichkeit Gottes, sich im anderen seiner selbst nochmals sich selbst zu sein, entspringt die Schöpfung. Da aber ihr Selbst-sein, und damit ihre Freiheit, aus der totalen Andersheit des ewigen Gottes entspringt, ist Schöpfung notwendig in der Zeit. »Denn fragt man, warum das Ziel ›nicht mit einem einzigen Schöpfungsakt‹ erreicht werde, ›warum diese Mühen und Anstrengungen im Leben des Weltalls notwendig sind?‹, dann liegt ›die Antwort in einem einzigen Wort, das etwas ausdrückt, ohne das weder Gott noch Natur denkbar sind: Freiheit‹.«[24]

Die Freiheit der Schöpfung wurzelt also in dem von Gott ermöglichten sich Selber-sein. Von diesem Standort aus wird es verständlich, daß Schöpfung sich selbst schafft. Das heißt aber wiederum nicht, daß sie aus Gott herausfällt. »Die Welt wird dann zum werdenden Gott angesichts des ewig aktuellen seienden Gottes, sie wird, wie Solowjew immer wieder sagt, zu einem spiegelverkehrten Bild der Wirklichkeit Gottes, der sich selber außer sich selbst noch einmal aus der reinen Seinspotentialiät her aufbaut. Warum er das tut? Um den letzten Beweis seines Gottseins zu führen: daß er nämlich Hen kai Pan ist, in seinem All-sein durch kein ›Anderes‹ gehemmt und begrenzt, er Alles in sich und außer sich.«[25]

Weil Gott allmächtig ist, kann die Schöpfung sich selber werden, frei sein. Diese Grundstruktur der Schöpfung findet Sich-selbst in der Freiheit des Menschen. Kosmo-

---

22 H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, II. Einsiedeln 1962.

23 Ebd., S. 671.

24 Ebd., S. 678-679.

25 Ebd., S. 683.

genese ist deshalb »Hominisation« (in diesem Sinne steht der Mensch eben doch im Zentrum des Kosmos). Die Vergöttlichung der Schöpfung, der Aufbau Gottes außer seiner selbst, findet seine Erfüllung im Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde.[26]

Das Ereignis aber, das die Vergöttlichung des Menschen, in der Geschichte des Kosmos verankert, ist die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. »... in der Kenose Gottes (die den Schöpfungsprozeß innerlich überhöhend vollendet) wird der menschlichen Kenose der Raum in Gott freigegeben für die absolute Selbstüberantwortung des menschlichen Bewußtseins an das göttliche.«[27] »Diese doppelte Kenose ist das Wesen des Gottmenschen so gut wie seines Werkes, des Kreuzestodes, und sie ist zugleich die doppelte absolute Herrlichkeit: sowohl die Selbstverherrlichung Gottes in seiner Schöpfung, wie die Verherrlichung des ganzen Menschen in Gott, des Menschen, der im freien Liebestod über alle Verfallenheiten der materiellen Welt gesiegt und damit die Auferstehung des Leibes für sich und die ganze Menschheit errungen hat.«[28]

Man steht hier vor dem offenbarten Geheimnis des Heilsplanes Gottes: Aufnahme der Kreatur in Gottes trinitarisches Wesen durch den Abstieg des Gottessohnes in die Schöpfung. Vergöttlichung des Menschen durch die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu Christi. Seit dem Erscheinen Jesu Christi in der Geschichte ist aber Einstimmung in den Plan Gottes gleichbedeutend mit Nachfolge. Diese aber ist nicht Extrapolation des Evolutionsprozesses, natürliche, innerkosmische Synthese zum Supermenschen, sondern Annahme der Einladung, mit der Gnade als Gefährtin den Weg Gottes unter die Füße zu nehmen. Auf die Annahme dieser Einladung, auf die freie Annahme der Gnade aufzusteigen, kommt alles an.[29]

Der Weg der Gnade aber ist der Weg der Kirche. Diese ist zwar in der Welt, aber da sie Christus gehört, nicht von dieser Welt. Welt und Kirche stehen nicht in einem natürlichen Verhältnis zueinander, sondern im übernatürlichen Ereignis der Gnade. Dieses Ereignis der Gnade schließt Welt nicht aus, sondern verwirklicht den Heilsplan Gottes in ihr. Dies aber nicht so, daß die Freiheit der Welt erstickt, sondern indem die Menschen zur freiwilligen Einstimmung in den Heilsplan aufgemuntert werden. Dieser Plan Gottes besteht darin, die im Sohn verwirklichte Schöpfung zu vergöttlichen. Dies aber so, daß sie bestätigt wird, nicht daß ihre Wirklichkeit in Gott hinein aufgelöst wird. Der Plan wird in der Weltgeschichte mit der Vergöttlichung des Menschen in der Person des Gott-Menschen Jesus Christus verwirklicht.

Die Menschwerdung des ewigen Gottes in der zeitlichen Schöpfung ist aber die Erscheinung der absoluten Einheit der Trinität in der von Gott geschaffenen Andersheit seiner selbst. In diesem Eingehen des ewigen Gottes in die Andersheit der zeitlichen Schöpfung ist die Schönheit des Einen in der Differenz des anderen unüberhöhbar verwirklicht, denn in der Person Jesu Christi erscheint die Schönheit Gottes, zu deren Kunst das Wunder der Kosmogenese gehört. Es ist nämlich ihr Wesen, sich der Einheit in der Verschiedenheit anzunähern, sie ist dynamische Steigerung, hin zum Wesen des Seins.

---

26 Gen 1,27.

27 H.U. von Balthasar, a.a.O., S. 688-689.

28 Ebd., S. 689.

29 Vgl. ebd., S. 655.

Einheit in der Verschiedenheit aber ist der Spiegel der Dreifaltigkeit. Schönheit gibt es deshalb in der Schöpfung, weil sie der Abdruck, die Spur, der Herrlichkeit Gottes ist.

Die erfüllte Schönheit der Schöpfung wird dann sich offenbaren, wenn die Kirche am Ende der Zeiten von Gott eingeladen wird, als die Braut Christi den vierten Platz in der Trinität Gottes einzunehmen.

Thomas Mann, der religiöse Grundzug seines Wesens

Von Curt Hohoff

Thomas Mann, der Patriarch der modernen Literatur; man kennt die Fotos des norddeutschen Bürgers in gut geschnittenen englischen Anzügen, und ein Leben, das rasch nach Süden eilte; München, Italien, München, dann die Emigration nach Südfrankreich, der Schweiz, mit Endstation Kalifornien, Annahme des amerikanischen Bürgerrechts; nach dem Kriege, ziemlich spät, innerlich zögernd, die Rückkehr nach Europa, aber keine Aussöhnung mit seinen Landsleuten, nur ein paar Besuche, von der Schweiz aus, Besuche in Weimar, München, Frankfurt, Köln – immer auf Distanz, und dann Tod und Begräbnis im Sommer 1955 am Zürichsee. Kurz vorher hatte man den achtzigsten Geburtstag mit Ehrungen durch die Prominenz und Sonderhefte der literarischen Zeitschriften gefeiert. Eine dritte und vierte Gesamtausgabe, aber immer noch keine endgültige, war am Erscheinen. Der berühmteste Schriftsteller Deutschlands hatte die großen Zeitgenossen überflügelt: Hofmannsthal, Rilke, selbst G. Hauptmann, zu schweigen von seinem Bruder Heinrich, der einst berühmter gewesen war als er, zu schweigen auch von den literarischen Berühmtheiten seiner Jugend, Kurt Martens und Eduard von Keyserling.

Der Ruhm schien zu groß zu sein, die Schultern zu schmal. Er hat sein eigenes Image, scheint es, nicht ganz ausfüllen können. Es gibt Züge, vor allem in der Jugend, die nicht auf ein Vertrauen zu sich selbst schließen lassen: auf unfreundliche Kritiken schrieb er Verteidigungsbriefe, und gelegentlich verriet er, wie er damit fertig würde: er lege sich ins Bett. Gute Bekannte, Kenner seines Werkes nannten ihn – voll Respekt natürlich – einen Dilettanten. Aber jeder große Autor ist ein Dilettant, fängt von vorne an, und was das Fachliche, das spezielle Wissen angeht, so hat der seinerzeitige Ägyptologe der Universität München, Professor Scharff, einmal erzählt, daß Thomas Mann über Altägypten mehr, genauer und besser Bescheid wisse als er und seine ganze Zunft. Was das Hanseatische angeht, die Herkunft, so hat R.A. Schröder gestanden, daß er vollkommen perplex gewesen sei, wie genau in *Buddenbrooks* der Kreis der Verwandten und Bekannten, wenn nicht »aufs Haar«, so doch in allem Wesentlichen ihrer Bedingnisse und Charakterzüge getroffen sei.

Der Ruhm begann mit *Buddenbrooks*, 1901, erreichte neue Gipfel mit dem *Zauberberg*, 1924, und der Tetralogie *Joseph und seine Brüder*. Ihre ersten beiden Bände er-

schienen 1933 und 35 in Deutschland, der dritte 1936 in Wien und der vierte 1943 in Stockholm. Dazu kamen Erzählungen und Novellen, ein immer wieder variiertes essayistisches Werk und zahlreiche Reden zu politischen, literarischen und persönlichen Anlässen, und schließlich 1947 *Doktor Faustus*, die Abrechnung mit Deutschland, mit Nietzsche, mit Wagner, den Göttern seiner Jugend, und mit sich selbst – denn er war sich ein Rätsel geblieben und hat dem Rätsel betroffenen Ausdruck gegeben, etwa in seinem Aufsatz *Bruder Hitler*, wo er feststellen mußte, daß jene Götter, Nietzsche und Wagner, auch die Götter seines Feindes, Adolf Hitlers, gewesen seien. 1929 erhielt Thomas Mann den literarischen Nobelpreis.

Dann gibt es noch ein Buch, das sehr wichtig ist, da eine deutsche Generation sich in ihren Leiden am Vaterland darin spiegelt, die »polemische Autobiographie«, wie Erich Heller sie nennt, der *Betrachtungen eines Unpolitischen*, ein Buch, dessen Ironie schon im Titel steckt, denn da ist *nur* von Politik die Rede. Es entstand im ersten Weltkrieg und schildert den deutschen Konservativen Th. Mann im Widerstand gegen die liberale Weltzivilisation, als dessen Personifizierung der eigene Bruder aufs Korn genommen wird, der »Zivilisationsliterat«. Das Buch liegt in mehreren Fassungen vor, die letzte dreimal so umfangreich wie die erste und entsprechend verwässert. Es enthält schöne Sätze, die leider wenig beachtet werden: »Nicht immer ist das Humanitäre dasselbe wie das Humane.« Über sich selbst: »Nie habe ich mich im Wortsinne als ›Ästheten‹, sondern immer als Moralisten gefühlt.« Über die Deutschen: »Nie hat in Deutschland eine Seele daran gedacht, das nietzschesche Lebenspathos zu politisieren. Das wäre ganz undeutsch. Es zu tun, war den Romanen vorbehalten.« (Da hat er sich wohl getäuscht.) Aber noch ein Satz, seine Tiefe springt in die Augen: »Die Welt ist tief – überall, in jeder Erscheinung.«

Erst viele Jahre nach dem Tode wurden die Tagebücher bekannt. In ihnen hat Thomas Mann, zum Entsetzen vieler Freunde, über eine sein Leben bestimmende Leidenschaft, die Neigung zum männlichen Geschlecht, Zeugnis gegeben. Daß Thomas Mann Neigungen dieser Art hatte, war offenkundig. Man brauchte nur den *Tod in Venedig*, *Tonio Kröger* und *Wälsungenblut* zu lesen. Auch stellt er in den großen Romanen – humoristisch kaschiert – Jünglinge und Junggesellen dar: Christian Buddenbrook, Hans Castorp, den Joseph des größten seiner Romane und Felix Krull. Dem entsprechen die scheiternden Ehen: Tony in den *Buddenbrooks*, Madame Chauchat im *Zauberberg*, der Patriarch Jaakob mit seinen vier Frauen, Potiphar und Pharao im Josephroman und schließlich – wiederum humoristisch abgetönt – Goethes Lotte in Weimar. Daß es sich um eine persönliche Leidenschaft gehandelt hatte, ging jetzt aus den Tagebüchern hervor. Der Fall erschien umso lästiger, als Thomas Mann in jahrzehntelanger Ehe gelebt und mit seiner Frau sechs Kinder hatte. Der Existenzrahmen des Moralisten wurde beibehalten und gepflegt, zumal Thomas Manns bürgerliche Leserschaft, sein eigenstes Publikum, von Homosexualität nichts wußte oder wissen wollte.

Thomas Mann hat seine Ansichten mehrfach modifiziert. In den zwanziger Jahren wurde er ein Verteidiger der Weimarer Republik und teilte ihr Unglück. Was er später in Amerika über und gegen die Deutschen sagte, liegt wie ein Schatten über jenem Wort von der eigentlichen Tiefe des Seins und jenem andern, daß er ein Moralist sei. Er hat sich mehrmals selbst kommentiert, vor allem den Josephroman. Dadurch leistete er der Deutung Dienste, aber nicht die besten; denn man muß wissen, daß die Kommentierung zugleich eine Kanalisierung ist. Nach wie vor wird sorgfältig daran gearbei-

tet, gewisse Spuren zu verwischen und einen Autor aufzubauen, der zwar von sich sagt: »alles ist so seltsam, so wenig glaubhaft, so unerwartet«, der aber seine Rolle spielen, den Rahmen weltliterarischen Anspruchs ausfüllen muß. Die Rolle spricht vom Deutschen, vom Weltbürger, vom letzten Bürger, vom politischen Dichter, vom norddeutschen Epiker in der Nachfolge Fritz Reuters und Theodor Fontanes. Die Kritik ergänzt den Katalog der Fächer mit Begriffen wie Ironie, Leitmotiv, kontrapunktischer Technik. Sie spricht vom Ende des Bürgertums und vom Künstler als Verfallsprodukt, dem morbiden Schöpfer, von der Gleichung zwischen Kunst und Krankheit. Der Autor, aus einer gesunden Familie stammend, Kaufleute und Grundbesitzer, Wohlstand im Rükken, hat die Stichworte selbst gegeben, aber diese Stichworte wurden benützt, um falsche Fährten zu legen, zu irritieren, interessant zu machen. Sie lenken mit einem Wort ab von der Mitte, von der Tiefe und Innerlichkeit, von dem, was im Josephroman mit schon wieder ironischem Unterton die Gottessorge genannt wird.

Man hat die religiöse Dimension des Thomas Mannschen Werkes bestritten. Theologen haben die Christlichkeit seiner dichterischen Welt verneint. Darauf hat der Dichter dann im Mai 1950 in der Universität von Chicago geantwortet in dem Vortrag *Meine Zeit*. Er sagt: »Ich las neulich, daß in Deutschland, wo es viel name calling gibt, ein geistiges Gremium meinem Lebenswerk jede Christlichkeit abgesprochen hat. Das ist schon Größeren geschehen, es weckt allerlei Erinnerungen. Aber für den eigenen Fall habe ich besondere Zweifel – die sich weniger auf den Inhalt meiner Schriften als auf den Impuls beziehen, dem sie ihr Dasein verdanken. Wenn es christlich ist, das Leben, sein eigenes Leben als eine Schuld, Verschuldung, Schuldigkeit zu empfinden, als den Gegenstand religiösen Unbehagens, als etwas, das dringend der Gutmachung, Rettung und Rechtfertigung bedarf – dann haben jene Theologen mit ihrer Aufstellung, ich sei der Typus des a-christlichen Schriftstellers, nicht so ganz recht. Denn selten wohl ist die Hervorbringung eines Lebens – auch wenn sie spielerisch, skeptisch, artistisch und humoristisch schien – so ganz und gar, vom Anfang bis zum sich nähernden Ende, eben diesem bangen Bedürfnis nach Gutmachung, Reinigung und Rechtfertigung entsprungen, wie mein persönlicher und so wenig vorbildlicher Versuch, die Kunst zu üben. – Vermutlich erachtet die Theologie die künstlerische Bemühung gar nicht als ein Rechtfertigungs- und Erlösungsmittel, und vermutlich hat sie sogar recht damit. Man würde sonst wohl mit mehr Genugtuung, mehr Beruhigung und Wohlgefallen auf das ganze Werk zurückblicken. In Wirklichkeit aber setzt der Prozeß der Schuldbegleichung, der – wie mir scheinen will religiöse – Drang nach Gutmachung des Lebens durch das Werk, sich im Werke selber fort, denn es gibt da kein Rasten und kein Genüge, sondern jedes neue Unternehmen ist der Versuch, für das vorige und alle vorigen aufzukommen, sie herauszuhauen und ihre Unzulänglichkeit gutzumachen. Und so wird es gehen bis zuletzt, wo es mit Prosperos Worten heißen wird: ›And my ending is despair.‹ ›Verzweiflung ist mein Lebensend.‹ Da wird, wie für Shakespeares Magier, nur ein Trostgedanke bleiben: der an die Gnade, diese souveräne Macht, deren Nähe man im Leben schon manchmal staunend empfand, und bei der allein es steht, das Schuldiggebliebene als beglichen anzunehmen.«

Soweit der Text. Der Autor wehrt sich mit theologischen Begriffen: Rechtfertigung, religiöses Unbehagen, Verzweiflung, Gutmachung und schließlich, frei nach Shakespeare, Gnade. Sie bezeichnen eine Richtung. Die Herkunft ist deutlich. Luther ist der Ausgangspunkt. Im *Doktor Faustus* war das religiöse Unbehagen an der lutherischen

Orthodoxie demonstriert und geschichtstheologisch gegen die deutsche Geistesgeschichte ins Feld geführt worden. Das war in den Jahren des Katzenjammers nach dem zweiten Weltkrieg geradezu literarische Mode. Man sah das Verderben auf der Linie Luther, Friedrich d. Gr., Bismarck, Nietzsche vorbereitet. Parallele Analysen der deutschen Katastrophe finden sich bei Elisabeth Langgässer und Reinhold Schneider, und daß die Philosophen und Theologen eifrig an dieser Kette gebastelt haben, wobei dann auch Hegel hier und Karl Marx dort nicht vergessen wurden, ist ja bekannt. Das heißt aber nicht, daß die Konstruktion richtig ist, denn die Orthodoxie, mit welcher Thomas Mann/Adrian Leverkühn streitet, ist ein Popanz, geistreich und ironisch zurechtgemacht für den Zweck, ihn zu zerreißen. Das Vokabular unseres Zitats ist ernster, und hier sei versucht, es dem Werk der genialen Frühe, dem Meisterwerk schlechthin, den *Buddenbrooks* zu unterlegen. Der Roman ist genau fünfzig Jahre vorher geschrieben, und Thomas Mann hat damals, vor 1900, gewiß nicht daran gedacht, daß seinem Buch ein christliches Sinnbild unterlegt werden könnte. Wenn der Untertitel sagt »Verfall einer Familie«, so heißt das Verfall im Sinn der Dekadenz, der Biologie, des Darwinismus, aber hinter dem gemeinten Sinn steht doch auch ein anderer. Das erste Kapitel des Romans beginnt mit einer Szene, die allen Lesern des Buches geläufig ist. Der Großvater Buddenbrook hält seine Enkelin auf den Knien und examiniert sie[1]:

»Die kleine Antonie, achtjährig und zartgebaut, in einem Kleidchen aus ganz leichter changierender Seide, den hübschen Blondkopf ein wenig vom Gesichte des Großvaters abgewandt, blickte aus ihren graublauen Augen angestrengt nachdenkend und ohne etwas zu sehen ins Zimmer hinein, wiederholte noch einmal ›was ist das‹, sprach darauf langsam: ›Ich glaube, daß mich Gott,‹ fügte, während ihr Gesicht sich aufklärte, rasch hinzu: ›geschaffen hat samt allen Kreaturen,‹ war plötzlich auf glatte Bahn geraten und schnurrte nun, glückstrahlend und unaufhaltsam, den ganzen Artikel daher, getreu nach dem Katechismus, wie er soeben, anno 1835, unter Genehmigung eines hohen und wohlweisen Senates, neu revidiert und herausgegeben war. Wenn man im Gange war, dachte sie, war es ein Gefühl, wie wenn man im Winter auf dem kleinen Handschlitten mit den Brüdern den ›Jerusalemsberg‹ hinunterfuhr: es vergingen einem geradezu die Gedanken dabei, und man konnte nicht einhalten, wenn man auch wollte. ›Dazu Kleider und Schuhe,‹ sprach sie, ›Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker und Vieh ...‹ Bei diesen Worten aber brach der alte Monsieur Johann Buddenbrook einfach in Gelächter aus, in sein helles verkniffenes Kichern, das er heimlich in Bereitschaft gehalten hatte. Er lachte vor Vergnügen, sich über den Katechismus mokieren zu können, und hatte wahrscheinlich nur zu diesem Zwecke das kleine Examen vorgenommen. Er erkundigte sich nach Tonys Acker und Vieh, fragte, wieviel sie für den Sack Weizen nähme, und erbot sich, Geschäfte mit ihr zu machen.«

Die Szene ist klar, humoristisch hell steht sie vor uns. Der Großvater fragt den Katechismus ab. Er liest dem Kind die Kernfrage des Katechismus vor, wo die Welt herkomme, wer sie geschaffen habe, und das Kind schnurrt die Antwort getreu nach dem Wortlaut herunter. Es vertraut dem Wort des Katechismus, und es vertraut natürlich auch dem Großvater. Es ist absolut arglos, und deshalb wird es glückstrahlend genannt, ein Kind, das sich in Übereinstimmung weiß mit seinem Ich, seiner Kenntnis, seiner

1 Ich folge hier dem einschlägigen Kapitel des Buches von Anna Hellerberg-Wendriner: Mystik der Gottesferne, eine Interpretation Thomas Manns. Bern/München 1960.

Familie, der Welt, der Schöpfung und dem lieben Gott, der alles gemacht hat, erhält und gibt, bis zu Kleidern und Schuhen, Essen und Trinken, Acker und Vieh. Die Lehre von der Schöpfung ist die Grundwahrheit des Christentums.

Großvater Buddenbrook aber lacht, er amüsiert sich. Es macht ihm Spaß, daß seine Enkelin die Details herunterschnurrt, und er hat das Examen eigentlich veranstaltet, um sich zu erheitern. Einige Seiten später hält sein Sohn es ihm vor mit den Worten:

»Aber, Vater, Sie belustigen sich wieder einmal über das Heiligste! ...«

Großvater Buddenbrook trägt sich französisch, spricht französisch. Die Säulen seines Weltbildes stammen aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts, es sind Voltaire und Diderot, er ist ein naiver Aufklärer, der ironisch alles von sich schiebt, was nicht in den Rahmen paßt; den frömmlerischen Ernst des Sohnes kann er nicht ernstnehmen. Aber indem er sich das Kind als Zielscheibe aussucht, ein Kind, das er gern hat und das vertrauensvoll auf seinen Knien sitzt, zerstört er das Substrat jenes Glücks, den kindlichen Glauben in seiner Unschuld. Tony Buddenbrook, mit ihren Brüdern Christian und Thomas Held des Romans, wird scheitern am Leben, in der Liebe, in ihren Ehen. Das einzige, was ihr bleibt, ist das, was der Kaufmann und Großvater ihr anbietet: das Geschäft, die Firma. Die Firma wird der Fetisch ihrer Existenz, ihm opfert sie die Liebe und die Ehe auf. Tony wird ihr Leben lang ein Kind bleiben, aber nun kein unschuldiges und glückstrahlendes, sondern ein eigensinniges, albernes Kind, eine Gans, wie es einmal heißen wird.

Das »Hinunterfahren« ist der Inhalt des Romans: Tony fährt als Kind mit Thomas und Christian den Jerusalemsberg hinunter. Die Fahrt ist unaufhaltsam, eine Fahrt von Jerusalem zur Hölle, vom Ort des himmlischen Glücks in die finstere Welt des Geschäftslebens, der sozialen Konvention, der verfehlten Liebe, der Betrüger und Selbstbetrüger, des Scheiterns aller Pläne. Das sagt der Untertitel »Verfall einer Familie«. Es handelt sich also nicht um einen sozialen, sittlichen oder biologischen Verfall, sondern um ein metaphysisches Phänomen: den Verlust des religiösen Glaubens, und dieser Verlust zieht alles andere nach sich.

Tony hat den Artikel des Katechismus heruntergeschnurrt. Das ist für ein Kind natürlich. Das kindliche Aneignen der Wahrheit erfolgt durch Leistungen des mechanischen Gedächtnisses. Es ist Aufgabe des heranwachsenden Menschen, die Wahrheit fester und tiefer zu erfassen, den mechanisch erworbenen und traditionell und autoritär übermachten Besitz zum Eigenbesitz, die gelernte zur erkannten, begriffenen und glaubend gesicherten Wahrheit zu machen. Das ist eine lange, schwierige und nie aufhörende Arbeit, denn die religiöse Wahrheit will der Potenz des sich ausdehnenden Ich angepaßt werden. Das aber unterbleibt bei Tony Buddenbrook. Das Gelächter des alten Herrn zerstört die ihrem Alter entsprechende Naivität, und nie mehr, ihr ganzes Leben lang, wird sie je wieder zu einer Wahrheit kommen. Sie wird neben Christian die komische Figur des Romans. Der Ansatz ist zerstört, und damit ist eine Weiterentwicklung unmöglich geworden.

Das örtliche Sinnbild des Hinunterfahrens ist die schiefe Ebene, die vom Jerusalemsberg hinunterführt auf das Niveau der Händlerstadt. Diese schiefe Ebene ist der Raum des Bruders Christian. Er hat weder Beruf noch Haus, noch Familie. Er hat kein Ziel und keine Arbeit. Sein Tageslauf beginnt mit Zeitunglesen; er legt Papier zurecht und spitzt die Bleistifte. Doch dann geht er in den Klub – er muß sich ausruhen. Der Klub ist seine Heimat, hier verkehren Junggesellen und Lebemänner. Er liebt die Geliebte

eines andern, die Mutter seiner Kinder ist eine auswärtige Prostituierte. Er spielt mit der Idee des Selbstmords, sieht Gespenster, leidet an eingebildeten Krankheiten und lehnt den Bruder Thomas ab, den korrekten Geschäftsmann, den ordentlichen Bürger. Aus dem Munde Christians fällt der Dichter am Ende das schärfste Urteil über Thomas – und wieder sind es Worte aus dem christlichen Kodex, wenn sie sich in Christians Mund auch fremdartig ausnehmen. Er sagt: »Du bist unseren Eltern immer der bessere Sohn gewesen, aber wenn du ihnen wirklich soviel näherstehst als ich, so solltest du dir doch auch ein wenig von ihrer christlichen Denkungsart aneignen, und wenn dir schon alle geschwisterliche Liebe fremd ist, so sollte man doch eine Spur christlicher Liebe von dir erwarten dürfen ...« Später sagt er: »Du hast dir einen Platz im Leben erobert, eine geehrte Stellung, und da stehst du nun und weisest kalt und mit Bewußtsein alles zurück, was dich einen Augenblick beirren und dein Gleichgewicht stören könnte, denn das Gleichgewicht, das ist dir das wichtigste. Aber es ist nicht das Wichtigste, Thomas, es ist vor Gott nicht die Hauptsache! Du bist ein Egoist, ja, das bist du! Ich liebe dich noch, wenn du schiltst und auftrittst und einen niederdonnerst. Aber am schlimmsten ist dein Schweigen, am schlimmsten ist es, wenn du auf etwas, was man gesagt hat, plötzlich verstummst und dich zurückziehst und jede Verantwortung ablehnst, vornehm und intakt, und den andern hilflos seiner Beschämung überläßt. Du bist ohne Mitleid und Liebe und Demut.« Und schließlich faßt er zusammen: »Ich bin geworden wie ich bin, weil ich nicht werden wollte wie du. Wenn ich dich innerlich gemieden habe, so geschah es, weil ich mich vor dir hüten muß, weil dein Sein und Wesen eine Gefahr für mich ist – ich spreche die Wahrheit.«

Thomas, der Geschäftsmann, schreckt vor zweifelhaften Geschäften nicht zurück. (Christian wird unter moralischen Vorwänden von ihm um sein Erbe gebracht.) Und schließlich stirbt er, indem er auf der schiefen Ebene, die vom Jerusalemsberg hinabführt, bei leichtem Schneefall stürzt. Man könnte die Orts- und Zeitsymbolik weiter ausführen. Freilich liegt die Gefahr eines Systemzwangs dann nahe, und man versperrt sich den Blick auf die Breite der Erscheinungen. Thomas Mann hat dem christlichen Kirchentum und der Orthodoxie immer skeptisch gegenübergestanden. Seine Pfarrer und Diakonissen haben – ähnlich wie bei Fontane, auch bei G. Hauptmann – unsympathische, eigensüchtige oder frömmlerische Züge. Wenn er Thomas Buddenbrook katholische Krankenschwestern bevorzugen läßt, so darf das nicht als Reverenz vor der andern Konfession verstanden werden; es ist die Anerkennung einer höheren Leistung. Überhaupt hat Thomas Mann vom Christentum, ähnlich wie Nietzsche, dessen Urteile und Vorurteile er teilte, nur die norddeutsch-lutherische Form gekannt und war diesem gegenüber traditionell befangen. Vom Katholizismus hat er kaum je Kenntnis genommen, obwohl er jahrzehntelang in einer katholischen Stadt, in München, gelebt hat. Erst auf der Fahrt nach Amerika, bei der Lektüre von Cervantes' *Don Quijote* ahnt er unter den humoristischen Wirbeln dieser Epik einen Ozean von unauslotbarer Tiefe religiösen Wissens und Glaubens, dem die kalte Rationalität fehlt. Eben diese Rationalität hat er dem deutschen Protestantismus vorgeworfen. Sonst hat er vom Katholizismus keine Ahnung; in den Briefen finden sich Stellen von bewundernswerter Ignoranz: Die Gefahr des Absoluten sei »der Obskurantismus«, von dem die »Erfolge der römischen Kirche« hergeleitet werden. Diese Urteile stehen nicht allein, der Zusammenhang weist auf einen Komplex hin. In der Novelle *Gladius Dei* schmäht ein religiöser Fanatiker in München die heidnische Kunststadt vor einem Madonnenbilde, das er nicht als heilig

empfindet. Der junge Zelot durchschaut immerhin einen Zusammenhang. In dem verunglückten Schauspiel *Fiorenza* wird uns ein Heiliger gezeigt, der etwas ganz anderes ist. Lorenzo Medici liegt im Sterben und fragt seine Höflinge nach der Unsterblichkeit. Sie möchten das Problem ästhetisch-geistvoll lösen, reden von Poesie und Schönheit, bemühen Aristoteles und Plato. Lorenzo aber will etwas Einfaches und Wirkliches, einen Priester und Beichtvater. Er will Savonarola, der das Volk von Florenz gegen den Luxus und die sittliche Entartung der Mediceer aufgerufen hat. Der kommt, aber vorher enthüllt Fiore das Geheimnis von Savonarolas Heiligkeit. Sie waren Nachbarskinder in Ferrara. Sie war schön und anziehend, er ein häßlicher einsamer Knabe. Er verliebte sich in sie, aber sie hat ihn abgewiesen und gedemütigt. Darauf ging er ins Kloster und predigte gegen die Laster der Welt.

Es handelt sich also um eine Enthüllung der asketischen Moral. Der Vater dieses Gedankens ist nicht Freud, wie man annehmen könnte, sondern Nietzsche. Von ihm hat Thomas Mann die Meinung übernommen, die Priester benützten das asketische Ideal als Werkzeug der Macht. Der Priester sei, ähnlich wie der Künstler, ein Outcast der Gesellschaft, ein pathologischer Fall, und nehme seine Rache an dieser Gesellschaft, indem er sie beherrsche. Die Verbindung des Heiligen mit dem Schönen war eine Lieblingsidee der europäischen Dekadenz. Sie ist ein Gipfel der Perversität, weit von der geschichtlichen Wirklichkeit Lorenzos, Savonarolas, Florenz' und der Kirche. Nietzsches Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* liegt lähmend über Thomas Manns *Fiorenza*. Dieser Krampf hat sich nie gelöst. Jedesmal, wenn Thomas Mann die Orthodoxie, die Kirche, das Priestertum und die Heiligkeit ins Visier nimmt, wird er nicht mit dem Thema fertig. Im *Erwählten* balanciert er amüsiert am Rand der literarischen Katastrophe. Die Ironie fängt das Echo der Gnade nicht mehr auf.

Als Thomas Mann *Buddenbrooks* schrieb, hatte er Nietzsche noch nicht gekannt. Aber aus *Tonio Kröger* und *Fiorenza* spricht Nietzsche. *Buddenbrooks* hat er, nach eigener Angabe, mit Richard Wagner und Arthur Schopenhauer bestritten. Von Schopenhauer kommt auch seine Auffassung von »Heiligkeit«, so wunderlich das klingt. Deshalb ein paar Worte darüber. Der alternde Senator Thomas Buddenbrook gerät eines Tages zufällig an Schopenhauer, liest einige Kapitel aus *Die Welt als Wille und Vorstellung* und entdeckt hier *die* Wahrheit, daß es nämlich einen Zustand gebe, wo die Qual der Individuation aufhöre, sonderbarerweise das Nichts genannt. Hier gebe es Seligkeit und Heiligkeit. Hier erfülle sich jede Forderung der erlösungsbedürftigen Menschheit. Schopenhauers Weg zur Erlösung ist der östliche: im Nirwana, wo die Individuation, der verhängnisvolle Wille, die Trennung von All und Ich aufgehoben sind, im Nichts des atheistischen Buddhismus wird die Stufe der Heiligung erreicht, ein Reich reiner Kontemplation, in dem das Wollen zurücktritt und nur die Anschauung herrscht. Schopenhauers Lehre, Frucht der Weltverneinung des neunzehnten Jahrhunderts, hat seit jeher die Künstler und Schriftsteller mehr angezogen als die Philosophen. Hier wird das Drama der Weltgeschichte zum Drama der Selbsterweckung und -entdeckung des Menschen. Die Religion erscheint als einer der Schleier der Maja, als fromme Täuschung der Götter über die Schrecken der Existenz. Schließlich wird das Göttliche, wird Gott ein »Objekt des Subjekts« – Ideen, die in der Josephsgeschichte ihre Rolle spielen und dort, gleichsam auf einer höheren Drehung der Spirale, mit Gedanken der orientalischen, mosaischen und christlichen Religion ineinanderfließen werden.

Auf der Stufe der Heiligung und Reinheit ist der Wille aufgehoben; so geht der

Mensch in ein Reich des Friedens ein. Dieser Zustand wird im *Zauberberg* erreicht. Hans Castorp, der Held aus dem Flachland des Geschäftslebens und der Arbeit, ist durch zwei luciferische Gestalten aufgeklärt worden. Naphta und Settembrini, ehemaliger Jesuit und liberaler Freimaurer, intellektuelle Vertreter militanter Ideen, Sinnbilder des geistigen Europa vor der Katastrophe, sind Gegenstücke der *anderen* Verführungsmacht, des Triebes und der Vitalität um ihrer selbst willen, der Madame Chauchat und Mijnher Peeperkorns. Auf dem Gipfel der Epopöe unternimmt der Held einen Ski-Ausflug ins Hochgebirge, ins Urschweigen: »Die Stille, wenn er regungslos stehenblieb, um sich selbst nicht zu hören, war unbedingt und vollkommen, eine wattierte Lautlosigkeit, unbekannt, nie vernommen, sonst nirgends vorkommend.« Die Gefühle des Tödlichen, der religiösen Furcht und frommen Erschütterung beziehen sich nicht auf die Natur. Castorp empfindet die Winterwildnis »als passenden Schauplatz für das Austragen seiner Gedankenkomplexe, als geziemenden Aufenthalt für einen, der, ohne freilich recht zu wissen, wie er dazu kam, mit Regierungsgeschäften, betreffend Stand und Staat des Homo Dei beschwert war.«

Homo Dei, der Mann Gottes, gerät ins Nichts. Der Flockentanz verwehrt jede Aussicht: »Das war das Nichts, das weiße, wirbelnde Nichts.« Er verirrt sich. Eine eiskalte Hand greift nach ihm. Er ist fiebrig, benommen, taumelig, stärkt sich mit Rotwein, und nun hat er eine Halluzination, die Vision einer Parklandschaft mit Platanen, Ulmen, Vogellaut, Flöten, warm rieselndem Regen, feuchtschimmernd, die reinste Herrlichkeit; ein Tenor, Musik. Schleier auf Schleier, von niemand vorher bemerkt, fallen ab, Laute des Entzückens, und dann heißt es: »Die blanken Regenschleier sanken: da lag das Meer – ein Meer, das Südmeer war das, tief-tiefblau, von Silberlichtern blitzend, eine wunderschöne Bucht, dunstig offen an der einen Seite, zur Hälfte von immer matter blauenden Bergzügen weit umfaßt, mit Inseln zwischenein, von denen Palmen ragten.«

Das ist also Südsee, das Paradies von Cook und Bougainville, Landschaft des Paradieses mit den Augen Rousseaus. Jünglinge reiten Pferde ans Meer, Mädchen blasen die Flöte, Kinder spielen am Ufer, eine Mutter stillt ihr Kind. Da sind Ziegen, die Lieblingstiere der antiken Hirtenpoesie. Gesund, glücklich, klug und angenehm sind alle Menschen. Castorp tritt in die Landschaft ein und wandert zu grauen Tempeln, sein Herz wird schwer und ahnungsvoll, er sieht ins Innere: »Zwei graue Weiber, halbnackt, zottelhaarig, mit hängenden Hexenbrüsten ... hantierten dort drinnen zwischen flakkernden Feuerpfannen aufs gräßlichste. Über einem Becken zerrissen sie ein kleines Kind, zerrissen es in wilder Stille mit den Händen – Hans Castorp sah zartes blondes Haar mit Blut verschmiert – und verschlangen die Stücke, daß die spröden Knöchlein ihnen im Maule knackten.«

Es ist die Kehrseite der idealen Landschaft; sie ruht auf Menschenopfern. Im Traum weiß Castorp alles vom Menschen, freilich nur einen Augenblick, denn schon am Abend hat er einen Teil seines Wissens vergessen. Homo Dei stand in der Mitte zwischen Leben und Tod, Schönheit und Schrecken, Heiligem und Verbrechen. »Der Mensch ist Herr der Gegensätze«, so wird ausdrücklich versichert. Man darf dem Tod keine Herrschaft über das Leben einräumen. Der Mythos weiß es, denn nun dämmert über dem geistigen Kosmos der Romanwelt ein unendlicher Horizont herauf: Homo Dei wird zu sich selber kommen, indem er die Geschichten erzählt, welche seit je im Schwang waren bei Babyloniern, Ägyptern und Israeliten. Der vordere Orient, Heimat

des Judentums und Christentums, liegt in der Mitte zwischen dem Land Immanuel Kants und dem Land Buddhas, jener Lehren, die Schopenhauer so faszinierend verbunden hatte. Der Mythos will die Erlösung. Homo Dei entdeckt seinen Ursprung. Sinnend wird er seiner selbst gewahr und stößt weiterdenkend auf den einen und einzigen, den persönlichen und geistigen Gott, der es seinerseits auf die Begegnung mit dem Menschen angelegt hat, denn erst im Menschen kommt die Gottesidee zu sich selber: so wie der Mensch des Gottes, bedarf der Gott des Menschen. Wer hat das erste, wer hat das letzte Wort bei so verworren dialektischem Verhältnis?

In seinem Vortrag über *Joseph und seine Brüder*, 1943, sagt Thomas Mann: »Der Held jenes Zeit-Romans (*Der Zauberberg*) war nur scheinbar der freundliche junge Mann, Hans Castorp, auf dessen verschmitzte Unschuld die ganze Dialektik von Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Freiheit und Frömmigkeit pädagogisch hereinbricht: in Wirklichkeit war es der Homo Dei, der Mensch selbst mit seiner religiösen Frage nach sich selbst, nach seinem Woher und Wohin, seinem Wesen und Ziel, nach seiner Stellung im All, dem Geheimnis seiner Existenz, der ewigen Rätselaufgabe der Humanität.« Etwas weiter heißt es über den Josephroman: »Ich erzählte die Geburt des Ich aus dem mythischen Kollektiv, des abrahamitischen Ich, welches anspruchsvoller Weise dafür hält, daß der Mensch nur dem Höchsten dienen dürfe, woraus die Entdekkung Gottes folgt. Der Anspruch des menschlichen Ich auf zentrale Wichtigkeit ist die Voraussetzung für die Entdeckung Gottes, und von Anbeginn ist das Pathos für die Würde des Ich mit dem für die Würde der Menschheit verbunden.«

Hier fallen die Wendungen vom Mythos, über das Ich, über das mythische Kollektiv auf, und dann erklärt Thomas Mann die unbiblische, will sagen unjüdische und unchristliche Absicht, einen »Mythos zu traktieren«. Im Verlauf des Romans wird deutlich, daß die Figuren viel mehr aus dem Kollektiv als aus ihrer eigenen Psyche leben. Sie sind oder werden nicht Person im modernen Sinne, aber auch nicht im Sinne der Heiligen Schrift, sondern kommen auf einem langen – dem epischen – Weg zu *sich*; aber hat die mythisch gebundene Person Freiheit? Kann sie frei werden? Wir ahnen, daß die Freiheit Josephs darin liegen wird, sich vom Mythos zu befreien, die Welt der Väter hinter sich zu lassen.

Der Josephroman folgt der biblischen Vorlage. Thomas Mann beruft sich auf Goethe, der in seiner Jugend den Plan gefaßt hatte, die Josephsgeschichte nachzuerzählen. Er beruft sich auf die Lage des jüdischen Volkes unter Hitler, als ein Mythos anderer und verruchter Art zum Nährsalz eines obskuren Antisemitismus wurde. Aber der Anlaß des Romans war künstlerischer und natürlicher: der Dichter wollte erzählen, wie es gewesen war. Er wollte die allgemein bekannte Geschichte wiedererzählen, ihr zu neuer Wirklichkeit verhelfen; stolz berichtete er, daß seine Abschreiberin in München, eine »einfache Frau«, ihm gesagt habe, nun wisse sie erst, wie es damals wirklich gewesen sei. Über alle Ideen und Theorien hinaus darf man diese eminent epische Lust des Dichters nie übersehen. Der Anspruch zu erzählen, wie es eigentlich gewesen sei, nimmt ein berühmtes Wort der historischen Geschichtsschreibung auf. Thomas Mann versichert durch den Mund des »Erzählers« oft, daß man erst jetzt genau, und zwar durch ihn, erfahren werde, was damals passiert sei, und dieser Anspruch wird durch die neue Methode belegt, die diesen Roman von einem gewöhnlichen historischen Roman, im Sinne des neunzehnten Jahrhunderts, scheidet: das ist die kritische Methode der Quelle gegenüber.

Die erste Quelle ist der biblische Bericht. Indem der Erzähler diesen Bericht nicht einfach ausweitend nacherzählt, sondern kritisch kommentiert, ergibt sich das Phänomen jener künstlerischen Genauigkeit, des Mehr-Wissens als die Quelle und des Über-der-Quelle-Stehens, das für das Selbstgefühl des Erzählers bezeichnend ist. Zugleich enthebt es ihn der Rücksicht auf den immanenten Sinn der Quelle: Er erweitert die Quelle um sein Wissen, um die historische Forschung und das kulturgeschichtliche Detail. Allem unterlegt er eine in sich wahre Fiktion: daß das Essayistische, Kommentierende und Kritische ein Gewinn sei, der seine Geschichte jener Quelle überlegen mache. Hier ist die Wurzel des spielenden Humors der Erzählung. Als seine Lieblingslektüre während des Schreibens am Roman bezeichnete Thomas Mann Laurence Sternes *Tristram Shandy*, also jenes Buch der europäischen Dichtung, wo der Humor die Antriebskraft einer alles in den Mund nehmenden dichterischen Artikulation wurde. Wenn die Kritik am Josephroman dies Argument verfehlt, die humoristische Freiheit des Stils nicht erkennt oder anerkennt, stößt sie ins Leere.

Hier muß ein Wort über die Einführung psychoanalytischer Methoden in den Roman gesagt werden. Thomas Mann hat sich eindringlich mit Freud und seinen Theorien befaßt. Freud wurde für den älteren Thomas Mann so wichtig, wie Schopenhauer und Nietzsche für den jungen Autor gewesen waren. Man hat sich in den dreißiger Jahren, nach Erscheinen der ersten beiden Bände sehr darüber aufgehalten, etwa so wie man sich heute über pornographische und halbpornographische Literatur aufhält. Damals wirkte das Motiv neu und überraschend, und man fand, der Takt gegenüber biblischen Figuren werde dadurch verletzt. An einem kleinen Beispiel kann man zeigen, daß der künstlerische Takt des Dichters ein Äquivalent des Takts gegenüber der »Quelle« ist. Ein Grundmotiv des Charakters von Joseph liegt in seiner Keuschheit. Keuschheit gehört zu den unbedingten Forderungen Jahwes, durch ihre Bewahrung erweist man sich als Kind des Geistes und des Geistigen, während das Fleisch, die Sexualität, die Zügellosigkeit widervernünftig, gottesfeindlich, höllenmäßig sind. So erstaunlich unbefangen Jaakobs Söhne und dieser selbst in sexuellen Dingen sind, so verabscheuen sie phallischen Dienst und sexuelle Ausschweifung. Im Mittelpunkt der Erzählung vom ägyptischen Joseph steht der Verführungsversuch durch Potiphars Weib. Um die Triebhaftigkeit dieser Frau, die zur Hofgesellschaft gehört und ihrerseits einem religiösen Keuschheitsgesetz unterworfen war, zu schildern, benützt Thomas Mann die Josephssure des Koran. Der Koran weiß von einer Einladung der Frau Potiphar für ihre Freundinnen. Die Damen sitzen da, weißgekleidet, und schälen Äpfel mit scharfen Messern. In diesem Augenblick betritt Joseph den Saal. Kaum sehen sie den strahlend schönen Helden, da schneiden sie sich in die Finger; sie haben für nichts mehr Augen als für ihn. Thomas Mann erklärt, wieso Frau Potiphar darauf kam, denn es ist ein fein eingefädelter Plan: Sie träumte, daß sie einen Apfel schälte. Joseph trat ein, und sie schnitt sich in den Finger. Sie wird sich der blinden Liebe zu ihm bewußt. Der Dichter erzählt im Schema der Freudschen Traumdeutung. Das Sexuelle ist der Grund der Episode.

Die Idee des Romans ist jedoch ungleich tiefer. Wir müssen uns freimachen vom jüdischen Josephsbild des an die Welt verlorenen Lieblingskindes, ebenso von der christlichen Deutung, Joseph sei eine Praefiguration Christi. Die biblische Theologie eines Bundes zwischen Gott und den Menschen ist bei Thomas Mann verändert. Die tragenden Ideen sind der Homo Dei und der Ewige Mensch. Was findet sich im Brunnen der Vergangenheit, in jenem Stadium der Geschichte, welches durch das Wörtchen »einst«

bezeichnet wird? Was war einst? Hat das Einst Sinn für die Gegenwart der Erzählung – oder gar für uns? Die Historie erschöpft sich nicht im Faktischen des Gewesenseins. Das Zeugnis der Heiligen Schrift weist auf etwas Nicht-Zeitliches hin. Das Wörtchen »einst« ist doppeldeutig, es meint nicht nur das Vergangene, sondern auch das Künftige, sowohl das epische Praeteritum wie ein visionäres Futurum. Der Verdacht liegt nahe, daß das, was einst geschehen ist, immer geschehen wird, oder daß die uralte Weissagung eine nicht so sehr in der Gegenwart der Erzählung als in der Zukunft liegende Erfüllung finden werde. *Vor* den Berichten der biblischen Genesis gab es einen gnostisch-manichäischen Mythos, gemäß welchem die Erde und der Mensch nicht Schöpfung eines allmächtigen Gottes waren, sondern aus einem Zwiespalt zwischen einem guten und einem bösen Prinzip hervorgegangen seien. Spuren davon haben sich bis in die Bibel hinein erhalten in der Geschichte von Luzifer, dem Fürsten dieser Welt, und von den Engeln, die angeblich eifersüchtig auf Gottes Lieblingsgeschöpf, den Menschen sind.

Thomas Mann entnahm seine Theorie den religionsgeschichtlichen Entwürfen von Alfred Jeremias und Oscar Goldberg aus den ersten beiden Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Sie hatten das Alte Testament im Licht des Alten Orients gedeutet. Jeremias war der Ansicht, die jüdische Religion sei aus dem Tammuzkult hervorgegangen. Tammuz, ein Sinnbild der Vegetation und Fruchtbarkeit, stirbt und steigt in neuer Gestalt aus der Unterwelt wieder ins Licht. Diese Idee, von jüdischer und christlicher Seite bekämpft, unterlegte Jeremias auch dem ägyptischen Isis- und Osiriskult. Bei Oscar Goldberg, dessen Buch *Die Wirklichkeit der Hebräer, Einleitung in das System des Pentateuch*, 1925, Thomas Mann besaß, findet sich die von rabbinischer Seite bekämpfte, sehr einseitige, aber mit visionärer Kraft vorgetragene Ansicht, jedes echte Volk besäße ein Abstammungszentrum, den Ausgangspunkt seiner Inkarnation, und das sei sein Gott. Es ist wohl nicht richtig, darin eine Parallele zum faschistischen Mißbrauch der Biologie zu sehen, zumal Goldberg den Bund Jahwes mit Israel als einen *geistigen* Bund ansieht, in dessen Verlauf sich Israels Gott zu einem Gegenprinzip der Landes- und Naturgötter entwickelt hat.

Zu diesen wissenschaftlichen Quellen kamen außerbiblische Traditionen Israels, vor allem aus dem Midrasch, Literatur aus gnostischen und manichäischen Legenden, aus Bachofens Spekulationen über Geschlecht und Geschichte, dem ägyptischen Totenbuch und den orientalischen Mythen über den Urmenschen. Im Vorspiel zum Roman heißt es, und wir hören heraus, was Thomas Mann eigentlich sagen wollte: »Eine lange, auf wahrster Selbstempfindung beruhende Denküberlieferung, entsprungen in frühen Tagen, als Erbgut eingegangen in die Religionen, Prophetien und einander ablösenden Erkenntnislehren des Ostens, in Avesta, Islam, Manichäertum, Gnosis und Hellenistik, betrifft die Gestalt des ersten oder des vollkommenen Menschen, des hebräischen adam quadmon, zu fassen als ein Jünglingswesen aus reinem Licht, geschaffen vor Weltbeginn als Urbild und Inbegriff der Menschheit, an welches sich wandelbare, doch im Entscheidenden übereinstimmende Lehren und Berichte knüpfen. Der Urmensch, heißt es, sei zu allem Anfange der erkorene Streiter Gottes im Kampfe gegen das in die junge Schöpfung eindringende Böse gewesen, sei aber dabei zu Schaden gekommen, von den Dämonen gefesselt in die Materie verhaftet, seinem Ursprung entfremdet, durch einen zweiten Abgesandten der Gottheit jedoch, der geheimnisvollerweise wieder er selbst, sein eigenes höheres Selbst gewesen sei, aus der Finsternis der irdisch-leiblichen Exi-

stenz befreit und in die Lichtwelt zurückgeführt worden, wobei er aber Teile seines Lichtes habe zurücklassen müssen, die zur Bildung der materiellen Welt und der Erdenmenschen mitbenützt worden seien: Wunderbare Geschichten, in denen ein freilich schon hörbares erlösungsreligiöses Element noch hinter kosmogonischen Absichten zurücktritt ...«

Abraham war der erste, der sich der Verquickung der Elemente entledigte, seine Gedanken auf Gott richtete, dafür die Verheißung der Zukunft empfing, und dann kommt ziemlich rasch der Roman des *Menschen* in Gang. Abraham, Jaakob und Joseph sind Steigerungsformen des zu sich selbst, zu einer Persönlichkeit kommenden Menschen. Bei diesem Prozeß tritt immer mehr ein Partnerschaftsverhältnis zutage. Gott braucht den Menschen, weil der Mensch beiträgt zur Selbsterkenntnis Gottes. Erich Heller hat gesagt, Thomas Manns Geschichte der Gottesentdeckung durch Abraham spiele sich in nächster Nähe der deutschen Mystik des siebzehnten Jahrhunderts ab, und er belegt spekulative Ideen unseres Dichters mit Versen aus dem *Cherubinischen Wandersmann* des Angelus Silesius:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.
Werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben.

oder:

Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen.
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen.

Die Entsprechungen bestehen, daran ist kein Zweifel; ob eine Abhängigkeit des einen Dichters vom andern besteht, ist schwer festzustellen. Aber auch Schopenhauers Schatten liegt über der Konzeption. Nach Schopenhauer muß der Geist die Seele darüber aufklären, daß es ihr Fehler, ihr Grundlaster war, sich mit dem »Willen« und der Materie einzulassen. Seele und Geist führen einen Kampf, der erst da endet, wo sie in das Nichts eingehen. Hier ist der Punkt, wo die Tradition der Quellen, der biblischen und vorbiblischen, dem modernen Philosophen widerspricht. Die Bibel ist der schlichten Ansicht, daß Gott alles und der Mensch etwas Winziges ist. Kein Wort von Relationen, kein Wort von Verhältnissen. In der Bibel steht Gott, der alles gemacht hat, auf der einen Seite, und auf der andern stehen Adam, Abraham, Isaak und Jaakob. So anthromorph sich der biblische Schriftsteller ausdrücken mag, wenn er etwa Gott in der Abendkühle des Paradiesgartens spazierengehen läßt: dieser Gott ist keine intellektuelle Funktion Adams, sondern geheimnisvolles Gegenüber von absoluter Hoheit.

Bei Thomas Mann handelt es sich um einen mythologischen Synkretismus. Er selbst sagt, der Roman suche vieles zu vereinigen: »Wie das Jüdisch-Legendäre darin beständig mit anderen, zeitlos behandelten Mythologien unterbaut und dafür durchsichtig gemacht ist, so ist auch sein Titel-Held, Joseph, eine durchsichtige und vexatorisch mit der Beleuchtung wechselnde Gestalt: er ist, mit viel Bewußtsein, eine Adonis- und Tammuz-Figur, aber dann gleitet er deutlich in eine Hermesrolle, die Rolle des weltlich-gewandten Geschäftsmanns und Vorteilbringers unter den Göttern hinüber, und in seinem großen Gespräch mit Pharao gehen die Mythologien aller Welt, die hebräische, babylonische, ägyptische, griechische so bunt durcheinander, daß man sich

kaum noch darauf besinnen wird, ein biblisch-jüdisches Geschichtenbuch vor sich zu haben.«

Was also? Die Geburt eines Ich aus dem Kollektiv? Der Anspruch dieses Ich, es dürfe nur dem Höchsten dienen, also Gott? Das Ich setzt den Gott aus sich heraus: Gott als Entdeckung des Menschen. Zentrale Wichtigkeit des Ich als Voraussetzung für die Entdeckung Gottes, »und von Anbeginn ist das Pathos für die Würde des Ich mit dem für die Würde der Menschheit verbunden«.

Solche Einsicht sagt gegen die Transzendenz Gottes nichts, was solche Transzendenz bezweifelt. Die Sätze bleiben merkwürdig in der Schwebe, und man täte dem Dichter Unrecht, wollte man sein Gottesbild ex eo ipso erklären. Im Josephroman heißt es (wobei ein augustinischer Begriff mitschwingt): »Denn ihm gab Gott die Unruhe ins Herz um seinetwillen, daß er unermüdlich arbeite an Gott, ihn hervordenke und ihm einen Namen mache, zum Wohltäter erschuf er sich ihn (nämlich Gott den Menschen) und erwiderte dem Geschöpf, das den Schöpfer erschuf im Geiste, die Wohltat mit ungeheuren Verheißungen. Einen Bund schloß er mit ihm zu wechselseitiger Förderung, daß einer immer heiliger werden sollte im andern, und verlieh ihm (in Abraham) das Recht der Erberwählung, Segens- und Fluchgewalt, daß er segne das Gesegnete und Fluch spreche dem Verfluchten.«

Man soll hören, wie die Sprache hier grammatisch und syntaktisch spielt, gewiß nicht, weil sie zerbrochen wäre – einem Humanisten zerbricht die Sprache nicht, er kann und will alles sagen –, sondern weil Thomas Mann nachschmeckbar machen möchte, daß das Sein Gottes in Empfinden und Verstand des Menschen nur möglich ist auf menschliche Weise: wir erkennen nicht Gottes Sein, sondern ein Bild, das Gott dem Verständnis der Menschen gewährt. Jemand, der den absoluten Gott, mit den ihm von diesem Gott gegebenen Kräften faßt und festhält, der hat Gnade.

Thomas Manns Theologie steht der Orthodoxie der biblischen Religionen nicht so fern, wie er selbst in seinem Eifern gegen das Dogma der Kirchen, den Obskurantismus, meint, den er als Popanz – um ihn zerreißen zu können – aufgebaut hatte.

Er hat sich beklagt, daß die christlichen Theologen ihm Christlichkeit abgesprochen hatten, und hatte Gegenargumente paulinisch-lutherischer Herkunft dagegen ins Feld geführt. Jene Theologen könnten unbefriedigt sein, denn ihre Kernfrage hat Thomas Mann anscheinend ausgespart, die Frage, auf die es jedenfalls dem Christen ankommt: was er von Christus halte. Darauf gibt es ein paar stehende Redensarten als Antwort: die »Erwartung«, welche Jaakob hegt, oder jenes »Einst« mit Zukunftsbedeutung, das eintreten werde als das schlechthin Zukünftige. Ein anderes Signal sind die tauben Ähren, denen in jenem Futur die reife Ähre entspricht. Am deutlichsten ist der Hinweis in der Thamarnovelle, die in der Mitte des vierten Teils steht und mit dem Roman als Roman scheinbar nicht viel zu tun hat. Thamar drängt sich in die Geschlechtsreihe des Hauses Israel, und zwar mit weiblicher List, mit geradezu anstößiger Durchtriebenheit. Sie wird zur anonymen Hure und schläft mit Juda, um ein Kind zur Welt zu bringen. Das geschieht, nachdem sie als kanaanitisches Landeskind von Jaakob gehört hatte, was es mit den Gottesleuten auf sich hatte, deren Haupt Jaakob war. Thamar hört von Jaakob, daß Schiloh, der Friedensfürst, verheißen in Abraham, der Gesalbte des Herrn, Israels Samen entsprießen wird. »Sie hörte die Welt, die im Frühen das Späte barg als Verheißung, eine ungeheure und vielverzweigte geschichtenvolle Geschichte, durch welche der Purpurfaden der Zugelobung und der Gewärtigung lief von Einst zu einst,

vom ehemaligsten Einst zum zukünftigsten, wo denn in kosmischer Heilskatastrophe zwei Sterne, die feindlich gegeneinandergeflammt, der Stern der Macht, der Stern des Rechts, mit das All erfüllendem Donnergetöse ineinanderstürzen und einer sein würden fortan in mildgewaltigem Schein zu Häupten der Menschheit: Der Stern des Friedens.«

Ein wenig später heißt es, noch deutlicher: »Als aber Thamars Stunde kam, ein Halbjahr später, gebar sie Zwillingsknaben, die wurden weidliche Männer ... Der Erstgekommene, Perez, zumal war ein überaus weidlicher Mann und zeugte in Welt und Geschichte hinaus, daß es eine Art hatte. Denn noch im siebenten Gliede zeugte er einen ... Boas genannt, der Mann einer Lieblichen. Die wuchsen sehr in Ephrata und wurden gepriesen in Bethlehem, denn ihr Enkel war Isai, der Bethlehemiter, ein Vater von sieben Söhnen und einem kleinsten, der die Schafe hütete, bräunlich, mit schönen Augen. Er konnte es wohl auf dem Saitenspiel und mit der Schleuder und brachte den Riesen zu Fall, – da war er schon in der Stille zum König gesalbt.«

Nicht aus Joseph, sondern aus Juda kam Davids Geschlecht, und aus Davids Geschlecht wird der Stern von Juda auf dem Hirtenfeld von Bethlehem aufgehen.

Vorhin wurde zitiert: »Die Welt ist tief – überall, in jeder Erscheinung.« Josef, das großartige Weltkind, ist ein Menschheitssymbol. »Aus dem Ursprünglichen und Einfach-Vorbildlichen, dem Kanonischen«, so erklärt sich der Dichter, »führte es ja ins Komplizierte, Verwickelte, Späte.« Es ist der Weg vom frommen Idyll in die Hoch-Zivilisation. Es ist unser aller Weg, soweit wir nicht im Idyll verharren oder uns an die Zivilisation von vornherein verlieren. Es ist der Weg der Menschheit überhaupt. Die Völker der Welt beeilen sich, Anschluß zu nehmen an diesen Weg. Sie werfen eilends, daß es uns weh tut, die fromme Idylle von sich und nehmen Anschluß an die Zukunft, an das große Motiv der *einen* Welt, die Abraham verheißen wurde als Dank Gottes für die Entdeckung des monotheistischen Prinzips, des Gottesgeistes. Wir Heutige erkennen immer deutlicher, daß die Ein-Gott-Religion, in ihrer jüdisch-christlichen Prägung, die Voraussetzung für die werdende zivilisatorische Einheit der Welt ist; anders ausgedrückt: die biblische Religion ist bestimmt, alle anderen, früheren und von dieser Wahrheit abweichenden Religionen in sich aufzunehmen, sich anzuverwandeln.

Thomas Mann hat diese Idee von ihren Ursprüngen her, aus dem tastenden Mythos, verfolgt. Wir dürfen ihm nicht verargen, daß er in den Konfessionen des Christentums Verhärtungen und Hindernisse auf diesem Weg sah. Er hatte als Kind und junger Mann so gut wie keine religiöse Bildung genossen. Was er von der Religion kannte und wußte, hatte er sich auf dem Weg über Religionsgeschichte und Literatur angeeignet, also auch hier, auf seinem eigenen Wege, war er der kritisch abwägenden Methode gefolgt, und wenn er seiner Idee von der Religion auch einige falsche Ergebnisse des historischen Jahrhunderts unterlegt hatte, so bleibt doch erstaunlich, daß er hinter dem Relativismus der historischen Modi zu einer Grundidee vorgedrungen ist. Sie verläuft vom Einst der Vergangenheit, das genealogisch an das Haus Israel gebunden war, zu einem die ganze Menschheit umfassenden Einst der Zukunft. In ihm kommen die Geschichte und die Geschichten zu sich selbst – wenn die Zeit erfüllt ist.

GLOSSEN

IM REICH DER GROSSEN EGOISTEN – Bundestag und Bundesrat haben entschieden: Künftig soll in ganz Deutschland die Fristenregelung mit Beratungspflicht gelten. Künftig gilt also im wiedervereinigten Vaterland, daß die Mütter während der drei ersten Lebensmonate ihres Kindes entscheiden können, ob das Kind zur Welt kommen darf oder nicht. Als »Sieg der Frauen« wurde von etlichen Abgeordneten und in zahlreichen Medien gefeiert, worauf sich der Deutsche Bundestag nach einer sechzehnstündigen Debatte im Bonner Wasserwerk in der Nacht vom 25. zum 26. Juni mehrheitlich verständigte. Und wenn das oberste Verfassungsgericht in Karlsruhe kein Veto einlegt, dann ist in Deutschland der »Schwangerschaftsabbruch [...] nichts rechtswidrig, wenn die Schwangere den Schwangerschaftsabbruch verlangt« und sie dem ausführenden Arzt die erfolgte Beratung nachweist sowie »seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen vergangen sind«.

Den »Testfall des Rechts«, den Hans Maier in der Abtreibungsdebatte für das wiedervereinigte Deutschland sah, hat die neue deutsche Gesellschaft nicht bestanden. Wer das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ernst nimmt, muß zu dieser traurigen Erkenntnis kommen. Es ist nämlich kein Zufall, daß die freiheitlichste Verfassung, die Deutschland je hatte, ausgerechnet mit der Anrufung Gottes und der Untastbarkeit der Menschenwürde beginnt. Die Deutschen schufen sich nach dem Zweiten Weltkrieg einen weltanschaulich neutralen, aber keineswegs wertfreien Staat. Seit der Bundestagsdebatte vom 25. Juni 1992 wissen wir, daß auch Abgeordnete nicht mehr begreifen, wie unantastbar die Menschenwürde sein muß, damit eine humane Gesellschaftsordnung bestehen kann. Es sagt etwas über die innere Verfassung eines Gemeinwesens aus, ob und wie Leben geschützt wird. Und es sagt etwas über den Geisteszustand einer Gesellschaft aus, welchen Stellenwert sie dem Leben der Schwächsten zumißt. So gesehen, war und bleibt kaum eine andere so aufschlußreich über die Deutschen wie die Bundestagsdiskussion zur Neuregelung des Abtreibungsparagraphen. Sie ist das Spiegelbild einer völlig verwirrten Gesellschaft.

Nur hin und wieder flackerte zaghaft Hoffnung auf, das Hohe Haus am Rhein könne noch eine Debatte erleben, die nachdenklich macht, und vielleicht doch noch einen besseren Schutz der Ungeborenen bewirken. Eine trügerische Hoffnung, ebenso trügerisch wie die Spekulationen, der Bundeskanzler und CDU-Vorsitzende sowie der Vorsitzende der CDU/CSU-Fraktion könnten das Wort ergreifen, so wie ein Jahr zuvor, bei der Bonn/Berlin-Debatte, jener als Sternstunde beschriebenen Auseinandersetzung des Parlaments, als die Frage des Regierungssitzes zum Gewissensentscheid erklärt worden war. Damals hatten Redner wie Wolfgang Schäuble den Umschwung zugunsten von Berlin gebracht, und auch der Bundeskanzler hatte sich in dieser »Gewissensstunde« zu Wort gemeldet. Doch beide Politiker schwiegen an diesem Tag der Gewissensentscheidung, und das, obwohl der CDU-Vorsitzende noch vor einiger Zeit felsenfest zu sagen gewußt hatte, mit ihm werde es eine Fristenregelung auf keinen Fall geben.

Schäuble und Kohl überließen in dieser Frage, bei der sie vorhersehbar auf der »Verliererseite« standen, das Rede- und Argumentationsfeld anderen. Bereits am frühen Vormittag meldete sich daher bei zahlreichen Abgeordneten Unmut. In der kleinen Lobby des Bundestages brauchte man sie nur anzutippen mit der Frage, warum weder Kohl noch Schäuble auf der Rednerliste stünden. Die Antwort war nicht selten ein betretener Gesichtsausdruck, und manchmal wurde die Enttäuschung über Partei- und Fraktionsspitze auch artikuliert. Eine Enttäuschung, die sich seitdem auch bei vielen katholischen Wählern festgesetzt hat, auch wenn sie mehrere Wochen nach der Entscheidung nicht mehr so lautstark artikuliert wird.

Die Reden, die in der Dauerdebatte gehalten wurden, sind schon heute ein Dokument, weil

sie in einzigartiger Weise wiedergeben, was die Deutschen über Lebensschutz und Selbstbestimmung denken. Soziologen, Sprachforscher, Juristen und Theologen haben hier eine wahre Fundgrube für ihre Untersuchungen über den Geisteszustand der Gesellschaft. Nirgendwo sonst lassen sich Werthaltungen und Überzeugen, Pflichtbewußtsein und Lebensentwürfe so eindrucksvoll studieren wie in diesen Texten. Dabei stoßen immer wieder Welten aufeinander, deren Verbindung so gut wie unmöglich erscheinen muß und die den Schluß zulassen, daß in der Abtreibungsdebatte zwar viel geredet wurde, aber offensichtlich wenig Verständnis vorhanden war. Mehr noch: Es beschleicht einen das Gefühl, die Diskussion in Deutschland sei vielleicht gar nicht geführt worden, sondern vielmehr gleich zu Beginn immer wieder verhindert worden mit dem Hinweis, alle Argumente seien ja bereits längst ausgetauscht.

Die CDU-Abgeordnete Irmgard Karwatzki konnte nicht ahnen, wie sehr sie mit ihrer Eröffnungsrede am 25. Juni gleichzeitig eine Zusammenfassung des gesamten Tages lieferte. »Wenn wir heute über die Regelung zum Schutz des ungeborenen Lebens entscheiden, so tun wir dies mit der Gewißheit, daß wir das Problem des Schwangerschaftsabbruchs damit nicht lösen. Wir werden als Gesetzgeber nicht mehr erreichen können als eine Regelung, die ein Höchstmaß an gesellschaftlicher Akzeptanz erwarten läßt. Aber wir dürfen auch nicht weniger erreichen als eine Regelung, die im Einklang mit der Werteordnung des Grundgesetzes steht. Einem Wertewandel in unserer Gesellschaft in diesem Punkt darf kein Vorschub geleistet werden.«

Die Politikerin wird die Zahlen gekannt haben, die tags zuvor das Bielefelder Emnid-Institut ermittelt hatte. Danach sind 76 % aller Deutschen für eine Fristenregelung mit Beratungspflicht. So gab es im Parlament auch keinen Widerspruch, als Irmgard Karwatzki erklärte: »In Wirklichkeit sind wir von dem fast gebetsmühlenhaft beschworenen Wertekonsens schon meilenweit entfernt. Der Standpunkt von der ethischen Verwerflichkeit des Schwangerschaftsabbruchs wird längst nicht mehr von allen Gruppen und Gruppierungen geteilt.« Neu sei die Argumentation heute nicht. Nur die Wertung habe sich verschoben. Daher sei sie, so Karwatzki, der »Ansicht, daß genau diese Verlagerung des Schwerpunktes Anlaß zu echter Sorge sein muß. Während nämlich früher selbst die Befürworter einer Fristenregelung die ethische Verwerflichkeit des Schwangerschaftsabbruchs nicht in Frage stellten und die Abtreibung stets als Abwägungsproblem zwischen den widerstreitenden Interessen von Frau und Kind begriffen haben, spielt dieser Gesichtspunkt heute – zugunsten einer stärkeren Akzentuierung des Selbstbestimmungsrechts der Frau – eigentlich keine Rolle mehr.«

Es gehe bei der Debatte »nicht um irgendeine Sachfrage, die einer zeitgemäßen pragmatischen Antwort bedarf«. Aber selbst wenn eine »Mehrheit in der Bevölkerung tatsächlich ein befristetes Verfügungsrecht über das ungeborene Leben zu billigen bereit wäre«, dann zeige das nur, »daß wir Politiker, aber auch alle anderen tragenden Kräfte der Gesellschaft versagt haben – versagt bei dem Bemühen, mehr Bewußtsein für den Stellenwert des ungeborenen Lebens zu schaffen«. Die Parlamentsbeiträge sollten Frau Karwatzki in diesem Punkt ebenso Recht geben wie bei der Erkenntnis: »Weniger die Verringerung der Abtreibungszahlen, die anscheinend als unabänderlich hingenommen werden, sondern vielmehr die Eigenverantwortung der Frau wird in den Mittelpunkt der Debatte gestellt. Das eigentliche Schutzgut, das ungeborene Kind, findet kaum noch Erwähnung.«

Bereits die Nachfolgerinnen am Rednerpult, die SPD-Abgeordnete Inge Wettig-Danielmeier und die FDP-Abgeordnete Uta Würfel, bestätigten solche Befürchtungen. Die Sozialdemokratin sprach stets von »werdendem Leben« und von der Würde der Frau, selber entscheiden zu können über das Leben des ungeborenen Kindes. Ihr Schlußappell fand Widerspruch bei der Union, aber Beifall bei der SPD sowie Abgeordneten der FDP und der PDS: »Es geht um die Würde der Frau. Darüber entscheiden wir heute.«

Darum ging es auch Uta Würfel. Sie sieht die Würde der Frau gewahrt, wenn in einem »Schwangerschaftskonfliktfall eine eigenver-

antwortliche Entscheidung« getroffen werden kann. Die »einzigartige Symbiose zwischen Mutter und Kind« werde »im Falle einer unerwünschten Schwangerschaft zu einem immensen Konflikt mit großer Tragweite, dessen Ausmaß und Schwere nur die Frau selbst beurteilen kann«. Vom Recht des Kindes, das mit seinem Leben für die »Lösung« des Konflikts bezahlen muß, spricht die FDP-Politikerin nicht.

Immer wieder taucht in dieser Debatte die Vorstellung auf, daß es sich bei dieser Frage ausschließlich um einen Frauenthema handelt. Und auch draußen, vor dem Plenarsaal, wo die verschiedenen Fernsehanstalten ihre Kameras in Position bringen, beweisen »kritische« Medienvertreter, wie anfällig sie für einfache, griffige Behauptungen sind: Vor der Kamera steht überall eine Frau. Der Kollege vom Westdeutschen Rundfunk bestätigt den Verdacht: »Dieses Thema haben allein die Frauen bei uns im Griff. Und das ist auch richtig so.«

Die Logik dieser Aussage wird freilich nur von denen verstanden, die es ohnehin schon lange wissen. Nur wenig später verlangt Gregor Gysi, dessen Partei die Nachfolgerin jener SED ist, die in der DDR den Ungeborenen jeden Rechtsschutz in den ersten drei Monaten versagte, Zurückhaltung von den Männern: »Es sagt doch alles über diese Gesellschaft, daß heute hier im Deutschen Bundestag 527 Männer darüber entscheiden wollen, wie sich die Frauen diesbezüglich zukünftig zu verhalten haben.«

Gysi ist an diesem Tag nicht der einzige Abgeordnete, der sich von dem Eintreten der Kirchen für die Unantastbarkeit des Lebens herausgefordert fühlt. Ausführlich übt er Kritik an der katholischen Kirche, insbesondere an den Bischöfen. Ihm fehle zum Beispiel »der Aufschrei der katholischen Kirche gegen die menschenunwürdige Asyldebatte«, behauptet er wider alle Tatsachen und fragt sich dann: »Wie ist eigentlich die Stellung zur Frau? Wie viele Jahrhunderte werden wir noch brauchen, bis der Gedanke an eine Päpstin einmal zulässig wird?« Und er fügt hinzu: »Wer das Zölibat pflegt, sagt ja wohl am konsequentesten nein zu neuem und werdendem Leben und sollte sich in diesen Fragen etwas zurückhalten.«

Solches Niveau wurde nur noch selten unterschritten. Etwa dann, wenn sich besonders Berufene wie Christina Schenk vom Bündnis 90/Die Grünen zu Wort meldete. Das 1952 geborene langjährige SED-Mitglied (1973 bis 1981), »in lesbischer Partnerschaft lebend, Lesbengruppe Berlin«, sprach von »patriarchalischer Machtausübung gegen Frauen« und fand für Frauen eine »Spannbreite der Definition ihrer eigenen Situation«, und zwar in aller Deutlichkeit: »Der Embryo kann für sie ein Kind sein, Mensch von Anfang an, vom ersten Augenblick an geliebt, weil erwünscht und sehnsüchtig erwartet. Er kann – ich weiß, was ich sage – für sie aber auch ein parasitärer Zellhaufen sein, der die Potenz hat, Lebenspläne zu zerstören und der daher so schnell wie möglich entfernt werden soll. Solange die Symbiose zwischen Frau und Leibesfrucht andauert, muß die Frau ihre eigene Situation innerhalb dieser Spannweite feststellen können. Diese Definitionsmacht endet – auch das sage ich mit aller Deutlichkeit, um Mißverständnissen vorzubeugen – mit der Auflösung der Symbiose per Geburt und der Existenz eines weiteren Menschen.« Schwangerschaftsabbrüche müßten in diesem Land endlich etwas Normales werden »in dem Sinne, daß Frauen die Entscheidungen zum Abbruch ohne Gewissensbisse und ohne Schuldgefühle in einem gesellschaftlichen Klima der Akzeptanz dieser ihrer Entscheidung treffen können«.

Für eine andere Qualität im Hohen Haus standen Monika Brudlewsky und Claudia Nolte, zwei katholische CDU-Abgeordnete aus der ehemaligen DDR. Weil es um den rechtlichen Schutz ungeborenen menschlichen Lebens gehe, gelten für Claudia Nolte in diesem Zusammenhang »keine demoskopischen Mehrheitsmeinungen und auch keine Einzelfallbeispiele, um daraus allgemeine Rechtsgrundsätze herzuleiten«. Für die junge Parlamentarierin stand eine »grundsätzliche Entscheidung an. Ich glaube, die Tragweite dessen, was wir heute beschließen, geht über die Frage des Schutzes ungeborenen Lebens hinaus. Menschliches Leben ist in keiner Phase der Entwicklung verfügbar, unabhängig von Behinderung und Alter«, sagt sie und fügt hinzu: »Ein Rechtsstaat, der Menschen zeitweilig das Lebensrecht abspricht, stellt sich selbst in Frage. Wieviel ist

menschliches Leben wert, wenn allein eine Frist, das Verlangen einer Person und die fachgerechte Ausführung Rechtfertigungsgründe für dessen Tötung sind?«

Auch Monika Brudlewsky brachte die Debatte auf den Punkt – ohne von denen verstanden zu werden, die sich solcher Gedankenklarheit bisher verschlossen haben. Schon wenige Auszüge aus ihrer Rede lassen erkennen, welche Welten zwischen ihrem Denken und der bisweilen recht kalt wirkenden Argumentation der Frauenselbstbestimmung liegen. »Es gibt eigentlich keine neuen Argumente mehr. Es ist vieles gesagt worden. Man ist geneigt, nicht mehr zuzuhören. Und doch sitze ich Stunde um Stunde hier wie bei der ersten großen Debatte, weil ich es einfach begreifen will, warum jeder meint, er habe recht. Auch die Juristen, die da die verschiedensten Entwürfe erarbeitet haben, kommen zu den verschiedensten Ergebnissen, obwohl sie doch alle das gleiche Recht studiert haben. Warum ist das so? Es gibt meines Erachtens nur eine Ursache: Von welcher Richtung aus schaue ich diese Welt an? Fühle ich mich als Herrscher der Schöpfung, als Nabel der Welt, dem sich alles unterzuordnen hat, oder spüre ich zuerst Verantwortung dem Schöpfer gegenüber für diese Welt, für alles Schwächere und Hilflosere?«

Es ist fraglich, ob solches Denken überhaupt noch verstanden wird in einer Gesellschaft, die das Wort »Solidarität« inflationär zu benutzen gewohnt ist, die die damit verbundene Pflicht aber ebensowenig zu kennen scheint wie den Wert von Begriffen wie Opferbereitschaft und Verzicht. So wundert nicht, daß die Fragen, die beispielsweise Theo Waigel formulierte, natürlich unbeantwortet blieben: »Wie läßt es sich ethisch und juristisch rechtfertigen, den Vorrang des Selbstbestimmungsrechts der Frau auf eine ziemlich willkürlich gezogene Frist von drei Monaten zu beschränken? Wie läßt es sich rechtfertigen, für den Embryo außerhalb des Mutterleibes im Rahmen des Embryonenschutzgesetzes juristische Schutzvorschriften zu erlassen, diese aber dem ungeborenen Kind innerhalb des Mutterleibs während der ersten Schwangerschaftsmonate zu versagen? Kann ein fundamentales Menschenrecht wie das Recht auf Leben überhaupt in ethisch gerechtfertigter Weise begrenzt werden?« Fragen, die eigentlich täglich neu gestellt werden müßten.

Ein großer Tag für Deutschland oder auch nur das Parlament war dieser 25. Juni 1992 nicht. Aber ein ehrlicher. Denn so denken und handeln die Deutschen, so weit sind sie teilweise schon den Fundamenten entfernt, die diesen freiheitlichen Rechtsstaat tragen. Die ersten Wochen danach haben bereits gezeigt, daß diejenigen, die jetzt zuerst befürchten, das Bewußtsein für die Würde des alten und gebrechlichen Lebens könne als nächstes in Gefahr sein, abgewiegelt werden. Und das, obwohl die Euthanasiedebatte längst eröffnet ist.

Aber auch hier wird man mit aller Orwellschen Neusprech-Macht versuchen, die Geister zu verwirren, das Denken über Grundsätzliches einzunebeln mit Begriffen wie Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit. Das Niveau mancher Beiträge unserer Vertreter im Parlament und einiger verwirrter Kommentatoren läßt zusammenzucken, und die Fremdheit, mit der sich da zwei Welten gegenüberstehen, ist erschreckend. Da ist es nicht nur erstaunlich, mit welch selbstbewußter Ignoranz versucht wird, dem Gewissen recht zu geben durch Zustimmung zur Fristenregelung. Es ist ein alarmierendes Krankheitssymptom, wenn in einem Gemeinwesen die Sensibilität dafür verlorengeht, daß das Gewissen kein Freibrief zum Töten eines anderen, bereits vorhandenen, im Mutterleib wachsenden Menschen sein darf. Nur ein Volk von Egoisten kann verdrängen, daß das Gewissen, das seinen Namen verdient, stets dazu auffordert, Töten zu verhindern. Doch im Reich der Egoisten wird das Gewissen zu einer ungebundenen leeren Chiffre, die zu hinterfragen sich nicht schickt. Dabei bleibt das Lebensrecht des Menschen auf der Strecke – zuerst das der ungeborenen, später das der alten und schwachen, deren Existenz vielleicht auch die Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit anderer einschränkt.

Seit dem 25. Juni 1992 muß es jedem Deutschen klar sein: Der viel beschworene Wertekonsens ist Vergangenheit. Die seit Jahren schleichende Entchristlichung des Volkes, die sich nicht allein an dieser Debatte erweist, hat ihr erstes tragisches Ergebnis. Weitere werden wohl folgen. Martin Lohmann

DREWERMANN UND DER LAIE – Von Theologie verstehe ich nichts. Von Drewermann habe ich nichts gelesen. Für so etwas fehlt es mir offensichtlich an Verstand. Aber Zeitungen lese ich, wenn auch nicht soviel und gründlich wie andere, weil ich eben nicht den klugen Kopf habe, der ja angeblich hinter der – oder wenigstens einer bestimmten – Zeitung stecken soll, und fernsehen tue ich manchmal auch, weil das eher meinen geistigen Fähigkeiten zu entsprechen scheint. Das sind meine Informationsquellen zum Fall Drewermann, von dem dort so viel die Rede ist. Aber der interessiert mich ja nicht. Mich interessiert ganz etwas anderes. Wenn es auch nicht immer leicht ist, will ich doch katholisch sein und bleiben. Dazu gehört – so habe ich es wenigstens früher gelehrt bekommen –, daß ich mich zu glauben bemühe, was die Kirche glaubt. Aber – was glaubt die Kirche denn? Früher stand das im Katechismus, in den Handbüchern der Dogmatik oder, wenn man es ganz genau wissen wollte, in den Sammlungen der lehramtlichen Entscheidungen. Dort konnte man nachschlagen, wenn man etwas wissen wollte. Das kann man zwar immer noch, aber jetzt weiß man nicht mehr, ob man dort das erfährt, was man wissen will, nämlich ob das, was da steht, wirklich der Glaube der Kirche ist. Das muß man nämlich annehmen, wenn man manche Äußerungen hört, die von denen stammen, die sich mit Drewermann herumstreiten. Die sagen nämlich oft, was der Drewermann sage, sei ja gar nicht so falsch, sondern nur ein bißchen kraß formuliert; es entspreche ja der fortgeschrittenen Erkenntnis der wissenschaftlichen Theologie, aber nicht gerade dem, was den Gläubigen von der Kanzel verkündet werde.

Wenn man das so hört oder liest, wundert man sich schon ein bißchen, auch wenn einen die Theologie sonst kalt läßt. Erfahren wir in der Predigt doch nicht das, was eigentlich Sache ist, sondern eine Art Volksausgabe unseres Glaubens für intellektuell Minderbemittelte? Ist das, was seit langer Zeit in der Kirche als Inhalt unseres Glaubens tradiert und verkündet wurde, doch nicht so ganz das Richtige, und ist man erst jetzt dahintergekommen, was der Glaube der Kirche ist?

Die schlichte Volksweisheit erinnert einen freilich daran, daß auch hier nichts so heiß gegessen werden muß, wie es gekocht wird, und daß Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens oftmals sagen, sie seien von ihren Interviewern mißverstanden worden, erleben wir immer wieder. Schließlich sagt die eigene Lebenserfahrung auch, daß man, wenn man in einem Wortgefecht nicht unterliegen will, die Position des Gegners soweit wie irgendmöglich zu verstehen suchen muß.

Das alles hat natürlich auch für den Streit um Drewermann Geltung. Es mag hinzukommen, daß manche in diesem Streit die vielen Leute nicht unnötig verprellen wollen, die sich für ihn begeistern, und darum die Gegensätze minimalisieren. Aber die Kirche besteht nicht nur aus Intellektuellen, die das alles wissen und durchschauen, sondern leider auch aus Dummen wie mir. Und von denen hätte vielleicht – das weiß ich nicht – doch der eine oder andere denselben Wunsch wie ich, daß nämlich einer, der es wissen muß, Klartext redet, verständlich für jedermann, was Sache ist, ohne Haken und Ösen, die wir getrost den Experten überlassen wollen – und das nicht nur im Falle Drewermann.

Heinz Hürten

DER ZÖLIBAT UND DIE PERSÖNLICHKEIT DES PRIESTERS – Die öffentliche und innerkirchliche Diskussion über den Zölibat wird zunehmend heftiger. Allerdings wird sie immer flacher geführt. Da wimmelt es von Unterstellungen, und es scheint so, als ob es zum guten progressiven Ton gehöre, den Zölibat völlig abzulehnen. Das Hirtenamt, schließlich allein zuständig für jegliche Änderung der bisherigen Praxis, schärft diese zwar durchaus deutlich den Gläubigen ein, findet jedoch kaum noch Gehör. In solcher verfahrenen Situation ist es sinnvoll, weit diesseits allen Streites nicht bloß zu fragen, ob, sondern wie der Zölibat zu leben ist. Genau dies ist die Grundfrage in den »Gedanken zum priesterli-

chen Zölibat«, die der Moraltheologe Klaus Demmer vorlegt.[1]

Das umfangmäßig kleine Buch beinhaltet Gedanken, die in der Tat dem Zölibatären (aber nicht nur diesem) gute Möglichkeiten bieten, aus der Fülle des Glaubens zu leben. Da jedoch die Gnade stets die Natur voraussetzt, gilt es, die menschliche Natur entsprechend zu befähigen. Dies meint nichts anderes als ›Bildung‹. Gebildet werden muß eine geistlich-geistige Persönlichkeit, welche den Zölibat nicht nur ›bewältigt‹, sondern als Lebensform bejaht und sich in dieser frei gewählten Lebensweise zur vollen Persönlichkeit ausbildet. »Wer Ehelosigkeit als Lebensform wählt, muß eine in sich ruhende Persönlichkeit sein [...] er darf die Achtung vor sich selbst nicht verlieren, wenn Unverständnis, ja offenkundige Verdächtigung das einzige Echo sind« (16).

Solche gerade gegenwärtig unerläßliche Selbstachtung kann der Zölibatäre allerdings nur dann gewinnen und erhalten, wenn er sie bewußt als Auf-Gabe bedenkt: »Der Ehelose muß sich in seiner Haut wohlfühlen; er muß es lieben, mit sich selbst und seinen Gedanken allein zu sein. Dieses Alleinsein läßt eine Verantwortung für das entstehen, was man denkt. Daraus lebt die Selbstachtung, denn wie ein Mensch denkt, so lebt er auch« (50). Der Zölibat fordert also »eine geistige und geistliche Persönlichkeit«, »deren Selbstbewußtsein aus der Wahrheit Gottes kommt« (53).

Entgegen dem gängigen Trend, möglichst völlig auf Theologie zu verzichten und desto heftiger von ›Betroffenheit‹ zu reden, entgegen auch der zunehmenden Versuchung, jegliches theologisches Denken durch ›Praxis‹ zu ersetzen, also gegen geistloses Pastoralisieren auf dem Niveau bestenfalls halbgebildeter Sozialarbeiter fordert Demmer eine gründliche, wirklich prägende theologische Bildung: »Für eine theologische Persönlichkeit steht die Frage nach Gott im Mittelpunkt des Nachdenkens. Sie ist von Gott, der alle Wirklichkeit bestimmt, angerührt, ergriffen, ja fasziniert; das Denken gelangt an kein Ende. Ja es scheint nicht verwegen zu behaupten, Gott sei das einzig lohnende Thema, an ihm werde alles übrige gemessen, es gebe keine Lebenserfahrung, die nicht im Lichte des Glaubens verstanden und gedeutet werde« (54). Selbstverständlich bedarf solche Bildung einer »langen Anlaufzeit und einer breitgefächerten Lesekultur [...] Langer Atem ist verlangt, die Fixierung auf Gegenwartsprobleme raubt jene Lebenssicherheit, ohne die ein riskierter Lebensentwurf unerträglich wird« (75).

Wert und Bedeutung des priesterlichen Zölibates dürfen nicht von außen bestimmt werden, sie müssen aus dieser Lebensform selber hervorleuchten. Eben deshalb darf eine Priester-Bildung, die ihre Bezeichnung rechtens trägt, nicht kopflos irgendwelche zeitbedingte ›pastorale Praxis‹ vorwegnehmen, sondern muß den Priesteramtskandidaten befähigen, zuerst einmal ein Mann Gottes zu werden, gebildet gewiß durch das Gebet und die hl. Sakramente, aber unbedingt auch durch gute Theologie. »Der Student sollte angeleitet werden, Klassiker der Theologie in Muße zu lesen und sich nicht mit einem Wissen aus zweiter Hand zu begnügen. Nur so baut sich eine theologische Persönlichkeit, die der ehelose Priester ja sein sollte, auf. [...] Daraufhin stellt sich auch jene geistige Selbstsicherheit ein, die der Ehelose nun einmal nötig hat [...] Lebenstüchtigkeit stellt sich im eigenen Fach unter Beweis, der Priester erwirbt sich die Achtung anderer Menschen, weil und sofern er ein guter Theologe ist« (78/79).

Demmers leidenschaftliche Äußerungen für die theologisch gebildete, geistlich-geistige Persönlichkeit als Voraussetzung für das wahr und würdig gelebte zölibatäre Priestertum steht wohl konträr zu vielerlei Bemühungen in Priesterseminaren, möglichst wenig Theologie und desto mehr ›Praxis‹ zu vermitteln. Die Resultate solcher Halbbildung sind in den Pfarreien unübersehbar. Würden Demmers Gedanken von den Verantwortlichen bedacht werden, sähe die Priesterausbildung anders aus: »ein Binnenklima hohen Anspruchs muß erzeugt werden, ein Hauch des Elitären darf ruhig im Spiel sein; das stößt niemanden ab, es sei denn

1 K. Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*. Freiburg 1991.

ungeeignete Priesterkandidaten. Die Hirten der Kirche sind hier aufgerufen, ihnen obliegt die erste Verantwortung, ein solches Klima zu schaffen. Doch letztlich ist der einzelne Priester in die Pflicht genommen, von ihm hängt es ab, was er aus seiner Theologie macht, welches geistig-geistliche Umfeld er sich für seine Zölibatsentscheidung schafft. Sündigt er durch theologische Bedürfnislosigkeit? Sind die vielen Verpflichtungen gar ein wohlfeiler Vorwand, sich dem Anspruch des Geistes zu entziehen? Ihm sollte gesagt sein: Das Wenige, das gut getan wird, trägt schon seine Früchte, Regelmäßigkeit bewahrt vor dem Absinken, wer ernstlich will, kann auch« (80).

Befürworter wie Gegner des Zölibates sollten in ihren Auseinandersetzungen eine Pause der Besinnung einlegen. Dem Niveau dieses Streites bekäme es gewiß gut, wenn eine solche Denkpause auch dazu genützt würde, die »Gedanken zum priesterlichen Zölibat« des Klaus Demmer nachzudenken.

Hans-Peter Göbbeler

STELLUNGNAHMEN

DER BEITRAG VON DIETMAR VON DER PFORDTEN in dieser Zeitschrift[1] verlangt gegenüber seinem eine positive Begründung zum Lebensschutz des Nasciturus gebenden Abschnitt 4 eine Stellungnahme. Die dortigen Ausführungen tragen nicht hinreichend.

Von der Pfordten geht davon aus, daß mangels Ichbewußtsein und Rationalität kein aktuelles Lebensinteresse des im Mutterschoß befindlichen Wesens angenommen werden könne, sondern nur ein »potentielles zukünftiges Interesse« in Betracht komme. In Anerkennung des Universalisierungsprinzips, daß verschiedene Personen in relevant ähnlichen Situationen und in Vernachlässigung der irrelevanten Tatsache des eigenen Geborenseins gleich behandelt werden müssen, könne wohl angenommen werden, es würde sich eine Mehrheit für das potentielle Lebensinteresse des Nasciturus finden. Alle Menschen hätten ein starkes Interesse an der Erhaltung ihres Lebens, und dies finde in der Anerkennung des Lebensrechts seine Berücksichtigung. Es seien aber auch andere Interessen, vor allem die der Mutter, abzuwägen.

Die Überlegungen erscheinen plausibel, wenn man von der Möglichkeit der tatsächlichen Äußerung seiner Interessen ausgeht und diesen Umstand, einschließlich der Interessenbekundung selbst, zum alleinigen Ausgangspunkt macht. Es muß aber gefragt werden, ob dies eine letzte durchgreifende Begründung zum Lebensschutz dessen ist, der noch im Mutterleib existiert. Anders als von der Pfordten meinen dürfte, liegt die Begründung von Ethik und Recht im Sachverhalt und der aus seiner Analyse gewonnenen Bewertung.

Von seiner Erzeugung an bis zu seinem Tode bleibt das hier in Rede stehende Lebewesen in allen Stadien seines Daseins bei aller seiner Entfaltung und aller seiner Beeinträchtigung dasselbe. Das spricht dafür, daß der Geistfaktor bereits ab der Zeugung vorliegt, gleich ob er sich entfalten kann und ggf. entfaltet. Vor allem aber, die Leibesfrucht ist auf das Menschsein hingeordnet; das ist mit ihr gegeben. Träte die geistige Größe erst später hinzu, würde die Leibesfrucht und ggf. sogar das geborene Etwas dem Menschen nicht einmal nahestehen. Sie wären als Nicht-Menschen aus sich heraus bei dem erst späteren Eintritt des Menschseins hinsichtlich ihres Menschseins

1 Dietmar von der Pfordten, Menschliche Interessen als Aufgabe und Grenze des Staates. Wider einen naturalistischen Kult des Körpers in der Abtreibungsfrage, in dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 60-69.

indifferent. Die Hinordnung und die Bestimmung zum Menschen liegen nur vor, wenn die geistige Größe von Anfang an als Träger des eigenständigen geistigen Sich-Selbst-Verhaltens und, wenn man es so formulieren will, als aktive Potenz im Ungeborenen mitgegeben ist. Eine rein biologische Ausrichtung auf ein künftiges Menschsein genügt nicht. Die Leibesfrucht bliebe und wäre ein wesentlich Anderes, das sich wegen des Fehlens des Geistes aufgrund ihrer Natur nicht selbst zum Menschen zu steigern vermöchte. Es läßt sich nicht sagen, sie sei zum Menschsein bestimmt, da die Möglichkeit für ein Menschwerden vorliege. Eine diesbezügliche innere Ausrichtung des in Rede stehenden Wesens besteht nämlich gerade nicht. Die Hinordnung auf das Menschsein des von der Zeugung bis zum Tode stets mit sich selbst identischen Geschöpfes hätte zunächst keinen Grund. Maßgebend ist aber, daß der Mensch – und das eben ab seiner Empfängnis – einen Geist hat (der von einem allgemein gefaßten und damit auch etwa höhere Tiere ergreifenden Seelenbegriff zu unterscheiden ist). Somit transzendiert er insoweit das Materielle und Biologische.

Es erscheint angebracht, dies näher darzutun und sodann etwas zu dem Vorhandensein des menschlichen Geistes einerseits und seines Tätigwerdens andererseits zu sagen.

Das Ichbewußtsein, zutreffender gesagt, das bewußte Sich-Selbst-Erfassen, kann nicht als das Ergebnis chemischer, molekularer und rein nervlicher Prozesse gesehen werden. Das bewußte Sich-Selbst-Erfassen ist kein sinnesmäßiges Erkennen und kein dumpfes Fühlen. Es ist ein Erkennen jenseits von Materie und biologischem Nervenwesen. Abläufe dieser Art können es in seinem eigentlichen Kern nicht bewirken, da es im letzten keine materiellen und biologischen Aspekte hat, vielmehr auf einer anderen und von diesen Gegebenheiten völlig verschiedenen und dabei höheren Ebene liegt. Sie ist mit den anderen Ebenen nicht nur nicht vergleichbar, sie ist sogar für den Menschen entscheidend fundamentaler.

Die Erkenntnis des erkennenden Etwas ist nicht nur bestimmt durch das Erkenntnisobjekt. Derjenige, der erkennt, muß zu der betreffenden Erkenntnis auch befähigt sein. Allein ein Impuls durch das zur Erkenntnis Stehende genügt nicht. Ein etwaiger Anstoß wird nur wirksam, wenn er nicht nur aufgenommen wird, sondern auch die Möglichkeit des Erkennens, also der Aufnahme der Gegebenheit, vorgegeben ist. Ein Erkenntnisakt rein als solcher, gleich von welcher Art er sein mag (z.B. biologisch) hinge sonst sozusagen in der Luft. Er muß von der Erkenntnisfähigkeit getragen sein. Die Erkenntnis, etwas anderes als das Erkannte und als solches von ihm völlig verschieden, hat als Geschehen seinen Grund. Ein Anstoß zu ihr ist getragen von dem Erkenntnisobjekt und geht von ihm aus; er zählt als eine Wirkung desselben entschieden zu seinem Bereich und ist letztlich sogar ein Aspekt, eine Möglichkeit, des Objektes. Andererseits kann der Erkenntnisakt, auch wenn er die Erkenntnis bewirkt, seinen Grund nicht in der Erkenntnis als solcher haben. Als ein Geschehen wäre es durch sich selbst ohne Bezug zu dem Erkannten bewirkt. Die Anerkennung der vorgegebenen Erkenntnisfähigkeit ist zwingend. Das Auftreten der Erkenntnis als Geschehen, als seinerseits ebenfalls besonderes Ereignis, kann nur hierin seinen Grund finden.

Das bewußte Sich-Selbst-Erfassen als völlig von jedem anderen – etwa bloß sinnenhaftem – Erfassen verschieden und auf einer »höheren« Ebene liegend ist nach alledem vom Geistfaktor des Menschen getragen. Es ist, sprechen wir es ruhig aus, geistiges Erkennen, und hinter ihm steht der Geist des Menschen.

Dasselbe gilt von der Rationalität. Die unabdingbare absolute Notwendigkeit, daß Seiendes/das Sein nicht zugleich Nicht-Seiendes/Nicht-Sein sein kann, ist weder empirisch, geschweige denn biologisch, chemisch, molekular oder sonstwie zu erfassen, sondern nur durch geistige Einsicht. Dasselbe gilt von der formellen Logik und damit von allen streng logisch fundierten Schlüssen, unabhängig davon, ob der Ausgangspunkt eine reale Größe in Aktualität oder eine in sich mögliche Hypothese ist. Ebenso steht es mit abstrakten Erkenntnissen und weiterem mehr. Jedes bewußte Erfassen von Gegebenheiten ist im Kerne geistiger Art, und das bewußte Wissen um sich selbst spielt eine Rolle.

Nicht zu bestreiten ist, daß das geistige Er-

kennen von außergeistigen Momenten mitbestimmt ist, und dies gilt sogar für die geistige Erkenntnisfähigkeit selbst. Nicht zuletzt ist der genetische Code zu nennen. Das ändert jedoch nichts an der Eigenständigkeit und Selbständigkeit der geistigen Erkenntnis und der ihr zugrunde liegenden geistigen Erkenntnisfähigkeit als solchen. Sie transzendieren, und dies in ihrem Wesen, gegenüber den anderen Erkenntnisweisen und sind meta-physisch. Andererseits wäre gerade der genetische Code nicht zielgerichtet, wenn der menschliche Geist nicht von Anfang an gegeben wäre. Sein späteres Hinzutreten würde den Code zunächst und damit aus sich heraus, als solchen, sinnlos sein lassen.

Es kann schließlich nicht auf das erste Auftreten des aktualisierten Selbstbewußtseins und der Rationalität als dem Beginn des Daseins als Mensch abgestellt werden. Aus dem oben Gesagten ergibt sich die Unterscheidung zwischen geistiger Erkenntnisfähigkeit kraft des menschlichen Geistes und ihrem In-Erscheinung-Treten in der aktuellen Erkenntnis. Das sei hier betont bemerkt. Träger dieser Erkenntnis ist der vorgegebene menschliche Geist, der sich in ihr zur Geltung bringt. Der menschliche Geist als solcher ist die entscheidende menschliche Konstituente, nicht die aktuelle konkrete Erkenntnis einschließlich des bewußten Sich-Selbst-Erfassens. Die Entfaltung des Geistes ist zweifellos mitbestimmt durch sonstige Umstände, durch sinnenmäßige Umstände, Vorgänge aller möglichen Art im Körper (u.a. Gegebenheiten, die zu einer Anspannungsfähigkeit oder aber zu einer Ermüdung führen), also auch durch materielle und biologische Prozesse, nicht zuletzt durch nervliche Größen, und ebenfalls wohl durch den genetischen Code als biologischer Erscheinung. Die Existenz der geistigen Erkenntniskraft kann jedoch als solche nicht in Frage gestellt werden. Die Hinordnung des Wesens im Mutterschoß auf das Menschsein, die von niemanden bestritten wird und die nicht bestritten werden kann, verlangt nun einmal die geistige Erkenntniskraft und so den menschlichen Geist ab der Verschmelzung von Ei und Samenzelle.

Die Beziehung zwischen nichtgeistigen Größen einerseits und der geistigen Erkenntnisfähigkeit und der geistigen Erkenntnis andererseits erweist entgegen Descartes die (komplexe) geistig leibliche Einheit des Menschen. Die Komplexität und das mit ihr gegebene Zusammenspiel wird, ohne daß an ihnen gezweifelt werden könnte, für uns im Diesseits möglicherweise stets ein Geheimnis bleiben.

Das von Schwarz in seinem Beitrag »Ist das Wesen im Mutterleib wirklich ein Kind?« in Heft 2/92 der Internationalen Katholischen Zeitschrift nachdrücklich herausgestellte und überzeugend untermauerte Kontinuum des menschlichen Lebens, die gleichbleibende Identität in jeder Phase des Daseins mit sich selbst, sowie seine Unterscheidung zwischen dem Sein der Person hier und ihrem Entwicklungsstand mit ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Person dort müssen stets beachtet werden. Das Kontinuum des menschlichen Lebens verlangt das stete Vorhandensein des menschlichen Geistes. Das Dasein und die Entfaltung des Daseins mit ihrem Bezug auf das vorgegebene Dasein sind auseinanderzuhalten.

Wäre das anders, wäre nicht nur der geborene Mensch in der Narkose vorübergehend kein Mensch, sondern das Dasein des Menschen wäre bereits bei ständiger totaler geistiger Absence und erst recht bei einem Koma vor dem Eintritt des Todes als dem Ausgang des irdischen Lebens endgültig beendet. Die ethischen und negativen Folgen einer solchen Sicht sind unmittelbar greifbar, und vielleicht begegnen sie uns bereits in ersten Ansätzen.

Das Ergebnis ist: Der Mensch ist Mensch im vollen Sinne des Wortes ab der Empfängnis. Von diesem Zeitpunkt an bis zu seinem irdischen Tode durchläuft er, insbesondere im Mutterleib, aber auch noch nach der Geburt, die verschiedensten Stadien der Entwicklung, er bleibt stets jedoch mit sich identisch. Insbesondere ist ihm ab der Zeugung der menschliche Geist eigen. Er verliert ihn nicht bei etwaigen späteren Beeinträchtigungen, gleich welcher Art sie sind. Schließlich ist er von Anfang an gekennzeichnet und in bestimmter Art gestaltet durch den genetischen Code. Er ist und bleibt eine geistig-körperliche Einheit. Seine Gestalt und seine Erscheinung ändern sich,

sein Wesen als Mensch hält sich als Kontinuum in seinem Leben durch.

Das Kontinuum als durchdauernde Größe des menschlichen Daseins spielt auch in der die sog. Fristenlösung verwerfenden Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts eine wichtige Rolle. Es liegt allerdings insofern ein gewisser Bruch in der Sicht des Gerichtes vor, wenn es davon spricht, daß das Menschsein »jedenfalls« vom Zeitpunkt der Nidation vorliege. Die Nidation ist jedoch keine das bis dahin existierende Wesen verändernde Zäsur, es beginnt nur die erste nähere Entwicklungsstufe des schon vorhandenen Menschen innerhalb der Mutter. Die Abgänge befruchteter Eizellen vor der Einnistung, wohl durchweg unbemerkt, sind nichts anderes als ein natürlicher Tod. Der Christ wird sagen, daß auch diese Menschen zum ewigen Leben mit Gott berufen sind. Die Sicht des höchsten deutschen Gerichtes hat allerdings zur Tolerierung, wenn nicht zur rechtlichen Anerkennung des nidationshemmenden Eingriffs geführt.

Bei der gegebenen Sachlage ist, unbeschadet seines jeweiligen Lebensstadiums, schon vor der Geburt ab der Zeugung das vorliegende Wesen als Mensch sowohl ethisch und nicht zuletzt rechtlich mit der zwingenden Konsequenz anzuerkennen, daß ihm als einem menschlichen Höchstwert ebenso wie dem Geborenen das Recht auf Leben zusteht. Dies verneinen zu wollen, degradierte das Kind im Mutterschoß – es ist wirklich ein Kind – sachwidrig gegenüber dem Geborenen zu einem Minderwertigen.

Entgegen von der Pfordten kann man nicht von einem potentiellen Lebensinteresse des Nasciturus sprechen. Als Mensch hat er das Recht auf Leben, ein nur potentielles Interesse und auch ein nur potentielles Recht setzt ihn entgegen seiner Menschennatur herab. Die Nidation verfestigt die Aussicht, geboren zu werden, bringt jedoch dem bereits gegebenen Menschsein als realexistierender Wirklichkeit nichts Neues hinzu.

Bei der Gleichheit des Nasciturus mit allen Geborenen, und da er niemals, selbst nicht bei den Tatbeständen der vitalen Indikationen (also dem sonst unabdingbaren Sterbenmüssen der Mutter und ggf. der Mutter wie des Kindes) ungerechtfertigt angreift, kann von einer ethischen Rechtfertigung der Abtreibung niemals die Rede sein. Eine andere Frage ist, ob nicht in bestimmten Fällen mangels Schuld bei weiter bestehender Rechtswidrigkeit Straffreistellung und bei den echten vitalen Indikationen eine Fiktion der Rechtfertigung, aber nicht mehr, vorgenommen wird. Eine schwere Gesundheitsgefährdung kann nur zur Straffreiheit führen.

Gerhard Müller

LIEBER MANFRED SPIEKER! – Als Laie ist man froh, wenn ein so offenes und deutliches Bekenntnis zum Weltauftrag des Laien geäußert wird, wie Sie es in der März-Ausgabe dieser Zeitschrift taten[1]. Es beschleicht einen Tag für Tag mehr das Gefühl, daß diese Kirche in unserer materialistischen Welt nur mit Hilfe des Laien das 2. Jahrtausend überstehen wird. Zunehmend leerere Kirchenbänke, zunehmendes Desinteresse an Kirche und Christentum in Schule, Universität, ja in der gesamten Gesellschaft lassen uns daran zweifeln, ob die Kirche in den Händen immer weniger werdender Kleriker noch in so sicheren Händen ist, wie es kirchlicherseits beteuert wird. Doch scheint mir, daß das Wie des Weltauftrages des Laien noch auf zu tönernden Füßen steht, um eine genügende Standfestigkeit bieten zu können für wirkliche Überzeugungsarbeit in der Welt von heute und morgen.

Es scheint mir diesbezüglich ein verhängnisvoller Fehler zu sein, es als »Pflicht der Christusnachfolge« zu verstehen, »seine Arbeit besonders gut zu verrichten«[2]. Welcher Laie wird hier gefordert, auf welches Gleis Christusnachfolge abgeschoben? Es besteht doch in der

1 M. Spieker, Der Weltauftrag des Laien. Neun Thesen, in dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 176-186.
2 Ebd., S. 182.

modernen Welt, nein, in der Welt seit jeher, eine verhängnisvolle Differenz zwischen gewissenhafter und guter Arbeit. Ein Arbeiter, der seine Arbeit im üblichen Sinne gut verrichtet, verrichtet sie oft eben gerade nicht gewissenhaft. So beteiligt er sich beispielsweise am Produktionsprozeß von Materialien, die ganz gegen eine gewissenhafte Christusnachfolge, der es ja vordringlich auch um die Erhaltung göttlicher Schöpfung gehen muß, gerichtet sind. Ein »guter« Unternehmer muß bei steigendem Konkurrenzdruck Wege beschreiten, die eben im christlichen Sinne gerade nicht gewissenhaft sind, die gegen die soziale Verpflichtung eines im christlichen Sinne gewissenhaften Unternehmers verstoßen. Ein Lehrer verrichtet – machen wir uns nichts vor – bei der derzeitigen Schulsituation seine Arbeit, obwohl er vielleicht ein »guter« Lehrer ist, mehr wegen der regelmäßigen Gehaltsanweisung als deshalb, weil er im Ernst glauben kann, durch die pflichtbewußte Erfüllung seiner Arbeit, verantwortungsvolle Pädagogik zu leisten. Schließlich und endlich wird gerade ein »guter« General allzu häufig Probleme mit seinem Gewissen haben oder aber dasselbe gröblich unbeachtet lassen, befehligt er doch Armeen, die mit Waffenpotentialen ausgerüstet sind, die der christlichen Lehre ganz und gar zuwiderlaufen (Gaudium et Spes 80).

Die Diastase zwischen gut und gewissenhaft ist es, die die Stellung des christlichen Laien in unserer Welt so kompliziert sein läßt, die es verlangt, die Stellung des Laien in der Welt von heute neu zu definieren. Der Auftrag des Laien ist also nicht nur kompliziert (und ausbaufähig) in Richtung klerikaler Kirche, er ist ebenso schwierig zu definieren in Richtung Welt, er ist somit vielschichtiger und komplexer, als zunächst angenommen, komplexer vielleicht auch als der Stand des Weltpriesters, der Ordensfrau, des Ordensmannes.

Insofern, so meine ich, stünde es uns Christen gut an, unsere Stellung in der Kirche, aber insbesondere auch unsere Stellung in dieser Welt zu überprüfen. Gerade in der Zeit zwischen Ostern und Himmelfahrt mahnt uns die Apostelgeschichte, Zeugen zu sein bis an das Ende der Erde (Apg 1,8). Zeugen für was, Zeugen für wen? Sicherlich nicht für die Realität unserer Gesellschaft oder einer Gesellschaft überhaupt, zumal es Gesellschaften gibt – und sie sind keine Minderheit –, die nun wirklich nur noch auf der Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft basieren, sondern Zeugen für Christus, für Christi Tod und Auferstehung. Zeugnis hierfür abzulegen, wird heute von Mal zu Mal schwieriger, wird als gesellschaftliche Größe im Gegensatz zur Frucht des Erwerbsberufes und der Bewährung in demselben kaum noch akzeptiert. Doch werden wir, so meine ich, nur dann wirkliche Überzeugungsarbeit leisten können, wenn wir vorbildliche Menschen, nicht aber wenn wir vorbildliche Arbeiter sind.

»Ihr seid das Licht der Welt« mahnt uns Jesus Christus und steckt somit das Ziel hoch und weit. »So erstrahle euer Licht vor den Menschen, auf daß sie sehen eure guten Taten und verherrlichen euren himmlischen Vater« (Mt 5,14.16). Meinen Sie nicht auch, daß es sinnvoll wäre, sich von gesellschaftlichen Pflichten und Zwängen frei zu machen und seine Arbeit eben gerade nur so gut und intensiv zu verrichten, daß genügend Raum bleibt für den Auftrag wahrer Christusnachfolge?

Ihr

Ulrich Johannes Plaga

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

Peter Henrici SJ: Mensch und Natur im technologischen Zeitalter 387
Richard Schenk OP: Der Mensch – Krone der Schöpfung? 397
Reinhard Löw: Naturschutz versus Menschenschutz?
Zur Begründungsdebatte von Schutzpflichten in der säkularisierten Gesellschaft . 419
Klaus Töpfer: Ökologie und Politik – Umweltschutz als Staatsziel 432
Ulrich Beck: Subpolitik – Der Machtzerfall der Institutionen 438

KRITIK UND BERICHT

Joseph Kardinal Ratzinger: Communio – ein Programm 454
Jörg Splett: »Fünf gerade sein lassen« oder »Der Wahrheit die Ehre geben«? 463
Anton A. Bucher: Psychologische Aspekte des Phänomens Eugen Drewermann . . 471

STELLUNGNAHMEN

Jürgen Eberle: Unter dem Titel »Der Weltauftrag des Laien« 478
Manfred Spieker: Lieber Ulrich Johannes Plaga! 479

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Der Aufsatz auf Seite 387 von Peter Henrici SJ wurde in französischer Sprache verfaßt; die Übersetzung besorgte August Berz.

Richard Schenk OP, 1951 in Kalifornien geboren, Mitglied der kalifornischen Provinz des Dominikanerordens, studierte Philosophie und Theologie in Santa Barbara, Berkley und München. Er lehrt heute als Professor für Philosophie und Theologie an der *Graduate Theological Union at Berkley* und ist Direktor am *Forschungsinstitut für Philosophie Hannover.*

Klaus Töpfer, 1938 in Waldenburg/Niederschlesien geboren, studierte Wirtschaftswissenschaften in Mainz, Frankfurt und Münster. Nach Lehrtätigkeit an der Universität Hannover wechselte er 1971 als Leiter der Abteilung Planung und Information in die Staatskanzlei Saarbrücken; von 1977 bis 1985 war er Staatssekretär im Ministerium für Soziales, Gesundheit und Umwelt, anschließend bis 1987 Minister für Umwelt und Gesundheit in Rheinland-Pfalz. Heute ist er Bundesminister für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit.

Ulrich Beck, in Stolp/Pommern 1944 geboren, studierte Soziologie, Politikwissenschaft, Psychologie und Philosophie in München; Promotion 1972, Habilitation 1979. Nach Lehrtätigkeit an den Universitäten Münster und Bamberg ist er seit diesem Jahr Ordinarius für Soziologie an der Universität München.

Jörg Splett, 1936 in Marburg geboren, Studium bei Max Müller und Karl Rahner, lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt; daneben ist er Gastdozent an der Hochschule für Philosophie in München.

Anton A. Bucher, in Altbüron/Kanton Luzern 1960 geboren, studierte Theologie und Pädagogische Psychologie in Fribourg/Schweiz; Promotion und Habilitation im Fach Religionspädagogik an der Universität Mainz. Derzeit arbeitet er an einer entwicklungspsychologischen Dissertation und lehrt als Dozent am Pädagogischen Institut der Universität Fribourg.

Mensch und Natur im technologischen Zeitalter

Von Peter Henrici SJ

Von den zahlreichen »Kommunikationen«, in denen der Mensch steht, ist eine derart grundlegend, daß sie kaum bemerkt wird: diejenige zwischen Mensch und Natur. Das menschliche Auf-der-Welt-Sein als eigentliche »Kommunikation« zu verstehen bedeutet weder etwas Banales noch Unsinniges: es heißt lediglich, einen oft zu wenig beachteten Aspekt der Beziehung zwischen Mensch und Natur hervorheben.

I

Im Gegensatz zum Tier, das so unmittelbar in sein Lebensmilieu eingefügt ist, daß es mit ihm eine Einheit bildet, ist die Beziehung des Menschen zur Natur stets nur mittelbar: sie gestaltet sich also als »Kommunikation«. Der Mensch verfügt nicht über einen instinktiven Automatismus; bei ihm liegt zwischen der Erregung der Sinne und der darauffolgenden Reaktion eine Art Hemmschwelle, die wir Bewußt-Sein nennen. Bewußtsein besagt, als »Ich« von dem Abstand zu nehmen, was wahrgenommen und eben dadurch zu einem wahrgenommenen »Ding« objektiviert wird. Infolge dieser Distanzierung deckt sich die »Merkwelt« und die »Wirkwelt« nicht mehr wie beim Tier, sondern die »Merkwelt« geht weit über die »Wirkwelt« hinaus; es handelt sich nicht mehr lediglich um eine »Umwelt«, sondern um die »Welt« als solche.

Im phänomenologischen Begriff »Auf-der-Welt-Sein« liegt also, wenn man ihn wörtlich nimmt, ein Widerspruch, denn für den Menschen gibt es »Welt« nur insofern, als seine Existenz mehr und etwas anderes ist als ein simples Da-Sein, d.h. als er sich des Vorgegebenen bewußt ist und folglich mit ihm in »Kommunikation« tritt. Anders gesagt: Unsere Beziehung zu dem Gegebenen spielt sich nicht einzig, ja nicht einmal hauptsächlich auf der vorprädikativen Ebene ab, sondern auf einer prädikativen, auf der Ebene des Urteilens. Übrigens ist es bemerkenswert, daß sowohl Heidegger als auch Merleau-Ponty als Beispiele des Auf-der-Welt-Seins meine Beziehungen zu den Erzeugnissen der menschlichen Tätigkeit anführen: die zum Hammer, ja die zu Schreibutensilien. Damit geben sie, anscheinend ohne sich dessen bewußt zu sein, zu verstehen, daß die Welt des Menschen, seine seiner Natur entsprechende »Umwelt«, »in der« er ist, nicht in den natürlichen Gegebenheiten besteht, sondern in den Erzeugnissen der *Kultur*.

Da der Mensch infolge seines Bewußt-Seins nicht unmittelbar und problemlos in ein Lebensmilieu eingebettet ist, muß er sich seine Umwelt, die ihm zu überleben ermöglichen soll, *erst bewußt schaffen*. Weil in Freiheit erschaffen, läßt sich diese kulturelle Umwelt fast endlos anpassen, so daß der Mensch in gleich welcher natürlichen Umwelt zu überleben vermag.

Im Blick auf ihre vermittelnde Rolle zwischen dem Menschen und der Natur könnte man versucht sein, die Kultur als eine Art *Sprache* zu verstehen, als ein Chiffrier- und Dechiffriersystem, durch das der Mensch seine Botschaften an die Natur sendet und ihrerseits Botschaften empfängt. Die Arbeiten der strukturalistischen und semiologischen Schulen auf dem Gebiet der Kulturanthropologie gehen in diese Richtung. Das wäre jedoch eine unzulängliche Auffassung der Kulturwelt, denn sie mißachtete, was diese *an und für sich* ist. Die Kultur ist ja nicht lediglich ein Zwischending; sie bildet ein (relativ) autonomes Glied einer Beziehung, durch das der Mensch in ein Verhältnis des Gebens und Empfangens eintritt. Die Kultur ist mehr als eine Sprache oder ein Kommunikationsmittel; sie bildet eine authentische »zweite Natur« (falls man einen Ausdruck, den Aristoteles auf die Gewohnheit anwandte, auf die Kultur übertragen darf): eine durch den Menschen geschaffene Natur, die für den Menschen die gleiche Funktion übernimmt wie die Umwelt-Natur für das Tier.

Somit stellt sich das Problem der Einfügung dieser zweiten in die erste Natur – und an eben diesem Punkt taucht das heute so viel erörterte *ökologische Problem* des Menschen auf. Es betrifft ja nicht so sehr die Beziehung des Menschen zur Natur, als vielmehr das spezifischere Verhältnis der menschlichen Kulturwelt zur natürlichen Umwelt, aus der er hervorgegangen ist und in die er sich wiederum eingliedern soll.

II

Für das so gestellte Problem lassen sich zwei Arten von Lösungen vorlegen. Für das ökologische Problem kündigt sich eine erste in der harmonischen Schönheit an, die schon die allerersten altsteinzeitlichen Erzeugnisse menschlicher Fertigkeit charakterisiert und die wir noch in der Leibniz'schen Lehre von der Harmonie zwischen dem Reich der Natur und dem der Gnade wiederfinden, die wiederum durch die Postulate der praktischen Vernunft Kants übernommen wird. Dieser erste Lösungstypus strebt danach, Natur und Kultur in *ein großes Ganzes* zu integrieren, das durch Mythen versinnbildlicht und entweder durch rituelle Akte oder durch die Anrufung der göttlichen Instanz und ihres harmonisierenden Eingreifens tatsächlich gebildet wird. Hier hingegen geht es uns nicht um eine religiöse und symbolische Lösung dieser Art, denn eine solche stellt zwar den menschlichen Geist zufrieden, läßt aber die praktischen Probleme ungelöst, die sich heute auf dem Gebiet des Umweltschutzes stellen.

Deswegen ist nach einem anderen Typus begrifflicher und technischer Lösung zu suchen, der auf einer zunächst philosophischen und dann naturwissenschaftlichen *Analyse* des Problems selbst basiert. Zu einer Lösung dieser Art möchten wir hier einige Prolegomena vorlegen.

1. Jede kulturelle Tätigkeit gründet auf der *Abstraktionsfähigkeit*, die den Menschen kennzeichnet. Die menschlichen Erzeugnisse, die als Ganzes eine Zivilisation bilden, bleiben deswegen stets abstrakt. Das stellen wir schon bei den ersten prähistorischen Zeugnissen menschlicher Kulturtätigkeit fest. Sie weisen geometrische, im allgemeinen dreieckige Symmetrien auf, die sich in der Natur nirgends finden und sich nicht mit funktionalen Begründungen klären lassen. Zugleich ist bemerkenswert, daß die figürlichen Darstellungen der prähistorischen Kunst von den realistischen Typen, welche die ältesten sind, zu einer stets zunehmenden Abstraktion übergehen. Je mehr der Mensch voranschreitet, desto abstrahierender scheint er zu werden.

Dieser Fähigkeit zur Abstraktion und »Verwesentlichung« ist der Begriff »Natur« selbst zu verdanken. »Natur« gibt es eigentlich nur für den Menschen, denn sie entspricht nicht dem Gegebenen in seiner Konkret- und Besonderheit, sondern einer auf ihr An-und-für-Sich verkürzten Gegebenheit als etwas Vollständigem und mithin Normativem. Diese Feststellung gilt von der äußeren Natur, die nicht tierisches »Milieu«, sondern die »Welt« besagt, von der der Mensch Abstand genommen hat, um sich ihr gegenüberzustellen, ja sie gilt auch von der »Natur« des Menschen selbst. In seiner eigenen »Natur« schaut der Mensch sein eigenes Gegebensein als etwas »Anderes« und demnach Normatives.

Auf diese Weise abstrahiert und objektiviert, wird die Natur zum Gegenstand der philosophischen Schau, die das Wesen der *physis* aufzudecken sucht, der wissenschaftlichen Forschung, die ihre Gesetze zu beschreiben bemüht ist, und auch der Moral, die die ihr entgegenzubringende Disziplin bestimmt, d.h. den Abstand von Wünschen und Interessen, den der Mensch (als bewußt abstrahierendes Wesen) einhalten kann und soll.

2. Auf die abstrakte Natur, den Gegenstand der Wissenschaften, stützt sich die *Technik*. Technik gibt es seit dem Beginn des Menschengeschlechts, denn schon die Anfertigung von Werkzeugen und die kontrollierte Handhabung des Feuers gelten als entscheidende Kriterien vollzogener Hominisation. Übrigens weist dieses doppelte Kriterium bereits auf die zweifache Bedeutung des Wortes »Technik« hin: Es handelt sich dabei stets um eine »Kunstfertigkeit« (*techne*); diese aber kann dazu dienen, einerseits Gegenstände herzustellen bzw. andererseits gesellschaftliches Leben zu gestalten (denken wir an das Unterhalten des Feuers dank einer dazu geeigneten gesellschaftlichen Ordnung).

Nun aber haben die Werkzeuge, welche die menschliche Technik hervorbringt, die Funktion, bestimmte Organe, die dem Menschen fehlen oder für seine Zwecke unzureichend ausgebildet sind, zu ersetzen. Der Mensch hat

weder die Zähne eines Wolfs noch die Pranke eines Löwen. Die Werkzeuge, die er sich anfertigt, können beides wenigstens zu einem gewissen Grad ersetzen, so wie die Kleider und die – gegebenenfalls geheizte – Wohnung für den Menschen ein Ersatz für das schützende Fell der Tiere sind. Dank solcher Ersatzmittel wird der Mensch zur einzigen »Tierart«, die imstande ist, in allen Klimazonen der Erde zu wohnen und selbst in unwirtlichsten Milieus – z.B. auf dem Mond oder im Weltraum – zu überleben.

Diese Ersatzfunktion unterscheidet somit die menschlichen Werkzeuge klar vom Gebrauch, den etwa gewisse Affen von Stöcken und anderen Gegenständen machen, um die Wirkweite ihrer Glieder zu verlängern. Die Ersatzfunktion setzt ja stets eine Überlegung auf dem Weg der Analogie voraus: man sucht nach etwas *anderem*, das eine *ähnliche Wirkung* erzielt. Das Wesen der Technik ist somit nicht in einem materiellen Herstellungsprozeß zu suchen, sondern in einer Idee: in der Idee einer Beziehung zwischen Mitteln und einem noch zu erreichenden Ziel. Um technisch zu sein, muß diese Idee sich konkretisieren, d.h. sich im Materiellen verwirklichen.

Diese Konkretisierung verläuft im Grunde in drei Etappen. Zunächst ist eine zu verwirklichende *Zielvorstellung* da, d.h. man wird nicht nur eines Bedürfnisses inne, sondern macht sich eine Idee davon, wie dieses Bedürfnis sich befriedigen ließe, z.B. durch Erhellung der Nacht oder durch ein Flugzeug. Um dieses Projekt auszuführen, braucht es zweitens eine *technische Erfindung*, d.h. eine Überführung des ausgedachten Ziels in die Verwirklichungsmöglichkeiten, welche die Naturgesetze bieten. Die Erfindung führt im Grenzfall zum Ausdenken von etwas noch nie Dagewesenem, in der Natur keineswegs Vorgeformtem, da sie die Naturgesetze oft gegen die Natur selbst anwendet. So ist z.B. der Wagen ein viereckiger Körper, der dennoch nur eine Drehreibung aufweist, und die elektrische Glühbirne erhellt durch verbrennungsfreies Glühen. Schießlich muß man dem so erfundenen Gegenstand Existenz verleihen, d.h. ihn *fabrizieren* – was nicht nur erfordert, dazu geeignete Materialien (und Energiequellen) ausfindig zu machen, sondern auch einen ganzen Fabrikationsvorgang auszudenken, der seinerseits verschiedene Techniken vereinen kann.

3. Nun aber spielt sich bei jeder der drei Etappen zur Herstellung des technischen Gegenstandes zwischen dem Menschen als Techniker und der Natur eine Art *Dialog* ab. Das Ziel wird ausgedacht, indem man seine natürlichen und ihnen ähnliche Bedürfnisse und deren Befriedigung beobachtet, die sich anderweitig in der Natur finden. Die *Erfindung* geschieht in einem beständigen Hin und Her zwischen dem Geist, der sein Ziel verfolgt, und den Möglichkeiten, welche die Natur ihm bietet. Der Erfinder ist nicht Schöpfer; er muß die Lösung für sein Problem in der Natur »finden«, und oft gibt es nur eine mögliche oder optimale Lösung. In diesem Stadium darf der Techniker sich nicht mehr damit begnügen, die Natur lediglich zu beobachten und nachzuahmen; er muß in ihr latente Möglichkeiten entdecken, die bis dahin noch nicht aus-

gebeutet wurden. So war z.B. das Problem des menschlichen Fliegens solange nicht zu lösen, als man die Natur nachzuahmen versuchte, indem man bewegliche Flügel verwendete; um es zu lösen, mußte man feste Flügel und eine auf anderen Wegen produzierte Antriebskraft (die im Fall des Segelfliegens paradoxerweise die Schwerkraft sein kann) miteinander kombinieren. Die *Anfertigung* des Gegenstandes schließlich geschieht oft in der Art eines Ringens. Die Materialien zur Herstellung setzen ihren Widerstand entgegen und legen dem Fabrikationsprozeß ihre eigenen Gesetze auf, so daß sie den Techniker zwingen, Schliche und Umwege aufzuspüren, um schließlich von der Natur die gewünschte Wirkung zu erhalten. Das so angefertigte Erzeugnis wird infolgedessen oft nicht nur als eine noch nie dagewesene Neuerung erscheinen, sondern als eigentlicher Sieg des Menschen über die Natur.

III

All das Gesagte gilt – wenigstens in seinen wesentlichen Zügen – für jede menschliche Technik, von den altsteinzeitlichen »pebbles« bis hin zur Astronautik. Was uns hier interessiert, sind die spezifischen Bedingungen, welche das *technologische* Zeitalter diesem Dialog des Menschen mit der Natur auferlegt. Worin unterscheiden sich die Techniken unserer Zeit von der Technik schlechthin?

Zunächst und zutiefst durch die *Erfindungs- und Fabrikationsschemata*, die von denen der früheren Epochen wesentlich verschieden sind. Was die Fabrikation anbelangt, können wir in groben Zügen drei Grundverfahren unterscheiden, die in der Geschichte der Menschheit aufeinanderfolgen.

– Die Altsteinzeit kannte nur die Anfertigung *durch Entnehmen*: Man entnahm von dem in der Natur vorgefundenen Material, um es zu dem, wozu man es gebrauchen wollte, geeignet (geeigneter) zu machen. Mit diesem Verfahren scheinen übrigens feste Fertigungstechniken einhergegangen zu sein, die während Zehntausenden von Jahren und überall auf der Welt die gleichen blieben.

– Mit der Jungsteinzeit kam allmählich ein weiterer Anfertigungsprozeß auf: der *durch Umgestaltung*, der bis zum Anbruch der Neuzeit vorherrschend blieb. Man formte das durch die Natur Gegebene zu einem für die Herstellung neuer Gegenstände geeigneten Material um. Zu dieser Gruppe von Techniken gehören die Töpferei, die Weberei, die Metallbearbeitung und das Bauwesen. Solche Techniken setzen eine lange, geduldige Beobachtung der Natur voraus, um die Eigenschaften der natürlichen Materialien und die ihnen innewohnenden Möglichkeiten zu entdecken. Diesem Stadium der Technik entspricht somit eine *Physik der Qualität*, wie sie von den Vorsokratikern bis zu den Alchimisten der Renaissance (und bis Francis Bacon) »wissenschaftlich« entwickelt wurde.

– Der Schritt zur modernen Epoche der Technik erfolgte, als diese Physik der Qualität den *quantitativen* (exakten) *Naturwissenschaften* Platz machte, die auf dem Weg mathematischer Abstraktion vorgehen. Diese Wissenschaften ermöglichten einen dritten Herstellungstypus: die Fabrikation *durch Konstruktion*. (Eigentlich scheinen hier wie in der Physik der Qualität die Techniken den Wissenschaften, die sie theoretisch grundlegten und damit ihren Aufschwung ermöglichten, weit vorausgeeilt zu sein – man denke z.B. an die Erfindung des Rades). Diese Fabrikationsart, die sich auf die *abstrakten Gesetze* der Natur stützt, konstruiert *Maschinen* – neue technische Gebilde, die sozusagen selbständig sind, indem sie soweit nötig sogar die materiellen Voraussetzungen zu ihrer Verwirklichung schaffen. Hier geht somit die Konstruktionsidee ihrer »Inkarnation« in der Natur voraus, und der konstruierende Mensch beobachtet und befragt die Natur nicht mehr, sondern »zwingt die Natur, auf seine Fragen zu antworten« (Kant), indem er sie im Geist in ihre elementaren Strukturen zerlegt, die sich mathematisch formulieren und demnach auf ihre rein quantitative oder quantifizierbare Dimension verkürzen lassen.

In diesem Stadium der Herstellung durch Konstruktion bleibt die Technik nicht mehr ein Aspekt der menschlichen Kultur unter anderen; sie entwickelt sich zu einem *technologischen System*, in dem der Logos der Technik dazu neigt, sich sämtlichen Bereichen des menschlichen Lebens aufzuzwingen. Von diesem System können wir hier nur einige hervorstechende Züge erwähnen:

1. Als autonomes technisches Gebilde muß die Maschine über eine eigene Energie verfügen, die dem Menschen zunächst die Muskelanstrengung abnimmt und neuestens (mit den kybernetischen Techniken) auch Nervenanstrengung. Um seinen Maschinen diese Energie zu liefern, hat der moderne Mensch begonnen, *der Natur Energien zu entziehen*, die in ihr in Form verbrennbarer organischer Stoffe, ja in Form von Mineralien (Uran) seit Jahrtausenden aufgespeichert sind. Zwar fand, seit der Mensch existiert, eine gewisse Ausbeutung natürlicher Ressourcen statt, da seine Fertigkeiten, ja die menschliche Ernährung selbst stets eine gewisse Verschwendung mit sich brachten (man verbrennt beispielsweise, was man von der Ernte nicht ißt), aber bis in die jüngst vergangenen Jahrhunderte betraf diese Ausbeutung nur Stoffe, die sich leicht erneuern lassen.

2. Die Technik der Konstruktion von Maschinen steht zweitens in Wechselwirkung mit dem *Wirtschaftssystem* – nicht nur deswegen, weil die Maschinen das System der Gütererzeugung von Grund auf geändert haben. Das technologische System übt, weniger offensichtlich, aber konstant, einen Druck auf das Wirtschaftssystem aus und umgekehrt. Die Wirtschaft wird kaum der Forderung widerstehen, das, was technisch möglich ist, tatsächlich zu produzieren – man denke an das Überschallflugzeug oder an das Fernsehen. Ihrerseits übt sie Druck auf das technologische System aus, indem sie gemäß ihrem Gesetz der Profitmaximierung nicht die technisch vollkommensten Lösungen begünstigt,

sondern die wirtschaftlich lukrativsten. Das offensichtlichste Beispiel eines solchen Drucks der Wirtschaft auf die Technik liefert uns das Auto – eine technisch wenig elegante Lösung, wenn man Mittel und Zweck (individueller Transport) miteinander vergleicht; sie ist aber wirtschaftlich gewinnbringend.

Dieser wechselseitige Druck eines Systems auf das andere wird umso selbstverständlicher (und oft fast unmerklich) ausgeübt, als beide, die Technik und die Wirtschaft, sich im Bereich des »schlecht Unendlichen«, d.h. im *unbegrenzt Anhäufbaren* bewegen. In dem Moment, da die Technik ihre Objekte frei zu konstruieren begann, gab es im Prinzip für diese Konstruktionen keine Grenze mehr. Und indem sie produzierte und diese unbegrenzt konstruierbaren Gegenstände auf den Markt brachte, schuf sich die Wirtschaft ihr Gesetz eines unerläßlichen beständigen Wachstums – eines im Prinzip ebenfalls unbegrenzten Wachstums. Unter dieser gemeinsamen Oberfläche, welche die technologischen Imperative zuweilen kaum mehr von den wirtschaftlichen Imperativen unterscheidet, versteckt sich jedoch der wesentliche Unterschied, daß der technische Fortschritt die erfinderische *Vernunft* zur Grundlage hat, während die Wirtschaft als »System der Bedürfnisse« (Hegel) auf den – im Grenzfall irrationalen – *Wünschen* des Menschen zu basieren scheint. Deshalb wird der technische Fortschritt nach dem immer Vollkommeneren streben, während die Expansion der Wirtschaft nur das simple, geistlose Immer-Mehr kennt. Diesem geistlosen Prinzip, das der Motor der Wirtschaft ist, haben wir es wahrscheinlich zu verdanken, daß wir heute so dramatisch mit dem Problem der »Grenzen des Wachstums« konfrontiert sind, während der technische Fortschritt schon seiner Natur nach stets und in erster Linie auf das »natürlich Mögliche« bedacht sein müßte.

3. Oberhalb des technologischen Systems – hier liegt sein dritter, grundlegendster Aspekt, den wir erheben müssen – findet sich eine ganz bestimmte Sicht des Wirklichen und seiner Strukturen: eine Ontologie und eine Logik. Um sie kurz zu charakterisieren, könnte man sagen, daß sie im wesentlichen kartesianisch, allgemeiner gesagt, vorkantianisch sind. Ihre gemeinsame Grundidee ist die Ersetzung der alten »Urphilosophie« durch eine »*universale Mathematik*«. Das mathematische Vorgehen wird in den Regeln von Descartes zum Prototyp jeder Methode und somit der Logik selbst. Infolgedessen ist in einer kombinatorischen Ontologie, von der uns Leibniz das großartigste Beispiel gegeben hat, das Wahre auf das Berechenbare verkürzt.

Was in dieser Sehweise schließlich zerstörerisch wirkt – das Wort ist nicht zu stark –, ist dies, daß sich hier die Mathematik als universal ausgibt. Sie läßt keinen Platz für eine andere Sicht der Wirklichkeit oder für etwas Reales anderer Art. Eine Folge davon ist, daß wir heute neben der eigentlichen Technik psychologische, soziale, politische, administrative oder Informations-»Techniken« aufkommen sehen, die vorgeben, die menschliche Natur mit den gleichen Methoden zu behandeln wie die technischen Gegenstände.

All dies führt zu einer weiteren, noch radikaleren Konsequenz. Technik und Mathematik kennen weder Wahr noch Unwahr, weder Gut noch Böse, sondern nur das Richtige und das Unrichtige. In dem Maß also, als Techniken mehr und mehr in sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens eindringen, verstärkt sich die Tendenz, daraus allmählich jeden Bezug auf transzendente Normen des Wahren oder des Guten und Bösen zu eliminieren. Für den prämodernen Menschen übte die Natur – die äußere wie die menschliche – die Funktion aus, transzendente Normen zu vermitteln. Wie steht es heute, im technologischen Zeitalter, damit?

IV

Somit kehren wir wieder zu der Frage zurück, von der wir ausgegangen sind. Die lange Rundreise, die wir gemacht haben, hat uns mehrere Bausteine zu einer Antwort geliefert. Die Beziehung zwischen dem Menschen und der Natur erschien uns als eine *Kommunikations*-Beziehung, denn sie ist nicht unmittelbar, sondern stets durch Kultur vermittelt. Nicht die Natur, sondern die Kultur ist die »Umwelt« des Menschen, und das ökologische Problem ist das der Einfügung des Kultur- in das Naturmilieu. Das ließ uns andererseits sehen, daß die »Natur« selbst nicht eine Urgegebenheit ist, sondern der universalisierenden und verwesentlichenden *abstrahierenden Kenntnis* entspricht, die der Mensch vom Gegebenen hat. Und schließlich sahen wir, daß sich diese abstrahierende Kenntnis der Natur unter der Herrschaft der modernen Konstruktionstechnik auf das *mathematisierbare Quantitative* beschränkt.

Damit ist die Fähigkeit des technisch denkenden Menschen, die Natur wahrzunehmen und sie demnach zu definieren und zum »Dasein« zu bringen, besonders eingeschränkt. Während der Urmensch, der Handwerker und selbst der Alchimist der Renaissance verpflichtet waren, die Natur zu beobachten, auf sie zu lauschen, um ihr die Geheimnisse ihrer Beschaffenheiten zu entreißen und ihr das Machbare zu entnehmen, erlegt der konstruierende Mensch der Natur seine von grundauf mathematischen Denkstrukturen auf; meist ist er nur mit seinen wissenschaftlichen Modellen konfrontiert statt mit der Natur selbst, in der »es keine einzige gerade Linie gibt; sogar der Lichtstrahl ist gebrochen« (Blondel).

Selbst sein allererstes Wissen über die Naturdinge, das ein Kind unserer modernen Städte erhält, wird ihm durch technische Kommunikationsmittel vermittelt oder beruht auf anderen Manipulationen der Natur – denken wir an den Zoo, worin sich die Stadtkinder Kühe ansehen können. Desgleichen sind fast alle Materialien, die der fabrizierende Mensch heute bearbeitet, Erzeugnisse, die schon durch die menschliche Industrie hergestellt worden sind. Auf diese Weise von jedem unmittelbaren Kontakt mit der Natur abgeschnitten,

kommuniziert der Mensch des technologischen Zeitalters nur noch mit sich selbst und mit seinen Erzeugnissen. Die Natur kommt für ihn nur noch an der Grenze seiner technischen Betätigung vor – ganz so, wie das Transzendente, die Metaphysik, dem modernen philosophischen Denken nur noch an der Grenze des menschlichen Denkens in den Blick kommt. Kein Wunder also, wenn die Natur selbst sich heute dem Menschen als eine Grenze zeigt; sie ist für uns die unüberschreitbare quantitative Grenze, die sich der universalen Ausdehnung unserer technologischen Zivilisation widersetzt. Dadurch, daß der konstruierende Mensch seine Kommunikation mit der Natur zu einer *Einbahnkommunikation* verkürzt hat, *stößt er* mit der Natur *zusammen*.

Was ist in dieser Situation, die tragisch zu werden droht, zu tun? Unsere Überlegungen können uns dazu eine prinzipielle Lösung weisen: Soweit möglich ist eine Art *Dialog zwischen unserer technologischen Zivilisation und der Natur* wiederherzustellen. Dieser Dialog darf selbstverständlich nicht einfach in einer nostalgischen Rückkehr zu den Kulturen der Vergangenheit bestehen. Hier wie anderwo ist die Vergangenheit für immer vorbei. Statt einfach die Natur abzuhorchen und zu beobachten, wie das der prämoderne Mensch getan hatte, wird der Mensch der postmodernen Zivilisation, der durch die quanitativen Wissenschaften die Natur zum Schweigen gebracht hatte, bewußt und ausdrücklich *»ihr das Wort geben«* müssen. Ohne Bild gesprochen, besagt das, daß die postmodernen Wissenschaften und Techniken sich auf diejenigen Aspekte des Naturgegebenen werden ausrichten müssen, welche die »modernen« Wissenschaften unbeachtet gelassen oder ausgeschlossen hatten: das Qualitative und das Globale. Übrigens läßt sich bereits ein gewisser Umschwung in dieser Richtung feststellen, insofern die auf Beobachtung ausgerichteten biologischen Wissenschaften die ihrem Wesen nach mechanisch-physikalischen überflügeln und globale Probleme nicht nur am Horizont dieser Wissenschaften, sondern der Wirtschaft selbst auftauchen.

Einen neuen Dialog des technischen Menschen mit der Natur in Gang zu bringen, erfordert unseres Erachtens einen dreifachen Umschwung:

– Auf der technologischen Ebene werden die abstrakt konstruktiven Techniken, die das Maximum (an Geschwindigkeit, Komfort, Rendite usw.) anstreben, zurücktreten müssen vor geschmeidigeren Techniken, die mehr auf das natürlich Mögliche und Richtige bedacht und auf das *Optimum* (der Einfügung des menschlichen Werks in die Gesamtheit des Naturgegebenen) ausgerichtet sind. Ein Umschwung in diesem Sinn scheint sich z.B. in den Bereichen der Medizin und der Energietechnologie abzuzeichnen.

– Diesseits und jenseits des rein Technischen sind weitere Dimensionen des Naturgegebenen erneut zu entdecken: das Globale, ja das Metaphysische. Anders gesagt: Die Natur darf nicht mehr nur Objekt wissenschaftlicher Analyse und praktischer Manipulation sein, sondern muß zum Gegenstand nicht nur ästhetischer, sondern philosophischer *Kontemplation* werden, um die in ihr

liegenden Werte und somit die transzendenten Normen zu entdecken (und wäre das auch nur der Respekt vor der Natur als ganzer mit ihren ihr innewohnenden regulierenden Zyklen), ja einen globalen Sinn des Lebens und der Tätigkeit des Menschen.

– Diesen globalen Sinn wird der postmoderne Mensch finden, indem er für sich eine Rolle entdeckt, die noch nie dagewesen scheint: nicht mehr die eines Knechtes oder eines Herrn der Naturkräfte, sondern die eines für das Wohl der gesamten Natur *Verantwortlichen*, indem er nicht so sehr die natürlichen Vorgänge, sondern mehr seine erfinderischen, produzierenden und umgestaltenden Fähigkeiten unter Kontrolle bringt. Diese Rolle des Verantwortlichen, die neu erscheint, ist in Wahrheit die älteste, die Urberufung der Menschheit: Schon Adam wurde in den Garten des Paradieses gesetzt, »um ihn zu hegen und zu pflegen, *ut custodiret eum*« (Gen 2,15).

Der Mensch – Krone der Schöpfung?

Von Richard Schenk OP

»Die Krone ist uns vom Haupt gefallen« (Klgl 5,16)

Das, was man mit Hegel »das Gefühl der Zeit« nennen könnte, ist nicht mehr dazu geneigt, den Menschen als Krone der Schöpfung zu preisen. Das allgemeine Selbstverständnis der Menschen zeigt im Gegenteil das stärker empfundene Bedürfnis, sich gerade von dieser Vorstellung abzugrenzen. Vorherrschend ist nunmehr die Tendenz zu einer neuen, historischen Ortsbestimmung der Menschen: früher habe man sich anmaßend und mit verheerenden Folgen für die Krone der Schöpfung gehalten. Heute glaube man einfach nicht mehr daran; und das sei auch besser so. Insofern die Krone so etwas wie »Zierde der Schöpfung« besagen will, läßt besonders unter dem Eindruck des zu Ende gehenden Jahrhunderts der Umgang des Menschen mit seinesgleichen diesen Gedanken eher als Hohn erscheinen. In diesem Sinn ist auch das bekannte Wort Gottfried Benns († 1956) gemeint: »Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch.«[1] Insofern das Bild der Krone auf eine Herrschaft des Menschen über den nichtmenschlichen Kosmos anspielt, ist die Stimmung der Zeit eher von der Selbstanklage und vom Hang zur Verzweiflung über den weiteren Verlauf des vom Menschen gefährdeten Lebens auf der Erde geprägt. Am Vorabend des UNO-Gipfels in Rio de Janeiro hieß es, das Umweltproblem resultiere gerade aus der vernunftbedingten Weltoffenheit des Menschen. Daher stamme nämlich »der evolutionäre Erfolg unserer Spezies, der uns zum malignen Tumor der Schöpfung entarten läßt«.[2] Die heutige Zeitstimmung erinnert an den Propheten Jeremia: »Sag zum König und zur Herrin: Setzt euch tief hinunter; denn eure prächtige Krone sinkt euch vom Haupt« (13,18).

Ijob hatte noch Gott für sein Schicksal verantwortlich gemacht: »Meiner Ehre hat er mich entkleidet, die Krone mir vom Haupt genommen« (19,9). Im Gegensatz dazu wird heute meistens der Mensch selbst als Ursache der Krise genannt. Zurückgeführt wird die Krise also nicht auf Gott selbst, wohl aber auf eine traditionelle Gottesverehrung des sich selbst als Bild Gottes verherrlichenden Menschen. Zur Lösung der Krise wird dementsprechend die Absage an jede Sonderstellung und jedes Herrschaftsstreben des Menschen verlangt. Die

---

1 G. Benn, Der Arzt, in: Gesammelte Werke I (hrsg. von D. Wellershoff). Wiesbaden 1960, S. 11-13, hier S. 12.

2 H. Markl, Die Schrecken der letzten Welt, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Nr. 125, S. 30. V. 1992, Beilage »Bilder und Zeiten«.

Kritik an der Mensch-Krone-Vorstellung verbindet sich mit der Kritik am jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben. Nicht erst der Befehl zum *dominium terrae* des Menschen (Gen 1,28) gehe in die Irre; verderblich sei schon die Vorstellung der weltübersteigenden Transzendenz des einzigen Gottes und infolgedessen auch das Konzept einer relativen Transzendenz seines Ebenbildes. Die Tendenz zur Remythologisierung nimmt als programmatische Gegenbewegung zu: die Vergöttlichung des Irdischen soll Gott und Mensch relativieren. Man meint dabei, genau zu wissen, wann, in welchem Sinn und mit welchen Konsequenzen der Mensch früher als Krone der Schöpfung betrachtet wurde. Viele unserer Zeitgenossen sähen gern die heutige Epoche als die Zeit bestimmt, in der diese angeblich vermessene und schädliche Überzeugung von einst endlich überwunden wird.

An dieser Stelle wird aber eine der Aporien der heutigen Stimmung deutlich. Man vergißt die Konsequenz, die im Wort von Jacques Monod († 1976) über die Implikationen einer rein naturalistischen Entstehung des organischen Lebens deutlicher anklingt. »Der alte Bund ist zerbrochen; der Mensch weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben.«[3] Heute werden die Menschen einerseits ermahnt, auf jeglichen Anspruch auf eine Höherstellung im Kosmos zu verzichten, während andererseits die Mahnung selbst in ihrer sittlichen Qualität (in bezug auf die Pflicht) und in ihrem wertenden Charakter (in bezug auf das eventuell zu beklagende Los) verrät, daß die Forderung noch unzulänglich formuliert ist. Gerade aus seiner faktischen Sonderstellung heraus ist der Mensch sich selbst und seinem Mitgeschöpf zum Problem geworden; und nur so ist er auch sittlich verpflichtet, nach Überlebensstrategien für sich und andere Lebewesen nachzudenken. Zwar läßt sich das Streben nach Überleben wieder naturalistisch als selbstverständliches Verhalten beschreiben, aber auch das, was diesem Streben entgegenwirkt, gehört nicht weniger zum menschlichen Verhalten. Allein unter der Voraussetzung einer gewissen Sonderstellung trifft die Klage von einst auf die heutige Menschheit: »Die Krone ist uns vom Haupt gefallen. Weh uns, wir haben gesündigt« (Klgl 5,16). Sonst hätte eine moralische Anklage ebensowenig Sinn wie die Wehklage über das natürliche Los des Seienden. Postuliert man eine völlige Egalität unter allem Seienden, so wäre das Bedauern über ein mögliches Ende des menschlichen oder auch des außermenschlichen Lebens auf Erden sowenig sinnvoll wie ein Bedauern über den Untergang der Dinosaurier oder das Vergehen eines Sternes. Nicht erst das menschliche Leben, auch das organische Leben insgesamt scheint ohnehin eine zeitliche und räum-

3 Zufall und Notwendigkeit (übersetzt von Fr. Griese). München 1975, S. 157. Als nicht ganz begründet erscheint allerdings auch Monods Schlußfolgerung: »Es ist an ihm, zwischen dem Reich und der Finsternis zu wählen«, ebd.

liche Abnormalität im Kosmos zu sein. Sollte dies sogar als ein unglücklicher Zufall erscheinen, wäre es widersprüchlich, über eine Rückkehr zur Normalität zu klagen. Nur dort, wo im Rahmen einer ontologischen Stufung des Seienden auch eine gewisse (nicht jedwede) Sonderstellung des Menschen noch feststeht, kann von seiner Pflicht zur Gestaltung der Natur bzw. von einer Verletzung dieser Pflicht gesprochen werden; und nur dort wird das volle Ausmaß berechtigter Trauer sichtbar.

Die Veränderung der Stimmung in jüngster Zeit läßt sich an einem Argument Bertrand Russells († 1970) gegen das Christsein ermessen: »Der Mond führt uns vor Augen, worauf die Erde zusteuert: auf etwas Totes, Kaltes, Lebloses. Eine solche Aussicht sei deprimierend, sagt man uns, und manche behaupten, sie könnten nicht weiterleben, wenn sie daran glaubten. In Wahrheit macht sich niemand viel Gedanken darüber, was in Millionen von Jahren sein wird.«[4] Weder aus naturwissenschaftlichen noch aus theologischen Gründen läßt sich mit Sicherheit sagen, ob diese mondlandschaftliche Zukunft nun doch erheblich schneller eintritt oder nicht. Daß sie aber *möglicherweise* etwas näher vor der Tür stehen könnte, ist heute etwas, worüber sich sehr viele Menschen und Disziplinen Gedanken machen, darunter eben auch die Theologie, die angesichts der ökologischen Krise ihre Quellen und ihre eigene Geschichte neu zu durchdenken hat. Denn abgesehen von der historischen Frage, inwiefern die frühere Glaubenstradition zur heute sichtbar gewordenen Krise beigetragen hat, ist die weitere systematische Frage zu stellen, wie der Glaube im Licht neuer Erkenntnisse tiefer zu begreifen und zur angemessenen Haltung gegenüber der Krise heranzuziehen ist.

Die theologische Fragestellung der Gegenwart

Es kann nicht sonderlich überraschen, wenn in der theologischen Diskussion das sittlich-moralische Moment stark in den Vordergrund rückt. Die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel 1989 hat z.B. bei ihrem Bemühen um den »Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung« die Selbstanklage der Menschheit in bezug auf die ökologische Krise knapp und deutlich formuliert. »Der wahre Grund für diese Fehlentwicklung ist in den Herzen der Menschen, in ihrer geistigen Einstellung und Mentalität zu suchen«[5], d.h. in der Selbsttäuschung und der Selbstüberschätzung, in ethikfreien Wirtschafts- und Wissenschaftssystemen, im blinden Vertrauen auf die Technik und – mit Be-

4 B. Russell, Warum ich kein Christ bin. München 1963, S. 24.

5 Die Konferenz der Europäischen Ökumenischen Kirchen und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (Hrsg.), Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung (Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung). Basel/Zürich 1989, S. 52.

zug auf unsere Thematik – »in der Überzeugung, daß dem Menschen die geschaffene Welt zur Ausnutzung und nicht zur Fürsorge und Pflege übergeben wurde«.[6] Die einzelnen Anklagepunkte sind leider nicht von der Art, daß wir uns für ganz unschuldig deklarieren könnten.

Indes ist die Theologie gut beraten, nicht allein die moralische Dimension der Krise zu betonen. Die Technik- und Umweltprobleme sind auch, aber nicht nur, moralische Probleme. Es ist sachlich angemessen und selbst zur Einschärfung der sittlichen Pflichten nicht ungeeignet, auch die außermoralischen Gründe der Krise deutlicher herauszustellen. Das Problem liegt nicht nur darin, daß der Mensch mehr und anderes tun kann, als er eigentlich tun soll und tun darf, sondern auch in der Begrenztheit seines Könnens und seines Verstands. Viele der heute erkennbaren Fehlentwicklungen waren nicht von vornherein abzusehen. Einige begannen als gutgemeinte Versuche, die menschliche Mitwelt und die außermenschliche Umwelt zu kultivieren, Versuche, deren Unterlassung als moralisch verwerflich empfunden worden wäre. Die Wege, die heute und morgen zur Bewältigung der Mit- und Umweltprobleme führen könnten, sind ebenfalls noch nicht so eindeutig und unfehlbar erkannt, daß es *nur* noch am guten Willen der Menschen und ihrer Bereitschaft zur vielfältigen Zurückhaltung läge, so unerläßlich diese auch sind. Das ist umso mehr der Fall, als versucht werden muß, Umweltprobleme und Probleme der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit »gleichzeitig« zu bedenken.

Die drei Fragen, die zur Bestimmung von Wesen und Situation der Menschen gehören, sind zwar miteinander verbunden, sie sind jedoch nicht miteinander austauschbar: Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was soll ich tun? Daher bleibt die Debatte zwischen gründsätzlich technikfreundlichen und gründsätzlich technikkritischen Anschauungen aller Detailangaben zum Trotz eigentümlich formal und leer. Warnungen vor ängstlichen Überreaktionen bzw. vor unüberlegter Risikofreudigkeit sind wenig aussagekräftig, solange nur vom subjektiven Habitus die Rede ist. Der im Subjekt selbst motivierte Hang zur Angst und Angststeigerung mag heute zunehmend verbreitet sein, sei es aus Mangel an persönlich konkreter Bedrohung, sei es als Sinnsuche für das eigene Leben. Eine subjektive Motivation schließt aber keineswegs die Möglichkeit aus, daß manch eine Horrorvision dennoch Wirklichkeit werden könnte. Die entgegengesetzten Stimmen, die darauf hinweisen, daß eine Bewältigung der durch den technischen Fortschritt mitverursachten Probleme nur durch den Einsatz neuer Techniken zu lösen seien, haben in einem Punkt zweifellos Recht: Neue Technologien müssen ein Element des sittlich verpflichtenden Versuchs einer Lösung bilden. Allein, es ist ebenfalls eine Pflicht der Vernunft zu wissen, daß solche Versuche nur ein Element unter vielen sein können und daß sie neue Risiken mitsichbringen, die kontraproduktiv sein können. Was

6 Ebd.

maßvolles Handeln und was überstürzte Panik ist, läßt sich nicht nur subjektiv-apriori bestimmen; es hängt auch von der transsubjektiven Gefährdung ab. Wenn aber auch die objektive Gefährdung oft schwer einzuschätzen ist, bleibt notwendigerweise eine Ambivalenz bestehen, das Schwanken zwischen Angst und Hoffnung, die Einsicht, die immanente Weltgeschichte könnte trotz aller Anstrengungen unglücklich ausgehen.

In der Kritik der Basler Versammlung an einer nicht näher bestimmten Überzeugung von der Rechtmäßigkeit einer »Ausnützung« der Natur sowie in der genannten Alternative dazu, d.h. »Fürsorge und Pflege« der Natur, klingt die innertheologische Problematik um Vergangenheit und Zukunft des *dominium terrae* an, das ein Moment des vielschichtigen Begriffs »Krone der Schöpfung« ausmacht. Das auf der Versammlung in Basel zum Ausdruck gebrachte Anliegen, angemessener als bisher auf die Umweltkrise zu reagieren, bedeutet auch die theologische Aufgabe, schon vor einer Ethik und zu deren Grundlegung eine angemessene Anthropologie zu entwickeln. Die Versammlung war bereit, dem Menschen eine gewisse Einmaligkeit und eine Sonderstellung im Kosmos einzuräumen, betonte aber ungleich stärker die geschwisterliche Stellung des Menschen unter den anderen Geschöpfen.[7] Im Anschluß an Gregor von Nazianz wird der Mensch (zumindest vor dem Fall) als »König über alles auf der Erde«, als ein Mikrokosmos bzw. eine »andere Welt groß in ihrer Kleinheit« beschrieben.[8] Zugleich wird als ein Mißverständnis des Schöpfungsauftrages die Ansicht beschrieben, der Menschheit sei es gestattet, »sich die Schöpfung für ihre eigenen Zwecke ›untertan‹ zu machen«.[9] Der Mensch sei vielmehr nur ein in geschwisterlicher Liebe verantwortlicher Haushalter der Schöpfung.[10] Daher wird eine Umkehr verlangt, um nach einem Weg zu suchen, der »aus der Trennung zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung, aus der Herrschaft des Menschen über die Natur«[11] hinausführt. Für den Ausdruck »Krone der Schöpfung« wäre hier wenig Zustimmung zu erwarten. Es fragt sich nur, ob mit der Abgrenzung gegenüber zerstörerisch wirkenden Vorstellungen schon das richtige Selbstverständnis des Menschen gewonnen ist, von dem aus er den Dienst leisten kann, der von ihm verlangt wird.

Die vordergründige Frage ist eine historische, ob das biblische oder ein traditionell theologisches Bild vom Menschen als Krone der Schöpfung bzw. vom *dominium terrae* für die ökologischen Fehlentwicklungen mitverantwortlich gewesen sei. Einige Denker wie Sir Frank Fraser-Darling bejahen dies energisch. »Der westliche Mensch hat, indem er die jüdisch-christliche Religion

7 Ebd., S. 58.

8 Ebd., S. 53.

9 Ebd., S. 57.

10 Ebd., S. 58.

11 Ebd., S. 62.

übernahm, nicht nur alle anderen Lebewesen, die nicht seiner Art angehören, von der Gemeinschaft mit Gott und sich selbst ausgeschlossen, sondern auch die bequeme Überzeugung entwickelt, daß Gott den Rest der Lebewesen zum Gebrauch und Ergötzen des Menschen geschaffen habe.«[12]

Maßvoller fällt das Urteil Jürgen Moltmanns aus. In seiner »ökologischen Schöpfungslehre«, die von der ökologischen Krise her, aber über den moralischen Kontext hinaus eine umfassende Schöpfungstheologie entwickelt, sieht Moltmann (ein traditionelles Deutungsmuster aufgreifend) das Mißverständnis nicht in den biblischen Texten selbst angelegt, wohl aber in der früheren theologischen Auslegung der Texte. »Die *anthropozentrische Weltanschauung*, nach der Himmel und Erde um des Menschen willen geschaffen sind und der Mensch ›die Krone der Schöpfung‹ ist, wird zwar von ihren Vertretern wie von ihren Kritikern als ›biblische Tradition‹ ausgegeben. Sie ist aber unbiblisch, denn nach biblischen, jüdischen und christlichen Traditionen hat Gott die Welt aus Liebe um seiner Herrlichkeit willen geschaffen, und die ›Krone seiner Schöpfung‹ ist nicht der Mensch, sondern der *Sabbat*.«[13]

Moltmann ist zunächst Recht zu geben, daß der Terminus »Krone der Schöpfung« so nicht in der Bibel vorkommt (auch nicht in Ps 8, übrigens aber auch kaum in der vorneuzeitlichen Theologie). Entgegen einer bis vor kurzem dominanten und heute noch vertretenen Deutung der christlichen Theologie als dezidierter Anthropozentrik[14] erweist sich Moltmanns Vorschlag insofern als

---

12 F. Fraser-Darling, Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt, in: D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik. Stuttgart 1983, S. 9-19, hier S. 12; vgl. C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Hamburg 1972, besonders Kap. 2: Das Bündnis. Differenzierter fällt das Urteil aus bei G. Altner, Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage. Neukirchen-Vluyn 1974, und U. Krolzik, Umweltkrise – Folge des Christentums? Stuttgart/Berlin 1979.

13 J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. München ^{3}1987, S. 45. Zur Schuldzuweisung an die Adresse einer theologischen Mißdeutung der Bibel vgl. außer der (offenkundig von Moltmann beeinflußten) Basler Versammlung auch noch den katholischen Sozialethiker M. Rock, Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: D. Birnbacher, a.a.O., S. 72-102, etwa S. 82: »Ein falsches Verständnis von seinem Auftrag, die Erde in Besitz zu nehmen und zu beherrschen, hat den Menschen der Natur entfremdet.« Dagegen scheint die Frage berechtigt zu sein, ob das Mißverständnis des Schöpfungsauftrags nicht doch eher eine Folge der angedeuteten Entfremdung und Beherrschungstechnik sei. Eine gewisse Entfremdung ist freilich für den infralapsarischen Status des Menschen konstitutiv und wird als solche schon im Schöpfungsbericht thematisiert, etwa Gen 3,14-19.

14 Zur Säkularität (freilich nicht als Säkularismus) bzw. zur (theologisch begründeten) Anthropozentrik vgl. Fr. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Stuttgart 1953, und J.-B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. München 1962; Ders., Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: *Stimmen der Zeit* 117 (1992), S. 311-320. Moltmanns eigene Deutung der mittelalterlichen Theologie scheint zweideutig zu sein. Einerseits räumt er ihr eine kosmologische (nicht nur existentialistisch enggeführte) Deutung des Schöpfungsberichts ein (47), andererseits sieht er in ihrem Gnadenaxiom (die Gnade vollendet die Natur) den Hintergrund für die Anthropozentrik K. Rahners, die er kritisiert und zu ergänzen versucht (21f.). Es ist zuzugeben, daß bis auf einige Einzelfragen der innerevolutiven Weltentwicklung (die nach Rahner stets und unaufhaltsam auf personales Geistwerden angelegt ist) das Thema Schöpfung aus dem theologischen Gesamtkonzept Rahners herausfällt; vgl. Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1977. Ob dies auf das Gnadenaxiom

richtungsweisend, als durch die Wiedergewinnung der theozentrischen Dimension der Schöpfungslehre eine einseitige Anthropozentrik mit der daraus folgenden Irrelevanz der Natur für die Theologie korrigiert werden kann. Eine gewisse Theozentrik erlaubt es uns, dem Menschen doch eine qualifizierte Sonderstellung im Kosmos einzuräumen, ohne ihm damit einen Freibrief für jedweden Umgang mit der Natur auszustellen, aber auch ohne dem anderen Extrem einer synkretistisch-mystizierenden Kosmozentrik (wie etwa in jüngster Zeit bei Matthew Fox[15]) zu verfallen, für die der »kosmische Christus« gemäß einer remythologisierenden »Schöpfungsspiritualität« nun mit der »Mutter Erde« oder einem umweltbewußteren, nach neuer Sinnlichkeit strebenden Zeitgeist zu identifizieren ist. Der popularisierende Rückgriff auf locker miteinander verknüpfte, mythische Kosmologien »wäre nichts anderes als die Auflösung des spezifisch jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens in die allgemein-religiöse Überhöhung einer gegenwärtig verhandelten Weltanschauung«.[16]

Die neue Kosmozentrik, wie sie auch im christlichen Umfeld der New Age-Bewegung vertreten wird, spürt das Unvermögen einer exklusiven Anthropozentrik (einschließlich deren Gottesbildes), in praktisch-ethischer sowie in kognitiv-theoretischer Hinsicht auf das nichtpersonale Sein (bzw. auf ein Sein, das nicht nur in personalen Kategorien zu erfassen ist) adäquat einzugehen. Ob mit der Relativierung der Sonderstellung des Menschen und konsequenterweise auch seiner Verantwortung vor Gott viel für Umwelt und Gerechtigkeit gewonnen ist, läßt sich aber bezweifeln.[17] Gerade die einer europäischen Tradition verpflichtete Romantisierung von »Naturvölkern«, die sich für sie nur noch

---

thomanischer Theologie zurückzuführen ist, ist umso zweifelhafter, als die damit gemeinte Vollendung jene von Moltmann vermißte Erfahrung des Unvollendetseins (»gratia non perficit naturam«, Ablehnung des gnadentheologischen »Triumphalismus«) stärker betonte, als in vielen neueren Deutungen erkannt wird. Dazu vgl. R. Schenk, Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Gnadenlehre (FthSt 135). Freiburg 1989, besonders Kap. III: Die dionysische Theodizee und das Gnadenaxiom bei Thomas: Eigenart und Rezeption, S. 286-442.

15 The Coming of the Cosmic Christ. The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance. San Francisco 1988, und Ders., Creation Spirituality. Liberating Gifts for the Peoples of the Earth. New York 1991. Paradoxerweise liegt die Schwäche des Entwurfs gerade in der modischen Anthropologisierung und Anthropomorphisierung der Erde und des kosmischen Christus, etwa in Sätzen wie: »In short, earth loved us and still does – even though we crucify her daily« (The Coming, S. 144); und: »The Cosmic Christ in our time is dying over and over again of AIDS. The Cosmic Christ is learning lessons of wisdom and trying to teach them as a result of the tragedy of AIDS ... The Cosmic Christ is becoming less tolerant of those who try and cover up sexuality or pretend that it is not important to psyche and to love and to a living cosmology« (ebd., S. 164). Es ist mehr als fraglich, ob damit für die Anerkennung der Eigenrechte der nichtpersonalen (d.h. einer uns nicht liebenden) Schöpfung oder für die infolge neuer Tragödien intensivierte Suche nach einer der endlichen Person angemessenen Sexualität viel erreicht ist.

16 J. Moltmann, a.a.O., S. 36.

17 Eine gewisse Spannung zwischen der kosmozentrischen Mystik und dem Kampf um Gerechtigkeit wird von M. Fox in der Einleitung zu: Creation, eingestanden, a.a.O., S. X.

als edle Wilde ohne jede Entfremdung von der Natur interessiert, scheint erst recht eine eurozentrische Aneignung des Anderen zu sein, ohne ihn als historisches Subjekt ernst zu nehmen. Häufig werden sogenannte »Naturvölker« als Billigimporte für das seelische Wohlbefinden der technologisch entwickelten Welt funktionalisiert. Der Häuptling Seattle z.B. bleibt heute nur noch in Erinnerung, insofern der ihm von Nichteingeborenen angedichtete Spruch von Nichteingeborenen zur eigenen Selbstkorrektur zitiert wird. Eine eingehende Studie mythischer und kultischer Texte, z.B. jener der kalifornischen Yurok- und Karok-Stämme beim alljährlichen Aufbau des Staudamms zum Lachsfang, könnte viele Beispiele anführen, welche zur Maximierung des Fangs der Götter gedachten, kaum welche dagegen, die auf eine Einschränkung des Fangs zwecks der Konservierung des den Göttern Vorenthaltenen drängten.[18] Die religiösen Faktoren sind nicht die einzigen, die den schonenden Umgang der Eingeborenen mit der Natur verstehen lassen, genausowenig wie die religiösen Vorstellungen ihrer europäischen Eroberer den Hauptgrund für deren schonungslose Ausbeutung von Natur und Mensch darstellen. Der heutige Trend zur Remythologisierung verfehlt im allgemeinen den im eigenständig geschichtlichen Kontext situierten Mythos und bleibt an der dem Abendland überkommenen Alternative »Mensch oder Natur« haften, selbst wenn zwischen beiden hin- und hergeschwankt wird.[19] Die von Moltmann vertretene Theozentrik hingegen hat den prinzipiellen Vorteil, daß mit Gott zusammen auch seine Werke zu achten seien, solange Gott selbst nicht zum Konkurrenten seiner Schöpfung gemacht wird. Über die gegensätzlichen Forderungen Anthropozentrik, Kosmozentrik oder Theozentrik hinausgehend, ist aber festzuhalten, daß sich die anthropozentrischen, theozentrischen und kosmozentrischen »Kreise« überschneiden und ergänzen müssen. Insofern das Ineinander der drei Kreise im eschatologischen »Sabbat« vollendet wird, könnten gerade in ihm – im Anschluß an die Überlegungen Moltmanns – das Ziel und der Gipfel der Schöpfungstat gesehen werden.

Zugleich wäre die Frage an Moltmann zu richten, ob es nicht ein Ausweichen vor dem Problemgehalt der biblischen und theologischen Tradition sei, wenn gesagt wird: »Die konkrete biblische Vorstellung vom ›Untertanmachen

---

18 Vgl. A.L. Kroeber, Yurok Myths. Berkeley u.a. 1976; und J. Harrington, Karuk Indian Myths (Bureau of American Ethnology Bulletin 107). Washington 1932. Im Alten und Neuen Testament wirkt die Beziehung von Gottesverehrung und der Beanspruchung der Ressourcen der konkreten Umwelt im Bitt- und Dankgebet (geschweige denn in der Beschwörung) weniger unmittelbar als in vielen vergleichbaren Texten der heute popularisierten Mythen. Das Volk des Ersten Bundes hat die Naturfeste seiner Umgebung übernommen, aber zugleich auf die Heilsgeschichte hin stark umgedeutet. Zwar wird darin oft gerade jene Entfremdung von der Natur gesehen, welche ihre Ausbeutung erst recht möglich macht, dennoch bietet diese größere Distanz zwischen Gott, Natur und den die Natur beanspruchenden Menschen auch eine eigentümliche Chance der eigenverantwortlichen Zurückhaltung.

19 Zu den geschichtlichen Wurzeln der heutigen Dialektik vgl. R. Spaemann, Rousseau – Bürger ohne Vaterland. München 1980.

der Erde‹ hat gar nichts mit jenem Herrschaftsauftrag zu tun, den die theologische Tradition jahrhundertelang als das *dominium terrae* gelehrt hat, sondern ist ein Speisegebot: Die Menschen sollen zusammen mit den Tieren von dem leben, was die Erde durch Pflanzen und Bäume an Früchten hervorbringt.«[20] Allerdings wird dann doch eingeräumt: »Ein Auftrag zum ›Herrschen‹ findet sich nur Gen. 1,26: ›Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde.‹«[21] Zweifellos ist dieses Herrschen (übrigens selbst jenes von Gen 1,28 und 9,1ff.) »an jene Entsprechung der Menschen zu Gott, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, gebunden, die mit Gottebenbildlichkeit bezeichnet wird«[22]; gerade dies aber wirft die Frage nach der Sonderstellung des Menschen als einzigartiges Bild Gottes auf. Die Frage ist nicht allein mit dem Verweis auf das jahwistische Bild vom »bebauenden und bewahrenden Tun eines Gärtners«[23] zu lösen, zumal die Erschaffung des Menschen hier noch vor der sonstigen Schöpfung erzählt wird. Das Vieh, die Vögel und die wilden Tiere im jahwistischen Garten werden dem Menschen noch unmittelbarer zugeordnet als in der priesterschriftlichen Erzählung. Die Einschränkung des Herrschaftsauftrages auf eine nicht-tyrannische, eher treuhänderische Herrschaft ist durchaus grundgelegt, doch dies gilt auch für den Umgang des Menschen mit seinesgleichen, ja selbst mit seinem »eigenen« Leben. Ist der Mensch nicht von Anfang an direkter beteiligt und betroffen als ein angestellter Gärtner oder ein »Friedensrichter«?[24] Der priesterschriftliche Bericht vom Noach-Bund (Gen 9) wiederholt einige der kontroversen Stellen des Schöpfungsberichts und wirft neue Probleme auf (etwa »Furcht und Schrecken« von 9,2), die sich nur zum Teil aus der infralapsarischen Situation erklären. Andererseits sind gerade im priesterschriftlichen Bericht Ansätze enthalten, die für ein im Licht der ökologischen Krise vertieftes Verständnis der Schöpfungslehre von großem Belang wären. Dazu gehört die relative Eigenzwecklichkeit der Tiere, die in der Noach-Erzählung[25] und im »Gutheißen« der Schöpfung durch ihren Schöpfer (vor allem Gen 1,31) impliziert ist.[26] Neben solchen normativ gemeinten Aussagen sind auch noch

20 J. Moltmann, a.a.O., S. 43.

21 Ebd., S. 43f.

22 Ebd., S. 44.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Etwa Gen 8,1ff.: »Da dachte Gott an Noach und an alle Tiere und an all das Vieh«, oder Gen 9,10: »Hiermit schließe ich meinen Bund mit euch und mit euren Nachkommen und mit allen Lebewesen bei euch, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Tieren des Feldes und mit allen Tieren des Himmels ...«

26 Vgl. L. Scheffczyk, Die Guttat des Schöpfers und der Reflex im Menschen, in: *Ut omnes unum* 45 (1982), S. 41-46, S. 68-71, wo das Gutsein des Schöpfers und der Schöpfung gegen die anthropo-

Aitiologien des Faktischen in der Schrift zu erkennen (was zum Vergleich von Gen 9,2 mit dem »Gewalttätigsten« des berühmten Chorlieds aus der Antigone von Sophokles, V. 332-375, berechtigt[27]). Zudem muß eine fundierte Hermeneutik biblischer Aussagen jene Ungleichzeitigkeit mitbedenken, die den gegenwärtigen Kontext des »Untertanmachens der Welt« von der geschichtlichen Situation vor 2000 bzw. 3000 Jahren unterscheidet.

Gegenüber Moltmanns Kritik am theologiegeschichtlichen Verständnis der biblischen Aussagen ist einzuräumen, daß bis in die jüngste Zeit es immer wieder zu theologisch motivierten Mißdeutungen der Vorstellung vom Menschen als der Krone der Schöpfung gekommen ist. Solche Fehlinterpretationen sind nicht immer theoretisch geblieben. Man denke etwa an die Kontroverse um James Watt, den Innen- und Umweltminister der Vereinigten Staaten in den Jahren 1981-1983. Watts Äußerungen erweckten bei seinen Kritikern den Eindruck, die christliche Überzeugung des freikirchlichen Protestanten in bezug auf den Schöpfungsauftrag (Untertanmachung und Okkupation der Erde) und die Naherwartung des wiederkehrenden Christus würde ihn in seiner umwelt- und wirtschaftspolitischen Ansicht nur verstärken, die Ressourcen der Erde seien energisch und ohne besondere Zurückhaltung zu beanspruchen.[28] Moltmann selbst schränkt seine Kritik an der Theologiegeschichte insofern ein, als er die Fehldeutung biblischer Texte vor allem als Folge der anthropozentrischen Wende zu Beginn der Neuzeit betont. So kann er auf die neuzeitliche Zweckbestimmung der Naturwissenschaft hinweisen, welche unter Berufung auf den Schöpfungsauftrag bei Descartes zur besitzenden Herrschaft über die Natur, bei Francis Bacon geradezu zur »Versklavung« der Natur führen sollte.[29] Die in der Renaissance und der frühen Neuzeit anzutreffende »Wiederentdekkung« des Schöpfungsberichtes, welche die Hoheit und die Autonomie des Menschen gegenüber der Natur mit bisher unbekanntem Nachdruck unterstrich, grenzte sich bewußt von der früheren theologischen Tradition ab, die nun als zu pessimistisch und passivistisch in bezug auf die Stellung des Menschen im Kosmos eingeschätzt wurde.[30]

---

zentrische Engführung auf eine Brauchbarkeit für den Menschen oder auf das potentielle Produkt menschlicher Einwirkung verteidigt wird.

27 Vgl. K. Lehmann, Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde, zuerst in: G. Altner (Hrsg.): Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde. Regensburg 1978, S. 41-64, hier nach Ph. Schmitz (Hrsg.): Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise. Würzburg 1981, S. 65-88, besonders 76f.

28 R. Wolf, God, James Watt, and the Public's Land, in: *Audubon* 83 (1981), H. 5, S. 58-65.

29 J. Moltmann, a.a.O., S. 41. Eine neomarxistische Auseinandersetzung mit Bacon, welche eine Parallele zur scholastischen Unterscheidung von tyrannischer Herrschaft und einer auf das Gemeinwohl zielenden Dominanz unabhängig entwickelt, bietet W. Leiss, The Domination of Nature. New York 1972.

30 Zur Kritik an Lotario de Segni (dem späteren Innozenz III.) und seinem Werk: Vom Elend des menschlichen Daseins in der Renaissance, besonders bei Giannozzo Manetti, Über die Würde und

Wie schon Fr. Gogarten[31] setzt auch Wolfhart Pannenberg die bedenklichste Phase des Wandels noch später an: »Erst seit dem 18. Jahrhundert wurde aus dem Auftrag an den Menschen zur Repräsentation der Herrschaft Gottes in der Schöpfung ein Anspruch auf unumschränkte Verfügungsgewalt des Menschen über die Natur, in einer Zeit also, als sich das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen von der Bindung an den biblischen Schöpfergott ablöste. Es ist darum nicht zutreffend, die westliche Christenheit pauschal mit dieser Verkehrung seiner treuhänderischen Funktion zu belasten. Erst durch die Emanzipation des neuzeitlichen Menschen von der biblischen Offenbarung wurde aus dem biblischen Herrschaftsauftrag eine Unterwerfung der Natur aus eigener Machtvollkommenheit und zu beliebigem Gebrauch.«[32] Die Verbreitung der hier beschriebenen Auffassung im 18. Jahrhundert bestätigt die Aussage Kants, der mit expliziten Hinweisen auf den biblischen Schöpfungsbericht schrieb: »Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menschen über die Gesellschaft mit Tieren gänzlich erhebende, Vernunft tat, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben.«[33] Jene Eigenzwecklichkeit, die den sonstigen irdischen Lebewesen bzw. dem inorganisch Seienden abgesprochen wird, scheint nunmehr neben der Beherrschung der Natur ein zweites Merkmal der gängigen neuzeitlichen Vorstellung von der Krone der Schöpfung zu sein. Wie die beiden Aspekte eine Einheit bilden können, zeigt etwa Goethes Brief an Eckermann vom 20. Februar 1831: »Es ist dem Menschen natürlich, sich als Ziel der Schöpfung zu betrachten und alle übrigen Dinge nur in bezug auf sich und insofern sie ihm dienen und nützen.«

Unabhängig von der Frage, inwiefern die zur gegenwärtigen Krise beitragende Fehldeutung der Mensch-Krone-Vorstellung schon in Schrift und Tradition vorbereitet wurde, wären eingehende Untersuchungen der älteren Texte aus zwei Gründen zu wünschen: erstens um festzustellen, ob uneingelöste Traditionen der Mensch-Krone-Problematik zu entdecken sind, die zum angemessenen Verständnis des biblischen Schöpfungsauftrages beitragen können, sowie denn zweitens, um nach jenen biblischen Texten zu suchen, die im Licht der ökologischen Krise den geeigneten Ansatz zu einer »Revision« der Schöp-

---

Erhabenheit des Menschen, vgl. die Einleitung von A. Buck zu H. Leppins Übersetzung des letztgenannten Werkes. Hamburg 1990. Unter Berufung auf Gen 1,28 schrieb Manetti folgendes: Gott setzte die Menschen »als Herren ein über alles, was geschaffen war, und als Könige, ja als Kaiser über den gesamten Erdkreis« (II 16, Ed. cit. 46; vgl. auch III 35, Ed. cit. 85, und – zum Ps 8 – III 37, Ed. cit. 86). Vgl. auch Bucks Einleitung zu N. Baumgartens Übersetzung von Giovanni Pico della Mirandolas weniger biblisch gehaltenem, die eigene Schöpfertätigkeit des Menschen stärker betonendem Traktat: Über die Würde des Menschen. Hamburg 1990, sowie die Bemerkungen zu diesen Werken von R. Imbach: Notabilia I, in: FZPhTh 39 (1992), S. 180-194, hier S. 190-193.

31 Fr. Gogarten, a.a.O., S. 150ff.

32 W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983, S. 75.

33 I. Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte, A 10.

fungslehre bieten könnten. Im Rahmen dieser Ausführungen sind nur zwei kleine »Stichproben« möglich, zuerst zur Theologie der Schöpfungszwecke im Mittelalter, sodann zur innerbiblischen Auslegung des Ps 8, wo die Mensch-Krone-Vorstellung am deutlichsten ausgesprochen und die eschatologische Dimension der Frage sichtbar wird.

Die Schöpfungszwecke nach Petrus Lombardus, Bonaventura und Thomas von Aquin

Die Frage nach dem Zweck der Schöpfung wurde für das Mittelalter dadurch unüberhörbar, daß *Petrus Lombardus* sie in sein Sentenzenbuch aufnahm. Petrus, der bei anderen Themen wie beispielsweise der Prädestination theozentrische Überlegungen in den Vordergrund gestellt hatte, schlug in diesem Kontext eine betont anthropozentrische Lösung vor (»homo in medio«[34]). Im Rahmen der Frage, warum der Mensch nach dem priesterschriftlichen Bericht erst nach dem sonstigen Geschöpf erschaffen worden sei, faßt Petrus die Mensch-Krone-Vorstellung lapidar zusammen: Der Mensch war, wie der Herr und Besitzer, allem anderen vorzuziehen (»homo tamquam dominus et possessor; qui et omnibus praeferendus erat«[35]). Die Ausführungen zur ersten Distinktion des zweiten Buches schwächen die Aussagen nur wenig ab.[36] Mensch und Engel seien wegen der Güte Gottes erschaffen (*propter bonitatem eius*) sowie dazu (*ad quid*), ihn zu loben, ihm zu dienen und sich an ihm zu freuen. Dieses wird als Doppelzweck (»quare vel ad quid«) beschrieben: »Wegen der Güte Gottes und zum eigenen Vorteil«. Ihm zu dienen und sich an dem zu freuen, dem zu dienen eben regieren heißt (nach Gregor dem Großen), komme dem Diener, nicht dem Gedienten zunutze.[37] Wenn aber unmittelbar anschließend Petrus feststellt, daß das sonstige Geschöpf dem Menschen genauso dient wie der Mensch Gott, so wäre zu erwarten, daß dieser Dienst ebenfalls dem dienenden Geschöpf selbst und nicht dem damit gedienten Menschen zugute kommt. Doch Petrus sieht (wie auch Hugo von St. Viktor) beide Dienste als eine Förderung des »Menschen, der in den Mittelpunkt gestellt wurde«.[38] »Gott wollte sich vom Menschen dienen lassen, damit durch diesen Dienst nicht Gott, sondern dem dienenden Menschen geholfen wird; und er wollte ebenfalls, daß die Welt dem Menschen dient, damit dadurch in gleicher Weise dem Mensch ge-

34 II Sent. 1, 5, Nr. 6, Ed. Grottaferrata, I 333, 15.

35 II Sent. 15, 5, Nr. 1, Ed. Grottaferrata, I 402, 3-4.

36 Ed. Grottaferrata, I 332f.

37 Ed. Grottaferrata, I 333, 4-11; vgl. PL 78, 206A.

38 Ed. Grottaferrata, I 333, 12-19; und Hugo, De sacramentis (PL 176, 205C-206A); zu Hugo vgl. auch U. Krolzik, a.a.O., S. 77ff.

holfen wird.«[39] Die Anthropozentrik der Position wird nochmals deutlich, wenn mit Bezug auf Gott und die Engel erklärt wird, »wieso alles unser ist«, d.h. zum Wohl der Menschen.[40] Es bedeutet nur eine begrenzte Abschwächung dieser Anthropozentrik, wenn Petrus feststellt, daß die Engel »schon jetzt unsere« sind, weil sie zu unserem Nutzen da sind, aber nur wie die Sachen der Herrschaften auch Sachen der Dienstboten heißen, nicht von der Herrschaft her (*non dominio*), sondern weil sie zu ihrer Benutzung da sind.[41]

Bonaventuras Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch des Lombarden übernimmt zwar den Gedanken, daß die Güte Gottes – hier als Grund der Schöpfung – keine Eigennützlichkeit des Schöpfers besagt. Jedoch ist Bonaventura bemüht, die Engführung aller Zwecke auf den Menschen zu vermeiden. Das geschieht nicht zuletzt durch die Betonung des Herrlichkeitsbegriffs. Die Schöpfung sei »wegen der göttlichen Herrlichkeit (*propter suam gloriam*) erfolgt, was aber nicht heißt zur Vermehrung dieser Herrlichkeit, sondern zum Sichtbarmachen der Herrlichkeit und zu ihrer Mitteilung. In ihrer Sichtbarmachung und Anteilnahme ist nämlich die höchste Nützlichkeit für das Geschöpf zu sehen, d.h. auch seine Verherrlichung oder Beglückung.«[42] Daß Bonaventura neben der Glückseligkeit, die immer personalen Charakter hat, auch noch an der »glorificatio creaturae« als Zweck der Schöpfung festhält, erlaubt ihm, dem nicht vernunftbegabten Geschöpf eine relative Letztzwecklichkeit einzuräumen. Es dürfte im gewollten Widerspruch zum Lombarden sein, wenn Bonaventura beschreibt, was es heißt, daß der Mensch das sonstige Geschöpf »beherrschen« soll: »Weil nämlich der Mensch der Vernunft fähig ist, daher hat er auch die Wahlfreiheit und ist zur Beherrschung (*dominari*) der Meeresfische usw. (Gen 1,26) geboren, d.h. weil durch die Ähnlichkeit (mit Gott) er auch dazu geboren ist, unmittelbar auf Gott hin zu neigen, eben deshalb ist das ganze nicht-vernünftige Geschöpf auf ihn zugeordnet, damit durch seine Vermittlung die anderen Geschöpfe zum letzten Ziel hingeführt werden (*in finem ultimum perducantur*).«[43] Die Antwort auf den ersten Einwand unterstreicht die Eigenständigkeit der Zwecke bei der nicht-menschlichen Schöpfung gegenüber ihrer praktischen Nützlichkeit für den Menschen.[44] Selbst wenn Bonaventura an der Rede von der Nützlichkeit der sonstigen Schöpfung für den Menschen (neben der schon erwähnten Selbstzwecklichkeit) festhält, so ist diese »Brauchbarkeit« nicht von der Art, die heute problematisch er-

39 Ed. Grottaferrata, I 333, 17-19.

40 Ed. Grottaferrata, I 333, 20-29.

41 Ed. Grottaferrata, I 333, 25-27.

42 In II Sent. d. 1, p. 2, a. 2, q. 2, Ed. Quaracchi 1885, II 44.

43 In II Sent, d. 15, a. 2, q. 1, Ed. cit., II 383.

44 Ebd.

scheint. So soll z.B. die Vielfalt der Arten den Menschen an die vielschichtige Weisheit Gottes erinnern. Lebensräume mit Tieren sind schöner als die mit Pflanzen allein. Der Mensch soll sich am Geschöpf ein Beispiel natürlicher Neigung nehmen können. Auch die giftigen Tiere dienen dem Menschen zur verdienten Bestrafung. Selbst die ständige Abfolge von Geburt und Verenden dient »zur Verschönerung des Universums, sowie das schönste Lied, in dem ein Vers dem anderen folgt«.[45]

Die Tendenz, die bei Bonaventura zu beobachten ist, setzt sich bei *Thomas von Aquin* fort. Die Theozentrik wird der allzu vordergründigen Anthropozentrik des Lombarden entgegengestellt und zur Begründung einer gewissen Kosmozentrik entfaltet. Zwei verschränkte Gedankengänge stehen dabei im Vordergrund: erstens, die Tranzparenz der als Zweck aller Geschöpfe bestimmten Güte Gottes auf das je eigene Sein und die Vollendung der einzelnen Geschöpfe; und zweitens der Vorzug eines in sich vielfältigen und ontologisch gestuften Universums vor jeder Einzelspezies (einschließlich der menschlichen) als Ort des reflektierten und mitgeteilten Gutseins Gottes.

Zur Vertiefung der ersten Einsicht weist Thomas nach, warum das Gutsein Gottes in einem primären Sinn Ziel der Schöpfung ist, während der Mensch ein solches Ziel nur im abgeleiteten Sinn darstellen kann. Die Güte Gottes ist Ziel der Schöpfung, insofern sie mitgeteilt und abgebildet wird.[46] Gott ist *implizit* das Ziel aller Schöpfung, gerade insofern sie *explizit* auf das eigene Sein zielt.[47] Im Schöpfungsbericht sieht Gott das Gutsein seiner Geschöpfe in ihrem Sein selbst.[48] Das Ziel, das als Gottes Gutsein ein dem Selbstvollzug des Geschöpfs *externes* Ziel benennt, soll angeeignet werden, gerade indem das göttliche Gutsein mitgeteilt und repräsentiert wird.[49] Jenes Gutsein, das als Ziel des anderen primär in Frage kommt, muß eine vollkommen freigiebige, uneigennützige Güte sein; daher ist Gott, nicht aber der Mensch als die letzte Zielursache der Schöpfung zu nennen.[50] Die Geschöpfe sind in prinzipieller Weise auf das sich schenkende Gutsein Gottes hingeordnet, während sie dem Nutzen der Menschen nur in zweiter Linie zugeordnet sind.[51] Thomas schränkt die Anthropozentrik der Engellehre des Lombarden ein, indem er die Krone-Vorstellung nun umkehrt: der Engel ist »wegen des Menschen« nur so, wie der König wegen des Bauers und zur Sicherung von dessen Frieden ist.[52]

---

45 Ebd., ad 4 et 5.

46 STh I 47, 1.

47 Ver 22, 2 ad 2.

48 STh I 65, 2.

49 STh I 103, 2 ad 2.

50 STh I 44, 4.

51 In II Sent. 1, 2, 3 co.

52 Ebd., ad 3.

Darüber hinaus faßt Thomas selbst die sekundäre Nützlichkeit des Mitgeschöpfs für den Menschen im weitesten Sinne auf. Wenn gewisse Tiere infralapsarisch dem Menschen giftig geworden sind, so sind sie nicht nur zu seiner Demütigung oder Bestrafung da, sondern auch dazu, daß er im Sichtbaren die Herrlichkeit und Weisheit Gottes betrachten kann.[53] Dies gilt selbst für jene Wesen, von denen er nur eine sehr vage oder allgemeine Kenntnis hat.[54] Der Mensch kann grundsätzlich von jedem Geschöpf »profitieren«, weil er einerseits vernunftbegabt, andererseits mit dem Geschöpf seinsmäßig verbunden ist. Gerade sein Abstand vom sonstigen materiellen Geschöpf ermöglicht ihm eine eigentümliche Nähe dazu, die zum Selbstvollzug der eigenen Natur gehört. »Der Mensch ist nicht Ziel jedes Geschöpfs im Sinn einer letzten Absicht eines jeden Geschöpfs, sondern weil allein dem Menschen ein Nutzen von jedem Geschöpf zukommen kann; dies kommt wiederum nur wegen seiner Anteilhabe an jedem Geschöpf vor.«[55] Krone der Schöpfung kann der Mensch also nur sein, weil er seinsmäßig ein immanenter Teil der Schöpfung ist.

Die im göttlich-externen Zweck begründete Eigenzwecklichkeit des Einzelseienden sowie die unpragmatischen Arten des menschlichen Nutzens der Schöpfung haben zur Folge, daß das Einzelseiende mehrere Zwecke zugleich haben kann. »Ein Nahziel schließt ein Letztziel nicht aus. Daß das materielle Geschöpf in irgendeiner Weise wegen des geistigen Geschöpfs gemacht wurde, schließt daher nicht aus, daß es wegen des Gutseins Gottes sei.«[56] Thomas nennt fünf solche ineinander übergreifende Ziele. Im Makrokosmos ist jedes Geschöpf zunächst wegen des eigenen Tätigseins und der eigenen Vollkommenheit geschaffen. Erst dann sind einige Einzelseiende anderen zugeordnet, wie das Unorganische dem Lebendigen, die Pflanzen dem Animalischen und das materiell Seiende insgesamt dem Menschen. Sämtliche Einzelgeschöpfe sind aber wegen der Vollkommenheit des gesamten Universums. Schließlich ist dann auch das gesamte Universum mit sämtlichen Einzelteilen auf Gott hingeordnet wie auf ein Ziel, gerade insofern in den Geschöpfen die göttliche Güte durch eine gewisse Nachahmung repräsentiert wird zur Herrlichkeit Gottes.[57] Die Perichorese von Kosmozentrik, Anthropozentrik und Theozentrik ist unverkennbar. Der Weg, der vom nicht vernünftigen Einzelgeschöpf über den Menschen und den Kosmos zu Gott führte, kehrt hier wieder zum repräsentierenden Geschöpf zurück. Dieses Ineinander der Ziele besteht, »obwohl die vernunftbegabten Geschöpfe in einer einzigartigen Weise auch noch darüber

53 Ebd., ad 4.

54 Ebd.

55 Ebd., ad 2.

56 STh I 65, 2 ad 2.

57 STh I 65, 3 co.

hinaus Gott zum eigenen Ziel haben, das sie in ihrem Tätigsein durch Erkenntnis und Liebe erreichen können«.[58] Die besondere Vorsehung, die der Einzelmensch wegen seiner selbst genießt, dürfe nicht zum Fehlschluß verleiten, daß »die Individuen nicht vernünftiger Geschöpfe etwa nicht unter der unmittelbaren Vorsehung Gottes stünden«.[59] Selbst wo die Fürsorge Gottes um sein Geschöpf mit anderen vernünftigen Geschöpfen geteilt wird, verringert sich die unmittelbare Vorsehung Gottes nicht.[60] Der Mensch zeigt in sich als Mikrokosmos ein dem Makrokosmos analoges Ineinander und eine Zuordnung von Zielen, in seinen Einzelorganen sowie zwischen ihnen in der Zuordnung auf den Gesamtorganismus, in den Seinsprinzipien und im Selbstvollzug des Menschen wie auch in seiner Hinordnung auf Gott.[61] Die höheren Ziele berechtigen nicht zur Verachtung der niedrigeren.

Die Betonung der Vielfalt der Spezies und der vorzüglichen Stellung des Kosmos – auch im Vergleich zum Menschen als Teil davon – wird von Thomas noch einmal mit Bezug auf das Gutsein des Schöpfers unterstrichen. Dieses kommt gerade durch die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Spezies zum Ausdruck. »Er bringt die Dinge ins Sein hervor, um sein Gutsein mit den Geschöpfen zu teilen und es durch sie repräsentieren zu lassen. Weil aber sein Gutsein durch kein einzelnes Geschöpf allein angemessen repräsentiert werden kann, bringt er viele und verschiedenartige Geschöpfe hervor, damit das, was dem einen zur Repräsentation des göttlichen Gutseins fehlt, durch das andere ergänzt werden kann; denn das Gutsein, das in einfacher, einheitlicher Weise in Gott ist, ist in den Geschöpfen vielfach und zerstreut. Daher hat das Gesamtuniversum einen vollständigeren Anteil am göttlichen Gutsein als irgendein Einzelgeschöpf.«[62] Fehlten die nicht-vernünftigen Spezies, wäre das Universum unvollendbar.[63] »Das Gutsein der Art geht über das Gutsein des Einzelwesens hinaus ... Zum Gutsein des Universums fügt also die Vielheit der Arten mehr hinzu als die Vielheit der Einzelwesen in einer einzigen Art. Zur Vollkommenheit des Universums gehört also nicht allein, daß es viele Einzelwesen gibt, sondern daß es auch verschiedene Arten der Dinge gibt und folglich auch verschiedene Stufen in den Dingen.«[64] Eine Krone der Schöpfung kann es nur solange geben, als die Vielfalt der unteren Spezies bewahrt bleibt. »Es wäre also keine vollkommene Ähnlichkeit mit Gott im Universum, wenn

58 Ebd.

59 STh I 22, 2, in Abgrenzung von Moses Maimonides, Dux Perplex. III 17.

60 STh I 22, 3.

61 Ebd.; vgl. SCG III 81.

62 STh I 47, 1 co.

63 STh I 47, 2; SCG II 45.

64 SCG ebd., nach der Übersetzung der Summe gegen die Heiden durch K. Albert und P. Engelhart (*Texte zur Forschung* 16). Darmstadt 1982, S. 181.

es nur eine einzige Stufe aller Seienden gäbe.«[65] Dieser Sachverhalt erklärt für Thomas (wie vor ihm für Augustinus), warum Gott am Ende des Sechstagewerks sieht, daß die Schöpfung nicht nur gut, wie vorher nach den Werken der einzelnen Tage, sondern sehr gut sei (»valde bona«). »Das aber, was im höchsten Maße in den verursachten Dingen gut ist, ist das Gute der Ordnung des Alls, das im höchsten Maß Vollkommene, wie Aristoteles sagt. Damit stimmt die Hl. Schrift überein, wenn es in Gen 1,31 heißt: ›Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut‹, obwohl er von den einzelnen Werken einfach (nur) gesagt hatte, daß es ›gut war‹. Also ist das Gute der (gesamten) Ordnung der von Gott verursachten Dinge das, was Gott besonders gewollt und verursacht hat.«[66]

Die Krone der Schöpfung in der Spannung vom Schon-Jetzt, Nicht-Jetzt und Noch-Nicht

Die mittelalterliche Rede vom Valde-bona-Urteil über die Gesamtschöpfung wirft die Frage nach den hamartiologischen und eschatologischen Dimensionen der Schöpfungslehre auf. Während der eschatologische Aspekt der Schöpfungslehre im Mittelalter bei einigen wenigen Themen in den Blick trat, etwa bei der Vorstellung einer Vernichtung der Welt durch Gott[67] oder bei der Frage, inwiefern die verschiedenen Arten nicht-vernünftiger Geschöpfe vollendbar seien[68], blieb die Gesamtproblematik eher im Hintergrund. Die Frage, ob die Schöpfung aufgehört habe, sehr gut zu sein, bzw. ob sie erst so zu werden habe, wurde im Mittelalter kaum thematisiert. Dagegen hat neuerdings J. Moltmann das bestehende Gutsein der Schöpfung massiv in Frage gestellt: »Es ist für eine biblisch bestimmte christliche Theologie nicht möglich, den *gegen-*

---

65 Ebd.

66 SCG III 64, nach der Übersetzung der Summe gegen die Heiden durch K. Allgaier (*Texte zur Forschung* 17). Darmstadt 1990, S. 267.

67 Während der Gedanke an die Möglichkeit der Vernichtung als notwendiges Hilfsmittel zur begrifflichen Verdeutlichung sowohl der freien Schöpfung Gottes als auch des bloß natürlichen Vergehens angesehen wurde, so richtete sich die Aufmerksamkeit mehr auf das zum göttlichen Gutsein Unpassende einer faktischen Vernichtung durch Gott; STh I 65, 1 ad 1; 104, 3-4; et par. Eine umfassende Aufarbeitung der mittelalterlichen Annihilationslehre steht m.E. noch aus. Die imposante Arbeit von Knud E. Løgstrup, Schöpfung und Vernichtung. Tübingen 1990, betont zwar die Notwendigkeit einer Ergänzung jeder eschatologisch verengten Theologie durch das Bedenken der Schöpfungslehre, faßt aber den Vernichtungsbegriff viel weiter auf als den Begriff der Schöpfung, so daß die Problematik einer nie eintretenden *annihilatio* außerhalb des Themenkreises bleibt.

68 Die letzte Frage der SCG verrät die Bemühung, am Fortbestand des nicht personalen Geschöpfs soweit festzuhalten, als dieser keinen Selbstwiderspruch der Dinge impliziert: »Unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem in perpetuum remanebit.« Zugleich wird auf die gegenseitige Bedingung von menschlicher und nichtpersonaler Vollendung hingewiesen. Ein Rückgang hinter den Stand der Verherrlichung Gottes in der ersten Schöpfung soll durch den das Werk abschließenden Hinweis auf die neue Schöpfung in Offb 21 und Jes 65 ausgeschlossen werden.

wärtigen Zustand der Welt als reine ›Schöpfung‹ Gottes anzusehen und in das ursprüngliche Urteil des Schöpfers einzustimmen: ›Siehe, es war alles sehr gut‹ (Gen. 1,31). Für den gegenwärtigen Zustand der geschaffenen Welt gilt vielmehr die Erkenntnis des Paulus von dem ›ängstlichen Harren‹ und der ›Sehnsucht‹ der Kreatur, ›die der Nichtigkeit unterworfen ist, ohne ihren Willen, sondern um dessen willen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin‹ (Röm 8,19-21).«[69] Damit stellt sich die Frage, ob das »Seufzen« der gegenwärtigen Kreatur ihr Gutsein ausschließt bzw. in welcher Beziehung die Schöpfung zu ihrer eigenen Vollendung steht.

Die Unsicherheit in bezug auf das fortbestehende Gutsein der Schöpfung entspricht dem Streit über die Imago-Dei-Lehre. Nach der Darstellung W. Pannenbergs[70] war die reformatorische Theologie, welche die Gottebenbildlichkeit als aktuelle Gottesbeziehung aufgefaßt hatte, zuerst vom Verlust der Gottebenbildlichkeit, seit Herder aber eher vom reinen Zukunftscharakter eines erst zu erhoffenden, allenfalls schon im Werden begriffenen Bildes Gottes im Menschen ausgegangen. Dagegen orientierte sich die katholische Theologie an der von Irenäus bis ins Mittelalter dominierenden Unterscheidung zwischen der infralapsarisch noch erhaltenen Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen einerseits (*imago Dei* als Grundstruktur des Menschen) und der sündhaft eingeschränkten Gottähnlichkeit andererseits, welche es wiederherzustellen gilt (*similitudo* als eine zu aktualisierende Gottesbeziehung). Die enge Beziehung der Mensch-Krone-Vorstellung zur Imago-Dei-Lehre und zur Gutheit der Schöpfung wirft daher die Frage auf, ob der Mensch noch immer die Krone der guten Schöpfung sei oder ob er diese vielleicht nur einst gewesen sei bzw. ob er sie allererst werden müsse.[71]

Pannenbergs Studien zur Anthropologie haben aber zugleich gezeigt, daß die unterschiedlichen Auffassungen nicht so weit auseinanderliegen, wie es beim ersten Blick erscheinen mag. Die eschatologische Dimension fehlt in der einen Tradition sowenig wie die gegenwärtige Bestimmung zum Ebenbild Gottes in der anderen. So darf das Urteil des katholischen Theologen Leo Scheffczyk mit einem über die konfessionellen Grenzen hinausgehenden Konsens rechnen: »Bedeutsam ist ferner aber auch die Tatsache, daß am Schluß des priesterschriftlichen Berichtes die Gesamtheit der Dinge und die Fülle der göttlichen Schöpfungswerke als ›sehr gut‹ bezeichnet werden (Gen 1,31), wie um nochmals zu unterstreichen, daß alles von Gott Geschaffene das unauslöschbare Siegel seiner Güte in sich trägt. Darüber hinaus deutet der Bericht am Ende in dem Hinweis auf den Schöpfungssabbat auch an, daß die Güte der

---

69 J. Moltmann, a.a.O., S. 53.

70 W. Pannenberg, a.a.O., S. 40ff.

71 Zur eschatologischen Dimension der Schöpfungslehre vgl. u.a. O.H. Steck, Welt und Umwelt. Biblische Konfrontationen. Stuttgart 1978, besonders S. 187ff.

Dinge auf eine Vollendung ausgerichtet ist, die im Eingehen in die Ruhe des siebenten Tages erreicht werden wird. So findet sich die Güte der Dinge hier zugleich als geltende Wahrheit wie auch als noch höhere Zukunftsverheißung ausgesagt.«[72] Daß Scheffczyk die eschatologische Dimension der Schöpfungslehre hervorhebt, dürfte für die ökumenische Lage der heutigen Schöpfungstheologie bezeichnend sein. Dabei hebt der Autor hervor, daß die *Schicksalsgemeinschaft* zwischen Mensch und Kosmos, welche »die Erlösung der Menschen in die Verwandlung des Kosmos und in die Erschaffung ›eines neuen Himmels und einer neuen Erde‹ (Jes 65,17) fortsetzt«, ebenfalls die Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Kosmos in bezug auf das in der Protologie reflektierte Unheil umfaßt.[73]

Lebt die Theologie insgesamt aus der Spannungseinheit der *via positiva* und *via negativa*, so ist dieses selten so deutlich wie in der Eschatologie. Die paradox erscheinende Tatsache, daß Paulus zunächst die Gemeinde in Korinth vor einem anschaulichen Denken der Auferstehungswirklichkeit warnt, um unmittelbar danach selbst anschauliche Analogien dafür vorzuschlagen, ist lange bekannt, wenngleich über die Bedeutung dieses widersprüchlich anmutenden Verhaltens kein einheitliches Urteil besteht.[74] So unbefriedigend solche positiven Deutungsversuche bleiben (was dazu führt, daß sie einer Kritik unterzogen werden müssen), so muß auch fraglich erscheinen, ob eine ausschließliche *via negativa* dem Geheimnis angemessener gegenübersteht als eine duale Methode. Auch Scheffczyk verweist auf die Spannung zwischen den Möglichkeiten und den Grenzen eschatologischer Rede. Einerseits läßt sich feststellen, »... daß in der Parusierede niemals von einer gänzlichen Zerstörung der Welt die Rede ist, obgleich dort allerdings auch eine Verklärung der materiellen Welt noch nicht erwähnt ist«.[75] Noch positiver wird gesagt, daß für die neutestamentliche Christologie »die Verwandlung der Schöpfung im Bereich des Menschlich-Gnadenhaften beginnt und sich von hier aus auf die ganze Welt fortpflanzt«.[76] Das bedeutet »eine Weltverklärung durch das Kommen Christi, die bei der Menschheit beginnt und sich auf die außermenschliche Schöpfung ausweitet«.[77] Vor dem Hintergrund der Schicksalsgemeinschaft des Menschen mit der sonstigen Schöpfung besagt die Auferstehung Christi, daß »... die

---

72 L. Scheffczyk, Der Gnadencharakter der Schöpfung, in: Ders., Glaube in der Bewährung (Gesammelte Schriften zur Theologie III). St. Ottilien 1991, S. 157-171, hier S. 162.

73 L. Scheffczyk, Die Wiederkunft Christi in ihrer kosmischen Bedeutung, in: Ders., Glaube als Lebensinspiration (Gesammelte Schriften zur Theologie I). Einsiedeln 1980, S. 287-310, hier S. 293.

74 Vgl. schon die Besprechung von R. Bultmann, Karl Barth, »Die Auferstehung der Toten«, in: Glauben und Verstehen I. Tübingen ^{6}1966, S. 38-64.

75 L. Scheffczyk, Wiederkunft, a.a.O., S. 294.

76 Ebd., S. 295.

77 Ebd.

Menschheit und der ganze Kosmos von diesem Ereignis bis in die Wurzeln ergriffen und verwandelt werden«.[78] Andererseits läßt sich bei »der nicht leicht zu entscheidenden Frage, ob diese Bilder (etwa des neuen Himmels und der neuen Erde) realistisch oder rein spiritualistisch zu deuten sind«[79], keine nahtlos erwachsende Eschatologie ohne apokalyptische Überbietung denken. »Über den Modus dieser vollendeten Kosmizität und erfüllten Geschichte der Welt kann das anschauliche Denken freilich keine distinkten Aussagen machen.«[80] Die sehr irdischen Bilder der Vollendung bedürfen einer negativen Eschatologie, die davor warnt, über das Grundsätzliche hinaus gesicherte Aussagen machen zu wollen.

Die Mensch-Krone-Vorstellung wird in der Heiligen Schrift wohl am ehesten in Ps 8 angedeutet. »Du hast den Menschen nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt« (V. 6). Diese Krönung wird in Beziehung zum Schöpfungsauftrag gesetzt: »Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt: All die Schafe, Ziegen und Rinder und auch die wilden Tiere, die Vögel des Himmels und die Fische im Meer, alles, was auf den Pfaden der Meere dahinzieht« (V. 7-9). Das Bild des Menschen als eines herrlich-ehrenvoll gekrönten Herrschers über das Getier wird aber durch mehrfache Hinweise des Psalmisten wieder in Frage gestellt.[81] Zu Beginn und am Ende des Liedes wird auf den Herrn »unseren Herrscher« hingewiesen, auf seine Vollgewalt auf Erden und seine Hoheit über den Himmel (V. 2; 10). Gottes Macht würde es ihm erlauben, seine Feinde nur mit der Hilfe von der Säuglinge Geschrei verstummen zu lassen (V. 3). Doch nicht nur im Vergleich zu Gott, sondern auch beim Anblick der Himmelskörper kommt sich der Mensch klein vor: »Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?« (V. 5). Der Vergleich mit Ps 144,3 zeigt, daß Martin Bubers Übersetzung genau den Sinn von Ps 8,5 trifft: »Was ist das Menschlein, daß du sein gedenkst?«[82] Die Spannung zwischen Hoheitsgefühl und Demut, zwischen Hoffnung und Selbstzweifel zeigt sich auch an der Parallelstelle Ijob 7,17, wo aller-

78 Ebd., S. 299.

79 Ebd., S. 293, Anm. 14.

80 L. Scheffczyk, Der Auferstandene: Universales Zeichen der Hoffnung, in: Glaube als Lebensinspiration, a.a.O., S. 269-286, hier S. 284; vgl. Ders., Die heilige Schöpfung und das Seufzen der Kreatur. Weilheim-Bierbronnen 1992, bes. S. 91-115.

81 Von daher läßt sich besser verstehen, warum sich G. Altner u.a., Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflicht der Kirchen in der Umweltkrise. Neukirchen-Vluyn 1984, mit Recht auf Ps 8 berufen können, selbst wenn dort, S. 11, gesagt wird: »Auch nach der klassischen Schöpfungserzählung des Siebentagewerks ist der Mensch in ein Gefüge von Lebensräumen und Lebewesen hineingeschaffen, nicht als Krone der Schöpfung – die Vollendung der Schöpfung ist Gottes Ruhen am siebten Tag –, sondern als Schlußstein in der Reihe der Lebewesen.« Damit wird allerdings weder ein Grund für gerade diesen Schlußstein noch der Reflex der theozentrisch bestimmten Ruhe in der menschlichen und außermenschlichen Schöpfung genannt.

82 Die Schriftwerke. Verdeutscht von Martin Buber. Stuttgart ^{2}1992, IV 16.

dings die Akzentsetzung umgekehrt ist. Dort besteht die fast verzweifelte Spannung zwischen einem Niedrigkeitsgefühl und der verlangten Rechenschaft bzw. der auferlegten Prüfung: »Was ist der Mensch, daß du groß ihn achtest und deinen Sinn auf ihn richtest, daß du ihn musterst jeden Morgen und jeden Augenblick ihn prüfst? Was tat ich dir, du Menschenwächter? Warum nimmst du mein Vergehen nicht weg? Dann könnte ich im Staub mich betten; suchtest du mich, wäre ich nicht mehr da.«

Das Unvermögen dieser alttestamentlichen Texte, ohne Qualifizierung den Menschen zur Schöpfungskrone zu deklarieren, wurde vom Neuen Testament insofern anerkannt und gebilligt, als alle drei Zitate des Textes innerhalb des Neuen Testaments nicht im deskriptiv anthropologischen, sondern im christologisch-eschatologischen Kontext stehen: 1 Kor 15,27, Eph 1,22 und Hebr 2,6-8. Nicht vom Menschen im allgemeinen, sondern von dem Christos ist die Rede, dem alles unter die Füße gelegt wurde, damit er alles in allem sei, Haupt der Kirche, seines Leibes und seiner Vollgestalt (Eph 1,22). Auch er wird zuletzt diese Herrschaft an den Vater zurückgeben (1 Kor 15,27). Der Hebräerbrief verbindet den Hinweis auf die Auferstehung Christi und seine Vollendung der Welt mit dem Gedächtnis des »Todesleidens«, als er »für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt wurde« (Hebr 2,6-8).

Die eschatologische Ausrichtung der biblischen Mensch-Krone-Vorstellung wirkte sich auf die Patristik aus. Tertullian hat in seinem Werk *De corona* die Vielfalt der Kranzbräuche in der Antike und den Werdegang des Kronesymbols kritisch behandelt, um die christologische und eschatologische Verwandlung des Kronesymbols apologetisch zu betonen.[83] Durch seine Dornenkrone habe der *rex Iudaeorum* eine neue Dimension des Symbols freigelegt und uns dadurch vor seinem Gott und Vater zu Königen gemacht.[84] Durch das Werk werden uns zugleich seltene Auskünfte über gerade jene Bräuche übermittelt, die der afrikanische Kirchenvater verdrängen wollte. Abgesehen von den eher privaten Anfängen des Brauchtums, wo geflochtene Kränze aus Blumen und Pflanzen als Liebesbezeigungen oder Brautkränze dienten, begegneten die Kränze zuerst im kultischen Bereich. Die Pflanzenkränze variierten in ihrem Material je nach der Gottheit, deren Priester, zum Teil aber auch deren Opfer sie trugen. Erst später wurden sie zum Symbol des sportlichen oder militärischen Sieges (»Lorbeer- und Ölkränze«), dann zuletzt zum Symbol des Herrschers als des endgültigen und göttlichen Triumphators. Die Krone ahmte den Kranz (z.T. aber auch die Sonne) im Edelmetall nach. Die Bedeutung der untersuchten Texte für unsere Frage läßt sich thesenartig formulieren, wobei diese geschichtliche Entwicklung nun umgedreht wird.

---

83 CSEL 70, S. 153-188; vgl. den ausgezeichneten Art. »Stephanos« von W. Grundmann, in: G. Kittel/G. Friedrich, TWNT VII. Stuttgart 1990, S. 615-635.

84 Vgl. etwa c. 14-15, a.a.O., S. 184-188.

Erstens, zum Begriff der Krone: Die Eschatologie zeigt in ihrem apokalyptischen Moment die Herrschaft des Menschen als eine untergeordnete Dimension der Mensch-Krone-Vorstellung. Inwiefern es dem Menschen am Ende gelungen sein wird, seinem Auftrag als Hüter und Bebauer der Schöpfung nachzukommen, läßt sich noch nicht sagen. Daher kann die Theologie den Streit zwischen Technikfreunden und Technikfeinden nicht schlichten. Sicher ist nur, daß der Mensch für die Zeit seiner Verwaltung Rechenschaft abzulegen hat. Das Schicksal der Schöpfung und die irdische Geschichte ihres Verwalters haben beide eine ewige Bedeutung, die über das Ende des Schöpfungsauftrages hinausreicht. Daß der Mensch hier jene Unsicherheit am eigenen Leib mitspürt, die auch in seiner Umwelt sichtbar wird, und daß er sich oft eher in jener Spottkrone, der Dornenkrone, wiedererkennt, ist sachlich nur angemessen.

Zweitens, zum Bild des Siegerkranzes. Ob sich das Ende der Welt eher harmonisch oder gewaltsam vollzieht, wird uns selbst in den Parusiereden der Evangelien oder in der Offenbarung des Johannes nicht eindeutig mitgeteilt. Im auferstandenen Christus hat Gott sich endgültig des Menschen und – zumindest in Gemeinschaft mit ihm – des Kosmos angenommen. In der unsicheren Zukunft von Mensch und Umwelt zeigt sich nochmals ihre Schicksalsgemeinschaft. In bezug auf das Siegen und das Besiegtwerden bleibt für beide noch vieles offen.

Zuletzt zum Bild der ersten Anfänge des Kranzes. Der Vorschlag, im Sabbat selbst die Krone der Schöpfung zu sehen[85], wirkt zunächst als Widerspruch zum Wort Jesu, der Mensch sei Herr des Sabbats, nicht umgekehrt. Als göttlicher Sabbat aber, als göttliches Empfinden des »Valde bona« in bezug auf die gesamte Schöpfung, entbehrt der Vorschlag keineswegs einer eigenen Plausibilität, solange der Sabbat seinen Reflex im Menschen und im außermenschlichen Geschöpf findet. Nicht nur das Tun der Schöpfung, sondern auch (und ursprünglicher) das, was an ihr getan wird, macht sie zu dem, was sie ist. Die Schöpfungswahrheit besagt gerade, daß es Gottes Liebe ist, die jenen Freiraum öffnet, der die Existenz und der Selbstvollzug des Nicht-Göttlichen ist. Inwieweit die Schöpfung zuletzt von ihrem Gott geliebt wird, liegt nicht primär an ihr. Diese Liebe macht sie vielmehr mit zu dem, was sie ist und sein wird. Als leibseelische Person, die sowohl das »Seufzen« der Kreatur als auch das »Valde bona« mitzusprechen vermag, spielt der Mensch eine besondere Rolle bei der Bekränzung der Schöpfung. Es ist uns keineswegs selbstevident oder sicher, aber es ist die Hoffnung der geschenkten Frohbotschaft für die ganze Kreatur: Der Mensch - der Kranz der Schöpfung.

---

85 Vgl. J. Moltmann, a.a.O., S. 70, 83, sowie die Texte der Basler Versammlung, a.a.O., etwa S. 57.

Naturschutz versus Menschenschutz?

Zur Begründungsdebatte von Schutzpflichten in der säkularisierten Gesellschaft

Von Reinhard Löw

Als vor etwa zehn Jahren die Debatte um die Massentierhaltung in kleinen Käfigen einen Höhepunkt erreichte, da empfahl der für Tiere und ihre Haltung zuständige Landwirtschaftsminister, die Tierschützer sollten sich besser um die Käfighaltung von Menschen in den riesigen Wohnsilos kümmern, als sich über das Verfahren der Hühnereier- und Hähnchenproduktion aufzuregen. Etwa gleichzeitig erschien die deutsche Übersetzung des Buches von Peter Singer *Praktische Ethik* (Stuttgart 1984), damals kaum beachtet, das die gegenwärtige Euthanasie-Debatte auslösen sollte, aber auch markante Einsichten zum Verhältnis von Tier und Mensch vortrug. Es sei nichts als das Recht des Stärkeren, das den Menschen zu einem Artegoismus (*speciesism*) treibt und kleinen Kindern oder debilen, alten Menschen mehr Schutzrechte einräumt als erwachsenen Schäferhunden oder Schweinen. Ihre aktuellsten Ausformungen haben beide Parteinahmen für und gegen den Menschen, gegen und für das Tier in der Frage der Patentierbarkeit von Lebewesen. Zwar ist die Debatte noch nicht beendet, doch zeichnet sich auch für das Europäische Patentamt die hohe Wahrscheinlichkeit ab, daß Tiere (und nicht nur Verfahren), die gentechnologisch verändert wurden (berühmt darunter die transgene Krebsmaus), patentfähig sind und ihre Hersteller für sie Patentschutz genießen. Auf der anderen Seite hat die Schweizer Verfassung 1992 einen neuen Artikel aufgenommen, der ausdrücklich die »Würde der Kreatur« schützt (um das Wort »Kreatur« wurde erbittert gestritten, weil *creatura* ja irgendeinen *creator* impliziert; aber die »Würde von Evolutionsprodukten« zu schützen, das war Schweizer Bergbauern wohl nicht zuzumuten). Einer der Protagonisten des Artikels, der Philosoph Beat Sitter-Liver, will, gedeckt von diesem Verfassungsartikel, die Produktion transgener Tiere ganz verbieten lassen.[1]

Im Gedankengang dieses Essays soll versucht werden, die Konfrontation von Natur- und Menschenschutz als abstrakt aufzulösen. Denn zu einem Entweder/Oder kann es erst kommen, wenn der Zusammenhang von Mensch und Natur, der im christlichen Glauben immer als hierarchisch gegliederter Schöpfungszusammenhang gedacht wurde, um diesen Bezug auf Transzendenz gekürzt würde. Die beiden Zerfallsprodukte dieser Kürzung sind dann zum einen

1 Vgl. B. Sitter-Liver, Tier-Rechte und ihre Grenzen (im Druck).

der Evolutionszusammenhang, bei welchem der Mensch jede Sonderstellung verliert und lediglich aufgrund seiner überlegenen Verstandesleistungen die übrigen Tier- und Pflanzenarten unterjocht und damit seinen »Artegoismus« auslebt. Das andere Zerfallsprodukt ist die seit Descartes klassische Entgegensetzung der Verstandesnatur, *res cogitans*, die den Menschen allen nur ausgedehnten Dingen, *res extensae*, gegenüber zu deren absoluten »Herrn und Meister« macht und auch machen soll. Auf unser Thema übertragen ließe sich von diesen beiden Ansichten folgendes aussagen: Menschenschutz ist nichts als eine bestimmte Art von Tierschutz (so der Evolutionismus[2]), und: Tierschutz ist nur insoweit sinnvoll, als er sich direkt auf Vorteile des Menschen bezieht.

Beide Seiten geraten allerdings auch in Turbulenzen, wenn es um die Umsetzung ihrer Theorie in die Praxis geht. Der Evolutionismus hat zwar mit der Sonderstellung des Menschen aufgeräumt. Aber die Fragen, was nun im Naturbereich konkret zu schützen ist und warum, können nur noch dezisionistische, also willkürlich-beliebige oder pragmatische Antworten erfahren. Die »praktische Ethik« von Peter Singer zeigt dann auch relativ schnell, daß es ihr viel weniger um verbesserten Naturschutz geht als vielmehr um die Verfügbarkeit über ungeborenes, behindertes, debiles, altes, schwaches, krankes menschliches Leben.[3] Behinderte Neugeborene sollen auch nach der Geburt noch getötet werden dürfen, und alten Menschen sollte Gelegenheit gegeben werden »abzutreten«, wenn sie selbst es wünschen oder die Gesellschaft dieser Meinung ist. Tierschutz ist für Singer ein Nebenschauplatz, auf welchem Rhetorik und Provokation die Sonderstellung des Menschen erschüttern sollen.

Die cartesische Position der radikalen Entgegensetzung von Mensch und Natur ineins mit der absoluten Vorordnung menschlicher Interessen vor denen von Tieren kommt ebenfalls in Schwierigkeiten, wenn ihre theoretischen Ziele operationalisiert werden sollen. Zwar kann sie mancherlei Tier- und Naturschutz begründen – es liegt schließlich auch im Interesse von Menschen, daß es Artenvielfalt gibt, daß auch kommende Generationen noch ausreichende natürliche Ressourcen vorfinden –, sie gerät jedoch in Schwierigkeiten, wenn sich nur wenige an entsprechende Gebote halten und für sich eine Ausnahme machen. Um des angestrebten Erfolgs bei Tier- und Naturschutz willen ist es besser anzunehmen, er sei unbedingt, an sich und nicht nur aus utilitaristischen Erwägungen geboten.

Bevor wir diese »Turbulenzen« näher untersuchen, sehen wir uns in einer Zusammenfassung[4] die Argumente für den Naturschutz, nach Gruppen geord-

2 Vgl. R. Spaemann/R. Löw (Hrsg.), Evolutionismus und Christentum. Weinheim 1985; R. Löw, Wahrheit und Evolution, in dieser Zeitschrift 16 (1987), S. 314-319.

3 Vgl. T. Bastian, Denken – Schreiben – Töten. Stuttgart 1990.

4 Ausführlich dargelegt in R. Löw, Philosophische Begründung des Naturschutzes, in: *Scheidewege* 17 (1988/89), S. 149-167.

net, an. Danach ist der explizite oder latente metaphysische Hintergrund zu prüfen, der den Argumenten ihren Glanz verleiht (oder auch nicht). Zum Schluß wird der Versuch einer christlichen Vermittlung vorgestellt.

Die Begründung des Naturschutzes durch menschliche Interessen

Der Typus einer Begründung des Naturschutzes durch Darlegung der menschlichen Interessen, die sich in ihm manifestieren, zählt zu den nächstliegenden für den, der sich überhaupt um die Frage nach einem »Warum?« des Naturschutzes bekümmert. Dennoch wird dieser Typus vielfach diskreditiert als »anthropozentrisch«: Wenn es *nur* um menschliche Interessen beim Naturschutz gehe, dann werde nur immer das geschützt, was zufällig dem Menschen auch für die Zukunft als ausbeutenswert erscheine. Dieser Einwand hat einiges für sich. Diskreditiert er aber »anthropozentrische« resp. »anthropogene« Begründungen generell? Mit Sicherheit nicht. Denn wie Thomas von Aquin feststellte, verhält sich der Mensch der übrigen Natur gegenüber zunächst so wie alle anderen Wesen auch. Er muß für seine Nahrung, seine Fortbewegungsmöglichkeiten und seinen Schutz sorgen, muß vorausschauen für den Winter, für eventuelle Gewitter oder Hochwasser planen. Er züchtet Pflanzenarten und zähmt Tiere, er greift in die Natur interessensgeleitet ein. Der Unterschied zu anderen Wesen ist der, daß er alle diese Eingriffe und Nutzungen nicht nur unter dem Aspekt des Interesses, sondern auch dem der Vernunft beurteilen kann. Zwar waren den Menschen der Antike die Spätfolgen ihrer Abholzung der mediterranen Wälder nicht bewußt, und insofern tragen sie nicht verantwortlich Schuld an diesen, zumal Natur immer unter dem Aspekt ihrer prinzipiellen Unerschöpflichkeit und Regenerationsfähigkeit gesehen wurde. Wenn aber einmal Zusammenhänge und Folgen erkannt sind, dann greift auch dieser Schuldcharakter etwa im gegenwärtigen Umgang mit dem tropischen Regenwald. Allerdings ist mit der Feststellung einer solchen Schuld noch nicht viel gewonnen; die Schuldigen sind nämlich in einer diffusen »Risikogesellschaft« (Ulrich Beck[5]) nicht mehr einzeln zu lokalisieren, eintretende Katastrophen sind nicht mehr reversibel, und ihr Ausmaß hält sich nicht an Ländergrenzen. Nicht zuletzt aus diesen Gründen plädiert der Ethiker Hans Jonas für eine tutioristische Haltung im potentiell gefährlichen Umgang mit Natur: nicht die Gefährlichkeit eines Vorhabens ist durch besorgte Menschen zu beweisen, sondern die Ungefährlichkeit durch jene, die z.B. Atomkraftwerke weiterbetreiben oder Freilandexperimente mit gentechnologisch veränderten Lebewesen durchführen wollen.

5 U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1988.

Doch sehen wir uns zunächst die anthropogene Naturschutzbegründung in ihren vier verschiedenen Interessensgruppen an.

1. Naturschutz ist nötig, damit die Natur als Grundlage menschlicher Nutzung nicht irreversibel zerstört wird. Beispiele dafür sind die Versuche des Verbots von bestimmten Treibgasen, die Verminderung des Schadstoffausstoßes in der Industrie und bei Kraftwagen, die Reinigung und Reinhaltung von Gewässern usf. Bei diesem Argument kommt auch die gebotene Rücksichtnahme auf künftige Generationen bereits ins Spiel.

2. Naturschutz ist nötig, damit weiterhin Menschen sich in ihr erholen können. Dieses Argument steht in Konkurrenz sowohl zu anderen Nutzungsarten der Natur als auch zu verschiedenen Arten der Erholung. Die »Erschließung« von Alpentälern zugunsten des Wintersports ist heute meist bereits inkompatibel mit einer erholsamen Sommerfrische dort. Daß abgeholzte Bergwälder auch Erdrutsch-Katastrophen nach sich ziehen können, haben die letzten Jahre mehrfach sinnfällig demonstriert.

3. Naturschutz ist nicht nur in unserer durch die technische Zivilisation weitestgehend geprägten Gesellschaft nötig, sondern ebenso in Ländern, die aus ökonomischer Not heraus bereit sind, ihre Natur unseren Interessen an Ressourcen zu opfern. Wenn wir wirklich die Völker verstehen, die erst einmal überhaupt Kühlschränke wollen und die Umweltbelastung durch Kühlmittel als weniger wichtig einstufen als wir, dann muß entschieden geholfen werden. Natürlich kann der Westen nicht mit einem Schlag alle Probleme der zusammengebrochenen, sozialistischen »Zweiten Welt« und der Dritten und Vierten Welt lösen. Daß aber nach fünf Jahrhunderten der Ausbeutung und Ausrottung anderer Kulturen und ihrer natürlichen Schätze einem entschiedenen Willen zur Hilfe auch Taten folgen müssen, scheint unabweisbar.

4. Naturschutz ist nötig, damit kommende Generationen die Natur als ungeschmälertes und nicht dezimiertes Erbe zu Lehen bekommen, so wie wir sie von den Generationen vor uns übernommen haben. Obwohl diese »anthropozentrische« Begründung eigentlich den Charakter einer Selbstverständlichkeit zu haben scheint, wird er ausgerechnet in philosophischer Hinsicht heftig bestritten. Das Gegenargument läßt sich so skizzieren: Von künftigen Generationen wissen wir nichts, wir wissen nicht einmal, ob sie je existieren werden. Wenn schon jemand, der noch gar nicht existiert, kein Rechtssubjekt sein kann, wieviel weniger jemand, von dem nicht sicher ist, ob er je existieren wird?![6] Mit diesem Argument, so schlagend es erscheint, würde auch der sogenannte Generationenvertrag im Rentenrecht hinfällig, nunmehr aber auf Kosten der gegenwärtigen Generationen. Wenn das generationenübergreifende Verantwortungsmodell nicht für die Natur gelten soll, wie sollte es dies für die

6 Vgl. D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik. Stuttgart 1980.

Renten können? Diese Parallele wird meines Wissens aber gewöhnlich nicht gezogen, weil sie dem Egoismus der Argumentationsfigur zuwiderliefe.

Zusammenfassend möchte ich zum Typ der »anthropozentrischen« Gründe für den Naturschutz festhalten: Die Gründe haben alle ihre Berechtigung – insofern ist die gegenwärtige Fassung des § 1 im Deutschen Naturschutzgesetz[7] eine zutreffende Begründung –, sie haben aber sowohl innere als auch äußere Grenzen. »Innere Grenzen«, damit ist gemeint, daß sie untereinander in Konkurrenz treten können. Innerhalb der Gründe läßt sich daher eine Hierarchie aufstellen, welche sowohl ihre Dringlichkeit als auch ihren Wertcharakter berücksichtigt. Die beiden Begründungen mit Rücksicht auf kommende Generationen und auf Menschen der »Zweiten bis Vierten Welt« halte ich für höherrangig, dringlicher und edler als die beiden Begründungen, die auf unseren Nutzen oder unsere Erholung rekurrieren. »Äußere Grenzen« haben diese Begründungen insofern, als die Umsetzung in die Praxis schwierig ist. Zwar ist »der Geist willig, doch das Fleisch ist schwach«. Jeder kann ja den Nutzensgründen zustimmen und dann doch anders handeln, entweder weil sich die anderen auch nicht daran halten, oder weil man meint, es genüge, wenn sich die anderen daran halten.

In einer säkularisierten Gesellschaft wie der unsrigen sind zwar die anthropozentrischen Argumente kompatibel mit der transzendenz-neutralen Auffassung des Menschen. Wem es aber nicht nur um die Begründung des Naturschutzes geht, sondern vielmehr um seine Umsetzung in die Praxis, der versucht, seine Geborgenheit in einem »An sich« zu verankern, das gleichwohl nicht mit dem säkularisierten Kosmos in Konflikt gerät.

Säkularer »Naturschutz an sich«

Alle Ansätze, die Natur als etwas an sich Schützenswertes anzusehen, gestehen ihr damit ein Eigenrecht ein, das sie auch dann hat, wenn es Menschen oder Gesellschaften gibt, die es ihr abstreiten und verletzen. Ein Eigenrecht der Natur wäre so etwas wie ein Naturrecht der Natur. In der bisherigen Zivilisationsgeschichte hat die Natur fast immer auch den Aspekt des Sakralen besessen: in der griechischen Mythologie sind Bäume und Bäche von Nymphen und Faunen belebt, regiert vom »großen Pan«. Pantheistische Gedanken beherrschen die Literatur der deutschen Romantik oder die Philosophie eines Spinoza, Goethe, Schelling. In jüngster Zeit lassen sich wohl auch die Naturschutzanstrengungen bei verschiedenen grünen Parteiungen einem solchen mythischen Naturverständnis zuordnen, auch wenn sakrale Elemente den evolutionstheoretischen und biozentrischen Erwägungen gewichen sind.

---

7 Vgl. § 1 BNatSchG.

Für die Begründung des Naturschutzes als einem Recht der Natur auf sich selbst, also ohne Rekurs auf menschlichen Nutzen, müssen zunächst zwei Strategien unterschieden werden:

Das Eigenrecht der Natur aus Ökologie und Evolution

Wenn in dieser Strategie vor allem grüne Gruppierungen für die Unantastbarkeit oder doch weitestgehende Schutzwürdigkeit evolutionär und organisch-ökologisch gewordener Naturzusammenhänge eintreten (und deswegen auch z.B. die Gentechnologie vollständig ablehnen), so ist dies auf den ersten Blick sehr plausibel. Was sich in Millionen von Jahren bewährt hat, soll der Mensch, will er selbst in Würde überleben, nicht um kurzfristiger und nur scheinbarer Vorteile willen manipulieren oder gar zerstören. Der transzendente Gesichtspunkt hierbei scheint »die Evolution« zu sein und das durch sie entstandene Ökogefüge. Aber diese Transzendenz ist säkularisiert, »die Evolution« ist gar nichts anderes als ein großer Strom des Werdens und Vergehens gemäß den Naturgesetzlichkeiten. Und damit krankt diese Argumentation an zwei unheilbaren logischen Schwächen.

Erstens enthält ein ökologisches Gleichgewicht, welcher Art auch immer, *in sich* keinen Appell zu seiner Aufrechterhaltung. Gleichgewichte stellen sich nach dem Umkippen eines Gewässers ebenso von selbst wieder ein, wenn auch auf anderem Niveau, wie in vergifteten Böden: bestimmte Algen, Pilze, Bakterien lieben ein solches Milieu, gedeihen am besten in verdünnter schwefeliger Säure. Jürgen Dahl schreibt: »Gesetzt den Fall, eine Stubenfliege vermöchte sich eine Meinung über ihre Umwelt zu bilden – und wer wollte seine Hand dafür ins Feuer legen, daß sie es wirklich nicht kann? –, so würde die Stubenfliege das Fehlen faulenden Fleisches in der Stube als existenzielle Zumutung empfinden und von ordentlichen ökologischen Verhältnissen erst wieder reden mögen, wenn sich die Katze unterm Sofa erbricht und damit eine Fülle von Nahrungsressourcen verfügbar macht.«[8]

Das heißt: Eine bestimmte Art von ökologischem Gleichgewicht als wünschenswert gegen eine andere Art auszuzeichnen, ist Sache des *Menschen*, und damit fällt der ganze Begründungszusammenhang in die anthropogenen Begründungen zurück. Denn ob ein umgekipptes Gewässer schön ist, darüber denkt der Mensch anders als die Milliarden glücklicher Einzeller, die in ihm wimmeln. Ökologie kann nicht mehr sagen als das, was ist, nie aber das, was sein soll. Genausowenig ist die numerische Zahl der Arten ein Argument: denn wie soll man Algen, Pilze und Bakterien gegen Forellen, Schleien, Karp-

8 J. Dahl, Der unbegreifliche Garten und seine Verwüstung. Stuttgart 1984, S. 66.

fen und Hechte aufrechnen dürfen? Auch hier trifft der *Mensch* Entscheidungen und nicht die Natur.

Zweitens ist die Berufung auf Evolution unhaltbar. Daß in so langen Zeiträumen Gewachsenes für das organische Leben vermutlich gut angepaßt ist in allen biozönotischen Zusammenhängen, das ist naheliegend. Aber aus dem »Ist« wird kein »Soll«, aus dem Faktum keine Norm. Denn die Natur selber kennt keine Rücksicht, sie rottet aus, quält, fügt Schmerz und gewaltsamen Tod zu; das süße Eichhörnchen plündert die Nester der Singvögel, der hübsche Efeu erstickt die Ulme, der Tigervater frißt bisweilen seine Kinder. Zwar ist die Natur unschuldig, es gibt in ihr kein moralisches Sollen. Die Wesen handeln streng nach ihrer Natur. Das einzige Wesen, das sein Sein als Naturwesen überschreiten kann, auf Ausrottung, Qual und Schmarotzertum verzichten kann, ist der Mensch. Und darum ist die Berufung auf Evolution eben wieder die Entscheidung und das anschließende Auswählen der Menschen, die das eine haben wollen und das andere nicht. Der Naturschutz »an sich« landet in der anthropogenen Begründung.

Das Eigenrecht der Natur durch Setzung eines Tabus

Auch diese zweite Strategie, wie sie in jüngster Zeit vor allem von K.M. Meyer-Abich und in seinem Umkreis vorgeschlagen wird[9], hat ebenfalls auf den ersten Blick viel für sich. Sie geht ja gerade von der genannten Mißlichkeit aus, daß der Schutz der Natur bloß um irgendwelcher Nützlichkeitserwägungen willen nicht ausreicht, sondern daß eine vollständige Umkehr im Verhalten des Menschen gegenüber der Natur notwendig ist. Diese soll durch ihr Eigenrecht »an sich« hervorgerufen werden. Praktisch gesehen ist das vollkommen richtig. Aber die Begründung dafür hat erneut zwei unüberwindliche Schranken, erstens den rechtsphilosophischen Status dieser Tabuisierung und zweitens die Möglichkeit seiner Operationalisierung.

Erstens entspricht der rechtsphilosophische Status der Setzung eines Wertes an sich einem Mißverständnis dessen, was Werte an sich sind. Ihnen gegenüber verhält sich der Mensch nämlich nicht im Sinne einer Setzung, sondern im Sinne einer Anerkennung. Dasjenige, was unabhängig gilt von der jeweiligen Fassung des positiven Rechts, wird nicht durch eine solche positive Fassung sanktioniert, sondern die jeweilige positive Fassung kann dem von Natur aus Gerechten verschieden nahekommen. Die konkreten Fassungen drücken das von der jeweiligen Gesellschaft Akzeptierte resp. zu Akzeptierende aus. Die Begründungsdiskussion kann nicht durch eine Tabuisierung ersetzt werden.

---

9 Vgl. K.M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. München 1984.

In der Begründungsdiskussion sieht es aber bei dieser zweiten Strategie äußerst schlecht aus. Denn es ist in keiner Weise einzusehen, warum unberührte Landschaften einen an-sich-Vorzug vor besiedelten haben sollten, oder ein Marmorblock in Carrara einen an-sich-Vorzug gegenüber seiner künstlerischen Bearbeitung durch Michelangelo oder Henry Moore. Wiederum also ist es entweder der Mensch, der *seinen* Gesichtspunkt, seinen Nutzen geltend machen will, wenn auch hier über den Umweg einer an-sich-Setzung, und wir sind wieder in der ersten Gruppe. Oder man eliminiert den Menschen aus der Begründung und ist dann wieder bei den Ökologen und Evolutionisten, die erkennen müssen, daß es in der Natur keinen Maßstab dafür gibt, was beibehalten werden soll und was nicht, was geschützt werden soll und was nicht. Aus der faktischen Natur, wie sie ist, folgt, wie gesagt, niemals, wie sie sein soll. Und obwohl das eigentlich spätestens seit dem 18. Jahrhundert bekannt ist, beherrscht dieser Fehlschluß weite Felder der gegenwärtigen staatlichen Öko-Bürokratie. Grotesk wird es dort, wo ein gesunder Fichtenwald abgeholzt wird, weil er nicht zum Landschaftsbild eines Feuchtbiotops paßt. Die Sorge, daß die Tabuisierung der Natur vor allem zu einem Ausbau der Öko-Bürokratie führt, ist nicht von der Hand zu weisen. Dies ergibt sich auch aus der zweiten Schwierigkeit dieser Begründungsstrategie.

Wenn nämlich nicht alles Natürliche tabuisiert werden kann (und andernfalls würden wir alle verhungern, verdursten, verkommen), dann muß es eine Instanz geben, die zwischen den Rechten der Natur und den Rechten des Menschen abwägt. Die Natur kann es nicht sein, also sind es Menschen. Sich zu berufen auf einen vorher selbst gesetzten »absoluten« Wert mit anschließender Tabuisierung und daraus die Kompetenz abzuleiten, nun die strittigen Fälle eigenmächtig zu entscheiden: das bedeutet reine Willkür hier und totale Rechtsunsicherheit da. Der jeweilig zuständige Minister und seine Beamten können beliebig weit auslegen – da von einem absoluten Wert gedeckt –, wie die Natur gegen wen immer geschützt werden soll. Der eine Minister könnte erlassen, daß Wiesen und Wälder nicht mehr betreten werden dürfen, um diese in ihren Eigenrechten nicht zu beeinträchtigen, und ein anderer könnte dekretieren, der Rhein sei in diesem Eigenrecht nicht beeinträchtigt, solange er noch über 50 % H_2O enthalte (absolute Mehrheit ...).

Letztlich steht hinter den Abwägungen zum Naturschutz auch die Frage, wie weit der Staat in das Eigentum seiner Bürger eingreifen darf. Daß er es darf, ja muß, ist angesichts der Naturschädigungen nicht zu bestreiten. Aber für das Ausmaß seiner Reglementierungen ist es weder sinnvoll, eine »Natur an sich« zu tabuisieren, noch sinnvoll, einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Natureigentümern (Grund- und Waldbesitzer) und Naturschützern zu konstruieren.[10] Die Erkrankung eines Waldes z.B. trifft zuerst und am härte-

10 Vgl. W. Leisner, Umweltschutz durch Eigentümer. Berlin 1987.

sten seinen Eigentümer. Hier reichen bei Mißbräuchen die bestehenden Maßnahmen (Sozialpflichtigkeit des Eigentums) aus.

Somit scheitern alle Versuche, in einer Gesellschaft, die nur säkulare Argumente zuläßt, so etwas wie einen »Naturschutz an sich« zu begründen, und sie scheitern notwendig. Eine evolutionistische Position kann Transzendenz nur als selektionspositive Illusion im vorwissenschaftlichen Zeitalter deuten. Daß aber die Rückkehr zu einer archaischen Tabu-Gesellschaft ausgerechnet von einem Atomphysiker gefordert wurde, entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Warum aber sollte nicht der Versuch gewagt werden, den christlichen Glauben auf seine Begründungskraft in der Naturschutzdebatte zu prüfen?

Naturschutz in christlicher Perspektive

Ein Eigenrecht der Natur durch religiöse Überlegungen zu begründen gilt heute vielfach als obsolet, nicht nur bei Rechtsphilosophen, sondern erstaunlicherweise auch bei christlichen Parteien (mit markanten personellen Ausnahmen). Dabei war sie für Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende die nächstliegende Begründung: *religio* als Scheu, Ehrfurcht, Heiligkeit drückte die Haltung gegenüber einem Unbegreiflichen, einem Göttlichen aus, und da Natur einerseits gerade nicht vom Menschen gemacht ist, sondern auf höhere Wesenhaftigkeit deutet, der sich Mensch und Natur verdanken, übertrug sich die *religio* auf dasjenige, was mit uns (und keineswegs nur für uns) geschaffen wurde und existiert. Die Religiosität muß nicht unbedingt eine christliche sein, wenn sie es auch mit Vernunft und Vorteil ist. Die Naturmythen und die Naturfrömmigkeit auch sehr früher oder ferner Kulturen zeugen von einem Verhältnis zur Natur, das zwar unserem aufgeklärten, säkularen und pluralistischen Bewußtsein zuwiderläuft, dafür aber die genannten logischen Verrenkungen einer An-sich-Begründung eines Eigenrechts der Natur kraft Evolution, Ökologie oder Tabu vermeidet. Und auch die philosophische Überlegenheit der christlichen Begründung ist offenkundig. Die mehrfach angeführte Unmöglichkeit des Schlusses von einem Sein auf ein Sollen, vom Faktum auf die Norm gilt ja nur dann, wenn unter »Sein« die pure Faktizität verstanden wird.

Versteht man unter Sein die Fülle des Wirklichseins und nimmt sie nicht als Endpunkt eines logischen Prozesses, sondern als Ausgangspunkt unserer Erfahrung von Wirklichkeit, dann ist der Schluß vom Sein auf das Sollen nicht mehr problematisch.

Vielmehr ist das (Wirklich-)Sein von Sollenselementen durchzogen, deren Präsenz es aufzufinden gilt, deren Begründung uns aufgegeben ist. In dieser Weise hat Hans Jonas überzeugend seine Naturphilosophie entwickelt; er wählt zur Illustration des falschen Verständnisses von Sein (als purer Faktizität) einen schreienden Säugling am offenen Fenster im 3. Stock eines Hau-

ses. Für einen Physiker qua Physiker handelt es sich um ein schallaussendendes Materieagglomerat und Evolutionsprodukt am Rande seiner im übrigen abgeblendeten Wirklichkeit. Aber, so fährt Jonas fort, »Sieh' hin und du weißt!«. Der Physiker qua Mensch erfährt das Sein dieser Situation primär als unbedingt gebietend; Sein und Sollen sind gar nicht zu trennen.[11]

Die Anerkennung der Präsenz von Pflicht, somit eines nicht purfaktischen Elements im Sein eröffnet auch für die Natur eine vollständig neue Dimension des Rechts der Dinge und Wesen dem Menschen gegenüber, die weder vom Menschen gesetzt ist, noch aus der Natur allein stammen kann, sondern die ihre Verbindlichkeit aus jener Quelle bezieht, der sich Natur und Mensch verdanken.

Allein die religiöse Begründung eines Eigenrechts der Natur verläßt den Rahmen des Anthropozentrismus und kann eine auch unbedingte Gebotenheit einer Umkehr in unserem Verhältnis zur und im Umgang mit Natur begründen. Die Überlegungen zur Heiligkeit (nicht Göttlichkeit!) der Natur entlarven nicht die Nutzungsargumente als gottlos oder artegoistisch. Hier sollte vielmehr eine Lanze gebrochen werden für diese Argumente, die man gewöhnlich nur als »anthropozentrisch« bezeichnet, um sie abzuwerten. Sie allein reichen aus, vor allem bei nachdrücklicher Berücksichtigung kommender Generationen und ärmerer Länder, um den Naturschutz gesetzlich zu verankern und politisch durchzusetzen. Auch die christliche Begründung, wollte man sie in Politik umsetzen, käme ja in die aufgezeigten Willkürlichkeiten der Tabu-Begründung. Es wäre aber andererseits zu wenig, die christliche Begründung nur als eine zusätzliche Motivation für Naturschutz anzusehen. Das kann sie zwar auch sein, aber man wird mit dieser Einschätzung dem Selbstverständnis der christlichen Haltung prinzipiell nicht gerecht. Religion wäre dann nur eine Art von Selbstmanipulation für einen außerreligiösen Zweck. Umgekehrt wird ein Schuh daraus: durch die aus der Erfahrung und dem Glauben stammende Überzeugung von der Mitgeschöpflichkeit des Kosmos und seiner Wesen mit dem Menschen entsteht eine Dimension von Verantwortung des Menschen auch nicht-menschlichen Wesen gegenüber, deren Sanktion keiner menschlichen Setzung, sondern der Transzendenz entspringt.

Diese Sicht des Verhältnisses der beiden Begründungsgruppen läßt sich durch einen Vergleich erhellen. Aristoteles unterscheidet in seiner *Nikomachischen Ethik* zwei große Gruppen von Freundschaft. Die eine enthält alle die Freundschaften, die man schließt, weil man sich, auch wechselseitig, einen Nutzen daraus verspricht, einen finanziellen, einen des Besuches gemeinsamer Vergnügungen und des Zeitvertreibes, einen der Vermehrung der Macht oder der Sicherheit. Die zweite Gruppe erstrebt Freundschaft nicht wegen eines

---

11 Vgl. grundsätzlich H. Jonas, Organismus und Freiheit. Göttingen 1973; das Beispiel ist entnommen aus Ders., Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt 1979.

solchen Nutzens, sondern weil man einfach mit diesem Menschen befreundet sein möchte. Wenn man gefragt wird, warum eigentlich mit genau diesem, dann wüßte man es nicht zu sagen, denn wann immer man einen Aspekt isoliert, stimmt es irgendwie nicht mehr ganz. Das ist eine Freundschaft um ihrer selbst willen, sagt Aristoteles. Aber dann kommt der entscheidende Gedanke. Das schließt nicht aus, daß nicht außerdem aus dieser Freundschaft jede Menge Nutzen für beide gezogen werden kann, vielleicht sogar noch mehr, als wenn es nur um den Nutzen ginge. Nur steht diese Idee des Nutzens weder in der Mitte, noch stand sie am Anfang der Freundschaft; der Nutzen ist schön, aber beiläufig. Freund würde man auch ohne ihn sein wollen.

Dieser Vergleich stellt nicht etwa eine Abschwächung der Heiligkeit der Natur dar. Den Freund, den ich um seiner selbst willen liebe, setze ich damit nicht nur frei von meinem »Wohlwollen«, die gemeinsame Freundschaft wird selbst zu etwas Neuem, was zwar ohne uns nicht existierte, aber mehr ist als unser zweier Existenz. Liebe, so Platon, weist über sich hinaus auf ein Göttliches, und ερος ist nur der Mittler zwischen uns und dem Göttlichen. Der Heiligkeit der Freundschaft entspricht die Heiligkeit der Natur in ihrer Bezogenheit auf Göttliches. Und diese Wendung darf nicht als Frömmeln mißverstanden werden. »Heiligkeit« ist in dem Sinne gebraucht, in dem man (umgekehrt) von einem Menschen spricht, »dem nichts heilig ist«. Es ist anzunehmen, daß demjenigen, dem die Natur nicht heilig ist, auch der Freund nicht heilig sein wird. Freundschaft mit der Natur als gelebte Anerkennung ihrer Heiligkeit weist uns auch auf das Problem des Konkreten hin. So wie sich Menschenfreundschaft nur im konkreten Umgang zweier Personen miteinander manifestiert, so ist für die Freundschaft mit der Natur Voraussetzung, daß man diese konkret kennt, die Arten in ihrer Schönheit, die Individuen in ihrer Eigenheit. Mit den Namen geht es an, mit Besonderheiten, der Farbzeichnung, der Gestalt, der Bewegung, des Lautes, kurzum: Nötig für die Freundschaft ist es, die Natur zu kennen, wie sie ist, wenn der Mensch nicht eingreift. Nur was man kennt, kann man lieben, und was man liebt, ist man bereit zu schützen, zu verteidigen, zu heilen.

Zum Schluß unserer Überlegungen soll noch ein Vorurteil widerlegt werden, das dem Christentum im Zusammenhang mit der ökologischen Krise seit einiger Zeit immer wieder gemacht wird: daß es selbst wesentlich für diese Krise verantwortlich ist. Der Herrschaftsauftrag »Macht euch die Erde untertan« sei es gewesen, so Lynn White Jr. und Carl Amery, der dem Menschen den Freibrief zur beliebigen Unterjochung der Natur ausgestellt habe. Aber das ist nur die eine Seite des Verhältnisses von Christentum und Welt. Die andere ist repräsentiert durch Adam, der im Anschluß an den Herrschaftsauftrag den Tieren Namen gibt, und das heißt: er erkennt ihre Rechte und seine Pflichten ihnen gegenüber an. Natur steht ihm nicht zur beliebigen Verfügung gegenüber, sondern sie stellt, mit ihm an der Spitze, eine Lehenspyramide

kraft göttlichen Rechtes dar. »Der gesamte Schöpfungsbericht ist gleichsam eine einzige Predigt gegen den Egoismus der geschöpflichen Wesen ... Auch die Natur bezieht ihren unverfügbaren Wert aus der Tatsache ihres Geschaffenseins ... Die Ermächtigung des Menschen ... ist kein Freibrief für die Ausbeutung der Natur, sondern die mit Pflichten befrachtete Bevollmächtigung, die vom Schöpfer vorgegebenen, aufgegebenen Ausstattungen der Natur hegend zu pflegen.«[12]

Den hl. Franziskus in diesem Zusammenhang gegen das Christentum ausspielen zu wollen, wäre grob fahrlässig. Denn die Geschöpfe sind ihm nicht Schwestern und Brüder kraft Ökologie oder Evolution, sondern durch den Schöpfer als gemeinsamen Vater. Die Natur ist keine Alternative zu Gott. Wer meint, er gehe am Sonntag lieber in den grünen Wald, um im Rauschen der Bäume Gottes Stimme zu hören, dem kann man einerseits mit einer Hamburger Pastorin empfehlen, sich dann auch vom Oberförster beerdigen zu lassen, und andererseits ein Christuswort leicht modifiziert entgegenhalten: Gebt der Natur, was der Natur ist, Gott aber, was Gottes ist! Die Position der christlichen Kirchen wird in diesen Fragen oft ganz entstellt: Vor allem agnostische Medien übersehen geflissentlich, wie engagiert und ökonomisch unbequem sie zur Kernkraft, zu den Atomwaffen, zur Gentechnologie, zur sozialen Güterverteilung auftreten. Der Unterschied zu den säkularen, häufig atheistischen oder »grünen« Positionen ist allerdings der, daß die Kirche von ihren vernünftigen anthropologischen Prämissen her konsistent argumentiert; während jene mit grotesken bis antihumanen logischen Paradoxien leben müssen: z.B. für das Leben des letzten Grashalms zu kämpfen, aber die Abtreibung gänzlich freigeben zu wollen. Es scheint unabweisbar, daß auch das *Um*weltproblem ganz entscheidend ein *Innen*weltproblem ist.

Wegen der schnellen Zuspitzung der ökologischen Krise wird unsere Gesellschaft nicht warten können, bis irgendwann einmal alle nicht nur die Schäden erkennen oder sich auf eine einzige Begründung von Natur- und Umweltschutz geeinigt haben. Wir müssen uns entscheiden zwischen einer technologischen Utopie und einer religiösen Umkehr, wobei letztere nur die Utopie, nicht die Technik ausschließt. Jene hat Ernst Bloch benannt: Die Kathedrale der Zukunft wird das Laboratorium sein; die Markuskirchen der neuen Zeit werden die Elektrizitätswerke sein. Dann wird man nicht mehr zu scheiden brauchen zwischen Sonntag und Werktag, weil der Mensch sein eigener Schöpfer ist.[13]

Die andere Alternative sieht Kardinal Ratzinger so: »Die Vernunft der Welt

12 M. Rock, Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: D. Birnbacher (Hrsg.), a.a.O., S. 72-102.

13 Vgl. E. Bloch, Prinzip Hoffnung (Gesamtausgabe Bd. 5). Frankfurt 1959, S. 928f., 1071f.

läßt uns Gottes Vernunft erkennen, und die Bibel ist und bleibt die wahre ›Aufklärung‹, die die Welt der Vernunft des Menschen, nicht seiner Ausbeutung durch den Menschen übergeben hat, weil sie die Vernunft öffnete in Gottes Wahrheit und Liebe hinein ...«[14]

14 J. Ratzinger, Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall. München 1986, S. 22.

Ökologie und Politik – Umweltschutz als Staatsziel

Von Klaus Töpfer

Der Stellenwert des Umweltschutzes in der deutschen Politik hat in den vergangenen 20 Jahren signifikant zugenommen. In der Meinung der Bevölkerung rangierte er vor der Wiedervereinigung an erster Stelle der drängenden Probleme, auch nach 1990 ist er nur unwesentlich in der Skala nach unten gerutscht; die mit der deutschen Einheit verbundenen Problemstellungen nehmen derzeit den ersten Rang ein. Es ist jedoch davon auszugehen, daß nach Überwindung dieser Probleme der Umweltschutz wieder seinen ursprünglichen Platz einnehmen wird.

Deutlicher Ausdruck dieser Prioritätensetzung ist die schon nahezu die gleiche Zeitspanne andauernde Diskussion um die Verankerung des Umweltschutzes als Staatsziel im Grundgesetz und damit auch um das Verhältnis zwischen Mensch und Natur.

Die Wurzeln dieser elementaren Diskussion greifen tief in die Geistesgeschichte, sie ist zentrales Thema der philosophischen und religiösen Reflexion seit der Antike. So stammt z.B. von Marc Aurel die Aufforderung: »Betrachte die ganze Natur, wovon Du nur ein winziges Stückchen bist, und das ganze Zeitenmaß, von dem Dir nur ein kurzer und kleiner Abschnitt zugemessen ist, und das Schicksal, von dem das Deinige nur einen Bruchteil bildet.«

Und noch 100 Jahre zurück lesen wir bei Seneca: »Was konnte es Glücklicheres geben als jenes Menschengeschlecht? Gemeinsam genoß man die Gaben der Natur. Sie genügte als Mutter zum Schutze aller, auf sie gründete sich der sorgenfreie Besitz aller gemeinsamen Güter.«

Der letzte Satz Senecas und sein Kontrast zu den heute uns alle bedrängenden nationalen wie globalen Umweltproblemen zeigen, daß wir weiter denn je von jenem glücklichen Menschengeschlecht entfernt sind, von dem Seneca sprach. Er weist uns aber zugleich auf die Dimension der Aufgaben hin, vor denen wir stehen und die wir im Rahmen unserer Verfassungsordnung zu lösen haben.

Zur Historie der bisherigen Diskussion über die Verankerung des Umweltschutzes im Grundgesetz muß eingangs festgehalten werden, daß zunächst zwei unterschiedliche Lösungsansätze im Gespräch waren, nämlich die Einführung eines Umweltgrundrechts, das in der vergangenen Legislaturperiode von der Fraktion *Die Grünen* favorisiert wurde, und die Einfügung einer Staatszielbestimmung. Diese zielt darauf ab, den Umweltschutz im Grundgesetz ausdrücklich als Staatsaufgabe aufzuführen. Der einzelne Bürger erhält hier im Gegensatz zur Grundrechtsnormierung keine gerichtlich einklagbaren

Ansprüche gegenüber dem Staat. Dieser Lösungsansatz wird von dem weit überwiegenden Teil der damit befaßten politisch/parlamentarischen Gremien sowie auch dem Rat von Sachverständigen für Umweltfragen befürwortet.

Aus der langjährigen Diskussion um das Staatsziel Umweltschutz sind folgende Vorschläge besonders hervorzuheben:

1. Die von der Bundesregierung eingesetzte Sachverständigenkommission »Staatszielbestimmungen/Gesetzgebungsaufträge« hat in ihrem 1983 veröffentlichten Bericht einhellig die Aufnahme einer »Staatszielbestimmung Umweltschutz« in das Grundgesetz vorgeschlagen. Große Bedeutung für die nachfolgende Diskussion hat der Formulierungsvorschlag der Mehrheit dieser Sachverständigenkommission erlangt. Sie wollte den Umweltschutz in Artikel 20 GG und Artikel 28 GG verankern. Der Vorschlag hat folgenden Wortlaut:

Artikel 20 Abs. 1 Grundgesetz:
»Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat. Sie schützt und pflegt die Kultur und die natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen.«

Artikel 28 Abs. 1 Grundgesetz:
»Die verfassungsmäßige Ordnung mit den Ländern muß den Grundsätzen des republikanischen, demokratischen und sozialen Rechtsstaats i.S. dieses Grundgesetzes und der Verantwortung des Staates für Kultur und natürliche Umwelt entsprechen.«

2. Für die 10. Wahlperiode des Deutschen Bundestages brachte die SPD-Bundestagsfraktion einen Antrag zur Änderung des Grundgesetzes ein, den sie in der 11. Wahlperiode erneuerte mit dem Ziel, den Umweltschutz in einem Artikel 20 a GG ohne speziellen Abwägungsvorbehalt zu verankern. Diesem Vorschlag schlossen sich die SPD-regierten Länder im Bundesrat an und brachten einen mit dem Vorschlag der SPD-Bundestagsfraktion wortgleich übereinstimmenden Vorschlag im Bundesrat ein. Dieser Antrag hat folgenden Wortlaut:

Artikel 20 a:
»Die natürlichen Lebensgrundlagen stehen unter dem besonderen Schutz des Staates.«

Artikel 28 Abs. 1:
»Sie muß auch der Verantwortung des Staates für die natürlichen Lebensgrundlagen gerecht werden.«

3. Für die 11. Legislaturperiode waren die Koalitionsparteien CDU/CSU und FDP übereingekommen, die Aufnahme des Staatsziels Umweltschutz zu voll-

ziehen. Die Bundestagsfraktionen wurden in der Koalitionsvereinbarung gebeten, einen entsprechenden Vorschlag zu erarbeiten; er lautete wie folgt:

Artikel 20 a:
»Die natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen stehen unter dem Schutz des Staates. Das Nähere regeln die Gesetze.«

Aus den Vorschlägen wird unschwer deutlich, daß die Verankerung des Staatsziels Umweltschutz von allen Fraktionen im Hinblick auf die damit verbundene Stärkung der Stellung des Umweltschutzes bei politischen und rechtlichen Abwägungsprozessen befürwortet wird, der Dissens jedoch darin besteht, inwieweit in der Formulierung
– auf die Interessen der Menschen besonders abgehoben werden solle (anthropozentrischer Ansatz) und
– die Rolle des Gesetzgebers näher definiert werden muß (Gesetzesvorbehalt).

Diese Dissenspunkte konnten in der vergangenen Legislaturperiode nicht ausgeräumt werden, sie bestimmen auch in diesen Monaten wieder die Diskussion in der vom Bundesrat eingesetzten Kommission Verfassungsreform.

Die Verantwortlichen in Bund und Ländern sind daher vor die schwere Aufgabe gestellt, eine Formulierung zu finden, die in ihrer Aussagekraft in Harmonie zu der im Grundgesetz bereits festgeschriebenen Staatszielbestimmung des demokratischen und sozialen Rechts- und Bundesstaates steht und zugleich den berechtigten Belangen des Umweltschutzes als auch der besonderen Rolle des Menschen in der Welt Rechnung trägt.

Dazu ist es erforderlich, zunächst nach den Ursachen zu forschen, die Umweltschutz heute zu einem nicht mehr abweisbaren politischen und gesellschaftlichen Handlungsauftrag haben werden lassen.

In der Gemeinsamen Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von 1985 »Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung« werden als Ursachen der uns alle beschäftigenden Umweltkrise vor allem unzureichende Grundeinsichten genannt, wie z.B.
– »ein Naturverständnis, das den Menschen in falscher Weise in den Mittelpunkt stellt, die Natur bloß als Objekt betrachtet, menschliche Fähigkeiten zur Erhaltung natürlichen Lebens überschätzt und den Eigenwert der Natur nicht wahrnimmt;
– eine ethische Verunsicherung, aufgrund deren Ehrfurcht vor allem Leben, Demut, Rücksichtnahme und Problembewußtsein nicht mehr den ihnen gebührenden Rang einnehmen.«

Nachdrücklich weisen beide Kirchen darauf hin, daß »nicht allein menschliches, sondern auch tierisches und pflanzliches Leben sowie die unbelebte Natur Wertschätzung, Achtung und Schutz verdienen. Die Ehrfurcht vor dem

Leben setzt voraus, daß Leben ein Wert ist und daß es darum eine sittliche Aufgabe ist, diesen Wert zu erhalten«. Es gehe nicht an, daß der Mensch in seiner Verantwortung für Natur und Umwelt sich allein an seinen eigenen Interessen orientiert, auch nicht allein an dem, was er technisch machen kann. »Die christliche Ethik wird sich nicht auf menschliches Leben allein beziehen können, sondern muß tierisches und pflanzliches Leben, ja auch die leblose Natur mit einbeziehen.«

Diese Auffassung ist nicht auf die beiden großen christlichen Kirchen beschränkt. Im Hinblick auf das Verhältnis Mensch – Natur lassen sich von Anbeginn der abendländischen Philosophie zwei Entwicklungslinien ausmachen, die in ihrem Kern auch heute noch die Diskussion bestimmen: Ein naturalistischer, auf Einklang des Menschen mit der Natur abgestellter Weg sowie der Weg des Kampfes, der Auseinandersetzung, der den Menschen in den Mittelpunkt stellt und die Natur auf ihn allein hinordnet.

Die gegenwärtige Befindlichkeit unserer Umwelt sowie die vor uns liegenden Probleme und Herausforderungen machen uns deutlich, daß wir in der Vergangenheit zu einseitig oder nahezu ausschließlich unser Handeln an den Interessen des Menschen orientiert haben. Es ist fällig, so forderten die katholischen Bischöfe bereits 1980 in ihrem Hirtenwort zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, daß der Mensch »ein neues Verhältnis zum Lebendigen, zu den Dingen, zu seinem Lebensraum, zur Welt gewinnt, damit er Mensch in seiner Welt und damit die Welt Welt für den Menschen sein könne.«

In die gleiche Richtung denkt auch Klaus Meyer-Abich, wenn er uns auffordert, uns darauf zu besinnen, daß wir Menschen nicht »das Maß aller Dinge sind«, denn »die Menschheit ist mit den Tieren und Pflanzen, mit Erde, Wasser, Luft und Feuer aus der Naturgeschichte hervorgegangen als eine unter Millionen Gattungen am Baum des Lebens insgesamt«.

Thomas von Aquin hat in seiner *Summa Theologiae* die nach christlichem Verständnis besondere Stellung des Menschen meisterhaft herausgearbeitet. Nach ihm ist der Mensch »imago dei«, Bild Gottes, insofern er seinem Urbild, also Gott, entsprechend Ursprungsprinzip seines Handelns ist, und zwar aufgrund der ihm gegebenen Vernunft und seiner Freiheit. Darin liegt auch seine einzigartige Vollmacht begründet: Seine Teilhabe an der »divina providentia«, der Vorsehung Gottes. Der Mensch ist also aufgrund seiner Gottesebenbildlichkeit in der Lage, für sich und andere Vorsehung, Vorsorge zu üben. Diese Fähigkeit allein ist Ursache des an ihn gerichteten Herrschaftsauftrags über die Erde, wobei seine Mitgeschöpflichkeit ihn zugleich darauf hinweist, daß seiner Herrschaftsstellung über die Natur seine Einbettung in die Natur korrespondiert. Wilhelm Korff folgert daraus, daß die Ehrfurcht vor der Natur als Motivation zu deren größtmöglicher Hege und Förderung damit kein selbständiges, dem Personenprinzip übergeordnetes Prinzip darstellt, sondern daß sie vielmehr als eine im Personenprinzip selbst mitangelegte Forderung verstanden werden muß.

Es ist daher nur folgerichtig, wenn sich die beiden großen Kirchen in Deutschland in ihrer Stellungnahme aus dem Jahre 1987 zur damaligen Diskussion um die Einführung des Staatsziels Umweltschutz auf die Welt als Schöpfung Gottes beziehen. Damit wurde der Begriff Schöpfung bewußt aus dem »Reservat der Religion« (Barth) herausgenommen und der politischen Diskussion zugeführt. In einem Grundgesetz, das »im Bewußtsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen« beschlossen worden ist, sollte der Schöpfungsbegriff auch nicht als Fremdkörper empfunden werden. Unser Grundgesetz ist eine wertgebundene Ordnung, in der die Menschenwürde der oberste Wert ist, denn ihr liegt »die Vorstellung zugrunde, daß der Mensch in der Schöpfungsordnung einen eigenständigen Wert besitzt«, wie es das Bundesverfassungsgericht festgestellt hat.

Wenn wir uns nun dem Begriff der Schöpfung näher zuwenden, so müssen wir uns fragen, was er für unser Anliegen, die Beziehung Mensch – Natur in ein ausgewogenes Verhältnis zu setzen, leisten kann.

1. Die Welt als Schöpfung zu begreifen heißt zunächst, daß sie uns als Lehen anvertraut ist. Sie ist eine Gabe Gottes an den Menschen, und sie ist uns gegeben zum Weitergeben. Die Schöpfung ist uns als Erbe in die Hände gelegt. Wir haben kein Recht, sie zu zerstören oder mit Hypotheken zu belasten, die nicht mehr berechenbar sind. Trotz aller uns zur Verfügung stehenden Kenntnisse der modernen Naturwissenschaften müssen wir uns stets darüber im klaren sein, daß die Welt kein von uns geschaffenes Produkt ist, das wir nach Belieben verbrauchen und bei Bedarf reproduzieren können.
2. Die Welt als Schöpfung zu begreifen heißt weiter, den Menschen als Teil der Schöpfung zu verstehen. Es ist unbestreitbar, daß dem Menschen als denkendem Wesen, als dem einzigen, das die Welt begreifen kann, eine Sonderstellung in der Welt zukommt. Die Worte der Bibel: »Macht Euch die Erde untertan und herrschet über alle Tiere«, machen dies deutlich. Die Schöpfungsgeschichte sagt aber auch: »Gott sah alles, was er gemacht hatte. Es war sehr gut«. Gott wollte, daß es nicht nur Menschen gibt. Er hat Lebewesen und Dinge geschaffen, die einfach da sind. Der Mensch kann und darf sie nutzen, aber er muß sich dabei stets vor Augen führen, daß auch sie Teile der Schöpfung sind und darum ihren eigenen Wert haben und niemals bloße Verfügungsmasse in seiner Hand sein können.
3. Die Welt als Schöpfung zu begreifen ist mehr, als das Wort Natur ausdrückt. Denn Schöpfung schließt das Wirken und Schaffen der Menschen mit ein. Schöpfung ist also kein statischer Begriff, er macht deutlich, daß die Kulturtätigkeiten des Menschen zu seiner Schöpfungsaufgabe gehören, der er sich in Verantwortung gegenüber den Mitgeschöpfen stellen muß.

Wenn wir die Aufgabe des Menschen in der Welt in dieser Form begreifen, dürfte klar sein, daß wir die Diskussion um das Staatsziel Umweltschutz in einem umfassenden Sinne führen müssen. Eine Polarisierung zwischen den

Verfechtern des Naturschutzes um seiner selbst willen und denjenigen, die den Schutz der Natur um des Menschen willen befürworten, kann nicht hilfreich sein. Auch Überlegungen, wie sie z.B. von Georges Füllgraf angestellt werden, auf einen »reflektierten, selbstkritischen Anthropozentrismus« abzustellen, solange eine Mehrheit für eine ökozentrische Ethik nicht zu gewinnen sei, führen nicht weiter. Denn menschliches Handeln, das nur um unserer selbst willen auf die Eigenrechte der Natur Rücksicht nimmt, ist letztendlich doch ein Handeln, das ausschließlich von Interessen des Menschen geleitet wird. Insoweit ist der Begriff des selbstkritischen oder »geläuterten Anthropozentrismus« (Meyer-Abich) nach aller Erfahrung allenfalls für eine theoretische Diskussion tauglich, nicht jedoch für eine Grundgesetzänderung mit ihren nicht unerheblichen Auswirkungen auf die praktische Politik.

Unter all diesen Aspekten erscheint mir die Übernahme des Vorschlags beider Kirchen, den Begriff der Schöpfung in die Formulierung des Staatsziels Umweltschutz aufzunehmen, ein geeigneter Weg zu sein. Ich könnte mir folgende Formulierung vorstellen: *»Aus der Verantwortung des Menschen für die Schöpfung schützt der Staat Natur und Umwelt.«*

Verfassungsrechtler halten dem entgegen, daß eine solche Formulierung nicht den Gepflogenheiten von Verfassungstexten entspräche. Sie verweisen auch darauf, daß die verfassungsrechtliche Verankerung des Schöpfungsgedankens als religiöse Begründung für das Staatsziel Umweltschutz auch problematisch sei, weil das Grundgesetz eine weltliche Ordnung sei. Dies alles vermag nicht zu überzeugen.

Richard von Weizsäcker hat in seiner Rede anläßlich des Staatsaktes zum 40. Jahrestag des Inkrafttretens des Grundgesetzes ausgeführt: »Das nüchterne, mit Werten so sparsame Grundgesetz nimmt dieses Thema bereits in seiner Präambel auf. ›Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen‹ wurde das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland beschlossen.

Unser Gemeinwesen ist weltanschaulich neutral. Jeder folgt seiner eigenen Überzeugung. Für mich als Christen bedeutet die Verantwortung des Menschen vor Gott in ihrer politischen Dimension die Verantwortung für die uns Menschen anheimgegebene Schöpfung.

Das Grundgesetz ruft uns auf, vor unseren Kindern dieser Verantwortung für die Schöpfung gerecht zu werden. Das ist der Kern.«

Auch bezüglich des Gesetzesvorbehalts sollte eine einvernehmliche Regelung zu finden sein. Er stellt weder eine Beeinträchtigung noch eine optische Schwächung des Umweltschutzgedankens dar. Er ist vielmehr allein als Auftrag an den Gesetzgeber zu verstehen, die Belange des Umwelt- und Naturschutzes in konkreten Gesetzen immer zu berücksichtigen. Die unmittelbare Adressierung an den Gesetzgeber bewirkt daher weder eine Entwertung dieses Verfassungsgebots noch eine Freistellung anderer Gewalten von der normativen Bindung an eine Staatszielbestimmung Umweltschutz.

Subpolitik – Der Machtzerfall der Institutionen

Von Ulrich Beck

I

Der nationalstaatliche Begriff des Politischen kennt und zieht klare Grenzen zwischen Politik und Nicht-Politik.[1] Politik existiert und regiert – wie vorgeschrieben und ausgeschildert – im »politischen System«, also im Parlament, in den Ministerien usw. Außerhalb etikettierter Politik – also in der Wirtschaft, Wissenschaft, in den technischen Labors, in der Privatsphäre – geschieht viel, wird gestritten, gefeilscht, übers Ohr gehauen, man trennt, vereinigt, liebt und betrügt sich und andere, aber das eben gerade *nicht* nach den Regeln der Politik, also ohne Mandat, ohne Parteiapparat, ohne Zustimmungsabhängigkeit. Auch wenn die politischen Handlungsspielräume im politischen System schrumpfen, wird hier und nur hier nach dem Politischen gefahndet – von Politikern und Politikwissenschaftlern. Sollte sich aus irgendwelchen Gründen herausstellen, daß hier niemand die Macht in der Hand hält, daß auch die machthabensten Machthaber das Machthaben nur noch simulieren, dann diagnostiziert man »Unregierbarkeit« und regiert nach diesem Muster weiter.

Doch warum kann und soll eigentlich das Politische nur im politischen System beheimatet sein, stattfinden? Wer sagt, daß es *nur* in den Formen und Begriffen der Regierungs-, Parlaments- und Parteienpolitik möglich und wirklich wird? Vielleicht verschwindet das Politische im und aus dem politischen System und taucht – verändert und verallgemeinert – als »*Sub(system)politik*«[2] in allen anderen gesellschaftlichen Bereichen in erst noch zu begreifender, zu erschließender Form neu auf?

Dies ist die These: In allen Handlungsfeldern – Technik, Medizin, Recht, Arbeitsorganisation – brechen unter dem Druck veränderter Herausforderungen und Grundüberzeugungen *alternative Handlungsmöglichkeiten* auf. Der alte, in die sozialen Systeme eingebaute industrielle Konsens trifft im Generationswechsel auf neue andersartige – ökologische, feministische usw. Grundüberzeugungen. Die Technokratie endet mit den Alternativen, die im technisch-ökonomischen Prozeß aufbrechen und diesen polarisieren. Soweit und

---

1 Der hier vorliegende Text ist ein Teilargument, das in einem späteren Buch über die Politisierung der Gesellschaft ausgearbeitet wird.

2 Vgl. dazu U. Beck, Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1986, S. 300ff.

sobald diese Alternativen professionell und profitabel werden, Berufe spalten, Karrieren begründen, Märkte, vielleicht sogar Weltmärkte erschließen, auf diese Weise auch den Machtblock der Wirtschaft auseinanderdividieren und damit zwischen und innerhalb von Institutionen, Parteien, Interessenverbänden, Öffentlichkeiten aller Art neuartige Konflikte und Koalitionen ermöglichen und erzwingen, zerschellt das Bild von der handlungsenthobenen Selbstreferenzialität sozialer Systeme. Diese selbst werden gestaltbar. Wie die sozialen Klassen, so verblassen auch die sozialen Systeme im Zuge reflexiver Modernisierung. Sie werden in ihrem Bestand entscheidungsabhängig, legitimationsabhängig, veränderbar. Alternative Handlungsmöglichkeiten also sind die Klinge, über die die individuumunabhängigen Systeme springen. Das ist keineswegs normativ, keineswegs als Drohung, sondern diagnostisch, also ganz und gar wertfrei, sogar mit einem ehrlichen Bedauern über so viel Untergang gemeint.

Das Politische, soweit es sich friedlich verhält, friedlich gehalten werden kann, vollzieht sich im nationalstaatlichen Demokratieverständnis der einfachen Moderne ausschließlich als ein *regelgeleiteter Ringkampf der Parteien um die Futtertröge und Steuerungshebel der Macht* – mit den Zielen: Wirtschaftswachstum, Vollbeschäftigung, soziale Sicherheit, Regierungswechsel im Sinne von Personalwechsel, Parteienwechsel. Das ist, so vollzieht, verwirklicht sich Demokratie. Politik aber im Sinne von Umbau des Regierungssystems, Regierungstransformation, Selbstauflösung der Regierung nach unten und nach oben, indem z.B. Entscheidungskompetenzen einerseits an die Verbände, andererseits an globale Akteure delegiert werden – niemals! Anders gesagt: Politik im nationalstaatlichen Gefüge und Regelsystem ist kein Aufbruch in ein neues Land des Politischen, des Weltpolitischen, der Weltrisikogesellschaft, sondern eine Einlösung und Sicherung der demokratischen und wirtschaftlichen Spielregeln der Nationalstaaten. Das Politische wird als regelgeleitete, regelumsetzende, nicht aber regel*verändernde*, gar Regeln *erfindende* Politik verstanden und betrieben, als Variation in der Ausführung, nicht etwa als *Politik der Politik*.

Auch wenn niemand aus tiefstem Herzen sagen kann, er oder sie glaube, daß der Umbau von einer nationalen Selbstzerstörungs-Wirtschaft zu einer globalen und demokratischen Weltzivilisation gelingt, so wird doch sehr schnell darüber Einigkeit zu erzielen sein, daß es mit den vorhandenen, veralteten Institutionen auf keinen Fall gelingt. Wenn man aber davor nicht länger die Augen verschließen will, dann muß man den Rahmen der Status-Quo-Politik in den Zielpunkten – Wirtschaftswachstum, Vollbeschäftigung und soziale Sicherheit – verlassen, diesen jedenfalls öffnen, erweitern, umdenken und umkomponieren. Dabei ist man aber schon bei der *Erfindung des Politischen*.

Kant hatte an der Wende ins 19. Jahrhundert die Frage gestellt: Wie ist Erkenntnis möglich? Heute, zwei Jahrhunderte später, lautet die parallele Frage:

Wie ist politische Gestaltung möglich? Es ist kein Zufall, daß damit die Summenfrage gestellt ist, die Kunst und Politik verbindet.

Jenseits von Natur, Gott, Altären, Wahrheit, Kausalität, Ich, Es und Über-Ich beginnt die »Kunst des Lebens«, wie der späte Foucault dies nannte, oder wie wir heute sagen können: die Kunst der Selbstgestaltung, die Erfindung des Politischen als universelle Grundbedingung menschlicher Existenz. Das ist ganz zweifellos kein Hoffnungszeitalter, kein Paradies, das sich hier auftut. Denn hier drohen auch Verhängnisse völlig neuen Ausmaßes, Verhängnisse und Neurosen übrigens, die nicht mit dem Untergang – das wäre ja etwas: Schluß, Aus, Ende! – zusammenfallen, sondern mit dem Nichtuntergang, der uns bevorsteht.

II

Vorbei sind die Zeiten, da mit den Extremalternativen – entweder System oder Individuum – viel Kredit und Beifall zu gewinnen waren. Heute läuft alles auf ein Mischverhältnis beider Standpunkte hinaus, und die Kontroversen entzünden sich daran, wo warum die Prioritäten liegen und wie die Fragen der Gegenperspektive in der eigenen Argumentation auftauchen oder unterdrückt werden.

Niemand leugnet, daß Autofahren etwas anderes ist als Kirschkuchenessen im Café oder Geldabheben bei der Bank und daß das Benehmen der Individuen vor und hinter dem Bankschalter vorgezeichnet ist und durch die einzelnen Individuen zwar unterschiedlich ausgefüllt, aber nur schwer umgestaltet werden kann. Wer vom Supermarkt in die U-Bahn, in das Büro, in die eigene Wohnung wechselt, paßt sein Verhalten den jeweils geltenden Regeln, Möglichkeiten, Ausdrucksformen, Inszenierungen an. Überall zeigt sich dieselbe Umkehrung, die das individualistische Selbstbewußtsein der Moderne in sein Gegenteil verkehrt und so auf die Berechtigung und Realität »sozialer Systeme« verweist. Zugespitzt: Nicht wir sprechen die Sprache, die Sprache spricht uns. Die Grammatik des Sozialen – der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Familie etc. – gibt die Äußerungs- und Darstellungsformen vor, die der einzelne ausführt, ausfüllt, nicht ohne sich vor sich selbst und anderen als Schöpfer darzustellen, wo er und sie Kopisten waren. »Institutionen können keinen eigenen Verstand haben«, sagt Mary Douglas.[3] Institutionen *sind* das Individuelle, das den Individuen als Eigenes, Erfundenes, erscheint. »Fragen Sie jemand, was er ißt, und er wird Ihnen so antworten, wie er denkt, daß Sie denken, was er essen sollte.«[4]

---

3 Vgl. M. Douglas, Wie Institutionen denken. Frankfurt/Main 1991.

4 Ebd., S. 124.

»Um zu erfahren, wie wir den Klassifizierungszwängen unserer Institutionen widerstehen können, möchten wir vielleicht einmal herauszufinden versuchen, ob wir keine unabhängige Klassifikation zustande bringen. Aber leider werden uns alle Klassifikationen, in denen wir denken, fertig geliefert, zusammen mit unserem sozialen Leben. Wenn wir über die Gesellschaft nachdenken, benutzen wir die Kategorien, die wir als Mitglieder der Gesellschaft verwenden, wenn wir miteinander über uns selbst sprechen.« Egal, auf welcher Ebene der Gesellschaft wir uns bewegen, immer stehen soziale Klassifikationen zur Verfügung, das ist bereits zu viel gesagt: bilden den Hintergrund, den Horizont, in dem wir uns selbst und die anderen sehen und bewerten. Greifen wir die häusliche Welt heraus und denken an »die Rollen von Kindern und Erwachsenen, Männern und Frauen«. Schon »reproduzieren wir ganz automatisch das gewohnte Autoritätsschema und die übliche Arbeitsteilung in der Familie, aber was wir da reproduzieren, ist ganz verschieden, wenn ein Inder oder ein Amerikaner es tut ... Wir könnten auch mit den am wenigsten in die soziale Organisation integrierten Rollen beginnen, zum Beispiel mit Landstreichern, und uns dann von der Peripherie her immer mehr dem Zentrum des Einflusses nähern. Oder wir beginnen bei den Neugeborenen und bewegen uns dann durch die Altersstruktur nach oben. In jedem Fall übernehmen wir die Kategorien, die unsere Verwaltungen benutzen, um Steuern festzusetzen, um Volkszählungen durchzuführen und den Bedarf an Schulen oder Gefängnissen abzuschätzen. Unser Denken bewegt sich immer schon in eingefahrenen Gleisen. Wie sollten wir jemals uns selbst in der Gesellschaft denken, ohne dabei auf die in unserenen Institutionen niedergelegten Klassifikationen zurückzugreifen? Für die Sozialwissenschaften gilt das sogar in besonderem Maße: Ihr professioneller Gegenstandsbereich ist in administrative Kategorien gegossen«. In den juristischen und administrativen Kontrollkategorien »sind die Menschen nach Fähigkeitsniveau klassifiziert, und das Denken ist eingeteilt in Rationales, Krankes, Kriminelles und krankhaft Kriminelles. Die Arbeit des Klassifizierens, die man für uns bereits erledigt hat, wird ausgeführt als Dienstleistung für institutionalisierte Berufe.« Doch die Institutionen bringen nicht nur Etikettierungen hervor, »die Etikettierungen stablisieren (auch) den Strom des sozialen Leben und schaffen zum Teil erst die Realität, auf die sie sich beziehen. ... ›Menschen durch Etikettierungen machen‹ – so nannte Hacking diesen Prozeß ... ›die unerhörte Vermehrung der Etkettierungen während des 19. Jahrhunderts dürfte weit mehr Menschenarten hervorgebracht haben, als die Welt bis dahin jemals gesehen hatte‹. ... Mit derselben Geschwindigkeit, mit der neue (bis dahin unbekannte) medizinische, kriminalwissenschaftliche, sexualwissenschaftliche und moralische Kategorien erfunden wurden, traten spontan und in Massen neue Arten von Menschen hervor, um die Etiketten aufzunehmen und sich entsprechend zu verhalten. Die Empfänglichkeit für neue Etiketten spricht für eine außerordentliche Bereitschaft, sich einzuordnen und das eigene Ich

umdefinieren zu lassen. Hier haben wir es nicht mit einer Namensgebung zu tun, ... vielmehr verhalten die neuen Menschen sich ganz anders, als sie es jemals getan haben.«[5]

»Der Gedanke will Tat, das Wort will Fleisch werden«, schreibt Heinrich Heine. »Die Welt ist die Signatur des Wortes. Dies merkt euch, ihr stolzen Männer der Tat. Ihr seid nichts als unbewußte Handlanger der Gedankenmänner, die oft in demütigster Stille euch all euer Tun aufs Bestimmteste vorgezeichnet haben.«[6]

Klassifikationen gleichen Institutionen: Hier haben wir es mit einer Grundprämisse funktionalistischer Soziologie zu tun, Soziales muß aus Sozialem – nicht aus Individuellem – erklärt werden, lautet die klassische Formel, in der Emile Durkheim diese »Soziologische Methode« gefaßt hat. Doch es ist die Frage, ob diese Binde- und Prägekraft des Sozialen nicht genau dem widerspricht, was die Soziologie als Kern der Moderne erkannt und herausgestrichen hat: Pluralisierung, Individualisierung, Konstruktion, Entscheidbarkeit, Reflexion und Diskursivität. In einer Theorie reflexiver Moderne muß nach den Großgruppenkategorien: Stammeskultur, Stände, Klassen, auch die Kategorie, die mit der Moderne entstanden ist: der Begriff des sozialen Systems, den Prinzipien der Moderne selbst unterworfen werden. Wir wollen dies durch eine Wende der Fragestellung versuchen, in der gleichsam die moderne Metaphysik handlungsenthobener, subjektloser Systeme noch einmal auf ihre sozialen Entstehungs- und Verfallsbedingungen befragt wird. Die subjektorientierte Gegenfrage lautet: Unter welchen Bedingungen erzeugen *Individuen* mit ihrem Denken und Handeln die sozialen Wirklichkeiten scheinbar individuen*un*abhängiger Systeme? Und umgekehrt: Unter welchen Bedingungen wird die Übermacht und Überwirklichkeit sozialer Systeme *fiktiv*, weil die Konsensformen und -formeln fehlen oder versagen, die die Subjektüberhobenheit der Systeme begründet haben? Mit anderen Worten, die Frage: wie Systeme Systeme ermöglichen, wird ersetzt durch die Frage, wie *Individuen* System*fiktion* erzeugen. Die Vermutung lautet: Die Verselbständigung sozialer Systeme setzt das *Einverständnis* in dieser Verselbständigung voraus, mehr noch: die Produktion und Reproduktion der Individuum*un*abhängigkeit von Systemen geschieht im und durch das Denken und Handeln der *Individuen*. Es wird die Frage nach der Selbstreferentialität der Systeme ersetzt durch die Frage nach der *Kulturabhängigkeit* selbstreferentieller Systemwirklichkeiten und Systemfiktionen.

---

5 Ebd., S. 162-165.

6 H. Heine, Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland, in: Gesammelte Werke V. Berlin/Weimar 1981, S. 95f.

III

Systembildung ist Machtbildung – ohne Gewaltmittel. Die damit verbundenen Fragen tauchten solange nicht auf, wie selbstverständliches Einverständnis in Systembildungen kulturell verfügbar, genauer: *am Arbeitsmarkt »kaufbar« ist* – als (religiös fundiertes) Leistungsbewußtsein (Calvinismus, protestantische Ethik, Berufsorientierung, Berufsstolz, Aufstiegsmotivation, Joborientierung und dergleichen mehr). Max Weber und Karl Marx haben zwei verschiedenartige Argumentationsfiguren ausgearbeitet, wie diese Erzeugung und Nutzung von kulturellen Selbstverständlichkeiten für die Verselbständigung von Bürokratien, Organisationen, Industriebetrieben, oder eben des Kapitalismus insgesamt sichergestellt werden können. Webers berühmte Studie *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* schlägt in diesem Sinne den Bogen von bestimmten religiösen Dogmen, nämlich der innerweltlichen Askese des Calvinismus, zum Berufsethos, zur Umgestaltung der Welt nach den Maximen der Berechenbarkeit und des wirtschaftlichen Gewinns. Die »methodische Lebensführung«, die Selbstaufopferung, die Selbstversachlichung wird zum lebendigen Bauelement individuumsabhängiger Systeme. Diese haben ihren Grund in einem bestimmten religiösen Selbst- und Weltbild: Die technische Umwandlung der Welt, die Anhäufung von Reichtümern wird zum direkten Weg, um die unergründliche Gnade Gottes zu erringen und zu erreichen.

Bei Marx dagegen ist die Konsensform, die der Verselbständigung der Kapitalverwertung entspricht, nicht mehr nur oder primär von vorkapitalistischen Traditionen und religiösen Überlieferungen abhängig. Vielmehr bringt der Kapitalismus in Gestalt des Arbeitsmarktes selbst Orientierungsmuster hervor, die eine (relative, scheinbare) Individuumunabhängigkeit der Industriebetriebe ermöglichen: Die *Lohnarbeit* zwingt den einzelnen dazu, zu sich selbst und seinen Fähigkeiten ein doppeltes, gespaltenes Verhältnis zu entwickeln. Einerseits muß er sein Können funkeln lassen, um die Abnehmer am Arbeitsmarkt zu einem für ihn möglichst preisgünstigen Verkauf seiner »Ware Arbeitskraft« zu verführen, andererseits muß er aus demselben Grunde gegenüber den Inhalten, dem Nutzen und den Folgen seiner Arbeitskraft und Arbeit gleichgültig werden. Genau diese erzwungene, erlernte Gleichgültigkeit stellt aber die Konsensform in beliebige Zwecke bereit und dar, deren andere Seite die unbefragte Macht »selbstreferentieller Systembildung« ist.

Um dies zu erläutern, muß man nun allerdings über Marx hinausgehen: Am Arbeitsmarkt werden also nicht nur Fähigkeiten und Fertigkeiten, sondern auch *das Einverständnis in die Gestaltung menschlicher Arbeitsprozesse gehandelt und erworben*, damit aber der Stoff, aus dem individuumunabhängige Organisationen »gebaut«, »baubar« werden. Der Arbeitsvertrag ist auch ein Zustimmungsvertrag nach dem Muster: ich, Unternehmer, bezahle Dich und kümmere mich nicht darum, was Du mit Deinem Geld in Deiner Freizeit

machst, wenn Du Dich nicht darum kümmerst, was ich mit Deiner Arbeitskraft in der von mir bezahlten Arbeitszeit anstelle, in die Welt setze. Der Arbeitsvertrag ist ein *Machtvertrag*; durch ihn wird der Arbeitende, der Arbeitskraftbesitzer und -verkäufer von den Inhalten und Nutzen seiner Arbeit freigekauft und auf die Freizeit verwiesen, um seine »privaten« Bedürfnisse, Wünsche, Hoffnungen und Ängste zu befriedigen und zu besänftigen. Die Umsetzung seines Arbeitsvermögens selbst dagegen tritt er an den Käufer und Organisator der Arbeit ab. Die Einwilligung in diesen Tausch kann einerseits durch Existenznot – Arbeitslosigkeit – des Lohnabhängigen erzwungen und erzeugt werden; andererseits stumpft auch das System der hierarchischen und zerstückelten Industriearbeiten den Arbeiter gegen die Inhalte und Folgen seiner Arbeit ab. Mit anderen Worten, die kulturelle Gleichgültigkeitsform, aus der selbstreferentielle Systeme gemacht sind, wird *in diesen selbst miterzeugt und immer wieder eingeschliffen*. Der Arbeiter in einer Marmeladenfabrik muß kein Liebhaber von Marmelade sein, formuliert burschikos Niklas Luhmann. Macht, die funktioniert, verschwindet aus dem Bewußtsein.

Systembildung ist Machtbildung im Aggregatzustand des selbstverständlichen Einverständnisses, der Selbsterneuerung des Einverständnisses nach den Gesetzen von Angebot und Nachfrage, Kündigung und Einstellung, materieller Existenzsicherung und Rollenvollzug im Betrieb. »Selbstreferentielle Systeme« beruhen also auf *gekaufter* Zustimmung, sind lohnabhängige oder erwerbstätige Organisationen. Die Gleichgültigkeit der Arbeitenden gegenüber den Produkten, Folgen und Nebenfolgen ihrer Arbeit ist die andere Seite der Macht, die die Individuen zu einer Umwelt der Systeme unter anderen werden, genauer: als solche erscheinen läßt. In dem Maße, in dem diese Gleichgültigkeit (aus welchen Gründen auch immer) aufgehoben und durch inhaltliche Ansprüche an die Arbeit ersetzt wird, beginnt die Macht fragwürdig zu werden, zu verfallen. Das Management kann nicht mehr mit automatischer Zustimmung rechnen. Es muß umgekehrt mit seinen Entscheidungen immer auch zugleich Zustimmung *erzeugen*. Sicher, man kann versetzen, entlassen, befördern usw. Wo aber die Wahrscheinlichkeit wächst, auf diese Weise keinen neuen Blankoscheck auf Zustimmung »rekrutieren« zu können, beginnt der Machtzerfall.

Unter der Oberfläche des Arbeitsvertrages entsteht eine Art Balance von formellen und informellen Machtelementen; und diese Balance verschiebt sich mit abnehmender Gleichgültigkeit und zunehmender Zustimmungsabhängigkeit ins Informelle. Die Macht der inhaltlichen Ansprüche an die Arbeit ist sich ihrer Macht meist nicht bewußt, weil sie individuell, individualisiert, sozusagen in den Anspruch selbst verliebt und nicht etwa strategisch vorgebracht wird. Die noch ohnmächtige Macht der inhaltlich anspruchsvoller werdenden Arbeitskraft-Anbieter wird aber der Gegenseite, den Abnehmern, als Machtverfall, als Machtvakuum bewußt und Gegenstand von Beschwörungsaktivitäten aller Art: Wirtschaftsethik, Betriebskultur, corporate identity.

In einer Erwerbsgesellschaft, in der jeder, jede zur materiellen Sicherung der Existenz zur vertraglichen Verausgabung der eigenen Arbeitskraft gezwungen ist, entsteht und erneuert sich mit der Berufsqualifikation, Berufsorientierung, Berufsausübung, Berufsidentität auch das Systemgefüge der Macht in einem prinzipiellen Sinne. Man kann geradezu sagen: *Erwerbs- und Joborientierung und relative Systemautonomie sind die zwei Seiten ein und derselben Medaille*. In dem Maße aber, in dem das Muß der Erwerbsarbeit durch soziale Sicherung, Arbeitsrecht, hohe Ausbildung, Doppelverdienertum etc. gelockert wird, zerfällt mit der Gleichgültigkeit die Autonomie, der autonome Dispositionsraum »selbstreferentieller Systeme«.

Alles, was in die Moderne hineinreicht und von ihr begünstigt oder erzwungen wird, macht Institutionen zustimmungsabhängiger. Das fängt beim allgemeinen Wahlrecht an, setzt sich über die Expansion des Ausbildungswesens ebenso fort wie durch die Errungenschaften sozialer und rechtlicher Sicherung und findet nicht zuletzt auch in der zunehmenden Wissenschaftsabhängigkeit aller Tatbestände und Entscheidungen seinen Ausdruck. Wenn dies alles eine Lockerung des Arbeits-Muß und der Verfügbarkeit von Alternativen (der Versorgung, der Arbeit, der Identität) zur Folge hat, dann haben wir es mit einer latenten Demokratisierung betrieblichen Handelns zu tun, anders gesagt: mit einem Machtverfall, einer *Erosion* der Institutionen. Wobei diese mit der Zustimmungsunsicherheit wachsende Ohnmacht der Institutionen ihrerseits *latent* bleiben kann, solange niemand sie offen herausfordert.

Die Ökologiefrage, die das Bewußtsein der im Betrieb Handelnden erreicht und verändert hat, stellt die *Machtfrage im Betrieb neu*, weil die traditionale Industriepolitik selbstzerstörerisch nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, in den Betrieb hineinwirkt: Sie zersetzt die fraglose Zustimmung, die die hierarchische Verselbständigung bürokratischer Entscheidungsorganisationen überhaupt erst ermöglicht hat.

Die Frage, in welchem Sinne von »Zustimmung« hier überhaupt die Rede ist, läßt sich eingrenzen. So kann sehr wohl eine hohe allgemeine Zustimmung zu den demokratischen Institutionen des westlichen Gesellschaftssystems einhergehen mit einem Zustimmungsentzug in konkreten Fragen, wie an dem hohen Potential von Nicht- und Protestwählern in allen Industriestaaten deutlich wird. Ja, sogar die Zustimmung zu den demokratischen Grundprinzipien und zum Charakter der Institutionen kann geradezu umgekehrt den Zustimmungsentzug im konkreten Fall *begründen*. Hätte man in der alten DDR nach der allgemeinen Zustimmung zum Sozialismus gefragt, wäre das Ergebnis wahrscheinlich wenig alarmierend gewesen, obwohl wenige Monate später der allgemeine Zustimmungsentzug das Machtsystem wie ein Kartenhaus zusammenbrechen ließ.

Die theoretische Setzung »selbstreferentieller Systeme« muß also umgekehrt werden, will sie nicht geradewegs zu einer spätmodernen Metaphysik werden. Nicht die Systeme reproduzieren sich selbst, sondern die Individuen erzeugen

mit ihren Verhaltensmustern der Gleichgültigkeit Verfügungsmöglichkeiten, die als »Selbstreferentialität« von Systemen *erscheinen* – auf Widerruf. Wenn Zustimmung nicht mehr einfach erkauft werden kann, sondern von Einsicht, Umsicht, Zielen, Nebenfolgen, Spaß, Kitzel, Gründen, Gesprächen, Anerkennung, Identität, Kooperation und dergleichen mehr abhängig gemacht, sozusagen auf Probe gewährt und vergeben wird, dann verliert die Systemautonomie ihre tragenden Zustimmungssäulen, und es geschieht zweierlei: Systembildung wird als Machtbildung *erkennbar*. Und der Machtverfall eröffnet *subpolitische Handlungsspielräume*.

IV

Das Fortwirken einer Institution gründet auf ihrer gesellschaftlichen Anerkennung als »permanenter« Lösung eines »permanenten« Problems. Akteure, die institutionalisierte Aktionen vollziehen müssen, müssen daher systematisch mit dem institutionalisierten Sinn bekannt gemacht werden. Dies kann einerseits in einem entsprechenden Erziehungsprozeß – Ausbildung, Kompetenzerwerb und Anwendung der entsprechenden Fähigkeiten im Arbeitsprozeß – geschehen. Andererseits ist aber auch ein Grundkonsens über die Mittel und Ziele notwendig, mit denen diese »Lösungen« produziert und reproduziert werden können. Dies genau leistet das Expertenwissen und Expertenkönnen.

Beruht so die Stabilität »verselbständigter« Systeme, Institutionen und Organisationen wesentlich auf der Konstanz und Eindeutigkeit der Expertenrationalität, so läßt sich diese Bedingung auch umdrehen: *Die Machtfrage in den Institutionen stellt sich, wenn rivalisierende Expertengruppen sich gegeneinander verselbständigen, miteinander inhaltlich rivalisieren, aufeinander treffen.* »Der Zusammenstoß alternativer symbolischer Sinnwelten wirft automatisch die Machtfrage auf, an welcher der konkurrierenden Wirklichkeitsbestimmungen die Gesellschaft ›hängen bleiben‹ wird ... Welche gewinnen wird, hängt von der Macht, nicht vom theoretischen Genie ihrer Legitimatoren ab.«[7]

Eine wesentliche Rolle spielt dabei sicherlich auch die Frage, inwieweit die aufbrechenden Alternativen zufällig, moralisch oder *systematisch*, also in der Fortentwicklung der »Sachrationalität« der Expertengruppe selbst bedingt sind. Mit anderen Worten: Wenn die Profession – die Entdecker, Hüter und Erzeuger des Neuen (neuer Erkenntnisse, Krankheiten, Medikamente usw.) – sich aufspalten und gegensätzliche, gegeneinander gerichtete Wahrheiten und Wirklichkeiten erzeugen, dann und genau in dem Maße zerbrechen die Fiktionen oder Konstruktionen individuumunabhängiger Systeme.

---

7 P.L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/Main 1969, S. 116f.

Dies war und schien bisher undenkbar oder wenigstens keine reale Bedrohung. Drei Bedingungen haben dies geändert: der Übergang von der einfachen zur reflexiven Verwissenschaftlichung, die ökologische Frage und das Eindringen feministischer Orientierungen und Erwartungen in die verschiedenen Professionen und beruflichen Handlungsfelder.

Dort, wo die Wissenschaften und Expertendisziplinen im Wechselverhältnis ihre Grundlagen, Folgen, Fehler aufgreifen und ausleuchten, geschieht mit der Expertenrationalität genau das, was sie in der einfachen Verwissenschaftlichung an der Laienrationalität vollzogen hat: diese wird in ihren Mängeln erkennbar, fragwürdig, gestaltbar und umgestaltbar. Die ökologische Frage dringt in alle Berufsfelder vor und beginnt hier, sich in inhaltlichen Kontroversen über Methoden, Orientierungen, Berechnungsverfahren, Zielsetzungen, Normen, Entwürfe, Routinen etc. zu konkretisieren und zu manifestieren. Jedenfalls wird die Existenz von ökologischen Spaltungen in den Berufsgruppen und Expertenzirkeln zu einem wesentlichen Indikator und Gradmesser für die Stabilität der Stabilität, mit der die Institutionen der klassischen Industriegesellschaft sich und andere über den Zweifel ihrer Macht hinwegzutäuschen vermögen. Dasselbe gilt in anderer Weise für die feministische Wissenschafts- und Professionskritik, wenn sie sich nicht mit der Anklage des beruflichen Ausschlusses von Frauen begnügt, sondern den Kern: die beruflich monopolisierte Rationalität und Praxis kritisiert und mit innerprofessionellem Scharfsinn und Methodik die Fachkompetenz neu und anders definiert und komponiert; dies nicht nur individuell, sondern im Verbund und organisiert.

Auf diese Weise geht ein Ideal zu Bruch: Experten können – so wird allgemein vermutet – Meinungsverschiedenheiten mit den Mitteln ihrer Methodik und ihrer wissenschaftlich-technischen Normen lösen. Wenn man nur lange genug forscht, schweigen die Gegenargumente, herrscht Eindeutigkeit und Einigkeit. Das genaue Gegenteil könnte eintreten: Forschung, die weiter-, difiziler fragt, ihre eigenen Voraussetzungen einschließt, alle Einwände aufgreift, sich zu eigen macht, diese Art reflexiver Forschung löst ihre Eindeutigkeits- und Monopolansprüche auf und erhöht beides zugleich: Begründungsabhängigkeit und Unsicherheit aller Argumente und Argumentationen.

V

Die »Selbstreferentialität« industriegesellschaftlicher Teilsysteme ist gerade nicht nur von diesen selbst abhängig, sondern von den *kooperativen Strukturen und Abhängigkeiten zwischen den Teilsystemen*. Die industriellen, betrieblichen Akteure müssen sich auf eine prinzipielle Modernisierungskonformität der sie begleitenden und kontrollierenden Instanzen der Verwaltung, des Rechts, der Öffentlichkeit, der Kommunen, der Bürgerorganisationen verlas-

sen. Konflikte sind möglich, müssen aber in dafür ausgezeichneten Arenen und Verfahren berechenbar geschlichtet werden können. Diese Verläßlichkeit schließt die soziale Akzeptanz von Verwaltungsakten und Gerichtsurteilen ein; auch daß in den kontrollierenden Verwaltungen Personen nachrücken, die die Spielräume im Spannungsfeld gegensätzlicher Werte und rechtlicher Interpretationsmöglichkeiten im Sinne eben einer grundsätzlichen Priorität für kalkulierbare, unaufhaltsame eigendynamische Modernisierung auslegen.

In all diesen Punkten ist der zwischensystemische Modernisierungskonsens gefährdet. Am Beispiel der ökologischen Frage verdeutlicht: Der Einbruch der Ökologie in die Ökonomie öffnet die Ökonomie für die Politik. Industrie und Wirtschaft werden zu einer *politischen* Unternehmung in dem Sinne, daß die Gestaltung des Unternehmens selbst – seine Organisations-, Personalpolitik, Produktpalette und Produktionsentwicklung, großtechnische Investitionen und Organisationsgestaltungen – nicht mehr hinter verschlossenen Türen als Sach- und Systemzwänge exekutiert werden können. Diese werden vielmehr von Alternativen umstellt und durchgesetzt, wodurch andere Erwartungen, Akteure und Aufmerksamkeiten, Konsumentenmitsprachen in die ehemals allein und daher »unpolitisch« regierenden Managementzirkel hineinwirken. Der unpolitische Bourgeois des sozialstaatlich regulierten Spätkapitalismus wird zum *politischen* Bourgeois, der *in* seiner wirtschaftlichen Sphäre nach den Maßstäben legitimationsbedürftiger Politik »regieren« muß. Dabei ist der politische Bourgeois nicht zu verwechseln mit dem Citoyen, auch nicht mit einem wirtschaftlichen Citoyen. Diese neue Art einer *offenen* Industriepolitik bleibt nämlich von den Verfahren und Mechanismen des politischen Systems sehr wohl unterscheidbar: Der Unternehmer, Manager wird nicht gewählter Repräsentant; nach wie vor entscheiden die neutralen Indikatoren Lohn und Gewinn über Beteiligungen und Erfolge von Produkten und Organisation, aber *das inhaltliche »Wie« wird politisch, kontrovers, mitbestimmbar, zustimmungsfähig, zustimmungspflichtig*. Vertrauen wird zentral, wird zum »Vertrauens-Kapital«, das gerade im Weiterspielen des alten industriellen Drehbuchs verspielt werden kann. Daher die »neue Heiligkeit« der Wirtschaft: ökologische Moral, Ethik, Verantwortung, ganz- und glanzseitig, werbewirksam verkündigt.

»Reflexive« Modernisierung wird zur *diskursiven* Modernisierung. Die »Diskursgesellschaft« (Jürgen Habermas) verändert die Rahmenbedingungen wirtschaftlich-technischen Handelns, erzwingt nicht nur einen anderen »Verkehrsstil«, andere Selbstdarstellungsformen und -foren; sie entwertet auch bisheriges Organisations- und Strategiewissen und erzwingt neue innerbetriebliche Handlungs- und Legitimationsformen.

Die Politisierung, die ökologische und technische Gefahren in die Industrie hineintragen, hat zwei Seiten: Zum einen wird industriell betriebliches Handeln öffentlichkeitsabhängig und diskursiv; zum anderen wachsen die Einflußchancen externer Gruppen, damit aber auch die der Verwaltung und die

der parlamentarisch-staatlichen Politik. Die alte »unpolitische« Großkoalition zwischen Verwaltung, Staat, Wirtschaft, Technik und Wissenschaft trägt nicht mehr. Sie zerfällt unter der öffentlichen Anklage der »in Kauf genommenen« Gefährdung. Wohlfahrts- und Gefährdungssteigerung bedingen sich wechselseitig. In dem Maße, in dem dies (öffentlich) bewußt wird, sitzen die Verteidiger der Sicherheit nicht mehr in demselben Boot mit den Planern und Erzeugern des wirtschaftlichen Reichtums. Die Koalition aus Technik und Ökonomie wird brüchig, weil die Technik zwar Produktivität steigert, zugleich aber die Legitimität aufs Spiel setzt. Die Rechtsordnung stiftet keinen sozialen Frieden mehr, weil sie mit den Gefahren allgemeine Benachteiligungen sanktioniert und legitimiert.

Anders gesagt: Die Ohnmacht offizieller Politik gegenüber dem industriellen Block ist die Ohnmacht gegenüber dem *klassischen* setting. Diese kann in einer *Politik der Politik*, die ihre eigenen Einflußchancen im Schmieden ökologischer Bündnisse entfaltet und entwickelt, überwunden werden: Die Öffentlichkeit wird in ihrer Doppelfunktion als Konsument und Gewissen zu einem Dauerzwangsbeichtvater einer sündigen Wirtschaft. Was bislang nur auf dem Papier stand und von niemandem ernstgenommen wurde – Kontrolle, Sicherheit, Schutz der Bürger und der Umwelt vor den zerstörerischen Folgen des Wirtschaftswachstums – wird plötzlich zu Hebeln, über die Staat, Öffentlichkeit, Bürgergruppen, Verwaltung ihre politischen Interventionen in die Festungen der Wirtschaft im Namen eines neuen ökologischen Kreuzrittertums planen und ausführen können.

Verlierer *erzeugen* Gewinner. In dem Maße, in dem die Industrie öffentlich ihre ökologische Unschuld verliert, bauen andere Wirtschaftszweige darauf ihre »grünende« Existenz auf. Eine Wirtschaft, die ökologisch lernfähig wird, spaltet sich. Diese Spaltung wiederum erlaubt die Herstellung der Lernfähigkeit mit politischen Mitteln. Wie die Duodezfürsten von Päpsten und Kaisern gegeneinander ausgespielt wurden (und diese von jenen), so eröffnet die Verteilung von Gewinnern und Verlierern ein politisches Spiel mit Branchen, Unternehmen, Steuern und Kontrollen, gewürzt und zubereitet mit »wissenschaftlichen Risikoanalysen«, die den schwarzen Ursachen-Peter dahin und dorthin stecken, verstecken und schieben. Dieses mit der Politik selbst entstehende, zu entwickelnde »Spiel« erlaubt es, Koalitionen des Pro und Kontra zu schmieden und gegeneinander auszuspielen zum Zwecke der Repolitisierung der Politik. Mit anderen Worten: Es ist möglich, einer ökologischen Politik strategischen Nachhilfeunterricht zu geben in Gestalt eines – ironisch formuliert – *kleinen Handbuchs des ökologischen Machiavellismus*. Erst dieser nimmt der Formel vom »ökologischen Umbau der Industriegesellschaft« das Flair des Technisch-Naiven und stattet sie mit politischen Bedeutungen und einer Handlungsmacht aus, die beim Übergang von der ökologischen Moral zur ökologischen Politik notwendig werden.

VI

Der Einwand liegt nahe, daß das alles Spekulationen sind, die von den harten Maximen des marktwirtschaftlichen Erfolgs beiseite geschoben werden. Handelt es sich doch – so werden viele sagen, hoffen – um flüchtige Meinungen, Zustimmungen, die einmal entzogen, dann wieder gewährt werden, deren Fahnen aber weitgehend im Wind des wirtschaftlichen Klimas flattern. Eine saftige Wirtschaftskrise (so bedauerlich sie im einzelnen sein mag) kombiniert mit einer an die Substanz und das Selbstbewußtsein der Bevölkerung gehenden Massenarbeitslosigkeit vertreibt diese Gespenster und läßt wie Phönix aus der Asche die alten Richtsätze klassischer industrieller Modernisierung in neuem Glanze erscheinen.

Dieser Einwand mag unter bestimmten, frühen Bedingungen ökologischer Kritik treffen, immer weniger aber dann, wenn die Wirtschaft von Erfolgen und Gefahren, die sie in die Welt gesetzt hat, selbst *profitiert*. Entstehen Branchen, die auf der Anerkennung und Beseitigung der Gefahren ihre Existenz und ihre Märkte aufbauen, dann sind auch die wirtschaftlichen Machtzentralen in Rechtgläubige und Reformisten, Reformatoren, Umweltprotestanten, ökologische Konvertiten etc. gespalten. Setzt sich die Einsicht durch, daß ökologische Lösungen, ökologische Kompetenz und Intelligenz in allen Feldern der Gesellschaft nicht nur wertkonform, auch marktkonform, sogar langfristig weltmarktkonform sind, entstehen und verbreiten sich die Gräben zwischen Verlierern und Gewinnern im ökologischen Wettlauf des (wirtschaftlichen) Überlebens. Ökologie wird zum Hit, zum Selbstläufer – wenigstens als ökologische Kosmetik, Verpackung. Der Widerstand der einen Hälfte der Wirtschaft, der Gesellschaft oder der Nationen und Kulturkreise trifft auf eine große Koalition der alarmierten Öffentlichkeit, der Ökoprofiteure und Ökokarrieristen in Industrie, Verwaltung, Wissenschaft und Politik. Das aber heißt: kaufbare Blankozustimmung wird knapp, Alternativen brechen auf, Kooperation wird unsicher, Koalitionen, die wiederum polarisieren, müssen geschmiedet, durchgestanden und ausgefochten werden. Dies genau *beschleunigt* den Zirkel des Machtverfalls der Institutionen.

Systematisch gesprochen: Ökologische Gefährdungen konstituieren ein Konfliktfeld – es gibt immer Verlierer, aber es gibt auch immer Gewinner; Verursacher-Interessen, Betroffenen-Interessen und Helfer-Interessen stehen sich gegenüber. Gleichzeitig entsteht mit der Gefahr und ihrer allgemeinen Wahrnehmung ein hochlegitimes Interesse an ihrer Abwehr und Beseitigung. Die ökologische Krise erzeugt, züchtet ein kulturelles Rot-Kreuz-Bewußtsein. Sie verwandelt Alltägliches, Nichtiges, Belangloses in Mutproben, in denen Heldentum bewiesen werden kann. Ökologische Gefahren, weit davon entfernt, eine allgemeine Sinnlosigkeit und Sinnleere der Moderne zu verschärfen und zu bestärken, erschaffen einen *inhaltlichen Sinnhorizont des Vermeidens,*

Abwehrens, Helfens, ein mit der Größe der Gefahr sich verschärfendes moralisches Klima und Milieu, in dem die dramatischen Rollen von *Heroen* und *Schurken* eine neue alltägliche Bedeutung bekommen. Es entstehen Sisyphus-Legenden. Selbst der negative Fatalismus – es geht nichts mehr, alles ist zu spät – ist letztlich nur eine Variante davon. Genau dies ist der Hintergrund, vor dem Kassandra zum Beruf, zur Karriere werden kann.

Die ökologische Frage, die Wahrnehmung der Welt im Koordinatensystem ökologisch-industrieller Selbstgefährdung läßt Moral, Religion, Fundamentalismus, Aussichtslosigkeit, Tragik, Selbstmord, Tod – verflochten immer mit dem Gegenteil: Rettung, Hilfe – zu einem Universaldrama werden. Der Wirtschaft steht es frei, in diesem Realtheater, in diesem Dauerdrama, in dieser alltäglichen Groteske, Gruselkomödie entweder die Rolle des Schurken, des Giftmischers zu übernehmen oder aber in die des Helden und Helfers zu schlüpfen und diese öffentlich zu zelebrieren. Die kulturellen Bühnen der ökologischen Frage modernisieren die Archaik: Hier gibt es Drachen und Drachentöter, Odysseen, Götter und Dämonen, nur daß diese jetzt mit verteilten Rollen in allen Handlungsfeldern – in der Politik, im Recht, in der Verwaltung, nicht zuletzt gerade auch in der Wirtschaft gespielt, verteilt, zugewiesen und abgewiesen werden. Mit der ökologischen Frage schafft sich eine postmoderne, abgeschlaffte, gesättigte, sinnleere, fatalistische Gänseleber-Kultur eine herkulinische Aufgabe, die alle überall anstachelt und die Wirtschaft in »Untergangster« oder »Robin Woods« spaltet.

Systematisch lassen sich – mit Volker von Prittwitz – zwei Konstellationen im ökologischen Konflikt unterscheiden: die erste Konstellation ist die einer *Blockade*, hier stehen sich Verursacherindustrien und Betroffenengruppen exklusiv und spektakulär gegenüber. Bewegung gerät in diese Konfrontationskonstellation erst in einer zweiten Konstellation, in der (a) *Helferinteressen erwachen* und (b) die *Verschweigerkoalition zwischen Verursachern und Verlierern brüchig wird*. Dies geschieht in dem Maße, in dem Teile der Wirtschaft, aber auch der professionellen Intelligenz (Techniker, Forscher, Rechtsanwälte, Richter) in die Retter- und Helferrolle schlüpfen, also die ökologische Frage als Markt- und Machtkonstruktion, Markt- und Machtexpansion entdeckt wird. Dies wiederum setzt voraus, daß die Industriegesellschaft zu einer Industriegesellschaft des schlechten Gewissens wird, sich mehr und mehr als Risikogesellschaft versteht und anklagt. Denn nur so können Helfer- und Bewältigungsindustrien und -karrieren sich und ihre Heroik, die motiviert und Gewinne abkassiert, entfalten. Dies setzt die Abkehr von der bloßen Kritik und den Übergang zur *Belagerung des Bestehenden durch Alternativen* voraus. Die ökologische Frage muß kleingearbeitet werden in andere Fragen: Technik, Entwicklung, Produktionsgestaltung, Produktpolitik, Ernährungsweise, Lebensstile, Rechtsnormen, Organisations- und Verwaltungsformen usw. Erst eine Gesellschaft, die aus der Lethargie und dem Pessimismus der Konfronta-

tionskonstellation aufwacht und die ökologische Frage als ein *Himmelsgeschenk der universellen Selbstreformation einer bislang fatalistischen Industriemoderne* begreift, kann das Potential der Helfer- und Heroenrollen ausschöpfen und aus ihnen den Schwung gewinnen, um daraus nicht nur ökologische Kosmetik im großen Stil zu betreiben, sondern tatsächlich Zukunftsfähigkeit zu sichern.

Auch auf internationaler Ebene ist die Aktivierung der »Schutzengelindustrien« (der Ausbau des Entsorgungssektors) eine wichtige Erklärungsvariable für expansive Umweltpolitik. »Der Prozeß der umweltpolitischen Internationalisierung erklärt sich ... aus der Wirkung von Helfer-, ja Verursacherinteressen: Länder, in denen sich ein bestimmter Standard des Umweltschutzes entwickelt hat, sind daran interessiert, diesen Standard zu internationalisieren. Dies zum einen deshalb, weil sich im internationalen Vergleich kurzfristige Kostennachteile gegenüber anderen Ländern ergeben können (Verursacherinteresse), zum anderen weil sich durch eine Verallgemeinerung *ihres* Standards und der damit verbundenen qualitativen Anforderung (wie Nachfrage nach Technik, Ersatzteilen, sonstigen Leistungen etc.) neue Chancen auf Warenabsatz, Gewinnsteigerung, wachsendes Renommee etc. für sie ergeben (Helferinteresse).«[8]

Mit anderen Worten: Die Bedingungen des Machtzerfalls, die oben skizziert wurden – das Ende des Ost-West-Gegensatzes, gestiegenes Selbstbewußtsein der Arbeitenden, inhaltliche Alternativen in professionellen Handlungsfeldern, zwischensystematische Koalitionen –, werden aktiviert, beschleunigt, durch die Spaltung in den Institutionen von Wirtschaft, Professionen und Politik. Die Mühlen geraten in Bewegung, nicht gegen die Wirtschaft, sondern weil die Wirtschaft auch davon profitiert.

Alles zusammengenommen bedeutet: Ökologie hebt die Neutralität, die sachliche Politiklosigkeit der ökonomischen Sphäre auf. Diese spaltet sich in ihrem Sündertum, wird spaltbar – bis in das Management, bis in die Persönlichkeit, die Identität der Personen auf allen Handlungsebenen hinein. Diese Spaltung und Spaltbarkeit in Sündige und von Sünde Freigesprochene erlaubt einen »politischen Ablaßhandel«, gibt der Politik die Machtinstrumente »päpstlicher Recht- und Unrechtsprechung«, der öffentlichen Zurschaustellung und Selbstkasteiung der industriellen Großsünder, ja selbst die öffentlichen Folterinstrumente einer »ökologischen Inquisition« zurück. Davor schrecken die meisten Politiker in ihrer öffentlichkeitskonformen Gutigkeit zurück. Sie allein zur Erzwingung von Freiwilligkeit aus dem politischen Instrumentenkasten zu ziehen, dazu scheint den professionellen Gegen-den-Strom-Schwimmer der Umweltpolitik das politische Charisma und der politische Realismus zu fehlen.

8 V. von Prittwitz, Das Katastrophenparadox. Opladen 1991.

VII

»Denn meiner Meinung nach fängt die Geschichte des Menschen heute erst an, seine Gefährdung, seine Tragödie. Bisher standen noch Altäre der Heiligen und die Flügel der Erzengel hinter ihm. Aus Kelchen und Taufbecken rann es über seine Schwächen und Wunden. Jetzt beginnt die Serie der großen unlöslichen Verhängnisse seiner selbst ...« (Gottfried Benn). Die Naturgeschichte geht zu Ende, aber die geschichtliche Geschichte fängt überhaupt erst an. Geschichte, Gesellschaft oder wie das große schwammige Gesamttier genannt werden mag, wird überhaupt erst eine Geschichte der Menschen. Denn die Moderne hat nicht nur die »Altäre der Heiligen« und die »Flügel der Erzengel« verloren, auch das Nicht-Ich der Natur und das Über-Ich der Institutionen löst sich in Entscheidung auf. Überall schimmert das Schwächste in seiner Ratlosigkeit hervor: das Individuum, von dem noch Adorno mit abwehrender Wehmut sagte: »Mitten unter den standardisierten und verwalteten Menscheneinheiten west das Individuum fort. Es steht sogar unter Schutz und gewinnt Monopolwert. Aber es ist in Wahrheit bloß noch die Funktion seiner Einzigartigkeit, ein Ausstellungsstück wie die Mißgeburten, welche einstmals von Kindern bestaunt und belacht wurden. Da es keine selbständige ökonomische Existenz mehr führt, gerät sein Charakter in Widerspruch mit seiner objektiven gesellschaftlichen Rolle. Gerade um dieses Widerspruchs willen wird es im Naturschutzpark gehegt, in mühseliger Kontemplation genossen.«[9]

9 Th.W. Adorno, Minima Moralia. Frankfurt/Main 1951, S. 251f.

Am 28. Mai dieses Jahres fand in der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom ein kleines internationales Symposium zum Thema »Aus dem Herzen der Kirche in die Weite der Welt« anläßlich des 20-jährigen Bestehens dieser Zeitschrift statt. Neben einer Podiumsdiskussion, an der Redaktionsmitglieder der amerikanischen, italienischen, polnischen und slowenischen Ausgabe von »Communio« teilnahmen, wurden auch zwei Vorträge zum Thema »Christliche Philosophie und die Liebe« (Jean-Luc Marion) und »›Communio‹ bei Henri de Lubac« (Antonio Sicari) gehalten; sie werden voraussichtlich in kommenden Ausgaben dieser Zeitschrift publiziert. Joseph Kardinal Ratzinger leitete die Tagung und eröffnete sie mit einem Referat, das wir hier im folgenden wiedergeben.

Communio – ein Programm

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Als zu Beginn des Jahres 1972 die erste Nummer der *Internationalen katholischen Zeitschrift Communio* erschien, gab es zwei Ausgaben, eine deutsche und italienische; eine kroatische war im Entstehen begriffen. Die deutsche Ausgabe wurde in einer kurzen Einführung von Franz Greiner vorgestellt; beiden Ausgaben gemeinsam war der grundsätzliche theologische Beitrag aus der Feder von Hans Urs von Balthasar »Communio – ein Programm«. Wenn man heute, zwanzig Jahre danach, diese Seiten wieder liest, ist man erstaunt über die unverbrauchte Aktualität des dort Gesagten, das auch in der heutigen theologischen Landschaft seine volle Brisanz behält. Zu fragen freilich ist, wie weit die Zeitschrift diesem Programm standgehalten hat und was sie tun kann, um ihm noch besser gerecht zu werden. Eine solche Gewissenserforschung kann allerdings nicht Gegenstand meines Vortrags sein, der lediglich dazu helfen will, das Gedächtnis aufzufrischen und den Willen zu bekräftigen, der am Anfang gestanden hatte.

1. Die Entstehung der Zeitschrift »Communio«

Für die damit formulierte Absicht mag es zunächst hilfreich sein, ein wenig auf das Werden dieser Zeitschrift zurückzublicken, die heute immerhin – nicht ohne Mühsale und Probleme – in dreizehn Sprachen erscheint und aus dem theologischen Gespräch der Gegenwart nicht mehr wegzudenken ist. Am Anfang stand eine Initiative Hans Urs von Balthasars, die noch nicht direkt auf eine Zeitschrift gerichtet war. Der große Basler Theologe war nicht am Konzilsgeschehen beteiligt worden. Angesichts des Beitrags, den er hätte leisten können, muß man das mit großem Bedauern feststellen. Aber es

hatte auch sein Gutes. Denn die Distanz, aus der Balthasar das Ganze beobachten konnte, gab ihm eine Unabhängigkeit und Klarheit des Urteils, die unmöglich war, wenn man selbst vier Jahre im Inneren des Geschehens gestanden hatte. Er hat die Größe der konziliaren Texte uneingeschränkt erkannt und anerkannt, aber er sah auch, wie rundherum sich viele kleine Geister angesiedelt hatten, die nun aus der konziliaren Atmosphäre Bedeutung zu gewinnen suchten, indem sie einfach am Maßstab des Glaubens vorbeiredeten mit Forderungen oder Behauptungen, die dem Geschmack der Zeitgenossen entsprachen und aufregend erschienen, weil man sie bisher für unvereinbar mit dem Glauben der Kirche gehalten hatte. Origenes hat einmal gesagt: Die Häretiker denken tiefer, aber nicht wahrer.[1] Mir scheint, für die Nachkonzilszeit müsse man das ein wenig abwandeln und sagen: Ihr Denken erscheint interessanter, aber auf Kosten der Wahrheit. Das bisher Unmögliche zu behaupten wurde als Fortführung des Geistes des Konzils ausgegeben. Ohne daß schöpferisch Neues hervorgebracht worden wäre, konnte man sich nämlich zu billigem Preis interessant machen, indem man alte liberale Ladenhüter nun als neue katholische Theologie anbot.

Balthasar hat diesen Vorgang, in dem das Interessante wichtiger wurde als das Wahre, von Anfang an mit großer Schärfe wahrgenommen und mit der ganzen Unerbittlichkeit seines Denkens und Glaubens dagegen Stellung bezogen. *Cordula oder der Ernstfall*, 1966 erschienen, werden wir immer mehr als einen Klassiker sachlicher Polemik erkennen, der sich würdig den großen polemischen Schriften der Väter anschließt, die uns Gnosis und Christentum zu unterscheiden lehrten. Vorangegangen war bereits 1965 das kleine Buch *Wer ist ein Christ?*, das mit der Klarheit seiner Maßstäbe aufhorchen ließ, mit denen es das authentisch Christliche von selbstgemachten Phantasiechristentümern zu unterscheiden lehrte. Balthasar hatte mit diesen Schriften genau das getan, was er 1972 als Aufgabe von Communio bezeichnete: »Es geht nicht um Bravour, aber immerhin um den christlichen Mut, sich zu exponieren.«[2] Er hatte sich exponiert und es sicher in der Hoffnung getan, durch diese Posaunenstöße das theologische Denken wieder zur Sachlichkeit zurückzurufen. Sehr bald mußte der Baseler Gelehrte sehen, daß seine Stimme allein nicht ausreichte, in dem Augenblick, in dem man Theologie nicht mehr nach Inhalten, sondern nach den rein formalen Kategorien konservativ – progressiv beurteilte. In dieser Situation war, was man als konservativ einstufen konnte, von selbst der Belanglosigkeit überführt, und es bedurfte der Argumente nicht mehr. So ging Balthasar daran, Bundesgenossen zu suchen. Er plante ein Gemeinschaftswerk *Klarstellungen* mit einem Umfang von nicht mehr als 150 Seiten. Die besten Fachleute der einzelnen Disziplinen sollten in gedrängter Kürze darstellen, was für die Grundfragen des Glaubens wesentlich ist. Er arbeitete einen thematischen Plan aus, schrieb selber einen 35 Seiten langen Vorentwurf, in dem er den künftigen Autoren die innere Logik des Werkes darzustellen versuchte, um ihnen so den Platz ihres Themas im Ganzen sichtbar zu machen. Er war mit vielen Theologen im Gespräch, aber angesichts der Anforderungen, die nun gerade auf den von ihm vorgesehenen Autoren lagen, konnte die Sache nicht recht vorankommen. Überdies zeigte sich, daß die schnellen Verände-

1 Psalmenkommentar 36, 23 (PG 17, 133B); deutsch in der von H.U. von Balthasar herausgegebenen Textauswahl: Origenes, Geist und Feuer. Einsiedeln/Freiburg ^{3}1991, Text 185, S. 115.

2 H.U. von Balthasar, Communio – ein Programm, in dieser Zeitschrift 1 (1972), S. 17.

rungen der jeweiligen theologischen Schlagwörter auch immer wieder Veränderungen in der Anlage von Frage und Antwort nötig machten. Irgendwann in diesen späten sechziger Jahren kam Balthasar zu der Einsicht, daß sein Projekt nicht verwirklicht werden konnte. Es wurde klar, daß ein einmaliges Sammelwerk nicht ausreichte, sondern daß ein ständiges Gespräch mit den verschiedenen Strömungen notwendig war.

So kam es zum Gedanken einer Zeitschrift, der im Zusammenhang mit der ersten Sitzung der Internationalen Theologenkommission (1969) Gestalt gewann. Hier ergab sich das weitere Element, daß ein solches Gesprächsorgan international sein mußte, um wirklich die Weite des Katholischen ausdrücken und es in seinen verschiedenen kulturellen Ausprägungen bedenken zu können. Was schon beim Plan der *Klarstellungen* gegenüber den ersten polemischen Versuchen bestimmend gewesen war, wurde dabei vollends deutlich: daß nicht das Nein, sondern nur das Ja einem solchen Unternehmen Beständigkeit geben konnte. Es mußte aus einem positiven Grund kommen, um so auch Antwort auf die gestellten Fragen geben zu können. Im Herbst 1969 trafen sich am Rand der offiziellen Beratungen der Kommission Balthasar, De Lubac, L. Bouyer, J. Medina, M.J. Le Guillou und ich zu Gesprächen, in denen dieses Projekt seine konkrete Form gewann. Von den Teilnehmern her sollte es zunächst ein deutsch-französisches Gemeinschaftswerk werden, wobei auf französischer Seite Le Guillou, damals noch in voller Gesundheit und Schaffenskraft, die Federführung übernehmen sollte, während Balthasar bereits von selbst Vater des gemeinsamen Projekts mit einer besonderen Verantwortung für den deutschen Zweig geworden war.

Von der Idee bis zur Verwirklichung war es freilich ein weiter Weg. Es galt, einen Verleger zu suchen, einen Herausgeber, die finanziellen Mittel, einen einigermaßen festen Kern von Autoren. Auch die Frage nach dem Titel stellte sich. Vielerlei Möglichkeiten wurden abgetastet; so ist mir zum Beispiel ein Gespräch mit den Urhebern der Zeitschrift *Les quatre fleuves* in Erinnerung, die damals von ähnlichen Motiven her in Paris im Entstehen war. Fürs erste ließ sich die französische Ausgabe nicht ins Werk setzen, zumal Le Guillou seiner Erkrankung wegen praktisch ausfiel. Für den Start wurden zwei Vorgänge entscheidend: Balthasar gewann Kontakt mit der in Italien im Aufblühen begriffenen Bewegung *Comunione e liberazione*. Er fand bei den jungen Menschen, die sich in der von Don Giussani gegründeten Gemeinschaft zusammenfanden, den Elan, die Risikofreudigkeit und den Mut des Glaubens vor, die gebraucht wurden. Damit war der italienische Partner gefunden. In Deutschland ergab es sich, daß der Verlag Kösel die traditionsreiche Kulturzeitschrift *Hochland* aufgeben wollte, um sie durch ein sehr kurzlebiges *Neues Hochland* zu ersetzen, wobei das Wort »neu« auf einen entschiedenen Kurswechsel hinwies. So war der letzte Schriftleiter des *Hochland*, Franz Greiner, bereit, seine ganze Erfahrung und sein Können in den Dienst der werdenden Zeitschrift zu stellen. Er hat es mit großer Selbstlosigkeit getan, indem er – um die Unabhängigkeit des Werkes zu sichern – selbst einen Verlag gründete und dabei nicht nur auf eigene Honorare verzichtete, sondern seine persönlichen Mittel dem Ganzen zur Verfügung stellte. Ohne ihn wäre dieser Start nicht möglich gewesen, und dafür soll ihm hier einmal ausdrücklich gedankt werden.

Ich weiß nicht mehr, wann genau der Name *Communio* zuerst ins Gespräch kam. Aber ich vermute, daß es durch die Berührung mit *Comunione e liberazione* geschehen ist. Dieses Wort stand plötzlich wie eine Erleuchtung im Raum, weil es in der Tat das Ganze dessen auszudrücken vermochte, was wir wollten. Freilich gab es da zunächst

Schwierigkeiten, denn der Name war schon vergeben. Es gab in Frankreich eine kleine Zeitschrift unter diesem Titel, in Rom eine Buchreihe, die so hieß. Aus diesem Grund mußte ein anderer Haupttitel – *Internationale katholische Zeitschrift* – gewählt werden; *Communio* konnte man dann ohne Verletzung der Rechte der anderen als Untertitel beifügen.

Durch diesen nun leitenden Begriff wie durch den Kontakt mit den italienischen Partnern ergaben sich weitere Klärungen über die Physiognomie der neuen Zeitschrift, die gegenüber bisherigen Zeitschriften auch strukturell neu sein wollte. In dieser neuen Struktur sollte sich zugleich auch die Kreativität und die Weite unseres Ausgangspunktes zeigen. Es handelte sich vor allem um zwei Elemente: Wir wollten einen neuen Typ von Internationalität. Gegenüber dem zentralistischen Konzept von *Concilium* waren wir der Meinung, daß der Sinn des Wortes Communio ein Miteinander von Einheit und Verschiedenheit verlangte. Hans Urs von Balthasar wußte von seiner verlegerischen Arbeit her, wie groß der Abstand allein schon der europäischen Kulturen voneinander auch heute noch ist. Er hatte zum Beispiel eine Reihe *Theologia Romanica* gegründet, in der er die besten Werke der französischen Theologie deutsch herausbrachte. Er mußte feststellen, daß sie in Deutschland weitgehend unverkäuflich blieben, weil ihr kultureller Ansatz bei den Deutschen nicht verstanden wurde. Die Zeitschrift sollte auch dazu dienen, die Kulturen aufeinander zu öffnen, sie in ein wirkliches Gespräch miteinander zu bringen, und zugleich sollte sie ihrem je Eigenen gebührenden Raum lassen. Denn die Situationen in Kirche und Gesellschaft sind nun einmal so verschieden, daß, was bei den einen brennend ist, den anderen fremd bleibt. So wurde vereinbart, einen Grundsatzteil mit den großen theologischen Beiträgen herauszubringen, der in gemeinsamer Planung erarbeitet werden und die Autoren aus den verschiedenen Teilnehmerländern in allen Ausgaben zu Worte kommen lassen sollte. Ein zweiter Teil sollte den jeweiligen Länderredaktionen vorbehalten bleiben, wobei in Deutschland beschlossen wurde, diesen zweiten Teil – die *Hochland*-Tradition aufnehmend – möglichst weitgehend auch allgemeinkulturellen Themen zu widmen. Auch diese Verbindung von Theologie und Kultur sollte ein wesentliches Kennzeichen der Zeitschrift sein. Daraus folgte dann auch, daß zur Redaktion Priester und Laien, Theologen und Vertreter anderer Disziplinen gehören mußten, um die Zeitschrift zu einem Forum des Gesprächs zwischen Glaube und Kultur werden zu lassen. Aus dem Begriff Communio ergab sich für uns aber noch ein weiteres, uns damals sehr wichtiges Kennzeichen. Wir wollten *Communio* nicht einfach in einen neutralen Markt hineinwerfen und abwarten, in welcher Ecke sie ihre Abnehmer finden werde. Der Titel schien uns zu verlangen, daß die Zeitschrift *Communio* Gemeinschaft forme und immer wieder aus Communio heraus wachse. In den verschiedenen Mittelpunktorten sollten *Communio*-Kreise entstehen, in denen diese Zeitschrift als eine Art geistiger Grundlegung bedacht und besprochen werden sollte; umgekehrt sollte von diesen Kreisen her an uns Kritik und Anregung kommen, kurzum: an eine neue Art von Dialog mit den Lesern war gedacht. Die Zeitschrift sollte nicht einfach als intellektuelles Angebot im Raum stehen, sondern einen sie tragenden Lebenskontext haben, wobei man sich vorstellte, daß so auch eine neue Art von Finanzierung möglich werden könnte – nicht von einem festen Kapital her, sondern durch die gemeinsame Initiative all derer, die sich als Autoren und Leser als wirkliche Träger des Ganzen wissen sollten. Leider ist dieses Konzept nach bescheidenen Anläufen in Deutschland und entschiedeneren Versuchen in Frankreich nicht

zum Tragen gekommen. Im Förderkreis von *Communio* ist in Deutschland immerhin ein Fragment des damals Gesuchten übriggeblieben. Wir mußten jedenfalls einsehen, daß man Gemeinschaft nicht durch eine Zeitschrift begründen kann, sondern daß die Gemeinschaft ihr vorausgehen und sie nötig machen muß, wie es bei *Comunione e liberazione* der Fall ist. *Communio* war freilich nie als Organ dieser Bewegung gedacht, sondern sollte Christen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einzelnen Gemeinschaften einfach vom gemeinsamen Glauben her ansprechen und zusammenführen.

2. Name als Programm

Als unsere Zeitschrift vor zwanzig Jahren ihren Weg begann, war das Wort Communio von der progressiven nachkonziliaren Theologie noch nicht entdeckt. Alles konzentrierte sich damals auf den Begriff »Volk Gottes«, der als die eigentliche Neuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils angesehen und sehr bald einem hierarchischen Verständnis von Kirche entgegengestellt wurde. »Volk Gottes« wurde immer mehr im Sinn von Volkssouveränität aufgefaßt, als Recht zur gemeinsamen, demokratischen Bestimmung aller darüber, was Kirche sein und was sie tun solle. Gott, der durch den Genitiv »Gottes« als der eigentliche Schöpfer und Souverän dieses Volkes angesprochen ist, blieb in solchen Überlegungen aus dem Spiel; er war eingeschmolzen in das sich selbst begründende und gestaltende Volk.[3] Inzwischen ist erstaunlicherweise das damals kaum beachtete Wort Communio in Mode gekommen, und wieder als Gegensatzbegriff: Das Zweite Vatikanum habe die hierarchische Ekklesiologie des Ersten Vatikanum aufgegeben und sie durch eine Communio-Ekklesiologie ersetzt, so hört man nun verschiedentlich sagen. Communio wird dabei offenbar ganz ähnlich wie vorher »Volk Gottes« verstanden, das heißt als wesentlich horizontaler Begriff, der zum einen das egalitäre Moment der Gleichheit aller unter der gemeinsamen Verfügung aller ausdrücken soll, zum anderen aber eine ganz auf die Ortskirche gegründete Ekklesiologie als wesentlichen Grundgedanken herausstellt. Kirche erscheint als Netzwerk von Gruppen, die als solche dem Ganzen vorgängig sind und durch den Weg der Konsensbildung ihr Miteinander zu finden haben.[4]

Eine solche Auslegung des Zweiten Vatikanischen Konzils kann nur vertreten, wer sich entweder weigert, dessen Texte zu lesen oder wer sie in annehmbare fortschrittliche und in unannehmbare altmodische Stücke aufteilt. Denn im Konzilsdokument über die Kirche selbst sind das Erste und das Zweite Vatikanum untrennbar ineinander »vernetzt«; von einer Ablösung einer früheren, verfehlten Ekklesiologie durch eine neue und andere kann keine Rede sein. Bei solchen Vorstellungen werden Konzilstexte mit Parteiprogrammen und Konzile mit Parteitagen verwechselt, die Kirche aber auf die Ebene einer Partei herabgedrückt. Parteien können nach einiger Zeit ein altes Pro-

3 Die von der Bibel herkommende richtige Sinngebung des Begriffs »Volk Gottes« habe ich darzustellen versucht in meinem Buch: Kirche, Ökumene und Politik. Einsiedeln 1987, S. 22-27; kurz dazu auch mein kleines Buch: Zur Gemeinschaft berufen. Freiburg 1991, S. 27-30.

4 Vgl. auch dazu: Zur Gemeinschaft berufen, ebd., S. 70-97. Zu beachten ist nun das Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio. Vatikanstadt 1992.

gramm verwerfen und durch ein neues ersetzen, das sie nun für das bessere ansehen, bis wieder ein anderes an seine Stelle tritt. Aber die Kirche hat kein Recht, den Glauben zu wechseln und dabei gleichzeitig den Gläubigen zuzumuten, dennoch bei ihr zu bleiben. Konzile können daher nicht Ekklesiologien oder andere Lehren erfinden oder wieder verwerfen. Denn die Kirche steht, wie das Zweite Vatikanum sagt, »nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm und lehrt daher nur, was überliefert ist.«[5] Die Einsicht in Tiefe und Weite der Überlieferung aber wächst, weil der Heilige Geist das Gedächtnis der Kirche weitet und vertieft, um sie »in alle Wahrheit einzuführen« (Joh 16,13). Dieses Wachstum in der »Wahrnehmung« (*perceptio*) des in der Überlieferung Eingeborgenen geschieht nach dem Konzil auf dreifache Weise: durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, und durch die Verkündigung derer, »die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben«.[6] Mit diesen Worten sind auch der geistliche Ort eines Konzils wie seine Möglichkeiten und Aufgaben grundsätzlich umschrieben: Das Konzil steht in der inneren Verpflichtung dem Wort Gottes und der Überlieferung gegenüber. Es kann nur lehren, was überliefert ist; es muß freilich in der Regel diese Überlieferung in einem neuen Kontext neu zur Sprache bringen, so daß sie – neu gesagt – unverfälscht dieselbe bleibt. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil den Begriff Communio in die Mitte rückte, so nicht, um eine andere Ekklesiologie oder gar eine andere Kirche zu schaffen, sondern weil Studium und aus Erfahrung kommende geistliche Einsicht der Gläubigen es ermöglichten, die Überlieferung in diesem Punkt vollständiger und umfassender auszusagen.

Nach diesem Exkurs ist nun zu fragen, was denn der Begriff Communio in der Überlieferung und von ihr her auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeutet. Da ist zunächst festzustellen, daß Communio kein soziologischer, sondern ein theologischer und ins Ontologische hinunterreichender Begriff ist. O. Saier hat das in seiner 1973 erschienenen gründlichen Arbeit über »Communio« in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils klar herausgearbeitet. In einem ersten Kapitel, das die »Sprechweise des Zweiten Vatikanischen Konzils« untersucht, steht an erster Stelle die Communio zwischen Gott und Mensch und an zweiter Stelle – daraus folgend – die Communio der Gläubigen untereinander. Auch das zweite Kapitel, das den theologischen Ort der Communio darstellt, wiederholt diese Abfolge; im dritten endlich erscheinen Wort und Sakrament als die eigentlichen Aufbauelemente der Communio Ecclesiae. Was hier vom letzten Konzil her entwickelt ist, hat Hans Urs von Balthasar mit seiner souveränen Kenntnis der philosophischen und theologischen Quellen grundsätzlich dargestellt. Ich möchte das nicht wiederholen, aber auf einige Hauptelemente kurz hinweisen, weil sie für das Wollen unserer Zeitschrift grundlegend waren und bleiben. Da ist zunächst einmal zu sagen, daß »Kommunion« unter Menschen nur möglich ist durch ein sie umgreifendes Drittes. Zwar schafft die gemeinsame menschliche Natur die Voraussetzung dafür, daß wir überhaupt miteinander kommunizieren können. Aber weil der Mensch nicht nur Natur ist, sondern Person und so eine einmalige, von jedem andern unterschiedene Weise des Menschseins darstellt, reicht die Natur allein nicht aus, um die in-

5 *Dei Verbum* 10.

6 Ebd., 8.

nere Berührung der Personen zu vermitteln. Wenn wir nun noch einmal unterscheiden zwischen Individualität und Personalität, so könnten wir sagen: Die Individualität trennt, das Personsein öffnet. Es ist seinem Wesen nach Bezogensein. Aber warum öffnet es? Weil es in seiner Tiefe und Höhe sich selbst überschreitet auf das größere Gemeinsame, den größeren Gemeinsamen hin. Das umgreifende Dritte, auf das wir so wieder zurückkommen, kann nur verbinden, wenn es einerseits größer ist als die einzelnen, über ihnen steht, andererseits aber ihnen selbst innerlich ist, sie alle von innen her berührt. Höher als meine Höhe, innerlicher als ich mir selbst, hat Augustinus davon gesagt. Dieses Dritte, das in Wahrheit das Erste ist, nennen wir Gott. In ihm berühren wir uns. Durch ihn entsteht in die Tiefe reichende Communio, nicht anders.

Wir müssen noch einen Schritt weitergehen: Gott hat sich ins Menschsein hineinvermittelt, indem er selbst Mensch wurde. Sein Menschsein in Christus aber ist durch den Heiligen Geist so geöffnet, daß es uns alle umgreifen und gleichsam in einem einzigen Körper, in einem einzigen gemeinsamen Leib zusammenschließen kann. Der trinitarische Glaube und der Glaube an die Menschwerdung führen den Gedanken der Gottesgemeinschaft aus dem Bereich der philosophischen Begriffe heraus in die geschichtliche Realität unseres Lebens hinein. Von daher ist dann auch zu verstehen, daß in der christlichen Überlieferung im Anschluß an 2 Kor 13,13 Koinonia-Communio geradezu zu einer Bezeichnung für den Heiligen Geist wurde.

Halten wir als konkrete Aussage fest: Die Kommunion der Menschen untereinander wird möglich von Gott her, der durch Christus im Heiligen Geist Menschen zusammenführt, so daß sie Gemeinschaft – »Kirche« im eigentlichen Sinn des Wortes werden. Die Kirche, von der das Neue Testament spricht, ist eine Kirche »von oben«, nicht von jenem »Oben« her, das Menschen schaffen, sondern aus dem wirklichen Oben, von dem Jesus sagt: »Ihr seid von unten, ich bin von oben« (Joh 8,23). Von ihm her hat freilich auch das »Unten« einen neuen Sinn gewonnen, denn »er ist hinabgestiegen in die untersten Tiefen der Erde« (Eph 4,9). Die Ekklesiologie »von unten«, die uns heute angepriesen wird, setzt voraus, daß man Kirche als eine rein soziologische Größe betrachtet und Christus als handelndes Subjekt aus dem Spiel läßt. Aber dann redet man eigentlich gar nicht mehr von Kirche, sondern von einer Gesellschaft, die sich auch religiöse Zwecke setzt. Wo dies mit aller Konsequenz betrieben wird, ist dann freilich eine solche Kirche auch im theologischen Sinn »von unten«, nämlich »aus dieser Welt«, wie Jesus im Johannes-Evangelium das »Unten« definiert (Joh 8,23). Communio-Ekklesiologie ist jedenfalls Denken und Leben vom wirklichen »Oben« her, das jedes menschliche Oben und Unten relativiert, weil vor ihm Erste Letzte und Letzte Erste werden.

Aufgabe der Zeitschrift *Communio* mußte und muß es daher sein, auf dieses wirkliche Oben hinzulenken, das in einem bloß soziologischen und psychologischen Denken dem Blick entschwindet. Die »Kirchenträume« für morgen und der von ihnen ausgelöste Aktionismus des Kirche-Machens können, wo das Wesentliche ausfällt, wie Georg Muschalek gezeigt hat, nur immer weitere Enttäuschungen hervorrufen.[7] Nur im Licht des wirklichen »Oben« kann auch eine ernsthafte und weiterführende Kritik an der

7 G. Muschalek, Kirche – noch heilsnotwendig? Über das Gewissen, die Empörung und das Verlangen. Tübingen [3]1990; das kleine Buch bietet eine bedenkenswerte Analyse und Diagnose der gegenwärtigen Kirchenkritik.

Hierarchie geübt werden, deren Grundlage nicht die Philosophie des Neides, sondern das Wort Gottes sein muß. Eine Zeitschrift, die unter dem Namen *Communio* steht, muß deshalb vor allem die Rede von Gott wachhalten und vertiefen, vom trinitarischen Gott, seiner Offenbarung in der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes, in deren Mitte die Menschwerdung des Sohnes, das Mitsein Gottes mit uns steht. Sie muß vom Schöpfer reden und vom Erlöser, von der Gottähnlichkeit und von der Sünde des Menschen; sie muß die Ewigkeitsbestimmung des Menschen vor Augen haben und so mit der Theologie eine an die Wurzeln gehende Anthropologie entfalten. Sie muß das Wort Gottes zur Antwort für die Menschen machen. Das bedeutet: Sie darf nicht im Zirkel der Fachleute, der Theologen oder der Kirchenmacher bleiben, die von einer Sitzung zur anderen eilen und dabei ihren Mißmut an der Kirche bei sich und anderen verstärken. Eine von Communio her denkende Zeitschrift darf nicht solchen Gruppen ihre Ideologie und ihre Rezepte liefern, sondern sie muß auf die fragenden und suchenden Menschen zugehen und im Gespräch mit ihnen das Licht des Wortes Gottes selbst neu zu empfangen lernen. Wir könnten auch sagen: Sie muß im richtigen Sinn des Wortes missionarisch sein. Europa ist heute im Begriff, wieder heidnisch zu werden. Aber unter diesen neuen Heiden gibt es auch einen neuen Durst nach Gott. Oft wird er fehlgeleitet. Gewiß wird er nicht gestillt durch Kirchenträume und auch nicht durch eine in Diskussionen sich selbst neu erzeugen wollende Kirche. Da nimmt man lieber Zuflucht beim Esoterischen, beim Magischen, dort, wo sich die Atmosphäre des Geheimnisses, des ganz anderen aufzutun scheint. Glaube ist nicht die Selbstbestätigung einiger, die dafür Zeit haben, sondern die Gabe des Lebens, und als solche muß er wieder erkennbar werden.

Bevor wir zum Abschluß kommen, müssen noch zwei Dimensionen von Communio kurz angesprochen werden, an die wir bisher noch nicht gerührt hatten. Schon in der vorchristlichen Literatur hatte Koinonia-Communio zunächst mit Gott bzw. den Göttern zu tun, dann aber konkret mit den Mysterien, die die Gottesgemeinschaft vermitteln.[8] Damit war dem christlichen Sprachgebrauch der Weg bereitet. Communio ist zunächst ein theologischer, dann aber auch weitgehend ein sakramentaler und erst so auch ein ekklesiologischer Begriff. Sie ist Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi (zum Beispiel 1 Kor 10,16). Hier erlangt das Ganze seine volle Konkretheit: Alle essen das eine Brot und werden so selber eins. »Empfangt, was ihr seid«, sagt Augustinus dazu und setzt voraus, daß durch die Sakramente das Sein des Menschen selbst eingeschmolzen und umgeschmolzen ist in die Gemeinschaft mit Christus hinein. Kirche ist ganz sie selbst nur im Sakrament, dort wo sie sich Ihm und Er sich ihr übereignet und sie immer neu erschafft – sie als der in die untersten Tiefen der Erde und des Menschseins Abgestiegene immer neu zur Höhe führt. Hier wäre nun über die hierarchische Dimension und noch einmal über Überlieferung als Wachstum in Identität zu sprechen. Vor allem wird hier auch sichtbar, was Katholischsein heißt. An jedem Ort ist der Herr ganz, aber das heißt auch, daß alle zusammen nur die eine Kirche sind, daß gerade die Vereinigung der Menschheit die wesentliche Bestimmung der Kirche ist. Denn »er ist unser Friede«. »In ihm haben wir beide in einem Geist Zugang zum Vater« (Eph 2,14.18).

---

8 Die wichtigsten Belege finden sich bei W. Bauer, Art. »κοινωνέω«, »κοινωνία« und »κοινωνός«, in: Wörterbuch zum Neuen Testament. Berlin ^{5}1958, Sp. 867-870.

Von da aus hat Hans Urs von Balthasar dem Gruppenwesen eine grimmige Abfuhr erteilt. Er erinnert zunächst daran, daß »die kirchliche Gemeinschaft heute sehr vielen nur noch als ein Gerippe von Institutionen erscheint« und damit »die kleine Gruppe ... immer mehr zum Kriterium kirchlicher Lebendigkeit wird. Kirche als katholisch-universale schwebt für diese Leute wie ein für die Leute nicht mehr verbundenes Dach hoch über den Stockwerken, die sie bewohnen.« Dem setzt er entgegen: »Die ganze Anstrengung Pauli ging dahin, die kirchliche Gemeinschaft dem Zugriff der ›charismatischen‹ Erfahrung zu entziehen und sie – durch das apostolische Amt – über sich hinaus auf das Katholische zu beziehen. Das Amt ist allerdings ›Dienst‹ und nicht ›Herrschaft‹, aber ein Dienst mit der ›Vollmacht‹, alle Bollwerke, die die Charismatiker gegen die universale Communio errichten, zu schleifen und ›Christus dienstbar zu machen‹ (2 Kor 10,5). Wer das kirchliche Amt charismatisch (demokratisch) einebnet, verliert damit das Moment, das jeden Sonderauftrag unerbittlich, kreuzigend über sich selbst hinaus bezieht und erhöht: auf das Niveau der Catholica, deren Einheitsband nicht die ›Erfahrung‹ (Gnosis) ist, sondern die verzichtende Liebe (›Agape‹) ...«[9] Das bedeutet selbstverständlich keine Absage an die Eigenbedeutung der Ortskirche und gleichfalls keine Absage gegenüber Bewegungen und neuen Gemeinschaften, in denen Kirche und Glaube wieder mit neuer Frische erfahren werden: In allen Krisenzeiten der Kirche, in denen die eingerosteten Strukturen dem Strudel des allgemeinen Verfalls nichts mehr entgegenzusetzen hatten, waren solche Bewegungen Ausgangspunkt der Erneuerung, Kräfte der Wiedergeburt.[10] Vorausgesetzt dabei ist immer, daß sie die Öffnung ins Ganze des Katholischen hinein in sich tragen und so sich in die Einheit der Überlieferung einfügen. Mit dem Wort Agape ist zuletzt noch einmal eine wesentliche Dimension des Communio-Begriffs angedeutet: Gemeinschaft mit Gott kann nicht gelebt werden ohne die reale Sorge um die Gemeinschaft der Menschen. Deshalb gehört die ethische und die soziale Dimension vom Gottesbegriff her zum Wesen von Communio. Eine Zeitschrift, die unter diesem Programm steht, muß sich auch den großen ethischen und sozialen Fragen der Zeit aussetzen. Sie hat nicht Politik zu machen, aber sie muß die Probleme der Wirtschaft und der Politik vom Licht des Gotteswortes her anleuchten, der Kritik und dem Aufbau gleichermaßen dienen.

Am Ende darf nun wenigstens ein erster Anlauf auf eine Gewissenserforschung hin nicht ganz unterbleiben. Wie weit hat die Zeitschrift in den ersten zwanzig Jahren ihres Bestehens diesem Programm standgehalten? Daß sie in dreizehn Sprachbereiche hineingewachsen ist, spricht für ihre Notwendigkeit und ihre Weite, auch wenn das rechte Gleichgewicht zwischen Gemeinsamem und Eigenem der einzelnen Ausgaben noch vielfach Schwierigkeiten bereitet. Sie hat die großen Themen des Glaubens aufgegriffen: das Glaubensbekenntnis, die Sakramente, die Seligkeiten, um nur die wichtigsten durchgehenden Reihen zu benennen. So hat sie sicher vielen Menschen geholfen, näher an die Communio der Kirche heranzurücken oder auch die Heimat in ihr trotz vieler Drangsale nicht zu verlieren. Aber zur Selbstzufriedenheit ist kein Anlaß. Mir brennt der Satz Hans Urs von Balthasars auf der Seele: »Es geht nicht um Bravour, aber im-

9 H.U. von Balthasar, a.a.O., S. 15.

10 Das wird sehr schön sichtbar in dem Buch von B. Hubensteiner, Vom Geist des Barock. München ^{2}1978, bes. S. 58-158; vgl. P.J. Cordes, Mitten in unserer Welt. Kräfte geistlicher Erneuerung. Freiburg 1987.

merhin um den Mut sich zu exponieren.« Haben wir diesen Mut genügend gehabt? Oder haben wir uns nicht doch lieber hinter theologischer Gelehrsamkeit versteckt und allzusehr zu zeigen versucht, daß auch wir auf der Höhe der Zeit sind? Haben wir wirklich das Wort des Glaubens verständlich und zu Herzen gehend in eine hungernde Welt hineingesprochen, oder sind wir meist im inneren Kreis derer geblieben, die sich in ihrer Fachsprache gegenseitig die Bälle zuwerfen? Mit diesen Fragen möchte ich schließen. Sie sind zugleich mein Glückwunsch für die nächsten zwanzig Jahre *Communio*.

»Fünf gerade sein lassen« oder »Der Wahrheit die Ehre geben«?

Von Jörg Splett

Vor genau zehn Jahren war in einem deutschen Weltblatt zu lesen: »Warum soll einer, der redet, glauben, was er sagt? Denn ›Hauptsach' is, daß gredt wird‹, wie der Volksmund meint, der sich schließlich auf die sprichwörtliche Übereinkunft berufen kann: Durchs Reden kommen die Leut' zusammen, und eben nicht durch streng-gewissenhafte Aussagen. Wer nicht glaubt, was er sagt, nur ein Gedankenspiel treibt, muß nicht unbedingt die Unwahrheit reden, bloß weil er nicht die Wahrheit sagt.«[1]

1. Statt Wahrheitsliebe Menschlichkeit?

Das ist natürlich Volksweisheit, nicht Philosophie. Was hätte nun ein Philosoph zum Thema »Wahrheit«, gar: »*Die* (eine und ganze) Wahrheit« zu sagen? Diese Menschensorte hing in ihrer *déformation professionelle* tatsächlich lange dem moralischen Vorurteil an, sagt uns Nietzsche, »daß Wahrheit mehr wert ist als der Schein«.[2] Aber inzwischen hat man mit dem Glauben aufgeräumt, »daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist.«[3] Der Wille zur Wahrheit und deren Wert haben nicht bloß ihre Selbstverständlichkeit verloren, so daß sie ihrerseits erst gerechtfertigt werden müßten, sondern man hat sie im Gegenteil ihres Unrechts überführt. Sei doch der Wahrheits-Wille »in Wahrheit« nur der Wille, recht zu haben, also die andern ins Unrecht zu setzen.

Im Blick auf die Scheiterhaufen für Bücher und Menschen durch die Jahrhunderte

1 Glosse in der *Frankfurter Allgemeinen Zeiung* vom 30. April 1982, Nr. 100, S. 25 (est. = E. Straub).

2 F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse 34 (KSA 5, S. 53).

3 Ders., Zur Genealogie der Moral III, 24 (KSA 5, S. 401).

hin sieht man bei Berufung auf Wahrheit die Humanität angegriffen. Nicht bloß gefährdet, sondern bedroht: denn man unterstellt dem Wahrheitszeugnis an sich schon Machtwillen und Herrschaftsdenken. So schreibt ein bekannter katholischer Autor, Ordensmann gar: »Es wird immer Menschen geben, die auf Grund mangelnder Friedensfähigkeit ihre Gewißheiten für wahr halten – und somit intolerant agieren.«[4]

Dazu meldet sich vorerst die Frage, ob der Verfasser selbst seine Behauptung, wenn (wie anzunehmen) ihm gewiß, für wahr halte: beziehungsweise, was wir damit sollen, wenn nicht. Sodann und vor allem möchte ich nicht glauben, z.B. das Urteil: »Vergewaltigung ist unerlaubt und verwerflich!« halte der Pater höchstens für eine private, subjektive Gewißheit statt auch für objektiv wahr. Gleichwohl steht er mit seiner Ansicht nicht etwa allein.

Nach fast einhelliger Übereinstimmung der Denkenden läßt Menschlichkeit sich nur durch Wahrheitsverzicht bewahren. Seit dem Tod des »Prawda-Gottes« heißt das neue Gespenst in Europa »Fundamentalismus«. Über frühere Fronten hinweg sammeln die Geister sich gegen die einzig verbliebene Wahrheits-Instanz: die Kirche Christi. Bei Nietzsche liest man, die Pilatus-Frage auf den Wahrheits-Anspruch hin sei »Roms würdig: als die größte Urbanität aller Zeiten«[5]. Weniger römisch ist Lessings Nathan zum Lehrer antidogmatischen Mit-einanderseins avanciert.

Nun sei zu Nietzsche und Pilatus angemerkt, daß, wenn nichts sicher wahr ist, dies auch von dem Satz gilt, Unschuldige dürften nicht privaten Interessen aufgeopfert werden. Der Landpfleger könnte die Hände doppelt waschen: oder richtiger: er brauchte es überhaupt nicht. Nietzsche selbst wird darüber wünschenswert deutlich, mit dem Geheimwort der Assassinen: »Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.«[6]

Schwerer verständlich bleibt mir, daß (zu Lessing) jemand wie Hannah Arendt sogar den *Kategorischen Imperativ*, also das Prinzip unbedingt zu respektierender Würde des Menschen, als »etwas durchaus Unmenschliches und Unbarmherziges« bezeichnet[7] – als wäre nicht das Nein zu ihm, selbst nur die Einschränkung seiner Geltung, der Sturz in die Barbarei – womit nicht irgendein modischer Exotismus gemeint ist, sondern die undiskutable »Banalität des Bösen«.

2. Die Flucht vor der Wahrheit

Wahrheit stellt ja nicht bloß eine Eigenschaft von Sätzen und Behauptungen dar. Man spricht auch von wahrer Menschlichkeit. Und hinter beidem, besser: darüber steht jene Richte des Wahren/Guten, die wir ihrerseits noch einmal Wahrheit nennen. Für Christen hat sie ein Antlitz (Joh 14,6); doch auch Nichtchristen gibt die Sprache zu denken, wenn sie uns aufträgt, »der Wahrheit die Ehre zu geben«. – Im Blick hierauf zitiere ich einen Hinweis des Sprachmeisters W. Kraft, der vor dem braunen Terror nach Jerusalem entkam: »Wenn Menschen behaupten, sie wüßten nicht, was die Wahrheit sei, darf

4 R. Lay, Philosophie für Manager. Düsseldorf ^{2}1988, S. 211.

5 F. Nietzsche, Nachlaß (KSA 11, S. 100).

6 Ders., Genealogie, a.a.O., III, 24 (KSA 5, S. 399).

7 H. Arendt, Menschen in finsteren Zeiten (hrsg. von U. Ludz). München/Zürich ^{2}1988, S. 44.

man sie höflich darauf hinweisen, daß sie wissen, was die Lüge ist. Die Lüge setzt die Wahrheit voraus.«[8]

Gleichwohl muß der Mensch sie nicht akzeptieren. Über das eingangs Angeführte hinaus möchte ich sechs Wege diskutieren, auf denen nicht bloß Zeitgenossen (und auch keineswegs stets nur die *anderen*) dem Wahrheitsanspruch auszuweichen versuchen.[9]

1. Der erste Weg ist schon in Nietzsches Assassinen-Wort begegnet, auch wenn man es selten so ernst meint: Auf seine Weise, je nach Standpunkt, sei eigentlich alles richtig und erlaubt, theoretisch wie praktisch genommen. – Bereits die Alten haben bemerkt, daß dann auch die Umkehrung gelten müsse: Nichts ist wahr und erlaubt. Fraglich bleibt nur, wer rein faktisch was (d.h. sich) durchsetzen kann.

2. Darum schlagen andere bestimmte Meta-Normen vor, an denen Urteile und Maßnahmen zu messen seien. Allerdings wird Unterschiedlichstes vertreten. Man spricht vom Nutzen: für den einzelnen, die Familie, die Gesellschaft, das Volk, die Rasse oder Klasse, die Menschheit, Mutter Gaia ... Oder von Format und Schönheit, Eleganz, Gewagtheit; von Klarheit und Einfachheit wie von Dunkel und Komplexität; von Natürlichkeit oder gerade Raffinesse ... – Die Beliebigkeit solcher Setzungen liegt auf der Hand. Womit wollen sie jeweils ihren Anspruch begründen? So fällt man entweder auf den ersten Standpunkt der Gleich-*gültigkeit* = *Gleich*-gültigkeit von allem zurück, oder man sieht einen dritten Weg.

3. Danach sind Sätze und Entscheide als Ergebnis eigener Entscheidung gültig. Nicht einfach alles ist erlaubt und richtig; aber alles, was der/die einzelne bewußt und »verantwortlich« wählt. An die Stelle der Wahrheit treten Wahrhaftigkeit oder Aufrichtigkeit; an die Stelle der Richtigkeit von Satz und Tat die Ehrlichkeit und das »Gewissen« des Täters. – Aber was ist damit gewonnen? Zunächst ließe sich fragen, mit welchem Recht dann Staat und Gesellschaft gegen Überzeugungstäter vorgehen dürften (gegen Diebe und Räuber z.B., welche Eigentum für Diebstahl halten). Doch grundsätzlicher: warum erhalten hiermit Ehrlichkeit und Gewissen den Vorrang, anstatt Cleverness und (Sartre) »mauvaise foi«? Müßte man sich dafür nicht auf das *Wahrheits-Prinzip* berufen, daß Gewissenhaftigkeit und »bonne foi« *an sich* sein sollen?

4. Gerade in deren Namen läßt sich nun ein vierter Ausweg versuchen. Für ihn steht wieder insbesondere der Name Nietzsches: für die Taktik von Verdacht und Entlarvung. Eine Lehre, ein Leben werden nicht auf ihre Wahrheit hin befragt, sondern als Konsequenz und Ausdruck eines tiefer verborgenen Standpunkts entdeckt. Den wieder »erklärt« man sozio- oder psychologisch, indem man ihn auf seine Ursachen in Anlage und Umwelt zurückführt, und die erneut ... in einem Fortgang, der sich so immer neu davon dispensiert, sich einmal einem Wort zu »stellen«. – Hat man indes das Wort des anderen wirklich gehört, wenn man ihm zur Antwort nur zeigt, aus welchen Motiven heraus er es formuliert hat (haben könnte!)? Zudem kann man aus fragwürdigsten Motiven das Rechte, aus den besten das Falsche vertreten. Vor allem aber, dies das

---

8 W. Kraft, Zeit aus den Fugen. Frankfurt/Main 1968, S. 223.

9 Im folgenden greife ich auf Darlegungen zurück in: Freiheits-Erfahrung. Frankfurt/Main 1986, Kap. 1 (Wahrheits-Anspruch), bes. S. 25-33; im ganzen auch: Der Mensch ist Person. Frankfurt/Main ^{2}1986, Kap. 2 (Gewissen – Ernst der Menschlichkeit) und Kap. 3 (Akademischer Dienst an der Wahrheit), sowie: Leben als Mit-Sein. Frankfurt/Main 1990, Kap. 1 (Agnostizismus?).

Kernargument, behauptet der Entlarver selbst für seine Analyse doch Wahrheit – oder sollte die ihrerseits wieder nur Anlaß zur Entlarvung: nun der Motive des Analytikers sein? Mit einem Wort: die Analyse muß zumindest jenes »Licht« (der Wahrheit) anerkennen, an das sie meine verborgenen Antriebe zieht.

5. So muß der wahrhaft aufgeklärte Geist sich psychologische Enthüllungen versagen, denn auch sie, und sie gerade bedeuten »Herrschaftsausübung«. »Wo Aufklärung ist, da ist Autonomie; wo Autonomie ist, da ist Kritik; wo Kritik ist, da ist reflexiver Rechtfertigungszwang [beim anderen wie bei mir selbst]; aus der Reflexivität folgt Vernunftzerfall, aus dem Vernunftzerfall Beliebigkeit. Das ist die Kurzgeschichte der Aufklärung.«[10] Wenn sie nicht zur ersten Position zurückkehren will, und das wäre nach dem Bedachten »naiv«, dann bleibt nur »Offenheit« übrig. Sie hütet sich, etwas im Ernst zu behaupten, weil sie nicht »borniert« (»fundamentalistisch«) das Gegenteil dessen ausschließen möchte, was sie dann verträte. – Doch läßt sich das leben? Hegel hat für diese Haltung das Bild von Leuten gefunden, denen man auf dem Markt weder mit Kirschen noch mit Birnen usw. dienen könne, weil sie nicht weniger als »Obst« (schlechthin) kaufen wollen.[11]

Sie unterliegen einem doppelten Irrtum. Einmal bedeutet das Ja zum eigenen Weg und Namen durchaus nicht schon den Verzicht auf die bewegte Fülle des Lebens; im Gegenteil stellt es die einzige Möglichkeit dar, sich wirklich, nicht bloß »probeweise« darauf einzulassen. Sodann aber nimmt die Offenheit selber nur einen unter möglichen Standpunkten ein, und keineswegs einen solchen »höherer« Art, auch wenn man dies immer wieder behauptet.[12] Keiner entkommt dem Gesetz, daß zu leben die Preisgabe von (vielen) Möglichkeiten auf je eine Wirklichkeit hin verlangt – und daß jede getroffene Wahl verantwortet werden muß.

6. So bliebe schließlich nur noch der Verzicht auf das Leben. Leben sei Leiden, wird als Buddhas edle Wahrheit verkündet, und griechische Lehrer erklären, das beste sei, nicht geboren zu werden. Wir, die geboren sind, brauchen jetzt nicht zu erörtern, ob ein derart radikales »Entwerden«, wie es Buddha predigt (also nicht ein Nein – bis zum Suizid, in dem sich tiefer doch der Wille zum Leben bekundet), ob ein solcher Weg, den ohnehin stets nur wenige einschlagen werden, wirklich möglich sei. – Hier mag genügen, daß wenn nicht diese »Einsicht«, so doch deren Annahme eine Entscheidung darstellt. Und die muß gerechtfertigt werden: im Licht der Wahrheit. Von Wahrheit spricht Buddha selbst.

3. Das Licht der Wahrheit

Im Scheitern der Fluchten zeigt sich das Licht der Wahrheit als allgegenwärtig. Die Worte des 139. Psalms drängen sich auf: »Wohin soll ich gehen vor deinem Geist, wohin

---

10 W.D. Rehfuß, Die Vernunft frißt ihre Kinder. Hamburg 1990, S. 265.

11 In: SW (Glockner) VIII, S. 59f.

12 Es ist das alte Theorie-Praxis-Problem. Seit Pythagoras stellen die einen den distanzierten Zuschauer über die ins Geschehen verwickelten Akteure (Diogenes Laertius VIII 1,8). In der Neuzeit weniger distanziert: Wissen wird Macht; »Wer das denkt, was die anderen nur sind, ist ihre Macht« (Hegel, SW XVI, S. 12). Dagegen G.B. Shaw: »Wer fähig ist, schafft; wer unfähig ist, lehrt«, in: Vorreden zu den Stücken I. Zürich 1947, S. 235.

fliehen vor deinem Antlitz ... Auch die Finsternis wäre für dich nicht finster. Die Nacht wäre hell wie der Tag, die Finsternis wie das Licht.« – Dabei ist, um nochmals jedes Mißverständnis abzuwehren, diese Allgegenwart des Lichts nicht ihrerseits bloß ein unausweichliches Faktum, ein Muß (wie z.B. der Tod); vielmehr tritt uns darin ein hoheitlicher Anspruch entgegen, also ein »Du-sollst«, das aus sich selbst gerechtfertigt ist. Eben dies will das alte Bildwort »Licht« zum Ausdruck bringen.

Zudem begegnet der Anspruch – auch dies zeigt das Wort ›Licht‹ an – nicht zuerst als Gebot, sondern als Angebot und Lebens-Zuspruch. Hier mag ein Gedankenexperiment helfen: angenommen, man würde als Folge ernsthafter Schuld sein Gewissen verlieren ... Zunächst wäre jemand vielleicht geneigt, das als entlastend zu begrüßen. Aber wollte er wirklich derart als tierischer Zweibeiner ohne den Schmerz und die Würde unbedingten Ernstes existieren? Man sieht: daß wir recht und gut sein *sollen*, ist etwas, das wir *dürfen*. Und schon daß wir es *sollen* – nicht erst, daß wir es wären – gibt dem Menschen seinen Rang.

Doch eben, daß wir nicht recht, daß wir unmenschlich sind, wird im Licht offenbar. Darum versteht es sich nicht von selbst, ihm die Ehre zu geben. Platon schildert den Widerstand der Höhlenbewohner gegen den schmerzlichen Aufbruch zur Sonne.[13] Schärfer sagt es das Johannes-Evangelium (3,20): »Jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden. Wir halten die Wahrheit nieder« (Röm 1,18).

Vor der richtenden Klarheit des Lichts, vor dem Heiligen sind die Menschen zu allen Zeiten geflohen. Kierkegaard hat diese Angst als die Verschlossenheit des Dämonischen dargestellt. Doch zu allen Zeiten sind sie auch – in einer »Hoffnung wider alle Hoffnung« – *zu* ihm geflohen, zum *mysterium* nicht nur *tremendum*, sondern *fascinosum*; denn das Gute ist vor jedem Gesolltsein zuerst und ursprünglich gut. Das Heilige ist unser Heil.

So paradox es klingt, aber gerade dies erweckt noch einmal Widerstand und Angst. Zuerst, noch gut verständlich, wegen seiner Unverfügbarkeit. Das wahrhaft Heilige besitzt man nicht, und man ist seiner niemals sicher. Darauf stützt sich dann die geläufige Abwehr jeden Wahrheits-Anspruchs: »Die Wahrheit kann man nicht haben.« Nur liegt die Sache weniger einfach: sie nämlich hat durchaus uns; oder anders gesagt: es besitzt sie zwar keiner, aber (in einer ersten Bedeutung) haben wir alle sie – wie beispielsweise Kain einen Bruder hatte: dessen Hüter er war.

Und ist schon ausgemacht, daß in diesem Verständnis die Wahrheit stets nur und gleichermaßen von allen, nicht von einigen – oder gar einem – in besonderer Weise »gehabt« werden könnte (allerdings dann nicht bloß für diese[n] selbst, sondern für alle)? – Ist dies nicht bereits im ästhetischen Feld so, doch auch in der Wissenschaft und vor allem im Raum von Heilswissen und Weisheit? Wie erst, wenn wir die Wahrheit antlitzhaft, als personal zu denken hätten: als Freiheit, der allerletzt wir Vorschriften machen dürften?

Das nun weckt ressentimentvolle Angst um »demokratische« Gerechtigkeit. Darum verlangte Ernst Bloch für die Bibel statt der Entmythologisierung ihre Enttheokratisierung, die Verabschiedung ihres Redens vom »Oben« und vor allem der »altmodischen«

13 Platon, Rep. VII (515d-516a).

Kategorie der Gnade.[14] Wie aber, wenn ein letztes Heils-Wort über uns tatsächlich nur »von oben«, aus der Gnade befreiender, uns erlösender Freiheit ergehen könnte?

4. Zeugnis vom Licht

Dieses Tat-Wort *muß* nicht ergehen; es läßt sich nicht beanspruchen, schon gar nicht deduzieren. Das Licht der Wahrheit beschiene dann das Gelände der Selbstzerstörung des Menschen, seiner Geschichte als Unheilsgeschichte. Deren »Sinn« bestünde in der Apokalypse des selbstverschuldeten Widersinns unserer Unmenschlichkeit.

Daß dem – aus Gnaden – nicht so ist, sagt die christliche Botschaft und erhebt dafür ihren »Wahrheits-Anspruch«. Es geht also nicht erstlich um eine neue Praxis und Praktik, obwohl sie daraus folgen; nicht die Bergpredigt ist die Mitte des Evangeliums, sondern die sie tragende Zusage neuen Lebens(rechtes) durch den Gott und Vater Jesu Christi, Jesu gelebte Treue zu diesem Wort im »Gehorsam bis zum Tod am Kreuze« und die Bestätigung dessen durch die Auferweckung des gehorsamen Zeugen.

Es geht auch nicht so sehr um Sachgehalte, also um Seiten und Dimensionen des Göttlichen, bezüglich derer wir uns in angstfreiem und großherzigem Austausch der verschiedenen religiösen Erfahrungen weltweit belehren und bereichern – lassen – sollten. Sondern es geht allererst um dies reine Daß: die endgültige Selbstzusage Gottes im Messias Jesus. – Dieses Daß wird, nicht bloß notgedrungen, sondern sach- und menschen-, ja schöpfungsgemäß, in Symbolen, bildhaft verlautbart; Sprache ist wesenhaft metaphorisch; aber der Kern des Zeugnisses besteht in einer satzhaften Behauptung: »Herr ist Jesus« (Phil 2,11; 1 Kor 12,3), so sehr die Annahme dieses Daß, also der Glaube, »nicht auf den Satz zielt, sondern auf die Sache«[15].

Darum sind Glaube und Glaubenszeugnis – wie Menschsein und Menschlichkeit überhaupt – stets auch »dogmatisch«, und nicht bloß nebensächlicherweise. Was selbstverständlich nicht heißt, sie wären auf Sätze zu *reduzieren*. Darum verlangt der Ernst von Humanität wie Wahrheitsgewissen nach »Unterscheidung der Geister«. Kein Satz sagt alles, und auch was er sagt, sagt er stets aus der ihm eigenen Perspektive. Darum ist er der Ergänzung, neuer Deutung und neuer Fassung bedürftig wie fähig.

Zur Unterscheidung gehört freilich auch, philosophische Sätze nicht mit theologischen in eins zu nehmen, und theologische nicht mit dem Offenbarungswort selber. Dazu in knappem Hinweis nur dies: *Philosophie*, umfassende und prinzipielle Reflexion von Dasein und Sein im Ganzen vollzieht sich als Disput von einzelnen, im Austausch persönlicher Einsichten und Perspektiven. *Theologie* ist die (wissenschaftliche) Selbst-Reflexion einer Glaubensgemeinschaft.

---

14 E. Bloch, Gesamtausgabe XIV (Atheismus im Christentum). Frankfurt 1977, S. 111; Ders., Es spricht Ernst Bloch, Platte II A, Beiheft 10. Frankfurt 1970. Jetzt schreibt E. Drewermann gegen das »Prinzip von oben«: »Das richtet sich gegen jede evolutive Weltanschauung, das vernichtet die Anthropologie. Psychologisch zerstört es den gesamten Erfahrungsbereich des individuellen Lebens. Soziologisch ist es eine Machtpyramide, eine Diktatur«, in: Ders., Worum es eigentlich geht. München 1992, S. 229.

15 Th. von Auqin, De ver. 14,8 ad 5. Vgl. M. Luther: »Tolle assertiones et christianismum tulisti« (WA 18, S. 603).

Darum hat der Theologe »für die Wahrheit seines Denkens am Glauben der Glaubensgemeinschaft Maß zu nehmen. Theologie ist niemals eine Privatunternehmung. Wird sie eine solche, wird sie zur Religionsphilosophie.«[16] Das macht Theologie nicht zur bloßen Nachrede und puren Wiederholung; der Glaube will sich ja verstehen, und dies geschieht nie bloß auf eine Weise. Glaubensgemeinschaften kennen eine Vielheit und Vielfalt von Theologien und theologischen Schulen; ein wirklich tiefgreifender Dissens führte freilich zu einer neuen Glaubensgemeinschaft.

Versteht sich schließlich eine Glaubensgemeinschaft von einem bestimmten Geschichts-Ereignis her, dann ist sie gegenüber der ursprünglichen Fassung dieses Ereignisses nicht gänzlich frei. Ihr ist ein konkretes Erbe aufgetragen, zu dankbarer Wahrung des Faktischen, d.h. der sich darin bekundenden Freiheit von Gott und Mensch[17], und damit auch die Last der Geschichte. – Christen berufen sich so auf Jesus aus Galiläa und die ihm eigene Tradition. Weder können sie darum deren Heilige Schrift durch die Edda oder die Upanishaden *ersetzen* noch das Zeugnis der ersten Gemeinden von ihm durch beliebige andere Bilder. Zu *übersetzen* haben sie freilich beides. Und das ist auch von Anfang an geschehen: in den griechischen, römischen, den germanischen, keltischen ... Sprach- und Lebensraum hinein.

Dieser Prozeß kennt – vor dem Ende der Geschichte überhaupt – kein Ende. Aber er darf auch den bisherigen Weg weder vergessen noch verleugnen. In diesem Sinn hat M. Schmaus das Dogma mit einem Wegweiser verglichen: »Es ist an der Wegkreuzung als Orientierungstafel der Beginn eines neues Weges. Man weiß auf Grund des Dogmas, wie es weitergeht.«[18]

Dabei ist der weitere Weg keine fertige Straße. Statt von einem Wegweiser spräche man besser von einem Richtungsanzeiger, da es verschiedene Wege (Theologien) in derselben Richtung geben kann – und sollte. Lebens-Wahrheit – erst recht Gottes Wahrheit – folgt ja nicht dem Muster des 2 x 2. So kann es hier auch nicht darum gehen, »fünf gerade sein zu lassen«. – Wenn aber hier nicht, wo dann?

Zunächst einmal ist fünf tatsächlich ungerade. Niemandem hülfe es, wäre man ihm zuliebe bereit, »darüber mit sich reden zu lassen«. Aber es wäre ein Schade für alle, wollte man Leben auf diese Eindimensionalität reduzieren. Dies droht bei einem dogmatistischen Fundamentalismus, jedoch nicht minder bei einem ebenso starren Antifundamentalismus, der in jedem Bekenntnis-Satz nur eben diese Reduktion erblickt.

Aber das Bildwort meint mehr: es zielt auf die Frage der »Randunschärfen« von Wahrheit und der »Ausnahmen von der Regel«. Hierher gehört das Konzils-Wort von der »Hierarchie der Wahrheiten«[19]; moralisch gewendet steht die Unterscheidung zwischen Prinzip und Normen an. – Wahrheiten sind zu gewichten und, ob zentral oder marginal, neu zu sagen. Normen unterliegen geschichtlichem Wandel. Aber neu und *anders* zu sagen ist die eine *selbe* Kunde, und das Prinzip (z.B. der kategorische Imperativ oder »Liebe«) gilt ausnahmslos.

---

16 M. Seckler, Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, in: ThQ 157 (1977), S. 163-176, hier S. 168.

17 Vgl. P. Henrici, Aufbrüche christlichen Denkens. Einsiedeln 1978, S. 27-35 (Die mystische Dimension des Faktums).

18 M. Schmaus, Wahrheit als Heilsbegegnung. München 1964, S. 143.

19 Ökumenismus-Dekret 11; vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie XV, S. 163-168.

Natürlich ist nicht immer schon klar, ob eine bestimmte Umformulierung das Erbe weiterreicht oder verliert, ob eine neue Norm das Prinzip aktualisiert oder preisgibt. Fundamentalistisch jedoch ist das Nein zur Unterscheidung der Dimensionen, ob durch Bewahrer oder Reformer; und Zeichen theologischer Inkompetenz wäre es, die Klärung der Frage *letztinstanzlich* dem Disput der Fachwissenschaftler anheimzugeben – so wenig wir jetzt das komplexe Verhältnis von Lehramt und Theologie erörtern können.[20]

Ein anderes wäre, gerade auf dem angesprochenen Gebiet der Moral, die *pastorale* Frage der »geraden Fünf«. Wichtig das Schriftwort vom geknickten Rohr und dem glimmenden Docht (Jes 42,3; Mt 12,20).[21] Grundsätzlich: »Wer nicht wider uns ist, der ist für uns«, wird als Ausspruch Jesu berichtet (Mk 9,40). Wahrheits-Zeugen stehen immer in der Gefahr, in der Versuchung, das zu vergessen (die psychologischen Gründe dafür sind geläufig).

Aber es ist nur eine Gefahr, nicht etwa eine unausweichliche Konsequenz der Treue zur Wahrheit. Wie es mit der Humanität von Wahrheitsleugnung bestellt ist, haben wir eingangs erwogen. Und dort geht es wirklich statt bloß um Gefahr um Konsequenzen: Wenn nichts wahr ist, dann ist eben nicht bloß möglicherweise, sondern ipso facto alles erlaubt, oder richtig: haben Begriffe wie ›erlaubt‹, ›verboten‹ ihren Sinn verloren.

Darum muß zu dem einen Jesus-Wort stets auch sein Gegenstück genannt werden: nicht in der dritten Person, über Abwesende gesagt, sondern als Anfrage, Anstoß und Anspruch gegenüber dem anwesenden Hörer (Mt 12,30): »Wer nicht mit mir ist, ist wider mich.« – Dieses Wort haben wir um des Menschen willen zu hören; oder wollte man auch bei Menschenrechtsverletzungen fünf gerade sein lassen? Doch der es sprach, hat sich nicht bloß mit dem zu kurz gekommenen Mitmenschen »identifiziert« (Mt 25,34ff.); sondern er tat eben dies aus der Kraft und dem Recht eines ursprünglichen Eins-Sein mit seinem Vater (Joh 10,30).

Wer von diesem nichts weiß (die »Völker« – Mt 25,32), der wird allein auf seine Mitmenschlichkeit angesprochen. Aber schon hier gilt, im Diskurs: man hat nicht bloß den Gegner zu achten, sondern gemeinsam mit ihm – und nur so respektiert man ihn wirklich – »der Wahrheit die Ehre zu geben«. Wie erst rücken die Maße zurecht, sobald dem Geschöpf sich der lebendige Gott offenbart! Wer Ihn kennen darf und seinen heiligen Namen, dem wird in und vor jenem zweiten das erste Hauptgebot (Mk 12,29-31) zur Lebensbasis: »Höre Israel, ER unser Gott, ER Einer! So liebe denn Ihn deinen Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele ...«

Hat Mit-Menschlichkeit für den Christen ihre Mitte und Höhe im Bekenntnis zum *Gott*-Menschen Jesus Christus, dann nennt er mit seinen Brüdern und Schwestern, und für sie, ihn *Herr* – »zur Ehre des Vaters« (Phil 2,5).

---

20 Vgl. W. Kern (Hrsg.), Die Theologie und das Lehramt. Freiburg 1982; B. Lauret, Art. »Lehramt«, in: NHthG III, S. 207-219.

21 Wobei man um des Menschen selbst willen wie um der Wahrheit willen der Versuchung widerstehen muß, die pastorale Frage dogmatisch lösen zu wollen bzw. wie man oft formuliert, den Anspruch der Wahrheit (dann meist – tödliches – Gesetz genannt, nach Joh 8,5; 19,7)) der Barmherzigkeit zu opfern. Formal geschieht hier eine Kategorien-Vertauschung (vgl. zu Joh 8,5: 8,11). Pascal hierzu (Pensées fr. 80): »Weshalb stört uns ein Hinkender nicht, wohl aber ein hinkender Geist? Weil der Hinkende einsieht, daß wir nicht hinken, und ein hinkender Geist behauptet, wir seien die Hinkenden.«

Psychologische Aspekte des Phänomens Eugen Drewermann

Von Anton A. Bucher

Worauf ist die weit verbreitete Faszination am Werk Eugen Drewermanns zurückzuführen? Skizzenhafte Antworten werden im folgenden nicht aufgrund eines Psychogramms von Eugen Drewermann selber versucht. ›Argumente‹ ad personam sind generell fragwürdig, was gerade entsprechende Beispiele im Œuvre Drewermanns zeigen: Wenn beispielsweise der blutflüssigen Frau in Mk 5,24 andiagnostiziert wird, sie habe schon in ihrer Kindheit aufgrund des dominanten Vaters das Frau-Sein als eine »Art ›Kastration‹« erfahren und an einem »generellen ödipalen Symptom« gelitten[1], handelt es sich in psychologischer Hinsicht um geradezu belletristische (allerdings zeitgeistgemäße) Mutmaßungen, die weder falsifiziert und schon gar nicht verifiziert werden können. Für immer wird verschlossen bleiben, wie die Eltern-Tochter-Interaktion gespielt hat. In solider psychologischer Forschung wird sie jeweils aufwendig (auch mit Videos- und Tonaufzeichnungen etc.) beobachtet und erst hernach interpretiert – und das ist hier nicht mehr möglich. Auch ein so wohlwollender Autor wie Sudbrack hebt hervor, Drewermann liefere »abschreckende Beispiele für das Mißlingen derartiger Methoden«, womit er »Psychogramme« beziehungsweise »Psychologisierungen« meinte, beispielsweise die über den heiligen Franz von Assisi.[2]

Die folgenden Ausführungen betreffen aber auch nicht die psychologischen Aspekte in den opera magna von Drewermann, die anderweitig kritisch hinterfragt wurden[3], auch von Sudbrack: »Gemessen an der Methodik heutiger Psychoanalyse scheint Drewermanns Ansatz einer längst vergangenen Zeit anzugehören.«[4] Vielmehr fragen sie nach den subjektiven Motiven von Menschen hier und heute, die von Drewermanns Werk angetan sind. Der empirische Bezug besteht in spontanen Gesprächen mit Menschen, die in Buchhandlungen Bücher des Autors erwarben, sowie in Diskussionen zumal mit Lehrerinnen und Lehrern, die an einem Kurs »Drewermann-Lektüre« in Luzern so wie an einschlägigen Tagungen in der Bundesrepublik teilnahmen. Vollständigkeit wird nicht behauptet. Die psychologische Reflexion zielt darauf, diese Motive zu verstehen, aber auch ihre möglichen problematischen Seiten aufzuzeigen. Im einzelnen handelt es sich um folgende Motive:

1. Beeindrucktsein durch die Wissensfülle in Drewermanns Schriften.
2. Mitleiden an den Leiden der Kirche.
3. Faszination durch eine auf Individuation hinzielende Exegese.

---

1 E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese II. Olten/Freiburg 1985, S. 284.

2 J. Sudbrack, Eugen Drewermann ... um die Menschlichkeit des Christentums. Würzburg 1992, S. 12.

3 A.A. Bucher, Auf Felsen oder auf Sand gebaut? Rückfragen an Eugen Drewermanns psychologische Theorien und Methoden, in: H.J. Pottmeyer (Hrsg.), Fragen an Eugen Drewermann. Düsseldorf 1992, S. 102-131; A. Görres, Erneuerung durch Tiefenpsychologie?, in: A. Görres/W. Kasper (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Freiburg 1988, S. 133-174.

4 J. Sudbrack, a.a.O., S. 96.

4. Beschäftigung angestoßen durch Massenmedien.
5. Beschäftigung aus pragmatischen Gründen (speziell Predigtvorbereitung).
6. Drewermann als »grandioses Selbstobjekt«.

1. Beeindrucktsein durch die Wissensfülle in Drewermanns Werken

»Wir können«, äußerte sich ein gut 50-jähriger Religionslehrer, »bei 18 Wochenstunden nicht alles lesen, was wir eigentlich lesen müßten. Bei Drewermann finde ich sehr viel: Exegetisches, Psychologisches, Dogmatisches, Religionswissenschaftliches. Auch schreibt er nicht so kompliziert.«

Dieses Motiv ist verständlich. Denn nicht allen Theologen ist es gegeben, den Stil eines Romano Guardini oder eben den eines Eugen Drewermann zu schreiben, den Eugen Biser an der Drewermann-Tagung der Katholischen Akademie in München als »theologischen Dichter« würdigte. Zudem beschränken sich theologische Publikationen vielfach auf spezielle Einzelfragen, die auch von theologisch interessierten Laien nur schwerlich in einen größeren Sinnzusammenhang eingeordnet werden können.

Gleichwohl ist dieses Motiv problematisch. Weder in exegetischer, dogmatischer und moraltheologischer Hinsicht[5], und schon gar nicht in psychologischer hat Drewermann den aktuellen Diskussionsstand aufgearbeitet. Im jüngst erschienenen Matthäuskommentar werden – ähnlich wie von dem theologischen Bestsellerautor Franz Alt – weiterhin antijüdische Klischees weitertradiert, was der Rezensent Klaus Berger als »Schande« verurteilt.[6] Und im Klerikerbuch präsentiert er mit den drei psychosexuellen Stadien »oral«, »anal« und »ödipal« eine Entwicklungspsychologie, die auch von der Neopsychoanalyse nicht mehr geteilt wird, von der an Universitäten üblicherweise gelehrten Entwicklungspsychologie ganz zu schweigen.[7]

2. Mit-Leiden an den Leiden der Kirche

Ein weiteres Motiv benannte eine 45-jährige Pfarreisekretärin, die Einblick in die von ihr erlittene religiöse Sozialisation gewährte. »Erlitten« – anders kann man es nicht benennen, wenn einem Mädchen schon für geringfügige Fehler Höllenstrafen angedroht und ihm gleichzeitig zur Pflicht gemacht wurde, diesen Gott, unbegreiflich und unberechenbar, wie sie ihn erfuhr, gleichwohl »mit ganzem Herzen« zu lieben. Nie mehr vergessen könne sie die Scham, als sie wegen eines Getuschels während der Predigt in den

---

5 Dazu H.J. Pottmeyer, a.a.O.

6 K. Berger, Zum Ketzer reicht es nicht, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 14. April 1992.

7 Von daher ist es auch problematisch, daß in das von P. Eicher herausgegebene »Neue Handbuch theologischer Grundbegriffe« Artikel Drewermanns zu psychologischen Stichworten aufgenommen worden sind, beispielsweise zu »Angst«, in dem die bezeichnende Formulierung steht: »In psychologischer bzw. psychoanalytischer Sicht« (Band I, S. 21), woraus deutlich wird, wie eng das Psychologiespektrum Drewermanns ist. Ebd. erhält der Leser eine an der klassischen Traumatheorie orientierte Ätiologie der Angst, die schon längst überwunden ist; vgl. vielmehr O. Kruse, Emotionsentwicklung und Neurosenentstehung. Perspektiven einer klinischen Entwicklungspsychologie. Stuttgart 1991, bes. S. 81-89.

Hauptgang des vollen Gotteshauses habe knien müssen. Die Lektüre von Drewermann, zumal des Klerikerbuches, zeige ihr, daß sie mit dem Schicksal ihrer religiösen Erziehung nicht alleine dastehe.

Auch dieses Motiv, das bei vielen Menschen anzutreffen ist, ist verständlich. Was diesem Mädchen angetan wurde, widerspricht dem Evangelium. Und doch eignen auch diesem Motiv problematische Züge. Sicherlich kann die Lektüre schwarzer Religionspädagogik, wenn man sie selber erlitten hat, eine entlastende, womöglich kathartische Wirkung zeitigen, zumal wenn es gelingt, das Erlittene durchzuarbeiten und so zu ihm Distanz zu gewinnen. Andererseits zeigen die psychologischen Konsistenztheorien, wie sehr der Mensch dazu neigt, »konsonante Kognitionen« zu assimilieren, die es verhindern, daß es zu den von Festinger und anderen untersuchten kognitiven Dissonanzen kommt. Solche ergeben sich beispielsweise dann, wenn jemand, der über ein ausgesprochen negatives Bild von Kirche verfügt, wahrnimmt, daß mit ihren Vertretern auch positive Erfahrungen möglich sind – was selbstverständlich auch vice versa gilt. Die aufgrund negativer Kirchenerfahrungen motivierte Lektüre kirchenkritischer Literatur kann – besonders wenn sie tendenziös-pamphletisch ist – die entsprechenden Urteile noch mehr verhärten, mitunter selbstquälerische Züge annehmen, vor allem aber verstärkt sie eine entsprechend selektive Wahrnehmung, selbst bei dem sonst differenziert urteilenden Entwicklungs- und Religionspsychologen Franz Buggle, der in seiner bibel- und kirchenkritischen »Streitschrift« *Denn sie wissen nicht, was sie glauben* bezüglich des Neuen Testamentes sein Augenmerk ganz und gar auf die Apokalypse – und nicht etwa auf die Bergpredigt – richtet. Dort findet er, was er finden will.[8]

Die angesprochenen psychologischen Gesetzmäßigkeiten treffen auch auf den psychotherapeutischen Bereich zu, für den sich Drewermann literarisch und qua eigene Praxis stark gemacht hat. Der Therapienmarkt hat in den letzten Jahren eine geradezu sintflutartige Expansion erlebt: Rechnete 1975 das amerikanische *National Institute of Mental Health* mit gut 130 unterschiedlichen Therapieansätzen, gehen zu Beginn dieses Jahrzehnts Hörmann und Körner von »einer unteren Grenze von 400 bis 500« aus.[9] Es wäre ein Trugschluß, darin einen Indikator dramatisch zugenommener psychischer Störungen zu sehen; vielmehr arbeitet gerade eine Institution wie die Klinische Psychologie, in ihrem eigenen Interesse, an der Rekonstruktion einer entsprechend pathologisch qualifizierten Wirklichkeit mit.

Zwar verwirrt die Fülle an Therapiemöglichkeiten. Aber sie ermöglicht auch eklektische Auswahl, d.h. es ist anzunehmen, daß sich die Klientele einer Therapie zuwendet, zu der bereits konsonante Kognitionen bestehen. In Drewermanns Praxis wird sich also am ehesten begeben, wer sich in seinen Fallbeschreibungen wiedererkennt – dies auch dann, wenn diese Kasuistiken den üblichen methodologischen Gütekriterien nicht genügen. Dies erklärt auch die augenfällige Homogenität der zumal in *Kleriker* berichteten Fälle, die ohnehin mehrheitlich Klerikerinnen sind. Im therapeutischen Prozeß selber werden solche (Vor-)Verständnisse vielfach verstärkt, wie Fischer in einer raffinierten empirischen Untersuchung mit dem bezeichnenden Titel *Träumen Sie nach Freud oder Jung?* gezeigt hat, bis hin zu den Traumbildern, die sich auch an den Eigen-

8 F. Buggle, Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Reinbek 1992, bes S. 54ff.

9 G. Hörmann/W. Körner, Klinische Psychologie. Ein kritisches Handbuch. Reinbek 1991, S. 34.

erwartungen und den Erwartungen des Therapeuten ausrichten.[10] Dies alles färbt notwendig auf den Therapeuten ab: auch seine Wahrnehmung ist selektiv und neigt, wenn sie fortlaufend verstärkt wird, zu verständlichen Generalisierungen, wie wir ihnen im Klerikerbuch zuhauf begegnen.

3. Lebendige Individuation?

Ein weiteres Motiv benannte ebenfalls eine Frau, die nicht über *Strukturen des Bösen* ins Werk Drewermanns einstieg, sondern – wie viele andere – über seine psychologischen Märcheninterpretationen.[11] An diesen schätzte sie, daß die Märchen eigentlich Geschichten der Selbstwerdung seien bzw. der »Individuation« – den Begriff kannte sie von Fortbildungsveranstaltungen, die mehr oder weniger ausgeprägt an der Analytischen Psychologie C.G. Jungs orientiert waren. Sie habe als Hausfrau und Mutter zulange als »persona« gelebt (nach Jung ist die Persona »eine Maske, die Individualität vortäuscht, ... ein Schein, eine zweidimensionale Wirklichkeit, wie man sie scherzweise bezeichnen könnte«).[12] Nun sei es an der Zeit, zu ihrem Selbst zu finden, und es sei besonders beeindruckend, daß auch die Menschen in der Bibel diesen Weg gegangen seien.[13] So sei ihr dieses Buch zugänglich und lebendig geworden.

Auch dieses Motiv ist begreiflich. Die Neuzeit ist nicht nur durch zunehmenden Rationalisierung und Differenzierung geprägt, sondern zugleich durch Vereinzelung und Privatisierung. Für die Gegenwart diagnostizierte Christopher Lasch ein regelrechtes *Zeitalter des Narzißmus*, erkennbar an der »heute vorherrschenden Passion«, »für den Augenblick, für sich selbst zu leben und nicht für Vorfahren oder Nachwelt«, was auch als »drittes großes Erwachen ... als Ausbruch einer orgiastischen und ekstatischen Religiosität« gedeutet – und kritisiert – wird.[14] Selbstverwirklichung ist eine von den Medien weit verbreitete Signatur des Zeitgeistes und sei – so die bekannte Humanistische Psychologin Ruth Cohn – ein Zeichen des Protestes gegen die Zivilisation, die zur Entfremdung, Entseelung, zur Sinnen- und Sinnlosigkeit geführt hatte.

In der Tat nötigt die Komplexität der Lebenswelt das Subjekt, selbst zu einer Identität zu finden; sie ist – anders als in der mittelalterlichen Ständegesellschaft – nicht mehr vorgegeben. Ebensowenig normiert und standardisiert ist – im Unterschied etwa zu den noch zu Beginn dieses Jahrhunderts weit verbreiteten Lebenstreppenmodellen – heute

---

10 Vgl. Psychologie heute (Hrsg.), Die Werkstatt der Seele. Thema: Träume. Weinheim 1988, S. 71-85.

11 Märchenforscher wie J. Ratjen, Märchen über Märchen, in: *Psychologie heute*, Juni 1986, bes. S. 49f. urteilen vernichtend über Drewermanns Märcheninterpretationen: »Wer die Deutungen dieses Autors positiv beurteilen will, der muß jedenfalls davon ausgehen, daß ihr eigentliches Thema nicht die Märcheninterpretation ist.«

12 C.G. Jung, Gesammelte Werke VII. Zürich/Stuttgart 1964, S. 173.

13 Entsprechende Exegese ist aktuell: E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese 2. Olten/Freiburg 1985, bes. S. 693; vgl. H. Schmitz, In Menschen der Bibel sich wiederfinden. Olten/Freiburg 1988; H. Fischedick, Der Weg des Helden. Selbstwerdung im Spiegel biblischer Bilder. München 1992. Weitere Angaben in: A.A. Bucher, Bibel-Psychologie. Stuttgart 1992, S. 50-58, 81. Zur Kritik ebd., S. 64-68.

14 C. Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus. München 1982, S. 21.

der Lebenslauf. Alles ist möglich, das meiste revidierbar, wenig verbindlich! Komplexität, Pluralität, das Involviertsein in zahlreiche segmentäre Rollen schüren das Bedürfnis nach Authentizität und »Selbstwerdung«, die, sofern sie nicht solipsistisch wird, auch theologisch legitim erscheint.[15] Begreiflich, wenn – gerade auch von Drewermann – dieses Anliegen in die Figuren der Bibel hineinprojiziert wird: die meisten seiner konkreten Exegesen laufen auf Individuation hinaus. Daß man aber den biblischen Gestalten, weil der damalige Person- und Identitätsbegriff auf anderen Kategorien als den unseren basierte, auf diese Weise nicht gerecht wird[16], scheint viele nicht zu bekümmern.

Problematisch wird es bezüglich der Selbstverwirklichung dann, wenn die Sozialität des Menschen zuwenig in Rechnung gestellt wird und es zu einem »Ich-Wahn« bzw. zu fragwürdigen Formen von Narzißmus kommt, die in der aktuellen Psychoanalyse intensiv auf ihre Ätiologie hin untersucht werden[17], worüber – seltsamer- oder gerade bezeichnenderweise? – in den opera magna von Drewermann so gut wie gar nicht die Rede ist. Problematisch ist das »pathologische Größen-Selbst«, wie es schon in der Kindheit als Kompensation auf schwere Frustrationen entstehen kann und das sich später in einem übersteigerten Gefühl von Allmacht und Einzigartigkeit manifestiert, was aber mit verkümmerten Objektbeziehungen, mit wenig Empathie, einem flüchtigen Wirklichkeitssinn sowie mit geradezu fragiler Empfindlichkeit für Kritik einhergeht.

Nicht im Entferntesten darf unterstellt werden, diese Ausführungen träfen auf alle Leser von Drewermann zu, die von dem hier erörterten Motiv bewegt sind. Gleichwohl kann die beständige Rede von Selbstverwirklichung, wie sie in den vielfältigen Formen des Psychobooms nicht zu überhören ist, zu einer solipsistischen Weltsicht führen, dies zumal dann, wenn sie etwa dem »Gestaltgebet« von Fritz Perls zu entsprechen beginnt: »Ich tue, was ich tu; und du tust, was Du tust. Ich bin nicht auf dieser Welt, um nach deinen Erwartungen zu leben ...« – diese Maxime, konsequent verwirklicht, würde menschliches Zusammenleben gleichermaßen verunmöglichen wie biblisch-christliche Religiosität, die Nächstenliebe von Selbstliebe nicht trennt (Lev 19,18; Lk 10,27-37). Ichbezogene Selbstwerdungskonzepte führen auch in der Sicht des Psychotherapeuten Raimar Keintzel letztlich zur »Religionsunfähigkeit«.[18] Vor allem aber zeigt die Sozialpsychologie, wie sie bei Drewermann sehr schlecht wegkommt, daß wirkliche Identitätsfindung solipsistisch gar nicht erfolgen kann, sondern von komplementärer und je differenzierter sich gestaltender Einbindung in die soziale Mitwelt begleitet sein muß.

4. »Da muß einfach was dran sein« – die Massenmedien

Ein weiteres Motiv führt ein Katechet auf, der eben sein Diplom erworben hatte. Er meinte: »Von Drewermann hört man so viel, am Radio, im Fernsehen, im ›Spiegel‹; da

---

15 Vgl dazu W. Greive (Hrsg.), Narzißmus und Religion (Loccumer Protokolle 8/1990).

16 K. Berger, Historische Psychologie des Neuen Testaments. Stuttgart 1991, bes. S. 51: Das »Selbst« sei in der Bibel »nicht individualistisch gedacht ... wie bei uns«.

17 Dazu C. Keller, Der Ich-Wahn. Abkehr von einem lebensfeindlichen Ideal. Zürich 1989; H. Kohut, Narzißmus. Frankfurt/Main 1973; Ders., Die Heilung des Selbst. Frankfurt/Main 1981; W. Mertens, Psychoanalyse. Stuttgart ^{4}1992, bes. S. 184-190.

18 R. Keintzel, C.G. Jung. Retter der Religion? Mainz 1991, S. 148.

muß einfach was dran sein.« Die Teilnahme am Lektürekurs begründete er damit, sich gründlicher zu informieren.

Damit wies er auf das Faktum hin, daß unser Alltagsbewußtsein stark durch die Medien geprägt und die Wirklichkeit »mediatisiert« wird, geprägt durch einen schnellen Fluß kurzer und zumeist wenig differenzierter Informationen.[19] Nicht alle werden sich jedoch der Anstrengung unterziehen, sich gründlicher zu informieren: wohl kaum jener Münchener Taxifahrer, der, als er den Autor zur Drewermann-Tagung chauffierte, von Drewermann nur wußte, daß Thomas Gottschalk seinetwegen aus der Kirche austreten wolle, sofern er nicht mehr Priester sein dürfe.

Auch der Umgang der Massenmedien, speziell des Fernsehens mit Drewermann weist (kognitions-)psychologische Implikationen auf. Üblicherweise unterscheidet diese drei Repräsentationsformen von Kognition: die enaktive, die ikonische und schließlich die begrifflich-symbolische. Theologie als gründliche Reflexion entspricht der dritten, wird aber, wenn sie sich selber den Regeln von Talk-shows etc. unterwirft oder sich ihnen ausliefern muß, der »Epistemologie des Fernsehens« angepaßt, die nach Postman zur Art und Weise, wie der Buchdruck mit Wissen umgehe, in »unversöhnlicher Gegnerschaft« stehe[20], weil sie von kurzlebigen Eindrücken oder Effekten wie »Buhrufe«, »Beifall«, »Gesichtsausdruck« zehre. Wenn »das Entertainment« in der Tat »die Superideologie des ... Fernsehdiskurses« ist, laufen auch die berechtigten Anliegen Drewermanns Gefahr, funktionalisiert und mißbraucht zu werden; von den Halbwahrheiten und Vorurteilen ganz zu schweigen, die sich in breiteren Bevölkerungskreisen festsetzen und zu wenig differenzierten Polarisierungen wie »Drewermann gut« – »katholische Amtskirche böse« führen, die in der Tat an das von der Entwicklungspsychologie beschriebene »moralische Universum« bei Kindern denken lassen, in dem jeweils genau feststehen muß, was gut und was böse ist. Hinzu kommt, daß sich die Massenmedien zwar vielfach als dialogisch geben, ein wirklicher Dialog in einer Mediengemeinde (Ein-Weg-Kommunikation) aber unmöglich ist.

5. Nützliche Predigthilfen

Dieses Motiv artikulierten zumal Theologen, protestantische wie katholische, die die Theologie Drewermanns zwar auch kritisch betrachteten, aber mit dem Markuskommentar gute Erfahrungen in der Predigtvorbereitung machten. Auch Haag konstatierte im Hinblick auf Mk 7,1-23, Drewermann aktualisiere den Text stärker als Pesch in seinem bei Herder erschienenen Kommentar.[21] Problematisch wird es aber dann, wenn so überholte oder zwischenzeitlich als falsch herausgestellte Sichtweisen den Weg in die Verkündigung finden.

---

19 Vgl. dazu H. von Hentig, Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit. München 1984.

20 N. Postman, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie. Frankfurt/Main 1985, S. 102.

21 H. Haag, Die Bibel als Lebenshilfe. Die exegetische Position Eugen Drewermanns, in: H. Meesmann (Hrsg.), Kirche und Glaube auf der Couch. Oberursel 1990, S. 77.

6. Drewermann als ein »grandioses Selbst-Objekt«?

Dieses Motiv ist dem Autor zwar nicht explizit genannt worden, zur Diskussion gestellt hat es jedoch einer der bedeutendsten Pastoralpsychologen: Joachim Scharfenberg.[22] Der Terminus stammt aus der Neopsychoanalyse, genauer der Selbst-Psychologie, deren führender Repräsentant Heinz Kohut im Zusammenhang mit dem Phänomen Narzißmus bereits genannt worden ist. »Grandioses Selbst-Objekt« bezieht sich aber nicht auf die Psyche von Drewermann selber, sondern beispielsweise auf die Bedeutung, die er in der Psyche jener bald fünfzigjährigen Luzernerin hat, die eine unglückliche, kinderlose Ehe führte. Nachdem sie von einem seiner Vorträge mehr als nur beeindruckt wurde, folgt sie ihm, das Tonaufnahmegerät in der Handtasche, in alle Vortragssäle, um die Ausführungen wieder und wieder zu hören, mit ihnen förmlich zu verschmelzen. Mittlerweile hat sie sich von ihrem Ehepartner getrennt und die früheren Beziehungen abgebrochen. Aber hat sie nun sich selbst gefunden? Trifft nicht vielmehr zu, was Scharfenberg ebenda so formulierte: »Drewermann lädt nicht zum Gespräch ein ... er bietet sich seiner Lesergemeinde als grandioses Selbstobjekt an, mit dem man durch die Lektüre verschmelzen kann, so etwas wie eine religiöse Erfahrung machen kann, sich an ein Sinnsystem überindividueller Art angeschlossen wähnen kann, wiewohl man faktisch von keiner Einsamkeit erlöst ist.«

Es ist schwer abzuschätzen, wieviele Anhänger Drewermanns zumindest in der Gefahr stehen, ihr eigenes reales Selbst nicht oder nur wenig weiterzuentwickeln, weil ihre psychischen Energien in einem grandiosen Selbstobjekt aufgehen, das nicht das ihre ist. Solche Fälle, die letztlich zu Entfremdung führen und sich mit der von Paulus verkündeten Freiheit in Christus nicht vereinbaren lassen, sind aber durchaus bekannt und stimmen besorgt.[23] Ist nicht – für viele – gerade der zur unantastbaren Autorität aufgestiegen, der mit Parolen wie »Subjektivität«, »Freiheit« aufgetreten ist? Dieses Phänomen ist nicht neu und gibt Jean-Paul Sartre recht, der erkannt hatte, wie schwer es ist, Freiheit zu realisieren.

7. Zusammenfassung

Im vorhergehenden wurde nach subjektiv wahrgenommenen Gründen für die Popularität von Eugen Drewermanns Werk gefragt. Dabei zeigten sich unterschiedliche Motive, die einerseits nachvollziehbar und verständlich sind und zu berechtigten Anfragen zumal an die Verständlichkeit und den Lebensbezug der Theologie in unserer hochkomplexen Lebenswelt führen. Andererseits eignen diesen Motiven zumal in der Sicht der Selbst-Psychologie auch problematische Züge: zu erwähnen ist die latente, vielfach manifeste Selbst-Bezogenheit, für die eine redundant auf Individuation hinzielende Exegese ein geradezu idealer Resonanzkörper ist.

---

22 J. Scharfenberg, Pastoralpsychologische Kompetenz von Seelsorgern/-innen, in: I. Baumgartner (Hrsg.), Handbuch der Pastoralpsychologie. Regensburg 1990, S. 143.

23 C. Filter, Ketzer und Prophet, in: T. Schweer (Hrsg.), Drewermann und die Folgen. München 1992, S. 286f. Mehr als bedenklich ist es, wenn ebd. ein Leserbrief zitiert wird, in dem eine selbsternannte Atheistin behauptete: »Drewermann könnte der reinkarnierte Jesus sein.«

Mehr denn je notwendig sind Kritik und Selbstkritik sowie ein Dialog, in dem es um die Sache geht und nicht um Publikumseffekte und Ausschnittsinformationen, wie sie beispielsweise in der Sendung *Stern TV* vom 19. August 1992 (RTL) zu hören waren. Vor allem aber dürfen in dieser Auseinandersetzung die zentralen Anliegen nicht vergessen werden, bezüglich derer sich Theologie, Kirche und auch Drewermann verständigen können, so zumal die, daß die Bibel ein Buch des Lebens ist, dessen Ansprüche wir nicht historisierend wegstoßen dürfen, sondern das Resonanz finden soll in unserem täglichen Leben.

STELLUNGNAHMEN

UNTER DEM TITEL »DER WELTAUFTRAG DES LAIEN« stellte Manfred Spieker[1] neun Thesen zur spezifischen Aufgabe des christlichen Laien auf. In einer Stellungnahme hat Ulrich Johannes Plaga[2] deutlich Widerspruch angemeldet. Für ihn ist es ein »verhängnisvoller Fehler«, es als eine »Pflicht der Christusnachfolge« zu bezeichnen, »seine Arbeit besonders gut zu verrichten«.

Natürlich stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob nicht Fleiß, Sorgfalt und Kompetenz tatsächlich auch recht unguten Zielen dienen können. Muß nicht vielleicht doch der Kfz.-Mechaniker darüber nachdenken, wer das Automobil fahren wird, das er produziert, wieviel es zur Umweltverschmutzung beiträgt und auch, wozu möglicherweise der hergestellte Wagen benutzt wird – und das nicht nur bei Militärfahrzeugen?

Daß Arbeit ethisch vertretbar und vor einem christlichen Gewissen verantwortbar sein muß, wird andererseits nicht heißen können, daß für jedwede Fernwirkung der eigenen Arbeit die persönliche Gewissensfrage gestellt werden müßte. (In diesem Zusammenhang wäre sicher auch an das – immer noch enorm hilfreiche – klassische Instrumentarium der Lehre vom *voluntarium indirectum* und der *cooperatio ad malum* zu erinnern.)

Plaga hat sicher recht, wenn er meint, daß im christlichen Sinne gute Arbeit zu leisten nicht nur heißen darf, daß ihre Produkte die nächste Qualitätskontrolle bestehen. Er unterscheidet den »guten« vom »gewissenhaften« Arbeiter, Lehrer, Unternehmer, wobei der »gewissenhafte« der zu sein scheint, der auch nach weitreichenden Folgen und Nebenwirkungen und gesellschaftlicher Einordnung seines Handelns fragt.

Es geht nach Plaga darum, daß wir »vorbildliche Menschen«, nicht aber »vorbildliche Arbeiter« sind. Muß das eigentlich ein Gegensatz sein? Man müsse sich im Grunde mehr »von gesellschaftlichen Zwängen frei ... machen und seine Arbeit eben gerade nur so gut und intensiv ... verrichten, daß genügend Raum bleibt für den Auftrag wahrer Christusnachfolge«. Arbeit also nicht als Weg der Heiligung, sondern als unvermeidbares Übel?

Gerade gegen ein solches Verständnis scheint es sich zu richten, wenn *Christifideles laici* von der »Versuchung« vieler Laien spricht, »ihr Interesse so stark auf die kirchlichen Dienste und Aufgaben zu konzentrieren, daß sie sich praktisch oft von ihrer Verantwortung im Beruf, in der Gesellschaft, in der Welt der Wirtschaft, der Kultur und der Politik dispensieren« (Nr. 2). Das 2. Vatikanum bestimmte

1 In dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 176-186.
2 Ebd., S. 383f.

es als die »Sache der Laien«, »kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen« (LG Nr. 31). Das heißt wohl auch, daß der weltflüchtige Laie seine ureigenste Berufung zu verlieren droht.

Dem entspricht im übrigen auch die Grundaussage des 2. Vatikanums, daß »alle Christgläubigen ... zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind« (LG Nr. 40).

Es war wohl diese Erkenntnis, die bereits den heiligen Franz von Sales dazu führte, am Anfang seiner *Philothea* es für einen »Irrtum, um nicht zu sagen eine Ketzerei« zu erklären, »Frömmigkeit und Sportplatz, Frömmigkeit und Kaufladen, Frömmigkeit und Gesellschaft, Frömmigkeit und Haushaltung« auseinanderzureißen (I,3).

Gerade nach dem 2. Vatikanum ist klar geworden, daß es hier nicht nur um praktische Lebenseinstellungen oder moralische Ermahnungen geht, sondern um ein bestimmtes Verständnis von Schöpfung und Inkarnation, das auch theologisch weiterer Aufarbeitung bedarf.

Daß bei der dem Menschen aufgetragenen Gestaltung der Schöpfung die theologische wie spirituelle Bedeutung der Sachgerechtigkeit eine besondere Rolle spielt, ist kaum zu übersehen. In dieser Hinsicht wären auch die Thesen Spiekers weiter zu diskutieren. Bereits Guardini hat auf eines der Probleme hingewiesen, wenn er bemerkt: »Der Ehre Gottes wird doch nicht dadurch gedient, daß irgend etwas pflichtgemäß oder wenigstens ›ohne Sünde‹ getan wird und dann ihm ›aufgeopfert‹, sondern daß es vor Gott richtig getan wird; so wie die Sache selbst es fordert ... so wie die Menschen es verlangen dürfen ... Was so in sich richtig ist, wird durch das ›Gott zu Ehren‹ vor den Schöpfer und Herrn der Menschen und der Dinge getragen«.[3]

Warum sollte unserer Hände und Geistes Arbeit weniger zum Lobe Gottes dienen als die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes (vgl. Mt 4,26.28)?

Jürgen Eberle

LIEBER ULRICH JOHANNES PLAGA! Sie freuen sich über mein »offenes und deutliches Bekenntnis zum Weltauftrag des Laien«[1], werfen ihm aber einen »verhängnisvollen Fehler« vor, weil es aus der Christusnachfolge die Pflicht eines jeden Christen ableitet, seine Arbeit besonders gut zu verrichten. Mein Bekenntnis übersehe, daß »in der modernen Welt ... eine verhängnisvolle Differenz zwischen gewissenhafter und guter Arbeit« besteht. Sie schließen Ihre Stellungnahme mit der in eine rhetorische Frage gekleideten Feststellung, der Christ müsse sich von gesellschaftlichen Pflichten und Zwängen frei machen und seine Arbeit eben gerade nur so gut verrichten, »daß genügend Raum bleibt für den Auftrag wahrer Christusnachfolge«.

Ihre Stellungnahme erfordert eine doppelte Antwort.

Erstens: Sie isolieren aus meinen neun Thesen zum Weltauftrag des Laien die These IV »Sachkompetenz in seinem Beruf zu erwerben, seine Arbeit besonders gut zu verrichten, sich weiterzubilden ist Pflicht der Christusnachfolge und somit integraler Teil der Spiritualität und des Weltauftrages des Laien«. Wenn Sie einen Blick auf These V werfen, werden Sie schnell feststellen, daß ich nicht dem wertblinden Fachidioten das Wort rede. These V lautete: »Die überaus notwendige Sachkompetenz bedarf einer geistlichen Bildung, eines sakramentalen Lebens und eines standhaften Charakters, die um die Last und die Heilsbedeutung des Kreuzes wissen«, und die Erläuterung dieser These begann mit dem Satz: »Sachkompetenz ohne geistliche Bildung, ohne Meditation, ohne Askese, ohne Gebet muß scheitern, weil sie Arbeit, Wirtschaft, Technik, Familie,

3 R. Guardini, Vorschule des Betens. Mainz/Paderborn [8]1986, S. 137f.

1 Vgl. in dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 176-186.

Kultur und Politik ihrer Hinordnung auf Gott, ihrer Quelle und ihres Zieles beraubt.«

Zweitens: Auch wenn die Synopse der beiden Thesen den Eindruck erwecken mag, daß wir uns schnell einigen könnten, so sehe ich in Ihrer Stellungnahme doch Formulierungen und Beispiele, die eine Einigung beträchtlich erschweren. Ihre rhetorische Frage am Ende zwingt zu dem Schluß, die wahre Christusnachfolge habe mit dem beruflichen Alltag nichts zu tun. Wir sollten unsere Arbeit »eben gerade nur so gut und intensiv ... verrichten, daß genügend Raum bleibt für den Auftrag wahrer Christusnachfolge«. Nein! Die wahre Christusnachfolge läßt sich von der beruflichen Arbeit nicht trennen. Sie ist nicht auf den Raum zu beschränken, der nach Verrichtung der beruflichen Arbeit übrig bleibt.

Sie fordern, sich frei zu machen »von gesellschaftlichen Pflichten und Zwängen«. Ich stimme Ihnen zu, daß wir uns von gesellschaftlichen Zwängen frei machen sollen, aber warum von Pflichten? Steuern zu zahlen, dem Opfer eines Verkehrsunfalls oder den bosnischen Flüchtlingen zu helfen, den Wehrdienst zu leisten oder Gesetze zu beachten, solange diese nicht gegen Menschenrechte verstoßen, sind gesellschaftliche Pflichten. Kein Christ wird sich auf die Christusnachfolge berufen können, wenn er sich diesen Pflichten entzieht.

Auch Ihre Beispiele vermögen mich nicht zu überzeugen: Ein Produktionsprozeß, der zur Zerstörung der Schöpfung führt, ist nicht »gute«, sondern miserable Arbeit, die sich langfristig den Boden entzieht, auf dem allein sie möglich ist. Ein Unternehmer, der gegen soziale Verpflichtungen verstößt, ist gewiß kein guter Unternehmer und ein Lehrer, der nur wegen seines Gehaltes unterrichtet, ist gewiß kein guter Lehrer, auch wenn er sein Desinteresse an der Schule wegen des Beamtenrechts vielleicht länger sanktionslos kultivieren kann als der Arbeiter oder der Unternehmer. Dem guten General schließlich werden in der Regel nicht die Waffenpotentiale als vielmehr die Einsatzoptionen und die hinter ihnen stehenden Ideologien und Feindbilder Probleme bereiten. Genau darauf zielt im übrigen auch die von Ihnen zitierte Ziffer 80 von *Gaudium et Spes*, in der es nicht in erster Linie um Waffenpotentiale oder -arten, sondern um den Umgang mit ihnen geht.

Das Problem Ihrer Stellungnahme ist in der Tat die von Ihnen beschworene »Diastase zwischen gut und gewissenhaft«, eine Spaltung, die es für den Christen nicht geben kann. Es mag kurzsichtige Definitionen von »gut« geben im Sinne von bequem, von effizient, von profitabel oder wie immer man die Sackgasse näher bestimmen will, in die eine kurzsichtige, aber eben darum auch falsche Definition von gut hineinführt. Gut im Sinne von sittlich richtig und am Gelingen des Lebens orientiert, bedeutet immer auch, »gewissenhaft« die Folgen der Entscheidung bzw. des Handelns zu bedenken. Ein Christ kann sich in seinem Leben diesem gewiß mühsamen und irrtumsanfälligen Geschäft nicht entziehen. Er kann – sofern er nicht durch Alter, Krankheit oder vergleichbare Gründe verhindert ist zu arbeiten – nur als guter Arbeiter auch ein vorbildlicher Mensch und ein Christus nachfolgender Christ sein.

Manfred Spieker

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

Editorial 483
Karl-Heinz Menke: Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus 486
Joseph Kardinal Ratzinger: Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft 500
Hans Maier: Nach dem Sozialismus – eine neue Ethik des Sozialen? 513
Konrad Adam: Die Solidarität der Unsoliden 519

KRITIK UND BERICHT

Compendium Bergengruenianum. Aus den Aufzeichnungen 1940-1945 von Werner Bergengruen (I) 540
Hanna-Barbara Gerl: Magie und Erlösung: Zu Werner Bergengruens Grundspannung. Zum 100. Geburtstag von Werner Bergengruen 544
Gisbert Kranz: Robert Schuman 553
Ulrich Johannes Plaga: Gott mit weißem Bart. Über eine Schwierigkeit der Glaubensvermittlung im Religionsunterricht 565
Hugo Rokyta: František Kardinal Tomášek (1899-1992) 568

GLOSSEN · STELLUNGNAHMEN

Hans Gasper: Drei Ziele 574
Hilfe für Leser 575
Franz Lüttgen: Wem nützen »psychologische Aspekte« eines »Phänomens«? 575

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Karl-Heinz Menke, Jahrgang 1950, studierte Theologie in Münster und Rom; Priester 1974; Promotion 1978. Anschließend war er bis 1986 Seelsorger im Bistum Osnabrück. Der Habilitation im Jahre 1990 schloß sich die Lehrtätigkeit in den Fächern Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Bonn an.

Konrad Adam, 1942 in Wuppertal geboren, studierte Altphilologie und Geschichte und arbeitet seit 1979 in der Feuilletonredaktion der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*.

Gisbert Kranz, Jahrgang 1921, Promotion, ist Präsident der *Inklings-Gesellschaft für Literatur und Ästhetik* und lebt in Aachen.

Ulrich Johannes Plaga, 1961 in Berlin geboren, studierte Theologie und Geisteswissenschaften in Berlin, Münster und Bochum. Er arbeitet als Religionslehrer an einem Gymnasium in Salzgitter.

Hugo Rokyta, Jahrgang 1912, studierte u.a. tschechische Literaturgeschichte, Germanistik, Kirchengeschichte und Politische Wissenschaften in Prag, Wien, Breslau, Budapest und Wien, u.a. bei Jacques Maritain; wegen seiner politischen Tätigkeit wurde er 1939 von den Nationalsozialisten festgenommen; es folgten fünf Jahre Haft in Dachau und Buchenwald. Nach dem Krieg lehrte er bis 1950 am katholischen Hochschulinstitut *Studium Catholicum* Germanistik; nach der Schließung des Instituts wurde er 1969 als Honorarprofessor an die Universität Salzburg berufen, eine Tätigkeit, die nur sporadisch ausgeübt werden konnte. Bis 1981 war Hugo Rokyta in der Staatlichen Denkmalpflege der Tschechoslowakei beschäftigt. – Der Beitrag auf Seite 568 wurde in deutscher Spache verfaßt.

Editorial

Man mag darüber geteilter Meinung sein, ob gegenwärtig unsere Welt im Begriff ist, sich neu zu ordnen oder in einem Chaos zu versinken. Aus bestimmten Perspektiven – etwa der ökologischen – werden vermutlich viele unserer Zeitgenossen dazu neigen, der pessimistischen Prognose den Vorzug zu geben. Wie aber steht es um die gesellschaftliche und politische Zukunft unserer Welt? Sieht es da viel besser aus? Immerhin herrscht hierzulande doch ein beachtliches Einvernehmen, wenn es darum geht, drohende Umweltkatastrophen abzuwenden, und längst hat jeder die Ärmel hochgekrempelt, um seinen Beitrag zu leisten, wenn Papier, Glas und Blech in die dafür vorgesehenen Container geschleppt werden sollen. Hier sind wir alle bereit, unsere Fehler einzusehen und an einer besseren, gesünderen Zukunft mitzuschaffen.

Ganz anders sieht es bei den großen politischen und sozialen Problemen aus; hier sind es nicht nur die (im Zweifelsfall für alles verantwortlichen) Politiker, deren Aktivitäten sich auf hilfloses Händeringen zu beschränken scheinen. Denn längst herrscht in der Bevölkerung kein Konsens mehr darüber, wie die vielen anstehenden Schwierigkeiten und Herausforderungen wirklich in den Griff zu bekommen sind: man denke an die große Aufgabe der deutschen Wiedervereinigung, an die leidige Asylfrage (und deren »Patentlösung« durch Rechtsradikale), an unsere Empörung angesichts der serbischen Politik auf dem Balkan, an die überaus brüchigen Verhältnisse in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion – vieles ließe sich hier noch nennen.

An der Situation auf dem Balkan läßt sich dieser fehlende Konsens exakt ablesen. Einerseits – und auch hier sind unsere Politiker nur die (gewählten) Repräsentanten einer gelähmten Macht, die vom Volke ausgeht – erscheint der Krieg in Bosnien-Herzegowina allen gleichermaßen unerträglich, und gerade uns Deutsche beschleicht ein mehr als flaues Gefühl beim Gedanken an mögliche serbische Folter- und Konzentrationslager. Soll man nun den Unterdrückten militärisch helfen, oder hieße dies nur wieder, »Öl ins Feuer zu gießen«, wie es zur geflügelten Redensart geworden ist? Da scheint es für Erleichterung zu sorgen, wenn die Zeitungen melden, grausame Übergriffe würden (mittlerweile) auch von der unterlegenen Gegenseite gemeldet, was immerhin doch den nicht zu unterschätzenden Vorteil hat, daß man nicht mehr Partei ergreifen muß – denn wer wüßte sicher, ob man auf der richtigen Seite steht, wenn es denn eine solche überhaupt gibt. So hat man bei aller Unerträglichkeit doch ein beruhigtes Gewissen, mit der sich das Unerträgliche ertragen läßt.

So schwanken wir in ohnmächtiger Regungslosigkeit zwischen dem Traumbild einer heilen Welt – wobei wir letztlich ahnen, daß es nur unser Traumbild ist – und einem wenig ehrenvollen, verschämten »Hilf dir selbst, sonst

hilft dir keiner«. Und zugleich wissen wir alle, daß sich mit dieser falsch verstandenen Zurückhaltung nichts zum Besseren ändern wird.

Wie nun läßt sich die Misere unserer Mut- und Kraftlosigkeit beseitigen? Ein Zauberwort, daß im Kampf gegen den drohenden Umweltkollaps Erfolge versprechen könnte, scheint sich mühelos übertragen zu lassen: Solidarität. Wollte man vom quantitativen Gebrauch des Wortes qualitative Rückschlüsse ziehen, dürften sämtliche oben angedeuteten Probleme längst gelöst sein. Doch verweist gerade der inflationäre Gebrauch des Begriffs darauf, daß so klar nicht zu sein scheint, was er in unserem Zusammenhang bedeuten soll. Denn es fällt uns weit leichter, uneingeschränkt für eine Sache wie den Naturschutz einzutreten, weil die Natur eben eine gute *Sache* ist, als für den in der Ferne lebenden (und leidenden) Mitmenschen, von dessen absoluter Integrität wir letztlich ebensowenig überzeugt sind wie von der eigenen.

Solidarität – das sollte eigentlich das zentrale Thema dieses Heftes sein. Doch schon während der internationalen und nationalen Redaktionsgespräche wurde deutlich, daß der Begriff, für sich genommen, wenig aussagt; denn Solidarität bezeichnet – das wird am Beispiel Naturschutz deutlich – eigentlich das Für-einander von Menschen, zwischen Individuen, die eben dieses aus freien Stücken bejahen und realisieren. So läßt sich streng genommen zwar von Solidarität in einer Sache, nicht aber mit einer »Sache« wie der Natur reden, da diese zur notwendigen Wechsel- und Gegenseitigkeit nicht fähig ist. Der Begriff der Solidarität scheint also mit dem der Individualität in enger Beziehung zu stehen. Wie sieht diese Beziehung aus? – Es wird wohl jedem einleuchten, daß man seinen Mitmenschen nicht zur Solidarität in irgendwelchen Belangen zwingen kann, denn was dabei herauskäme, wäre wohl kein Akt freier Solidarität, sondern Ergebnis des Zwangs; ja, es scheint andersherum klar zu sein, daß es der Freiheit des einzelnen bedarf, um solidarisch sein zu können, daß aber bloße Freiheit in keiner Weise Garant für ein solidarisches Miteinander ist. So scheinen die beiden Begriffe in den zwei Schalen einer Waage zu liegen, und es bleibt zu sehen, ob sie des Gleichgewichts bedürfen bzw. was geschieht, wenn eine dieser Waagschalen das Übergewicht erhält.

Zunächst soll das Verhältnis von Individualität und Solidarität theologisch angegangen werden; der Aufsatz von Karl-Heinz Menke trägt zu seiner Erhellung entscheidend bei. Denn letztlich verweist das »pro nobis« unseres Glaubensbekenntnisses auf nichts anderes als auf die gelebte Solidarität Gottes mit uns Menschen, eine, wie der Autor zeigen wird, »unbedingte« Solidarität, die nur aus dem absolut freien Willen des Gottessohnes hervorgehen kann. So stehen hier die beiden Waagschalen gleichsam in einer idealen Balance: Die individuelle Freiheit begründet hier vollkommene Soldarität, durch die diese Freiheit gleichsam zu ihren ganzen Blüte gelangt.

Wie nun sieht dieses Verhältnis ist den Demokratien unserer westlichen Industriegesellschaften aus? Vermag eine pluralistische Gesellschaft, die in

einem möglichst uneingeschränkten Individualitätskult – und damit logischerweise im zunehmenden Zwang zur Relativierung ihrer selbst – nach wie vor einen kulturgeschichtlichen Fortschritt zu erblicken hofft, im geforderten Moment gemeinsam, ja solidarisch zu handeln? Oder bedarf es vielmehr nicht doch gewisser Grundwerte des sozialen Verhaltens, damit menschliches Zusammenleben – eben auch gelebte Solidarität – möglich sind? – Die Gedanken, die Joseph Kardinal Ratzinger in seinem Beitrag entfaltet, lassen sich so gleichermaßen als eine kritische Anfrage an die westliche Industriegesellschaft wie als Rat an die jungen Demokratien Osteuropas verstehen, die aus ihrer eigenen Geschichte heraus allzu leicht der Gefahr unterliegen könnten, jeden gesellschaftlich geforderten Konsens erneut als politischen Zwang zu verstehen.

Damit ist bereits die gedankliche Brücke zum Beitrag von Hans Maier geschlagen. Denn wie eine Übergewichtung der Individualität wirkliche Solidarität gefährdet, so unterbindet eine ständige Berufung auf die geforderte Solidarität die freie Entfaltung des Individuums. Der Zusammenbruch der totalitären Staaten in unserem Jahrhundert, die immer wieder unbedingte Solidarität verlangten – sei es mit der »nationalsozialistischen Idee«, sei es als »Solidarität der werktätigen Klasse« – degradiert den einzelnen zur belanglosen und unfreien Figur im politischen Planspiel. Der Zwang zur Solidarität, den sich alle Diktaturen zu eigen machen, drückt – um in unserem Bild zu bleiben – die Waage aus der Balance und degradiert die angebliche Freiheit des Individuums in die Belanglosigkeit einer dumpfen Masse.

Nach den Beiträgen von Joseph Kardinal Ratzinger und Hans Maier wendet sich Konrad Adam mit seinem kritischen Beitrag wieder der Realität unserer bundesdeutschen Gegenwart zu. Was heißt – durchaus einmal gemessen am idealen Begriff der Solidarität, wie er zu Beginn von Karl-Heinz Menke entfaltet wird – Solidarität in unserer gesellschaftspolitischen Situation heute? Das Wort scheint – so die traurige Bilanz – seine eigentliche Bedeutung verloren zu haben. Ohne dem Autor vorgreifen zu wollen: Individualität hat sich mit einer falsch verstandenen Solidarität verbrüdert. Diese »Solidarität« bedeutet offensichtlich nur noch Interessengemeinschaft gleichgesonnener Individuen. Um es in unserem Bild zu sagen: Die Waagschale der Solidarität scheint nur noch im Gleichgewicht, in Wirklichkeit ist sie weitgehend leer.

Hier könnte sich der Kreis unserer Diskussion von Solidarität und Individualität schließen; auf die kritische Analyse der Zustände in unserer Industriegesellschaft ließe sich erneut mit der Forderung nach einem Grundkonsens sittlicher und religiöser Werte antworten. Das nähme sich pessimistisch, ja vielleicht überheblich aus; doch sind sich die Autoren durchaus bewußt, daß vier (Gesichts-)punkte noch keinen Kreis bilden und daß eine Zeitschrift, die sich diesem Thema widmet, letztlich zum Glück doch nur Theoretisches zu Fragen liefert, deren Antwort im Miteinander des täglichen Lebens zu suchen ist.

Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus

Von Karl-Heinz Menke

Das Gottespostulat unbedingter Solidarität

Warum Solidarität gemeinhin als »neuzeitliche Idee« gilt, läßt sich vielleicht am besten durch eine Gegenüberstellung der Antworten von Thomas und Kant auf die Theodizeefrage erklären. Der Aquinate versöhnt die Realität des Bösen mit der Güte Gottes, indem er von der Zulassung von Übeln zur Herbeiführung eines um so größeren Gutes spricht.[1] Kant dagegen verlegt das unbedingte (jegliches *malum* ausschließende) Gute von einem transzendenten Gott in den Menschen selbst. Als Beispiel für seine Auffassung konstruiert er den Fall, daß ein Fürst einen seiner Diener unter Androhung der Todesstrafe zu einem falschen Zeugnis verleiten will, um einen Rivalen, der objektiv im Recht ist, auszuschalten. Dann bleibt zwar abzuwarten, ob der Diener trotz des ihm drohenden Galgens *tatsächlich* die Wahrheit bezeugt. Doch *daß* es ihm *möglich* ist, das falsche Zeugnis trotz der angedrohten Todesstrafe zu verweigern, ist *unbedingt* wahr. Denn »darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, [...] erkennt er in sich die Freiheit«[2], auch zu *können*, was er *soll*. Dieses Sollen und Können ist *unbedingt*, weil nicht abhängig von irgendeiner empirischen oder theoretischen Bedingung: nicht einmal von der Drohung mit dem Galgen, erst recht nicht von Motiven wie Geld und Karriere, von der Abwägung des eigenen Vorteils oder einer bestimmten Situation, auch nicht von einer göttlichen Belohnung oder Bestrafung; nein, das sittliche Subjekt ist nach Kant autonom auf Grund seiner Freiheit, das Gute um des Guten willen – also »unbedingt«! – zu tun.

Hansjürgen Verweyen hat wiederholt auf die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Kants Phänomenologie eines »unbedingten Sollens« und Helmut Peukerts »Idee unbedingter Solidarität« verwiesen.[3] Wenn letzterer bei der Anerkennung des Anderen statt bei der Autonomie des einzelnen Subjekts ansetzen

---

1 Vgl. STh I, qq. 2.19.48f.

2 Kritik der praktischen Vernunft, A 54.

3 Vgl. H. Verweyen, Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: ThPh 62 (1987), S. 580-587; Ders., Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf 1991, S. 138-148, S. 174-179.

will[4], übersieht er, daß das von Kant beschriebene Phänomen unbedingten Sollens unbedingte Solidarität impliziert. Ein Blick auf das erwähnte Beispiel aus der *Kritik der praktischen Vernunft* genügt, um schon bei Kant die Idee einer Solidarität nachzuweisen, die Peukert im Anschluß an die Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel den Sinn nennt, der durch unbedingte Anerkennung jedes einzelnen durch jeden anderen (universale Kommunikationsgemeinschaft) zu realisieren ist. Auch Peukerts Hinweis[5] auf die von Benjamin, Adorno oder Horkheimer apostrophierten Opfer unbedingter Solidarität wird schon von Kant reflektiert. Denn er schildert ausführlich die Diskrepanz zwischen dem Festhalten des einzelnen sittlichen Subjekts an der ihm aufgegebenen Verpflichtung und der nicht seltenen Erfahrung, gerade so »den Kürzeren zu ziehen«. Kant bemerkt wörtlich: »Betrug, Gewalttätigkeit und Neid werden immer um ihn [den Gutwilligen] im Schwange stehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Tieren der Erde, unterworfen sein [...].«[6] Aus diesem Dilemma folgert Kant, daß die Bereitschaft des einzelnen Menschen, die ihm immer schon evidente sittliche Verpflichtung zu befolgen, nur dann nicht geschwächt oder auf Dauer zerstört wird, wenn das sittliche Subjekt im Realisieren einer dem Sittengesetz entsprechenden Welt die Möglichkeit einer endgültigen Harmonie zwischen dem moralischen Gesetz und dem Gesamt der Wirklichkeit antizipiert bzw. postuliert. Die im unbedingten Praktizieren des sittlich Guten postulierte Harmonie nennt Kant den »moralischen Welturheber« bzw. »Gott«.[7] Aber

---

4 Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt [2]1988, S. 343, Anm. 13.

5 »Als das äußerste Denkbare, als die Grenzidee, die im kommunikativen Handeln selbst impliziert ist, erwies sich die unbegrenzte, universale Kommunikationsgemeinschaft, die im geschichtlichen Handeln solidarisch Freiheit realisiert. Die genauere Analyse dieser normativen Implikationen führte jedoch auf eine Erfahrung, an der die Frage entsteht, ob kommunikatives Handeln nicht in einem verzweifelten Selbstwiderspruch und in Absurdität endet und ob eine Theorie dieses Handelns nicht in sich widersprüchlich wird. Es ist die faktische Erfahrung, daß Menschen, die solidarisch zu handeln versucht haben, denen man also eigene Lebensmöglichkeiten verdankt, vernichtet werden. Die ganze Schärfe dieser Erfahrung wird erst deutlich, wenn man sie in ihrer geschichtlichen Dimension untersucht. Die normativen Implikationen einer Theorie kommunikativen Handelns für die Identität von Subjekten werden aporetisch, wo man die historische Konstitution der einen, solidarischen Menschheit zu denken versucht« (ebd., S. 311).

6 Kritik der Urteilskraft, B 427f.

7 Will jemand »die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Anforderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl tun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d.i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgegebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines *moralischen* Welturhebers, d.i. Gottes, annehmen« (ebd., B 428f.).

dieser Gott ist nichts außerhalb der Entschiedenheit der praktischen Vernunft für ein unbedingt Gesolltes. Das Kantsche Postulat eines moralischen Welturhebers unterscheidet sich von Peukerts Postulat eines Gottes, der die unschuldigen Opfer der Geschichte gleichsam »im nachhinein« rettet, durch seinen prinzipiellen Verzicht auf jedwedes Wissen über Gott bzw. über die endgültige Harmonie zwischen dem, was sein soll, und dem, was tatsächlich war oder ist. Der von Kant postulierte Gott ist nicht der allmächtige Alleskönner, der nach Ablauf einer von den Opfern unschuldiger Menschen gesäumten Geschichte nachträglich alles wieder ins Lot bringt. Nein, dieser Gott ist kein transzendenter Garant, sondern die Befähigung zum Festhalten an der unbedingten Solidarität mit dem Nächsten gegen alle Widerstände und selbst gegen das Dunkel des Todes. Verweyen[8] nennt Kants These, daß unbedingter Sinn nicht außerhalb der praktischen Realisierung dieses Sinns wider alle Sinnlosigkeit liegen kann, die einzig angemessene philosophische Antwort auf das Problem der Theodizee und illustriert diese Auffassung am Beispiel eines Arztes, der angesichts eines furchtbaren Sterbens nicht an einen allmächtigen Gott glauben will, aber dem Leiden seines Patienten auch da nicht ausweicht, wo er nichts mehr für ihn tun kann, als den Schrei nach Sinn bis in das letzte Dunkel auszuhalten. Diese unbedingte Solidarität ist die praktisch vollzogene Behauptung von Sinn wider alle Sinnlosigkeit; und dieser Sinn unterscheidet sich von dem, was man in der aristotelischen Metaphysik »Gott« nennt, weil er nicht außerhalb, sondern in der unbedingt praktizierten Solidarität als solcher liegt.

Solidarität als geschichtlich realisierte Verbundenheit mit Gott

Ob man wie Kant das Gottespostulat als immanentes Implikat unbedingter Solidarität oder wie Peukert als transzendentale Bedingung der Möglichkeit universaler Kommunikation bezeichnet, deutlich wird in beiden Ansätzen, daß die Forderung nach dem Festhalten von Sinn gegen alle Sinnlosigkeit sich nicht selbst begründen kann. Gewiß, diese Begründung darf nicht auf einen Gott rekurrieren, der eine Geschichte in Gang setzt, die sich selbst *ad absurdum* führt, um anschließend die Opfer dieser Geschichte für ihre Leiden zu entschädigen. Denn einmal abgesehen von dem Problem, welchen Sinn eine absurde Geschichte der von Gott geschaffenen Welt haben soll, stellt sich die Frage, ob es überhaupt etwas geben kann, was die Qualen eines von satanischer Brutalität gequälten Menschen aufwiegt.

Doch so neu vor diesem Hintergrund der Ersatz eines transzendenten (das Böse zulassenden) Gottes durch die Idee unbedingter Solidarität scheint, so alt ist die Kunde von einem Gott, der nicht im Sprung des einzelnen aus dieser

8 Vgl. H. Verweyen, a.a.O., S. 142-144.

Welt, sondern im Gegenteil nur in der Geschichte, nur im Tun des sittlich Guten, nur in der Solidarität mit dem Nächsten, zu finden ist. Denn im Alten Testament ist das Medium der Verbundenheit des einzelnen Menschen mit Gott die Volksgemeinschaft. Das heißt: Der Israelit findet seinen Gott nicht im Sprung aus Welt und Geschichte, sondern in der Solidarität mit seinem Volk. Zwar wurde die gewöhnlich mit »Bund« übersetzte hebräische Vokabel »berit« erst relativ spät (innerhalb der deuteronomistischen Interpretation des Noach-, Abraham- und Levi-Bundes) zu einem theologischen Hauptbegriff. Aber die Idee »Bund« ist so alt wie der Jahwe-Glaube.[9] Denn nur *indem* der Israelit mit seinem Nächsten in Familie, Sippe, Stamm und Volk solidarisch ist, ist er im Bund mit Jahwe. Anders gesagt: Jeder Israelit ist ein Gedanke bzw. Auftrag Jahwes. Aber die Identität des einzelnen ist nur *in* der geschichtlich realisierten Solidarität mit dem Nächsten – und keinesfalls unabhängig davon! – seine Verbundenheit mit Jahwe.[10] Nicht nur Priester, Könige und Propheten, sondern jeder einzelne Israelit ist von Jahwe an eine bestimmte Stelle gerufen, an der er durch sein Für-Sein zum Segen oder durch Untreue zum Unheil nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle wird, die auf seine Solidarität angewiesen sind. Darin liegt der Kern des alttestamentlichen Bundesgedankens, daß Jahwe sein Heil in der Geschichte abhängig macht vom Handeln seines Volkes Israel, und zwar so, daß jeder einzelne Israelit auf je einmalige Weise mehr oder weniger Verantwortung für das Ganze des Bundes trägt. Die neuere Exegese bezeichnet mit dem Ausdruck »Tun-Ergehen-Zusammenhang« die Beobachtung, daß Jahwe Israel nie als Objekt behandelt, daß von einem unmittelbaren Strafen, Vergelten, Belohnen oder Versöhnen keine Rede sein kann, daß Gottes Handeln vielmehr immer ein bundesgemäßes Handeln ist – auch gegenüber dem Sünder; denn dessen Strafe bzw. Buße erscheint zumindest in den Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes als das von Jahwe dem Pönitenten gewährte Mittel, Subjekt des Versöhnungsvorgangs zu werden.[11] Jahwes Verzeihen besteht also nicht in einer Aufhebung der Vergangenheit des Sünders, nicht darin, daß er ersetzt, was dieser für seinen Nächsten hätte tun müssen,

---

9 Vgl. N. Füglister, Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie, in: MySal IV/1, Einsiedeln 1972, S. 59-63; C. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137). Göttingen 1985, S. 11-13.

10 E.P. Sanders (Paulus und das palästinensische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen [StUNT 17], aus dem Amerik. übers. v. J. Wehnert. Göttingen 1985, S. 70) nennt die Verschränkung von Volk und Einzelperson in der Bundesbeziehung »Bundesnomismus« und erklärt diesen Begriff mit der »Vorstellung, daß der Platz eines jeden Menschen im Plane Gottes durch den Bund begründet wird und daß der Bund als geziemende Antwort des Menschen dessen Befolgung der Gebote verlangt«.

11 Vgl. A. Schenker, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (BiBe 15). Freiburg/Schweiz 1981, bes. S. 81-119; B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55). Neukirchen-Vluyn 1982, S. 103-276.

sondern im Gewähren einer Zukunft, die der Pönitent selbst realisieren muß, indem er gegen den Widerstand des von ihm verursachten Unheils an seine (ihm von Jahwe im Bund mit Israel zugedachte) Stelle der Solidarität zurückkehrt. So gesehen, ist Heil identisch mit der Solidarität des einzelnen und Unheil nichts anderes als die Verweigerung dieser Solidarität. Der Gedanke, daß Jahwe das durch verweigerte Solidarität entstandene Unheil nach dem Tode durch Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten ausgleicht, liegt dem Alten Testament zunächst ebenso fern wie die Möglichkeit, daß einer die Schuld eines anderen auf sich nimmt. Zugespitzt könnte man sagen, daß das AT wie Kant denkt: Solange die Würde, die Freiheit und Personalität des einzelnen Menschen gewahrt werden sollen, darf ihm niemand seine Verantwortung (sein je einmaliges Für-Sein für die anderen) abnehmen. Nicht weil Gott durch den Sünder beleidigt wird, sondern weil Jahwe auch den Sünder nicht als Objekt, sondern als Subjekt will, muß der selbst seine Schuld durch Verbüßung einer adäquaten Strafe sühnen.

Unbedingte Solidarität als Stellvertretung

Bis in die Makkabäerzeit gilt in Israel als ausgeschlossen, daß eine Person auf dem Felde von Sünde und Sühne »an die Stelle« einer anderen Person treten kann. Wenn Abraham in Gen 18 sich bei Jahwe fürbittend für die Städte Sodom und Gomorra einsetzt, realisiert er sein besonderes bzw. einmaliges Für-Sein, übernimmt aber deshalb nicht die Sünde bzw. Sündenfolge der Bewohner, für die er bittet. Auch wenn Mose in Ex 32,30-32 seine Bitte um Vergebung für die Anbeter des Goldenen Kalbes mit dem Hinweis verbindet, daß er im Falle der Nichterhörung das Schicksal seines Volkes teilen wolle, tritt er nicht an die Stelle der Sünder, mit denen er sich solidarisch erklärt. Dasselbe gilt für den Priester, der am Versöhnungstag im Namen des ganzen Volkes bittet; er realisiert nur die ihm übertragene Aufgabe, nimmt aber niemandem die Sühne seiner Sünden ab. Wenn man die hellenistisch beeinflußten Spätschriften und das von seinem historischen Kontext her unerklärliche Gottesknechtlied (Jes 52,13-53,12) ausklammert, ist das gesamte AT von der Auffassung beherrscht, daß das Glück des Menschen in der unbedingten Treue zu seiner je einmaligen Verantwortung für den Nächsten, also in seiner unbedingten Solidarität, liegt und daß die Verweigerung dieser Solidarität vom Sünder selbst zu sühnen ist.[12]

12 Eines der Grundmotive der klassischen griechischen Literatur, der stellvertretende Opfertod, findet sich im jüdischen Schrifttum erst unter hellenistischem Einfluß. Ausdrücklich heißt es in Ex 32,33 oder Deut 24,16, daß niemand für die Schuld eines anderen sterben soll. Auch ein Prophet, der in der Realisierung seiner Sendung einen gewaltsamen Tod findet, stirbt alttestamentlich gesehen nicht »an Stelle« derer, die ihn ermorden. Dazu N. Brox, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (StANT 5). München 1961, S. 132-173; O.H.

Mit dieser Auffassung verbunden ist allerdings auch die Erfahrung, daß der Sünder nicht nur Unheil auf sich selbst, sondern auch auf die zieht, denen er seine Solidarität verweigert. Damit aber erhebt sich die Frage nach dem Sinn des unschuldig leidenden und sterbenden Gerechten. Die ungeheure Brisanz dieses Problems wird deutlich, wenn man die von Raymund Schwager verfaßte und von René Girard inspirierte Analyse des alle Teile des AT durchziehenden Sündenbockmechanismus studiert.[13] Da zeigt sich, daß der Sünder nicht nur sein Für-Sein für die anderen (seine Solidarität) verweigert, sondern auch seine Schuld auf Unschuldige abwälzt und so einen Teufelskreis der Aggression provoziert, der schließlich zur Vereinigung der zunächst gegeneinander gerichteten Beschuldigungen auf einen einzigen Unschuldigen, den Sündenbock, führt. Was aber geschieht mit diesem unschuldigen Opfer der Geschichte? Wird es durch ein unmittelbares (transgeschichtliches) Eingreifen Jahwes gerettet? Oder handelt Gott auch jetzt noch bundesgemäß, also nicht ohne das Tun dessen, den er errettet?

Die Antwort liegt nach R. Schwager in jenem Gottesknechtlied (Jes 52,13-53,12), in dem Jahwe den unschuldig Geschlagenen befähigt, die Beschuldigungen bzw. Aggressionen der Sünder *freiwillig* auf sich zu nehmen und so den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt zu durchbrechen.[14] Denn wo einer, den die Schuldigen zum Sündenbock stempeln, sich durch seine Gewaltlosigkeit als das Gegenteil des Sünders erweist, entlarvt er die ihn anklagenden »Gerechten« nicht nur als die wirklich Schuldigen, sondern entmachtet auch die Macht der Sünde. Denn er nimmt keine Rache, sondern übt eine Solidarität, die bis zum letzten geht, bis zur Vergeltung des Bösen mit dem Guten, bis zum freiwilligen Tragen der ihm fälschlich aufgeladenen Schuld. Die unbedingte Solidarität des »Ebed Jahwe« dreht den Spieß nicht um; er vernichtet nicht die, die ihn vernichten wollten; er ersetzt sie nicht, sondern er vertritt sie. Seine unbedingte Solidarität ist Stellvertretung; denn Stellvertretung ist das Gegenteil von Ersatz.[15] Wo jemand ersetzt wird, ist er tot; wo jemand vertreten wird, kann er an seine Stelle zurückkehren. Also ist die Stellvertretung des Gottesknechtes keine Entmündigung bzw. Ersetzung derer, für die er sich opfert, sondern im Gegenteil Bedingung der Möglichkeit, daß diese ohne Lüge (ohne Abwälzung der eigenen Schuld auf Unschuldige, ohne Selbstrechtferti-

---

Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23). Neukirchen-Vluyn 1967.

13 Vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978, S. 54-142.

14 Vgl. ebd., S. 134-142.

15 Zur Unterscheidung zwischen »eigentlicher« und »uneigentlicher« Stellvertretung und zur Geschichte dieses Begriffs vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Einsiedeln/Freiburg 1991, S. 17-90.

gung) ihre je einmalige Stelle im Bund mit Jahwe (ihr je einmaliges Für-Sein für andere) realisieren können.

Stellvertretung, die im Tod nicht untergeht

Ganz unabhängig davon, ob und wie weit sich Jesus als Erfüllung des leidenden Gottesknechtes gewußt hat, erhebt sich im Blick auf die unbedingte Solidarität des »Ebed Jahwe« das Postulat eines Stellvertreters, der die von ihm Vertretenen weder ersetzt noch in der Realisierung seiner Stellvertretung selbst untergeht. Gefragt ist nach einer Brücke über den von Lessing beschriebenen Graben zwischen der Bedingtheit alles Geschichtlichen und der Unbedingtheit einer Solidarität, die stärker ist als der Tod. Anders ausgedrückt: Wenn Gott den Sünder nicht entmündigen, ersetzen oder vernichten, sondern zu sich selbst befreien will, kann er nur *mit* ihm – also *innerhalb* der Geschichte – handeln. Wenn aber dieses innergeschichtliche Handeln Gottes stärker sein soll als alle geschichtlichen Widerstände des Sünders, also stärker auch als dessen kreuzigender Haß, dann kann dieses Handeln kein bedingtes sein.

Die einzige Brücke über den Graben zwischen Geschichtlichkeit und Unbedingtheit ist jenes reale Eintreten des Unbedingten in das Bedingte, das wir theologisch die Inkarnation des *logos* nennen. Nicht nur Jesu Anspruch, die Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft Gottes zu *sein* und sein daraus erwachsener Konflikt mit der jüdischen Sühneinstitution »Tempel«[16], sondern ebenso die synoptischen Aussagen über das »Gekommen«- und »Ausgegangensein« Jesu und der johanneische Begriff »εντολή« drücken aus, daß Gott uns in Jesus nicht nur einen Weg zum Heil *gezeigt* hat, sondern daß er selbst sich in diesem Christus den Bedingungen der Geschichte unterworfen hat und also *realiter »an die Stelle«* des Sünders getreten ist.[17] Von daher besteht das Einzigartige der Stellvertretung Christi nicht in einer quantitativen Überbietung der stellvertretenden Akte des Ebed Jahwe, sondern in seinem »Abba-Verhältnis« zu Gott. Er ist ganz und gar eins mit Gott und zugleich ganz und gar (realiter) dort, wo der Mensch bzw. der Sünder ist. Er, von dem Balthasar in seiner Geschichtstheologie schreibt[18], daß er als »Erschlossenheit Gottes« unsere »Zugänglichkeit zu Gott« ist, gelangt an die Stelle, wo die Endlichkeit den Menschen schier erdrückt, an die Stelle der »Scheol« bzw. »Hölle«, an die

16 Vgl. J. Blank, Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung, in: Sühne und Versöhnung (ThzZ 1), hrsg. v. J. Blank u. J. Werbick. Düsseldorf 1986, bes. S. 65-70.

17 Vgl. dazu das Resümée der exegetischen Diskussion bei R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (ITS 29). Innsbruck 1990, S. 124-148.

18 Vgl. H.U. von Balthasar, Theologie der Geschichte. Ein Grundriß. Einsiedeln ^{6}1979, S. 31.

Stelle ohne Zukunft und Ausweg. Indem er, der als Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes »in persona« Logos, Wort, Beziehung ist, an die Stelle verweigerter Beziehung und verabsolutierter Endlichkeit tritt, geschieht *inmitten* der Geschichte etwas Endgültiges: nämlich der Sieg der Liebe bzw. unbedingten Solidarität (Stellvertretung) über die »Mächte der Finsternis«.[19] Wo äußerlich gesehen der Sündenbockmechanismus bzw. der kreuzigende Haß des Schuldigen auf den Unschuldigen triumphiert, da siegt in Wirklichkeit die Liebe des Gekreuzigten. Das wird nicht erst im nachhinein (am Ostermorgen) offenbar, sondern schon in allen Gesten der unbedingten Selbsthingabe, die dem Sterben Jesu Christi vorausgehen, ganz besonders in den Gebegesten des letzten Abendmahles. In Lk 22,19 und in 1 Kor 11,24 ist das sogenannte »Brotwort« mit dem Zusatz versehen: »für euch« bzw. »für euch hingegeben«; und im entsprechenden »Becherwort« wird die dargereichte Gabe als »der neue Bund in meinem Blute« bezeichnet. Auch das Becherwort in Mk 14,24 und Mt 26,28 spricht von der Erneuerung des Sinaibundes im Blute Christi; es deutet den bevorstehenden Kreuzestod als das Opfer, das alle Sühneriten des Alten Bundes aufhebt und deshalb von universaler Bedeutung »für die Vielen« (Mk 14,24; Mt 26,28; vgl. Jes 53,12) ist.[20]

Wenn dies der Grundgedanke des alten und des neuen Bundes ist, daß Gott die Würde (Freiheit) des Menschen als Subjekt wahrt, indem er sich ihm nur *innergeschichtlich* offenbart, dann bedeutet die Selbsthingabe (Stellvertretung) Christi am Kreuz die *innergeschichtliche* Epiphanie *absoluter* Liebe, d.h. einer Solidarität, die stärker ist als alles Endliche (Geschichtliche), stärker sogar als das Kreuz und die scheinbare Verabsolutierung der Endlichkeit, der Tod.

Das Geben als Modus des Empfangens unbedingter Solidarität

Die gekreuzigte Liebe ist stärker als der Tod; aber sie zwingt selbst denjenigen nicht, der sie kreuzigt. Wenn ich mich in die Situation eines der Soldaten versetze, die Christus einen Nagel durch die Hände getrieben haben, und wenn ich mir vorstelle, daß ich ihm dabei in die Augen gesehen hätte, dann hätte mich dieser alles durchschauende, aber auch »durchliebende« Blick wahrscheinlich zum Einhalten *veranlaßt*, mir aber den Hammer nicht aus der Hand *gezwungen*. Die Epiphanie des Absoluten in der Geschichte (das Christusereignis) ist nicht Ersatz, sondern Stellvertretung, weil der Erlöser die Schuld

19 Dazu K.-H. Menke, a.a.O., S. 291-296.

20 Vgl. J. Blank, a.a.O. S. 79-84; H. Merklein, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen, in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43). Tübingen 1987, S. 157-180; P. Stuhlmacher, Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens. Stuttgart 1988, S. 73-78.

des Sünders nicht einfach tilgt, sondern ihn befähigt, Geber dessen zu werden, was er empfängt. Seitdem inmitten der Endlichkeit von Welt und Geschichte eine Liebe erschienen ist, die im Tod nicht untergeht, ist jeder, der sich von dieser Liebe ergreifen läßt, seinerseits zu unbedingter (die Angst um das eigene Ich loslassender) Solidarität (Stellvertretung) befähigt. Deshalb definiert Norbert Hoffmann die stellvertretende Sühne des Erlösers nicht als den Schuldner entmündigende Ersatzleistung, sondern als Befähigung des Sünders zum selbsttätigen »Umleiden« seiner Sünde in Sohnschaft.[21]

Die den Tod besiegende Liebe Gottes (Christus) bleibt geschichtlich präsent nicht nur in der Gemeinschaft derer, die von Christi Stellvertretung ergriffen den Erlöser sakramental vergegenwärtigen, sondern nach Jesu eigenen Worten im Antlitz *jedes* Nächsten. Hier ist an das von H. Verweyen geschilderte Beispiel des Arztes zu erinnern, der dem Blick seines nach Sinn schreienden Patienten auch dann nicht ausweicht, wenn ihm keine andere Möglichkeit mehr als die des solidarischen Mitgehens in das Dunkel des Todes bleibt. Oder ich denke an den Brief einer Mutter, die nach der Geburt ihres mongoloiden Kindes in einem ersten Aufschrei weglaufen und das Neugeborene von sich stoßen wollte. Aber dann, so schreibt sie, »habe ich in einem Akt schrecklicher Selbstüberwindung das furchtbar entstellte Gesichtchen geküßt«; und sie fügt hinzu: »Nie wieder bin ich so froh gewesen wie in diesem Augenblick.« – Ist es vermessen, hinter dieser Freude die Erfahrung zu vermuten, daß unbedingte Solidarität schon hier und jetzt und nicht erst in einem jenseitigen Himmel Sieg über Kreuz und Tod ist?

Der Frage, wie die Erfahrung des Unbedingten im Bedingten denkbar ist, stellt sich besonders der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas. Er erklärt das Sein-für-den-Anderen als das Ende aller Versuche, die Zeit für sich selbst festhalten zu wollen; oder – positiv ausgedrückt – als Beginn einer Beziehung zu dem, worüber ich selbst nicht verfügen kann. Was ich aber selbst nicht »machen« oder »herstellen« kann, ist »das Unbedingte« bzw. der Sinn von allem. Von mir aus betrachtet ist der Tod Vernichtung meines ganzen Könnens, in der Dimension der Anderheit aber das mich unbedingt Angehende (Ansprechende). Von mir aus betrachtet ist der Andere mein Bild von ihm, in der Dimension der Anderheit aber geradezu die Zerstörung dieses Bildes. Denn das Antlitz des Du ist »die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet«.[22] Im Antlitz des Du erwache ich »zu mir

21 Wie sich Gott in der Trinität nicht dadurch »als Vater ›durchsetzt‹ [...], daß er die zweite Person in ihrer Eigenart unterdrückt, sondern dadurch, daß er sie das sohnschaftliche Andere seiner selbst sein läßt, so setzt sich Gott am Kreuz als der Vergebende durch nicht dadurch, daß er mit seiner Vergebungsmacht den Sünder überwältigt, sondern dadurch, daß seine Vergebung im Sünder (ihrem Stellvertreter) die korrelative Entsprechung ihrer selbst, die Sühne, erzeugt.« (N. Hoffmann, Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne. Einsiedeln 1982, S. 68).

22 E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. u. hrsg. v. W.N. Krewani. Freiburg/München 1987, S. 63.

selbst als zu jenem, der von dem in Frage gestellt und angegangen wird, was sich schlechthin außerhalb seiner selbst findet«.[23] Dieses Phänomen nennt Levinas »Verantwortung« und beschreibt es mit dem anschaulichen Ausdruck »être otage pour autrui – Geisel für den Anderen sein.«[24] Denn »wer Geisel für den Anderen ist, bürgt mit seinem Leben dafür, daß es mit dem Leben des Anderen gut ausgehe. Und nur dadurch, daß es mit dem Leben des Anderen gut ausgeht, wird er selber frei«.[25] Stephan Strasser übersetzt den Terminus »être otage pour autrui« mit dem deutschen Substantiv »Stellvertretung«[26], weil Levinas mit »Geisel für den Anderen sein« das Gegenteil von »Ersatz für den Anderen sein« meint; der Andere soll ja nicht ersetzt, sondern gerettet werden. Der Sinn unbedingter Solidarität bzw. »das Unbedingte« ist nach Levinas weder ein transzendenter Gott noch das moralische Gesetz in mir selbst (Kant), noch mein alles Bedingte überspringendes Vorausgreifen auf den eigenen Tod (Heidegger)[27], sondern die »Ver-ant-wortung« als solche.[28] Der jüdische Philosoph lehnt es ab, den Anspruch des Anderen als solchen nochmals zu begründen. Er stellt einfach fest, daß jeder, der die »Vorladung« vor das Antlitz des

---

23 B. Casper, Denken im Angesicht des Anderen. Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 13), hrsg. v. H.H. Henrix, Aachen 1984, S. 24.

24 Vgl. E. Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers. u. hrsg. v. W.N. Krewani. Freiburg/München 1983, S. 295-330; Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übers. v. T. Wiemer, eingel. v. B. Casper. Freiburg/München 1985, S. 103-105, S. 116-120; Ders., Humanismus des anderen Menschen, übers. u. hrsg. v. L. Wenzler. Hamburg 1989, S. 82f.

25 B. Casper, a.a.O., S. 26.

26 Vgl. S. Strasser, Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie. Den Haag 1978, bes. S. 310f.

27 Klaas Huizing (Das Sein und Der andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger [AMP 254]. Frankfurt 1988, S. 184-199) stellt der Heideggerschen »Gelassenheit« die Levinassche »Stellvertretung« gegenüber und nennt seinen Vergleich »Unversöhnliche Lebensdeutungen«.

28 Man muß Verantwortung nicht wie Levinas als Stellvertretung definieren. Aber daß zur Verantwortung Unbedingtheit gehört, ist das Ergebnis einer philosophischen Diskussion, die von der Gleichsetzung der Verantwortung mit der Selbstverantwortung (Kant, Hartmann) über den von Heidegger inspirierten Versuch Wilhelm Weischedels (Vermittlung von Verantwortlichkeit und Selbstversicherung) und die einschlägigen Arbeiten von Alfred Schüler, Roman Ingarden und Georg Picht bis zu der von Emmanuel Levinas, Hans Jonas, Robert Spaemann u.a. entfalteten These führt, daß nicht das Subjekt die Verantwortung, sondern die Verantwortung das Subjekt konstituiert. Vgl. N. Hartmann, Ethik. Berlin [3]1949, S. 727; A. Schüler, Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. München 1948, S. 22-28; R. Ingarden, Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente. Stuttgart 1970, S. 35-51; G. Picht, Der Begriff Verantwortung, in: Ders., Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien. Stuttgart 1969, S. 318-342; W. Weischedel, Versuch über das Wesen der Verantwortung. Heppenheim 1933 (3. stark veränd. Aufl. Frankfurt 1972); H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt 1984, bes. S. 153-242; R. Spaemann, Wer hat wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische oder teleologische Ethik, in: HK 36 (1982), S. 345-350; R.-P. Koschut, Strukturen der Verantwortung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung unter besonderer Berücksichtigung des Spannungsfeldes zwischen der ethisch-personalen und der kollektiv-sozialen Dimension menschlichen Handelns (EHS XXIII/373). Frankfurt 1989, bes. S. 71-81, S. 117-162, S. 189-197, S. 383-396.

Anderen mit seinem sterblichen Leben (hier und jetzt) annimmt, »fruchtbar« ist. Jeder Versuch, die Grundbefindlichkeit des Verantwortlichseins für den Anderen philosophisch, psychologisch, soziologisch oder sonstwie kausalanalytisch zu erklären, würde den Anderen unter die eigene »ratio« zwingen. Nur *indem* ich Verantwortung übernehme, weiß ich, daß es hier um die erste Verpflichtung und das letzte Sinnhafte geht. Denn nicht mein Ich gibt dem Anderen Sinn, sondern umgekehrt: Im Anderen begegnet mir Sinn. In der Konkretion des »Augen-Blicks« (des Angeblicktwerdens durch das Antlitz des Anderen) begegnet mir das Unbedingte. Levinas spricht vom »Einfallen« Gottes in die Verantwortung für den Anderen.[29] Gemeint ist nicht ein »Gott an sich«, sondern »das, was mich unbedingt angeht«: der Andere. Die Passivität, in der ich verantwortlich gemacht, zur Geisel genommen und also »Stellvertreter« werde, »bedeutet [...] nicht nur [...] Entfremdung, [...] Verfolgt- und Besessenwerden durch den Anderen. Die Passivität des Subjekts bedeutet zugleich, daß es in seiner Verantwortung [...] *unersetzbar* ist. Niemand kann an meiner Stelle antworten. Deshalb bin ich in meiner Verantwortung ›einzig‹. Ich erhalte gerade in der Aufhebung meiner Identität als des autonomen Subjekts eine neue Identität, die Identität dessen, der unentrinnbar verantwortlich ist.«[30] Die Durchkreuzung bzw. »Diachronie« meiner »Synchronie« – d.h. alles dessen, worüber ich verfüge – durch das Antlitz des Anderen ist nicht nur ein »Durchbrechen« meiner Ich-zentrierten Welt, sondern auch das »Ein-Fallen« des Unbedingten in das Bedingte und deshalb »die Stelle« meiner Eigentlichkeit. »Denn worauf ich mich verlasse, wenn ich mich in die Verantwortung für den Anderen hinein verlasse im diachronischen Zerbrechenlassen meiner Zeit, das ist ja keineswegs der Andere in seiner faktischen Zeitlichkeit als einer solchen. Sondern es ist [...] die Zukunft, die über alle machbare Zukunft hinausgeht als das, was mich unbedingt angeht«.[31]

Nicht im Modus der Autonomie, sondern im Modus der Stellvertretung (des Geisel-für-den-Anderen-Seins) wird die Welt des Bedingten gesprengt durch das Unbedingte. Theologisch gewendet heißt dies: Wo immer ich mich vom Anderen »ver-ant-wortlich« bzw. zur Geisel machen lasse, geschieht Gnade bzw. Selbstmitteilung Gottes in Christus, weil Christus, wie oben ausgeführt, im Modus des »Sich-vom-Sünder-zur-Geisel-machen-Lassens« (im Modus einer den Vertretenen zum Mit-Stellvertreten befähigenden Stellvertretung) das

---

29 »Was *unmittelbar* einen Sinn hat, bevor er ihm verliehen wird, genau das ist der Nächste. Aber was auf diese Weise einen Sinn hat, kann nur als Anderer sein, als *derjenige*, der einen Sinn hat, bevor man ihn ihm gibt.« (E. Levinas, Die Spur des Anderen, a.a.O., S. 281). – Vgl. Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt, a.a.O., S. 13-21.

30 L. Wenzler, Zeichen und Antlitz. Ontologische Destruktion und ethische Einsetzung des Subjekts nach Emmanuel Levinas, in: WiGl 1 (1988), S. 148f.

31 B. Casper, Illéité. Zu einem Schlüssel»begriff« im Werk von Emmanuel Levinas, in: PhJb 91 (1984), S. 280.

reale »Ein-fallen« des Unbedingten in das Bedingte (in Welt und Geschichte) ist.

Wenn man den Inhalt des Gnadenbegriffs weder verdiesseitigen (Selbsterlösung im Sinne einer politischen Utopie) noch verjenseitigen (Fremderlösung im Sinne einer Rettung jenseits von Welt und Geschichte) will, muß man das Eintreten des Unbedingten in unsere Endlichkeit im Modus der Stellvertretung denken. Denn Stellvertretung impliziert als das Gegenteil jeder Art von Ersetzung eine direkte Proportionalität zwischen der Einheit und der Unterschiedenheit eines vertretenden und eines vertretenen Subjekts. Wie das Abbild in dem Maße »es selbst« wird, als es zur »Stelle« des Urbildes wird, so wird der von Christus vertretene Sünder in dem Maße »er selbst«, als er zur »Stelle« des Erlösers wird. Deshalb kann niemand Gnade (die Selbstmitteilung des Unbedingten im Bedingten = Christus) empfangen, ohne sich in diese Gabe aktiv inkludieren zu lassen. Wer sich auf Grund des Christusereignisses unbedingt anerkannt weiß, ohne sich von seinem Nächsten im Levinasschen Sinn zur Geisel (zum Stellvertreter) machen zu lassen, pervertiert die Gnade (die Befähigung zum unbedingten Für-Sein) in Für-sich-Sein (Sünde). Er wird zum Gnostiker, weil er vor der Fleischwerdung Gottes wegläuft, weil er das Unbedingte nicht *in* der Geschichte, nicht in unbedingter Solidarität, nicht im Antlitz des Anderen, sondern in seinen eigenen Ideen und Projektionen sucht.

Gnade als zu unbedingter Solidarität befähigende Stellvertretung

Wir können die bisherige Argumentation in der These zusammenfassen, daß unbedingte Solidarität das nicht ersetzende Hintreten an die Stelle ihres Gegenteils, an die Stelle des kreuzigenden Hasses, impliziert und daß solche Solidarität unmöglich ist ohne die Gewißheit, auch im Tod nicht unterzugehen. Anders ausgedrückt: Unbedingte Solidarität ist immer die Erfahrung von zur Stellvertretung befähigender Stellvertretung. Aber – und das ist für die Vermittlung der christlichen Gnadenlehre mit der neuzeitlichen Solidaritätsidee entscheidend – das Empfangen und das Geben von Stellvertretung sind nicht zwei verschiedene bzw. zeitlich getrennte Erfahrungen oder Akte, sondern ein und dasselbe Geschehen.

Diesen Aspekt unseres Themas hat wohl niemand so klar beleuchtet wie Dietrich Bonhoeffer, der sich mit seiner Formel »Christus als Gemeinde existierend« ebenso gegen eine heilsindividualistische wie gegen eine ethizistische Verkürzung der reformatorischen Rechtfertigungslehre wendet.[32] Die Selbst-

32 J. von Soosten (Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers »Sanctorum Communio« [Öffentliche Theologie 2]. München 1992, bes. S. 125-130) verteidigt Bonhoeffers Rechtfertigungslehre sowohl gegen den Heilsindividualismus der altprotestantischen Orthodoxie wie gegen die ethizistische These der liberalen Theologie (bes. A. Ritschls),

mitteilung des Absoluten in der Geschichte wird nach Bonhoeffer geschichtlich erfahrbar in einer Person, die gar nicht als »einzelne«, sondern nur als »ganz beim Du seiendes Ich«, als »Stelle« des Anderen, als Stellvertretung gedacht werden kann. Denn Christus – so Bonhoeffer in seiner Habilitationsschrift mit dem Titel »Akt und Sein« – *handelt* so »für uns«, daß er mit diesem Handeln identisch *ist*.[33] Der Erlöser, der Stellvertretung *ist*, »ist nicht ein Christus an sich und außerdem noch in der Gemeinde«.[34] Denn wo Stellvertretung ist, ist kein »einzelner«, sondern da ist Beziehung. Wo Christus zur »Stelle« des Menschen wird, da ist der Sünder nicht mehr »für sich« (Adam), sondern außerhalb von Adam, außerhalb seiner eigenen »Leistungen« oder »Verdienste«, nämlich im Anderen, im Du, in der Gemeinde.[35] Wo Christus ist, da geschieht nicht nur Stellvertretung des Erlösers, sondern auch Stellvertretung der Erlösten. Oder anders ausgedrückt: Wo immer ein Mensch sich von Christus ergreifen läßt, da wird er selbst solidarisch mit dem Du seines Nächsten. Denn das »extra nos« des Anderen ist der geschichtliche Modus des »extra nos« der Gnade (der Selbstmitteilung Gottes durch Christus im Heiligen Geist).[36]

Was diese theologische These konkret bedeutet, mag ein Beispiel erklären, das Christof Gestrich in seiner ausgezeichneten Studie über die Überwindung des Bösen durch Stellvertretung erzählt.[37] Er verweist auf ein von Claude Lanzmann[38] aufgezeichnetes Filminterview mit einem tschechischen Juden, der Auschwitz überlebte, weil ihn eine in den Tod gehende Frau zur Hoffnung

---

daß der einzelne Sünder die Frucht der Stellvertretung des Erlösers nur durch die inklusive Stellvertretung der mit Christus in Gemeinschaft stehenden Gläubigen erfährt. Auch nach Bonhoeffer – so von Soosten – ist das sittliche Tun der Gerechtfertigten bzw. der Gemeinde nicht hinfällig. »Allerdings – und damit ist der Unterschied zwischen der Stellvertretungschristologie Bonhoeffers und der Ritschls markiert – ist der inklusive Sinn des Stellvertretungshandelns Christi in der Theologie Bonhoeffers *ununkehrbar* in der Exklusivität Christi extra nos begründet« (ebd., S. 126). – Dazu auch C. Gestrich, Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Stellvertretung. Zur Präzisierung des Verständnisses des »wunderbaren Tausches« und der »Sündenvergebung«, in: US 46 (1991), S. 234-237.

33 Vgl. D. Bonhoeffer, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (Werke 2), hrsg. v. H.-R. Reuter. München 1988, S. 77-81, S. 94-96. – Dazu E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. München 1971, S. 92-96; G.L. Müller, Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt (KKTS 44). Paderborn 1980, S. 209-217.

34 Ders., Christologie. Vorlesung im Sommersemester 1933, in: Gesammelte Schriften, Bd. III, hrsg. v. E. Bethge. München 1960, S. 182.

35 Vgl. Ders., Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Werke 1), hrsg. v. J. von Soosten. München 1986, S. 69-76; Ders., Akt und Sein, a.a.O., S. 135-148; Ders., Das Wesen der Kirche. Vorlesung im Sommersemester 1932, in: Gesammelte Werke, Bd. V, hrsg. v. E. Bethge, München 1972, S. 241-243.

36 Dazu G. Zasche, Extra nos. Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangelischen Theologen der Gegenwart (KKTS 26). Paderborn 1970, S. 200-214.

37 Vgl. C. Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung. Tübingen 1989, S. 186-193.

38 Vgl. C. Lanzmann, Shoah, aus dem Franz. übers. v. N. Börnsen u. A. Kamp. Düsseldorf ^{2}1986, S. 217-220.

wider alle Hoffnungslosigkeit befähigt hat. Filip Müller – so der Name des Überlebenden – erzählt in diesem Interview, wie er – von den Nazis zur Aufsicht und Mithilfe bei der Vernichtung seiner Mithäftlinge gezwungen – eine Gruppe von Landsleuten in den Auskleideraum der Vernichtungsanstalt führen mußte, wie diese dann die tschechische Nationalhymne anstimmten, wie angesichts dieser gegen die Übermacht des Bösen gesungenen Ohnmacht alle Hoffnung in ihm zusammenbrach, wie er sich entschloß, mit seinen Landsleuten in die Gaskammer zu gehen, wie aber auf dem Weg dahin eine Frau aus der Heimat ihn erkannte und anflehte, um ihret- und ihrer Brüder und Schwestern willen zu überleben, um einmal an sie und alle anderen Opfer zu erinnern.

Das Antlitz dieser Frau war für Filip Müller inmitten einer scheinbar alles erdrückenden Sinnlosigkeit die Erfahrung unbedingter Solidarität[39] und damit das Empfangen einer zu ebensolcher Solidarität befähigenden Stellvertretung. Wer wider alle Hoffnungslosigkeit hoffen kann oder wider alles Böse solidarisch bleibt, muß den Grund unbedingter Hoffnung und Solidarität nicht reflex erkannt haben. Aber weil Christus im Modus unbedingter Solidarität bzw. Stellvertretung der reale »Eintritt« des Unbedingten in die Kontingenz von Welt und Geschichte ist, gehört im Lichte der biblischen Offenbarung alles, was irgendwo irgendwen zu unbedingter Solidarität befähigt, zur geschichtlichen Vermittlung der Selbstmitteilung des gekreuzigten Stellvertreters.

39 »Daß die Wirklichkeit ein Sinn-Gefüge sei, daran klammerte sich jene Frau – im Unterschied zu Müller – noch immer: Ein späterer Berichterstatter könnte das jetzt geschehene Unrecht vor aller Welt bekannt machen. Dadurch würde sich nicht die absolute Sinnlosigkeit wie Finsternis über diese Morde breiten. Recht und Unrecht, Mensch und Unmensch würden doch wieder in gerechtem Gericht auseinandertreten. Die Frau starb. Aber sie hat das absolut Böse – die Denunzierung des Humanen als Dreck – nicht realisiert« (Gestrich, a.a.O., S. 192).

Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Relativismus als Voraussetzung der Demokratie?

Nach dem Zusammenbruch der totalitären Systeme, die unserem Jahrhundert zunächst weithin sein Gepräge gegeben haben, hat sich heute in einem großen Teil der Erde die Überzeugung durchgesetzt, daß Demokratie zwar nicht die ideale Gesellschaft bewirkt, aber praktisch das einzig angemessene Regierungssystem ist. Sie verwirklicht Machtverteilung und Machtkontrolle und bietet damit die größtmögliche Gewähr gegen Willkür und Unterdrückung, für die Freiheit jedes einzelnen und für die Einhaltung der Menschenrechte. Wenn wir heute von Demokratie sprechen, denken wir vor allem an diese Güter: an die Machtbeteiligung aller, die Ausdruck von Freiheit ist. Keiner soll nur Objekt von Herrschaft, nur ein Beherrschter sein; jeder soll seinen Willen ins Ganze des politischen Handelns einbringen können. Nur als Mitbestimmende können auch wirklich alle freie Bürger sein. Das eigentliche Gut, das bei der Machtbeteiligung angestrebt wird, ist also die Freiheit und die Gleichheit aller. Weil aber Macht nicht beständig durch alle direkt ausgeübt werden kann, muß sie zeitweilig delegiert werden. Auch wenn diese Machtübertragung nur befristet, das heißt bis zu den nächsten Wahlen geschieht, so erheischt sie doch Kontrolle, damit der gemeinsame Wille derer bestimmend bleibt, die Macht übertragen haben, und nicht der Wille derer, die sie ausüben, sich verselbständigt. Manche machen an dieser Stelle halt und sagen: Wenn die Freiheit aller gesichert ist, dann ist das Ziel des Staates erreicht. Auf diese Weise wird die Selbstverfügung des Individuums zum eigentlichen Ziel der Gemeinsamkeit erklärt; die Gemeinschaft habe eigentlich in sich gar keinen Wert, sondern sie wäre nur da, um den einzelnen ihn selber sein zu lassen. Aber die inhaltslose Individualfreiheit, die so als höchstes Ziel erscheint, hebt sich selber auf, weil Einzelfreiheit nur in einer Ordnung der Freiheiten bestehen kann. Sie braucht ein Maß, sonst wird sie zur Gewalt gegen den anderen: Nicht ohne Grund führen diejenigen, die totalitäre Herrschaft anstreben, zunächst eine ordnungslose Freiheit der einzelnen und einen Zustand des Kampfes aller gegen alle herbei, um sich dann mit ihrer Ordnung als die wahren Retter der Menschheit hinstellen zu können. Freiheit bedarf also eines Inhalts. Wir können ihn definieren als die Sicherung der Menschenrechte. Wir können ihn aber auch weitläufiger beschreiben als die Gewährleistung der Wohlfahrt des Ganzen wie des Gutes

der einzelnen: Der Beherrschte, das heißt derjenige, der Macht übertragen hat, »kann frei sein, wenn er in dem von den Herrschenden angestrebten Gemeingut sich selbst, das heißt sein eigenes Gut wiedererkennt«.[1]

Durch diese Überlegung sind nun neben die Idee der Freiheit zwei weitere Begriffe getreten: das Recht und das Gute. Beides, das heißt die Freiheit als Lebensform der Demokratie und das Recht wie das Gute als ihr Inhalt stehen in einer gewissen Spannung zueinander, die der wesentliche Gehalt des heutigen Ringens um die rechte Form von Demokratie und Politik überhaupt darstellt. Freilich denken wir zunächst einmal vor allem an die Freiheit als das wahre Gut des Menschen; alle anderen Güter erscheinen uns heute eher strittig und allzu leicht zu mißbrauchen. Wir wollen nicht, daß der Staat uns eine bestimmte Idee des Guten aufdränge. Das Problem wird noch deutlicher, wenn wir den Begriff des Guten durch den Begriff der Wahrheit verdeutlichen. Die Achtung der Freiheit jedes einzelnen scheint uns heute ganz wesentlich darin zu bestehen, daß die Wahrheitsfrage nicht vom Staat entschieden wird: Wahrheit, also auch die Wahrheit über das Gute, erscheint nicht als gemeinschaftlich erkennbar. Sie ist strittig. Der Versuch, allen aufzuerlegen, was einem Teil der Bürger als Wahrheit erscheint, gilt daher als Knechtung der Gewissen: Der Begriff Wahrheit ist in die Zone der Intoleranz und des Antidemokratischen gerückt. Sie ist kein öffentliches, sondern nur ein privates Gut bzw. ein Gut von Gruppen, aber eben nicht des Ganzen. Anders ausgedrückt: Der moderne Begriff von Demokratie scheint mit dem Relativismus unlöslich verbunden zu sein; der Relativismus aber erscheint als die eigentliche Garantie der Freiheit, gerade auch ihrer wesentlichen Mitte – der Religions- und Gewissensfreiheit.

Das ist heute uns allen durchaus einsichtig. Trotzdem stellt sich bei näherem Zusehen die Frage, ob es nicht doch einen nichtrelativistischen Kern auch in der Demokratie geben müsse: Ist sie denn nicht letztlich um die Menschenrechte herumgebaut, die unverletzlich sind, so daß gerade ihre Gewährung und Sicherung der tiefste Grund ist, warum Demokratie als nötig erscheint? Die Menschenrechte unterliegen nicht ihrerseits dem Pluralismus- und dem Toleranzgebot, sie *sind* der Inhalt der Toleranz und der Freiheit. Den anderen seines Rechtes zu berauben kann niemals Inhalt des Rechts werden und niemals Inhalt der Freiheit sein. Das bedeutet, daß ein Grundbestand an Wahrheit, nämlich an sittlicher Wahrheit, gerade für die Demokratie unverzichtbar zu sein scheint. Wir sprechen dabei heute lieber von Werten als von Wahrheit, um nicht mit dem Toleranzgedanken und dem demokratischen Relativismus in Konflikt zu geraten. Aber der eben gestellten Frage kann man durch diese terminologische Verschiebung nicht ausweichen, denn die Werte beziehen ihre Unantastbarkeit daraus, daß sie wahr sind und wahren Forderungen des menschlichen Wesens entsprechen. Um so mehr erhebt sich nun die Frage:

1 H. Kuhn, Der Staat. Eine philosophische Darstellung. München 1967, S. 60.

Wie kann man diese gemeinschaftlich gültigen Werte begründen? Oder, in der heutigen Sprache gesagt: Wie sind die Grundwerte zu begründen, die nicht dem Spiel von Mehrheit und Minderheit unterworfen sind? Woher kennen wir sie? Was ist dem Relativismus entzogen, warum und wie? Diese Frage bildet das Zentrum im heutigen Disput der politischen Philosophie, in unserem Ringen um die wahre Demokratie. Man kann etwas vereinfachend sagen, daß sich zwei Grundpositionen gegenüberstehen, die in verschiedenen Varianten auftreten und dabei auch zum Teil einander begegnen. Auf der einen Seite finden wir die radikal relativistische Position, die den Begriff des Guten (und damit erst recht den des Wahren) aus der Politik ganz ausscheiden will, weil freiheitsgefährdend. »Naturrecht« wird als metaphysikverdächtig abgelehnt, um den Relativismus konsequent durchzuhalten: Es gibt danach letztlich kein anderes Prinzip des Politischen als die Entscheidung der Mehrheit, die im staatlichen Leben an die Stelle der Wahrheit trete. Recht könne nur rein politisch verstanden werden, das heißt Recht sei, was von den dazu befugten Organen als Recht gesetzt wird. Demokratie wird demgemäß nicht inhaltlich, sondern rein formal definiert: als ein Gefüge von Regeln, die Mehrheitsbildung, Machtübertragung und Machtwechsel ermöglichen. Sie bestünde dann wesentlich im Mechanismus von Wahl und Abstimmung. Dieser Auffassung steht die andere These gegenüber, daß die Wahrheit nicht Produkt der Politik (der Mehrheit) ist, sondern ihr vorangeht und sie erleuchtet: Nicht die Praxis schafft Wahrheit, sondern die Wahrheit ermöglicht rechte Praxis. Politik ist dann gerecht und freiheitsfördernd, wenn sie einem Gefüge von Werten und Rechten dient, das uns von der Vernunft gezeigt wird. Gegenüber dem ausdrücklichen Skeptizismus der relativistischen und positivistischen Theorien finden wir also hier ein Grundvertrauen in die Vernunft, die Wahrheit zeigen kann.[2]

Das Wesen beider Positionen läßt sich sehr gut am Prozeß Jesu zeigen, nämlich an der Frage, die Pilatus dem Erlöser stellt: »Was ist Wahrheit?« (Joh 18,38). Kein Geringerer als der herausragende Vertreter der streng relativistischen Position, der später nach Amerika emigrierte österreichische Rechtslehrer Hans Kelsen, hat in einer Meditation dieses biblischen Textes seine Auffassung unmißverständlich dargelegt.[3] Wir werden auf seine Philosophie des Politischen noch einmal zurückkommen müssen; begnügen wir uns einstweilen mit dem Blick darauf, wie er den biblischen Text auslegt. Die Pilatus-Frage ist nach ihm Ausdruck für die notwendige Skepsis des Politikers. Darum ist die Frage irgendwie auch schon Antwort: Wahrheit ist unerreichbar. Daß Pilatus es so versteht, sieht man daran, daß er eine Antwort gar nicht erst abwartet,

2 Diese Grundfrage der heutigen Debatte um das rechte Verständnis von Demokratie ist sehr erhellend dargestellt in dem Werk von V. Possenti, Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società. Marietti 1991; siehe bes. S. 289ff.

3 Ausführlich dazu V. Possenti, a.a.O., S. 315-345, bes. S. 345f. Zur Auseinandersetzung mit Kelsen auch hilfreich H. Kuhn, a.a.O., S. 41f.

sondern sich stattdessen unmittelbar an die Menge wendet. So habe er nach Kelsen die Entscheidung des strittigen Falles dem Votum des Volkes unterworfen. Kelsen ist der Meinung, Pilatus habe hier als vollkommener Demokrat gehandelt. Da er nicht weiß, was gerecht ist, überläßt er es der Mehrheit, darüber zu entscheiden. Pilatus wird auf diese Weise in der Darstellung des österreichischen Gelehrten zur emblematischen Figur der relativistischen und skeptischen Demokratie, die sich nicht auf Werte und Wahrheit stützt, sondern auf Prozeduren. Daß im Falle Jesu ein unschuldiger Gerechter verurteilt wurde, scheint Kelsen nicht anzufechten. Es gibt eben keine andere Wahrheit als die der Mehrheit. Hinter sie zurückzufragen, ist sinnlos. Kelsen geht an einer Stelle sogar so weit zu sagen, diese relativistische Gewißheit müsse man notfalls auch mit Blut und Tränen auferlegen; man müsse ihrer so sicher sein, wie Jesus seiner Wahrheit sicher war.[4] Ganz anders und gerade auch unter politischen Gesichtspunkten viel überzeugender ist die Auslegung, die der große Exeget Heinrich Schlier von dem Text gegeben hat. Er tat dies in dem Augenblick, in dem der Nationalsozialismus in Deutschland sich anschickte, die Macht zu ergreifen. Schliers Auslegung war ein bewußtes Gegenzeugnis gegen diejenigen Teile der evangelischen Christenheit, die bereit waren, Glaube und Volk auf dieselbe Ebene zu stellen.[5] Schlier macht darauf aufmerksam, daß Jesus in dem Prozeß die richterliche Vollmacht des von Pilatus vertretenen Staates durchaus anerkennt. Er begrenzt sie aber zugleich dadurch, daß er sagt, solche Vollmacht habe Pilatus nicht aus sich selbst, sondern »von oben« (19,11). Pilatus verfälscht seine Macht und so die Macht des Staates in dem Augenblick, in dem er sie nicht mehr als treuhänderische Verwaltung einer höheren, an der Wahrheit hängenden Ordnung wahrnimmt, sondern sie zu seinen eigenen Gunsten benützt. Der Statthalter fragt nicht mehr nach Wahrheit, sondern versteht Macht als reine Macht. »Sobald er also sich selbst legitimierte, lieh er dem Justizmord an Jesus seine Hand.«[6]

Wozu Staat?

Die Fraglichkeit einer streng relativistischen Position ist damit wohl deutlich geworden. Auf der anderen Seite ist uns die Problematik einer Position, die Wahrheit auch für die demokratische Praxis als grundlegend und erheblich ansieht, heute wohl allen bewußt; zu tief ist uns die Furcht vor Inquisition und

4 Vgl. V. Possenti, a.a.O., S. 336.

5 H. Schlier, Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament, zuerst 1932 gedruckt in: Zwischen den Zeiten; hier zitiert aus dem Sammelband H. Schlier, Die Zeit der Kirche. Freiburg ^{2}1958, S. 1-16; vgl. im selben Band, S. 56-74, den Beitrag: Jesus und Pilatus.

6 H. Schlier, a.a.O., S. 3.

vor Vergewaltigung der Gewissen eingebrannt. Wie soll man diesem Dilemma entfliehen? Fragen wir zunächst einmal danach, was der Staat eigentlich ist; wozu er da ist und wozu nicht. Dann wollen wir einen Blick auf die verschiedenen Antworten zu dieser Frage werfen und schließlich versuchen, uns von ihnen aus zu einer abschließenden Antwort vorzutasten.

Was also ist der Staat? Wozu dient er? Wir könnten ganz schlicht sagen: Die Aufgabe des Staates ist es, »das menschliche Miteinander in Ordnung zu halten«[7], also einen solchen Ausgleich der Freiheit und der Güter zu schaffen, daß jeder ein menschenwürdiges Leben führen kann. Wir könnten auch sagen: Der Staat garantiert das Recht als die Bedingung der Freiheit und des gemeinsamen Wohlstands. Zum Staat gehört deshalb zum einen, daß regiert werde; zum anderen aber, daß dieses Regieren nicht einfach Ausübung von Macht, sondern Schutz des Rechtes eines jeden einzelnen und des Wohlergehens aller sei. Nicht ist es Aufgabe des Staates, das Glück der Menschheit herbeizuführen, und nicht ist es daher seine Aufgabe, neue Menschen zu erschaffen. Es ist ferner nicht seine Aufgabe, die Welt in ein Paradies zu verwandeln, und er kann es auch nicht; wenn er es dennoch versucht, setzt er sich absolut und verläßt dann seine Grenzen. Er benimmt sich dann, als ob er Gott wäre, und wird dadurch – wie die Apokalypse zeigt – zum Tier aus dem Abgrund, zur Macht des Antichrist. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, zwei Bibeltexte immer beieinanderzuhalten, die sich nur scheinbar widersprechen, in Wirklichkeit aber wesentlich zueinander gehören: Römer 13 und Apokalypse 13. Der Römerbrief beschreibt den Staat in seiner geordneten Form – den Staat, der sich an seine Grenze hält und sich nicht selbst als Quelle von Wahrheit und Recht ausgibt. Paulus hat den Staat als Treuhänder der Ordnung vor Augen, der dem Menschen sein Einzelsein wie sein Gemeinsamsein ermöglicht. Diesem Staat gebührt der Gehorsam. Der Gehorsam gegen das Recht ist nicht Behinderung der Freiheit, sondern ihre Bedingung. Die Geheime Offenbarung zeigt demgegenüber den Staat, der sich selbst für Gott erklärt und aus Eigenem festlegt, was als gerecht und wahr zu gelten hat. Ein solcher Staat zerstört den Menschen. Er verneint sein eigentliches Wesen und kann daher auch keinen Gehorsam mehr einfordern.[8] Es ist bezeichnend, daß sowohl der Nationalsozialismus wie der Marxismus im Grunde den Staat und das Recht verneinten, die Bindung des Rechts als Unfreiheit erklärten und demgegenüber etwas Höheres zu setzen beanspruchten: den sogenannten Volkswillen oder die klassenlose Gesellschaft, die den Staat ablösen sollte, der das Instrument der Hegemonie einer Klasse sei. Wenn so der Staat und seine Ordnung als Gegner der Absolutheit des Anspruchs der eigenen Ideologie betrachtet wurden, so war gerade in solcher Ablehnung etwas vom eigentlichen Wesen des Staates

7 H. Schlier, a.a.O., S. 11.

8 Vgl. H. Schlier, a.a.O., S. 3-7; S. 14-16.

bewußt geblieben. Staat als Staat richtet eine relative Ordnung des Zusammenlebens auf, kann aber nicht allein die Antwort auf die Frage der menschlichen Existenz geben. Er muß nicht nur Freiräume für ein Anderes und vielleicht Höheres offenlassen; er muß auch die Wahrheit über das Recht immer wieder von außen empfangen, da er sie nicht in sich selber trägt. Aber wie und von wo? Das ist die Frage, der wir uns nun endgültig stellen müssen.

Die gegensätzlichen Antworten auf die Fragen nach den Grundlagen der Demokratie

Die relativistische Theorie

Auf diese Fragen antworten, wie oben schon gesagt, zwei diametral einander entgegengesetzte Positionen, zwischen denen aber vermittelnde Auffassungen liegen. Die erste Ansicht, die des strengen Relativismus, ist uns schon in der Gestalt von Hans Kelsen begegnet. Für ihn kann die Beziehung zwischen Religion und Demokratie nur negativ sein. Das Christentum im besonderen lehrt absolute Wahrheiten und Werte und steht damit im strikten Gegensatz zur notwendigen Skepsis der relativistischen Demokratie. Religion bedeutet für ihn Heteronomie der Person, während umgekehrt Demokratie ihre Autonomie beinhaltet. Das bedeutet auch, daß der Kernpunkt der Demokratie die Freiheit ist und nicht das Gute, das schon wieder als freiheitsgefährdend erscheint.[9] Heute ist wohl der amerikanische Rechtsphilosoph R. Rorty der bekannteste Vertreter dieser Sicht von Demokratie. Seine Fassung des Zusammenhangs von Demokratie und Relativismus drückt weitgehend das gegenwärtige Durchschnittsbewußtsein auch von Christen aus und verdient daher besondere Aufmerksamkeit. Für Rorty ist der einzige Maßstab, nach dem Recht geschaffen werden kann, das, was als Mehrheitsüberzeugung unter den Bürgern verbreitet ist: Eine andere Philosophie, eine andere Quelle des Rechts stehe der Demokratie nicht zur Verfügung. Freilich ist Rorty sich doch irgendwie des letzten Ungenügens eines bloßen Mehrheitsprinzips als Wahrheitsquelle bewußt; denn er meint, die pragmatische, an der Mehrheit orientierte Vernunft schließe immer einige intuitive Ideen mit ein, wie etwa die Ablehnung der Sklaverei.[10] Hier freilich täuscht er sich: Jahrhundertelang oder sogar jahrtausendelang hat das Mehrheitsempfinden diese Intuition nicht eingeschlossen, und niemand weiß, wie lange sie ihm erhalten bleiben wird. Hier waltet ein leerer Begriff von Freiheit, der sogar dahin geht, die Auflösung des Ich zu einem Phänomen oh-

9 Vgl. V. Possenti, a.a.O., S. 321.

10 Ebd., S. 293.

ne Zentrum und ohne Wesen sei notwendig, um unsere Intuition über den Vorrang der Freiheit konkret gestalten zu können. Wie aber, wenn einmal diese Intuition abhanden kommt? Wie aber, wenn sich eine Mehrheit gegen die Freiheit bildet und uns sagt, der Mensch sei der Freiheit nicht gewachsen, sondern wolle und solle geführt werden?

Der Gedanke, in der Demokratie könne nur die Mehrheit entscheiden und Rechtsquelle könnten nur die mehrheitsfähigen Überzeugungen der Bürger sein, hat zweifellos etwas Bestechendes an sich. Denn wann immer man etwas nicht von der Mehrheit Gewolltes und Entschiedenes für die Mehrheit verbindlich macht, scheint eben der Mehrheit ihre Freiheit abgesprochen und damit das Wesen der Demokratie verneint zu sein. Jede andere Theorie scheint einen Dogmatismus zu unterstellen, der die Selbstbestimmung unterläuft und damit Entmündigung der Bürger, Herrschaft von Unfreiheit wird. Aber andererseits kann auch die Irrtumsfähigkeit der Mehrheit nicht bestritten werden, und ihre Irrtümer können sich nicht nur auf Peripheres beziehen, sondern auch grundlegende Güter in Frage stellen, so daß die Menschenwürde und die Menschenrechte nicht mehr gewährleistet sind, also das Wozu der Freiheit zu Fall kommt. Denn was Menschenrechte sind und worin Menschenwürde besteht, liegt keineswegs immer für die Mehrheit offen zutage. Daß sie verführbar und manipulierbar ist und daß Freiheit gerade im Namen der Freiheit zerstört werden kann, hat die Geschichte unseres Jahrhunderts dramatisch bewiesen. Bei Kelsen haben wir überdies gesehen, daß der Relativismus seinen eigenen Dogmatismus in sich trägt: Er ist sich seiner selbst so gewiß, daß er auch denen auferlegt werden muß, die ihn nicht teilen. Im letzten ist hier der Zynismus unausweichlich, den man bei Kelsen wie bei Rorty mit Händen greifen kann: Wenn die Mehrheit – wie etwa im Fall des Pilatus – immer recht hat, dann muß das Recht mit Füßen getreten werden. Dann zählt im Grunde zuletzt die Macht des Stärkeren, der die Mehrheit für sich einzunehmen weiß.

Die metaphysische und die christliche These

So gibt es eine strenge Gegenposition zu dem bisher betrachteten skeptischen Relativismus. Der Vater dieser anderen Sicht des Politischen ist Plato, der davon ausgeht, nur derjenige könne gut regieren, der selbst das Gute kenne und erfahren habe. Alle Herrschaft müsse Dienst sein, das heißt ein bewußtes Verzichten auf die gewonnene eigene kontemplative Höhe und ihre Freiheit. Sie müsse ein freiwilliges Zurückkehren in die »Höhle« sein, in deren Dunkel die Menschen leben. Nur dann entstehe wirkliche Regierung und nicht jenes Sich-Herumschlagen im Schein und mit dem Scheinhaften, das in der Mehrheit der Fälle die Politik charakterisiere: Die Blindheit der durchschnittlichen Politik sieht Plato darin, daß ihre Vertreter um Macht kämpfen, »als wäre sie

ein großes Gut«.[11] Mit solchen Überlegungen geht Plato auf den biblischen Grundgedanken zu, daß Wahrheit nicht von der Politik produziert wird: Wenn die Relativisten dies meinen, rücken sie trotz des von ihnen gesuchten Primats der Freiheit in die Nähe des Totalitären. Die Mehrheit wird dann zu einer Art von Gottheit, gegen die es keine Appellation mehr geben kann.

Von solchen Einsichten her hat Maritain eine Philosophie des Politischen entwickelt, die die großen Intuitionen der Bibel für die Theorie des Politischen fruchtbar zu machen versucht. Wir brauchen hier auf die geschichtlichen Voraussetzungen dieser Philosophie nicht einzugehen, so lohnend es auch wäre. Man kann wohl in Kürze und damit natürlich auch sehr vereinfachend sagen, daß sich in der Neuzeit der Begriff der Demokratie auf zwei Wegen und damit auch auf zwei unterschiedlichen Grundlagen gebildet hat. Im angelsächsischen Bereich ist Demokratie wenigstens zum Teil auf der Basis naturrechtlicher Traditionen und eines freilich ganz pragmatisch gefaßten christlichen Grundkonsenses gedacht und verwirklicht worden.[12] Bei Rousseau hingegen ist sie gegen die christliche Überlieferung gewandt. Von ihm aus bildet sich dann der Strom einer im Gegensatz zum Christentum gedachten Konzeption des Demokratischen.[13] Maritain hat versucht, den Begriff der Demokratie wieder von Rousseau abzukoppeln, sie – wie er sagt – von den freimaurerischen Dogmen des notwendigen Fortschritts, des anthropologischen Optimismus, der Vergöttlichung des Individuums und des Vergessens auf die Person zu lösen.[14] Für ihn kann das originäre Recht des Volkes auf Selbstregierung niemals das Recht sein, über alles zu entscheiden: »Regierung des Volks« und »Regierung für das Volk« gehören zusammen; es geht um das Gleichgewicht zwischen Volkswillen und Zielwerten des politischen Handelns. In diesem Sinn hat Maritain einen dreifachen Personalismus – den ontologischen, axiologischen und sozialen – entfaltet, worauf wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen können.[15] Es ist klar, daß hier das Christentum als Quelle von Erkenntnis angesehen wird, die der politischen Aktion vorausgeht und sie erleuchtet. Um jeden Verdacht eines politischen Absolutismus des Christlichen auszuschließen, antwortet V. Possenti auf der Linie von Maritain, daß als Wahrheitsquelle für die Politik nicht etwa das Christentum als Offenbarungsreligion, sondern als Sauerteig und als geschichtlich bewährte Lebensform gemeint ist: Die Wahrheit über das Gute, die aus der christlichen Überlieferung kommt, wird auch für die Vernunft zur Einsicht und so zu einem vernünftigen Prinzip; nicht ist

---

11 Der Staat VII 520c; vgl. V. Possenti, S. 290; vgl. auch H. Kuhn, Plato, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer (Hrsg.), Klassiker des politischen Denkens. München ^{3}1969, S. 1-35.

12 Vgl. H. Kuhn, Der Staat, a.a.O., S. 263ff.

13 Vgl. R. Spaemann, Rousseau – Bürger ohne Vaterland. München 1980.

14 V. Possenti, a.a.O., S. 309.

15 Vgl. ebd., S. 308-310.

sie eine Vergewaltigung der Vernunft und der Politik durch irgendeinen Dogmatismus.[16] Natürlich ist dabei ein gewisser Optimismus hinsichtlich der Evidenz des Moralischen und des Christlichen vorausgesetzt, der von den Relativisten bestritten wird. Hier sind wir noch einmal am kritischen Punkt der Theorie des Demokratischen wie seiner christlichen Auslegung angelangt.

Evidenz des Moralischen? Mittlere Positionen

Es ist hilfreich, vor einem Antwortversuch einen Blick auf die mittleren Positionen zu werfen, die weder dem einen noch dem anderen Lager ganz zuzuordnen sind. V. Possenti nennt als Vertreter eines solchen mittleren Weges N. Bobbio, R.K. Popper und J. Schumpeter; als einen frühen Vorläufer eines solchen Weges könnte man den Cartesianer P. Bayle (1647-1706) ansehen. Bayle geht nämlich bereits von einer strikten Trennung der metaphysischen und der moralischen Wahrheit aus. Das politische Leben bedarf nach ihm der Metaphysik nicht. Ihre Fragen können strittig bleiben und erscheinen so als der Raum des von der Politik nicht berührten Pluralismus. Als Existenzgrundlage genügt für die staatliche Gemeinschaft die praktische Wahrheit. Was ihre Erkennbarkeit angeht, hängt allerdings Bayle einem Optimismus an, der uns im Lauf der weiteren Geschichte längst abhanden gekommen ist. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts konnte Bayle noch denken, daß die moralische Wahrheit allen Menschen offensteht. Es gebe nur eine einzige, universale und notwendige Moral, die ein wahres und klares Licht sei, das alle Menschen wahrnehmen, sobald sie nur die Augen öffnen. Diese eine moralische Wahrheit kommt von Gott und muß der Bezugspunkt aller einzelnen Gesetze und Normen sein.[17] Bayle beschreibt damit einfach das Allgemeinbewußtsein seines Jahrhunderts: Die vom Christentum eröffneten moralischen Grundeinsichten standen so offenkundig und so unwidersprechlich vor aller Augen, daß man sie mitten im Streit der Konfessionen als die selbstverständliche Einsicht eines jeden vernünftigen Menschen ansehen konnte, als eine Evidenz der Vernunft, die von den Glaubensauseinandersetzungen der getrennten Christenheit nicht berührt wurde. Aber was damals als zwingende Einsicht der von Gott geschenkten Vernunft erschien, behielt seine Evidenz doch nur, solange die ganze Kultur, der ganze Lebenszusammenhang von der christlichen Überlieferung geprägt war. In dem Maß, in dem sich der christliche Grundkonsens zersetzte und eine nackte Vernunft übrigblieb, die sich von keiner geschichtlichen Realität belehren lassen, sondern nur auf sich selber hören will, zerfiel auch die Evidenz des Moralischen. Die Vernunft, die ihre Wurzeln im Glauben einer geschicht-

16 Ebd., S. 308ff.

17 Vgl. ebd., S. 291.

lichen, religiösen Kultur abschnitt und nur noch empirische Vernunft sein wollte, wurde blind. Wo bloß noch das experimentell Verifizierbare als gemeinsame Gewißheit anerkannt wird, bleibt für die Wahrheiten, die über das rein Materielle hinausgehen, lediglich das Funktionieren, das heißt das Spiel von Mehrheit und Minderheit, als Maßstab übrig, das aber – wie wir gesehen haben – in seiner Isolierung notwendig zum Zynismus und zur Auflösung des Menschen wird. Das eigentliche Problem, vor dem wir heute stehen, ist die Blindheit der Vernunft für die ganze nicht-materielle Dimension der Wirklichkeit.

Begnügen wir uns damit, noch einen Blick auf die Sozialphilosophie K. Poppers zu werfen, von dem man vielleicht sagen darf, daß er die Grundvision Bayles in eine relativistische Zeit zu retten versucht. Zu Poppers Vision der offenen Gesellschaft gehört freie Diskussion und darüber hinaus Institutionen zum Schutz der Freiheit und zum Schutz der Benachteiligten. Die Werte, auf denen die Demokratie als beste Verwirklichungsform der offenen Gesellschaft beruht, werden durch einen moralischen Glauben erkannt: Sie sind nicht rational zu begründen, aber ein dem Voranschreiten der Wissenschaft ähnlicher Prozeß von Kritik und Einsicht führt doch zu einer Annäherung an die Wahrheit. Die Prinzipien der Gesellschaft können demnach nicht begründet, nur diskutiert werden. Am Ende muß man darüber entscheiden.[18] Wie man sieht, mischen sich in dieser Vision viele Elemente. Einerseits sieht Popper, daß es im Prozeß der freien Diskussion keine Evidenz der moralischen Wahrheit gibt, andererseits aber wird sie für ihn doch in einer Art von vernünftigem Glauben faßbar. Für Popper ist klar, daß das Mehrheitsprinzip nicht unbegrenzt gelten kann. Bayles große Idee der gemeinsamen Vernunftgewißheit in Sachen Moral ist hier zusammengeschrumpft zu einem durch Diskussion sich vorantastenden Glauben, der immerhin, wenn auch auf unsicherem Boden, Grundelemente moralischer Wahrheit öffnet und sie dem reinen Funktionalismus entzieht. Das Ganze abwägend dürfen wir wohl sagen, daß auch dieser schmale verbliebene Rest vernünftiger moralischer Grundgewißheit nicht aus der puren Vernunft hervorgeht, sondern auf einem immer noch vorhandenen Rest von Einsichten aus christlich-jüdischer Herkunft beruht. Längst ist auch dieser Rest nicht mehr unbestrittene Gewißheit, aber ein Minimum Morale ist in der sich auflösenden christlichen Kultur noch irgendwie zugänglich geblieben.

Bevor wir uns an den Versuch einer Antwort wagen, blicken wir zurück. Abzulehnen ist der absolute Staat, der sich als Quelle von Wahrheit und Recht setzt. Abzulehnen ist aber auch der strikte Relativismus und Funktionalismus, weil die Erhebung der Mehrheit zur einzigen Quelle des Rechts die moralische Würde des Menschen bedroht und tendenziell zum Totalitären hinneigt. Die Spannweite annehmbarer Theorien würde demgemäß von Maritain bis Popper reichen, wobei Maritain ein Maximum von Vertrauen zur vernünftigen Evi-

18 Ebd., S. 301.

denz der moralischen Wahrheit des Christlichen und seines Menschenbildes vertritt, während wir bei Popper vor dem wohl gerade noch ausreichenden Minimum stehen, um den Sturz in den Positivismus abzufangen. Ich möchte nun nicht neben oder zwischen diesen Autoren eine neue Theorie über das Verhältnis von Staat und moralischer Wahrheit darbieten, sondern nur versuchen, die Erkenntnisse zusammenzufassen, die uns auf dem bisherigen Weg begegnet sind. Sie könnten eine Art Plattform sein, auf der sich politische Philosophien treffen, die in irgendeiner Form das Christentum und seine moralische Botschaft als Bezugspunkt politischen Handelns ansehen, ohne dabei die Grenzen zwischen Politik und Glauben zu verwischen.

Zusammenfassung und Ergebnisse

Mir scheint, das Ergebnis unseres Rundgangs durch die moderne Debatte lasse sich in folgenden sieben Aussagen zusammenfassen.

1. Der Staat ist nicht selbst Quelle von Wahrheit und Moral: Nicht aus einer ihm etwa eigenen, auf Volk oder Rasse oder Klasse oder sonst eine Größe gegründeten Ideologie, und auch nicht auf dem Weg über die Mehrheit kann er Wahrheit selbst aus sich hervorbringen. Der Staat ist nicht absolut.
2. Das Ziel des Staates kann aber nicht in einer bloßen inhaltslosen Freiheit liegen; um eine sinnvolle und lebbare Ordnung des Miteinander zu begründen, braucht er ein Mindestmaß an Wahrheit, an Erkenntnis des Guten, die nicht manipulierbar ist. Andernfalls wird er, wie Augustinus sagt, auf die Stufe einer gut funktionierenden Räuberbande herabsinken, weil er wie diese nur vom Funktionalen her bestimmt wäre und nicht von der Gerechtigkeit, die gut ist für alle.
3. Der Staat muß demgemäß das für ihn unerläßliche Maß an Erkenntnis und Wahrheit über das Gute von außerhalb seiner selbst nehmen.
4. Dieses »Außerhalb« könnte günstigstenfalls die reine Einsicht der Vernunft sein, die etwa von einer unabhängigen Philosophie zu pflegen und zu hüten wäre. Praktisch aber gibt es eine solche reine, von der Geschichte unabhängige Vernunftevidenz nicht. Metaphysische und moralische Vernunft wird nur in historischem Zusammenhang wirksam, hängt von ihm ab und überschreitet ihn zugleich. Faktisch haben alle Staaten aus ihnen vorausliegenden religiösen Überlieferungen, die zugleich moralische Erziehung waren, die moralische Vernunft erkannt und angewandt. Die Vernunftoffenheit und das Maß an Erkenntnis des Guten ist freilich in den historischen Religionen sehr verschieden, wie auch die Art des Miteinander von Staat und Religion verschieden ist. Die Versuchung zur Identifizierung und damit zur religiösen Verabsolutierung des Staats, die zugleich die Religion korrumpiert, ist in der ganzen Geschichte anwesend. Aber es gibt durchaus auch positive Modelle einer Beziehung zwischen religiös gegründeter moralischer Erkenntnis und staatlicher Ordnung.

Man darf sogar sagen, daß sich in den großen religiösen und staatlichen Bildungen ein Grundkonsens über wichtige Elemente des moralisch Guten zeigt, der auf eine gemeinsame Vernünftigkeit verweist.

5. Als am meisten universale und rationale religiöse Kultur hat sich der christliche Glaube erwiesen, der auch heute der Vernunft jenes Grundgefüge an moralischer Einsicht darbietet, das entweder zu einer gewissen Evidenz führt oder wenigstens einen vernünftigen moralischen Glauben begründet, ohne den eine Gesellschaft nicht bestehen kann.

6. Demgemäß kommt dem Staat – wie wir schon sagten – das, was ihn wesentlich trägt, von außen zu, nicht aus einer bloßen Vernunft, die im moralischen Bereich nicht ausreicht, sondern aus einer in historischer Glaubensgestalt gereiften Vernunft. Es ist wesentlich, daß dieser Unterschied nicht aufgehoben wird: Die Kirche darf sich nicht selbst zum Staat erheben oder als Machtorgan in ihm oder über ihn wirken wollen. Dann macht sie sich selbst zum Staat und bildet so den absoluten Staat, den sie gerade ausschließen soll. Sie würde durch die Verschmelzung mit dem Staat das Wesen des Staates und ihr eigenes Wesen zerstören.

7. Die Kirche bleibt für den Staat ein »Außen«. Nur dann sind beide, was sie sein sollen. Sie muß ebenso an ihrem Ort und in ihrer Grenze bleiben wie der Staat. Sie muß sein Eigenwesen und seine eigene Freiheit respektieren, gerade damit sie ihm den Dienst tun kann, dessen er bedarf. Sie muß aber auch alle Kraft aufbieten, damit in ihr jene moralische Wahrheit leuchtet, die sie dem Staat anbietet und die für die Bürger des Staates einsichtig werden soll. Nur wenn in ihr selbst diese Wahrheit Kraft hat und die Menschen formt, kann sie auch andere überzeugen und eine Kraft für das Ganze werden.[19]

Schlußbetrachtung: Himmel und Erde

Damit gewinnt eine christliche Lehre wieder Bedeutung, die in unserem Jahrhundert kaum noch zu Wort gekommen ist. Sie drückt sich aus in dem paulinischen Satz: »Unser Staatswesen ist im Himmel« (Phil 3,20).[20] Das Neue Testament hat diese Überzeugung mit großem Nachdruck vertreten. Für die neutestamentlichen Schriftsteller ist die Stadt im Himmel nicht bloß eine ideale, sondern eine durchaus reale Größe – die neue Heimat, auf die wir zugehen. Sie ist das innere Maß, unter dem wir leben, die Hoffnung, die uns in der Gegenwart trägt. Die neutestamentlichen Schriftsteller wissen, daß es diese

19 In diese Richtung gehen die Reflexionen Solowjews zu Kirche und Staat, die neu bedacht zu werden verdienen, auch wenn die Idee der »Theokratie« in der von Solowjew entwickelten Form nicht haltbar ist. Vgl. La grande controverse et la politique chrétienne. Paris 1953, S. 129-168.

20 Vgl. zum Folgenden H. Schlier, a.a.O., S. 7ff.

Stadt schon jetzt gibt und daß wir ihr jetzt schon zugehören, auch wenn wir noch auf dem Wege sind. Der Brief an die Hebräer hat diesen Gedanken mit besonderer Eindringlichkeit ausgefaltet: »Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die künftige suchen wir« (13,14). Von der schon jetzt wirkenden Gegenwart dieser Stadt sagt er: »Ihr seid hinzugetreten zum Berge Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem« (12,22). Für die Christen gilt demnach wieder, was von den Patriarchen Israels gesagt wurde: Sie sind Fremdlinge und Mitwohner, denn nach dem künftigen Vaterland streben sie (11,13-16). Solche Texte hat man seit langem nicht mehr gerne zitiert, weil sie den Menschen der Erde zu entfremden und ihn von seinem innerweltlichen, auch politischen Auftrag abzuhalten scheinen. »Brüder, bleibt der Erde treu«, hatte Nietzsche in unser Jahrhundert hineingerufen, und die große marxistische Strömung hat uns eingehämmert, daß wir keine Zeit für den Himmel zu verlieren haben: Den Himmel lassen wir den Spatzen, meinte Bert Brecht. Wir aber kümmern uns um die Erde und machen sie wohnlich.

In Wahrheit ist es gerade diese »eschatologische« Haltung, die dem Staat sein eigenes Recht garantiert und zugleich dem Absolutismus wehrt, indem sie die Grenzen sowohl des Staates wie der Kirche in der Welt aufzeigt. Denn wo diese Grundhaltung eingenommen wird, da weiß die Kirche, daß sie hier nicht selbst Staat sein kann. Da weiß sie, daß das endgültige Staatswesen anderswo ist und daß sie nicht auf Erden den Gottesstaat aufrichten kann. Sie respektiert den irdischen Staat als eine eigene Ordnung der geschichtlichen Zeit, mit ihren Rechten und Gesetzen, die sie anerkennt. Sie fordert daher das loyale Mitleben und Mitwirken mit dem irdischen Staat auch da, wo er kein christlicher Staat ist (Röm 13,1; 1 Petr 2,13-17; 1 Tim 2,2). Indem sie so einerseits loyale Mitwirkung im Staatswesen und die Respektierung seiner Eigenart wie seiner Grenzen fordert, erzieht sie auch zu jenen Tugenden, die einen Staat gut werden lassen. Zugleich aber setzt sie der Allmacht des Staats eine Barriere: Weil man »Gott mehr gehorchen muß als den Menschen« (Apg 5,29) und weil sie aus Gottes Wort weiß, was das Gute und das Böse ist, ruft sie zum Widerstand da, wo das eigentlich Böse, das Gottwidrige befohlen würde. Das Zugehen auf die andere Stadt entfremdet nicht, sondern es ist in Wirklichkeit die Voraussetzung dafür, daß wir gesunden und daß unsere Staaten gesunden. Denn wenn die Menschen nichts zu erwarten haben, als was ihnen diese Welt bietet, und wenn sie dies alles vom Staat verlangen dürfen und müssen, zerstören sie sich selbst und jedwedes Gemeinwesen. Wenn wir nicht erneut in die Fänge des Totalitarismus geraten wollen, müssen wir über den Staat hinausschauen, der ein Teil und nicht das Ganze ist. Hoffnung auf den Himmel steht nicht gegen die Treue zur Erde, sie ist die Hoffnung auch für die Erde. Auf das Größere und Endgültige hoffend, dürfen und müssen wir Christen auch ins Vorläufige, in unsere Staatenwelt hinein Hoffnung tragen.

Nach dem Sozialismus – eine neue Ethik des Sozialen?

Ein Vortrag

Von Hans Maier

»Das von Marx beschworene Gespenst des Kommunismus, das ehemals Europa beunruhigte, ist mittlerweile – als hätte der Alte unbewußt eine Prophezeiung ausgesprochen – zum Gespenst geworden, zum Schreckgespenst sogar. Jetzt, gegen Ende des Jahrtausends, verschwindet der Spuk, um demnächst verblassende Erinnerungen und gemischte Gefühle zu hinterlassen ... Auch der Zauberspruch vom ›demokratischen Sozialismus‹ wird wohl eher verhallen, als daß er irgendwelche Wirkungen zeitigt.«[1]

Mit diesen Worten hat Günter Kunert Ende 1989 die Lage nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme in Europa gekennzeichnet – und er gibt mir das Stichwort zu den folgenden Überlegungen. Ich will drei Fragen stellen: 1. Was hat sich in den letzten Jahren ereignet, wo stehen wir heute? 2. Hat der Totalitarismus in der Politik endgültig ausgespielt? 3. Was ist in Zukunft zu tun? Ist nach dem Zusammenbruch des Sozialismus eine neue Ethik des Sozialen fällig?

I.

Noch immer stehen wir erstaunt und gebannt vor dem Schauspiel, das sich vor unseren Augen in den letzten Jahren vollzogen hat. Ein System totalitärer Herrschaft brach – als zweites in unserem Jahrhundert – zusammen; eine Weltmacht geriet in eine bis heute anhaltende wirtschaftliche und politische Krise; die wirtschaftlichen und militärischen Blocksysteme des Ostens lösten sich auf. Wo sozialistische Systeme weiterbestanden, rückten sie in eine unfreiwillige Insellage (so in Afrika, Fernost, Cuba); eine Insel, wenn auch von riesigen Dimensionen, ist auch das kommunistisch gebliebene China. Überall wurden die Denkmäler gestern noch respektierter, ja verehrter Herrscher gestürzt. Die Vergangenheit wurde überprüft, die manipulierte Geschichte einer Revision unterworfen. Und so sieht das Ergebnis aus: Der Marxismus-Leninismus als Herrschaftsideologie ist zusammengebrochen, die kommunistische

1 G. Kunert, Traumverloren. Die Idee des Sozialismus scheitert, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 30. November 1989.

Parteidiktatur in den Ländern des Ostblocks befindet sich in unterschiedlichen Stadien der Auflösung. Ost- und Mitteleuropa sind aus dem Schatten der Geschichte hervorgetreten und suchen Verbindung mit dem Westen. Diese Konstellation führte 1989 zum Zusammenbruch des SED-Regimes der DDR und machte 1990 die Wiedervereinigung der getrennten Teile Deutschlands möglich. Sie zog 1991 die Auflösung der Sowjetunion nach sich und setzte die *disiecta membra* des einstigen Riesenreiches dem doppelten Druck internationaler Konkurrenz und nationaler Eigendynamik aus.

Der Prozeß hatte sich lange vorbereitet. Politisch verfiel zunächst der Glaube an den Marxismus-Leninismus, ein Prozeß, der in Rußland, Polen, der Tschechoslowakei und anderen Ländern schon seit den 60er Jahren zu beobachten war. Aufschlußreich sind die Biographien und Äußerungen ehemals kommunistischer Intellektueller wie Djilas, Kolakowski, Machovec, Sacharow: sie alle wandten sich in jenen Jahren ab von dem »Gott, der keiner war«. In den 70er Jahren war der Kommunismus keine siegreich voranschreitende Bewegung mehr, sondern nur noch ein von Skepsis und Augurenlächeln umgebenes Machterhaltungskartell. Der marxistische Glaube fand keine verläßlichen Zeugen mehr.

Dem geistigen Offenbarungseid folgte der wirtschaftliche. Hatte Chruschtschow in den 60er Jahren noch die Russen dazu aufgerufen, den Westen wirtschaftlich zu überholen, so fiel die Sowjetunion in den 70er Jahren auf den Status eines Entwicklungslandes zurück. Die einzige Ausnahme war der militärische Sektor, doch auch hier wurde der Wettlauf mit der westlichen Welt immer schwieriger. Vor allem beim Umweltschutz holte der ideologisch halbierte Fortschritt die Industrialisierung wieder ein. Der Produktionsfaktor Natur wurde überstark belastet, seine Regenerationskraft überfordert. Die natürliche Umwelt wurde zerstört.

Innerhalb des geistig und wirtschaftlich geschwächten kommunistischen Reiches erwachte die Opposition. Hier setzte sich Polen mit der Solidarnocz-Bewegung an die Spitze jener Kräfte, die auf eine Befreiung Osteuropas von der sowjetischen Herrschaft abzielten. Das war eine neue Situation. Denn die polnischen Reformer wollten nicht einen revisionistischen, einen liberalisierten Kommunismus, wie in den 50er Jahren Tito, später Ceaucescu, sie wollten überhaupt keinen Kommunismus mehr. Sie gingen aufs Ganze, gestärkt und beflügelt durch den Gedanken an den polnischen Papst.[2] Insofern war der Aufbruch der Solidarnocz-Bewegung unter Lech Walesa 1980 in der Danziger

2 Bemerkenswerte Einsichten vermittelt das im Oktober 1978 begonnene *Warschauer Tagebuch* des polnischen Romanciers Kasimierz Brandys (Frankfurt 1984), das von 1978 bis 1981 (Proklamation des Kriegsrechts!) reicht. Dort S. 101f. die Schilderung des in der polnischen Hauptstadt landenden Papstes und der »sich zu ihm erhebenden rauschhaften Hoffnung des Polentums« – doppelt aufschlußreich im Munde eines agnostischen Schriftstellers, der sich noch in den sechziger Jahren zur Haltung eines »heroischen Opportunismus« bekannte!

Werft das auslösende Moment für den Freiheitssturm in Osteuropa. (Gorbatschow kam ja erst fünf Jahre später!)

Gorbatschow übernahm nach zwei blassen Übergangsfiguren 1985 die Führung der sowjetischen Politik. Die innere Auflösung war längst im Gange, und im Rückblick erscheint der neue Mann fast wie ein von den Ereignissen Getriebener. Mit taktischem Geschick und ohne die ideologischen Bedenken der alten Nomenklatura suchte er den Prozeß der Emanzipation und Auflösung im Ostblock und im Sowjetbereich teils durch Zugeständnisse zu beherrschen, teils sich selbst an die Spitze der Bewegung zu setzen. Vor allem außenpolitisch ging er daran, nicht mehr haltbare Positionen aus dem Kalten Krieg und der Ost-West-Konfrontation Schritt um Schritt zurückzunehmen. Inzwischen haben die stürmischen Wandlungen in Ost- und Mitteleuropa, vor allem in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion selbst, alle Voraussagen und Steuerungsversuche über den Haufen geworden. Gorbatschow ist heute nur noch ein Beobachter der politischen Szene; der Prozeß hat seinen Protagonisten überholt.

Die Ereignisse weckten im befreiten Osteuropa große Erwartungen. Der Nachholbedarf an Freiheit und Selbstbestimmung, aber auch das Bedürfnis nach Hilfen aller Art war gewaltig. Die wenigsten der befreiten Länder waren in der Lage, sich ihre Wünsche aus eigenen Kräften zu erfüllen. So folgte dem Taumel der Befreiung die Ernüchterung auf dem Fuß. Wie groß die Hilflosigkeit, die nackte Not im einstigen Ostblock heute ist, darüber erhalten wir seit vielen Monaten dramatischen Anschauungsunterricht.

Hinzu kommen die wirtschaftlichen Probleme. Sie sind groß, fast unlösbar. Der Lebensstandard der Bevölkerung verbessert sich nur langsam. Die Verteilungssysteme des früheren Rates für gegenseitige Wirtschaftshilfe sind zusammengebrochen. Der alte Osthandel stagniert. Die zweiseitigen Abkommen reichen nicht hin. Es besteht ernste Gefahr, daß die politische Befreiung Osteuropas in wirtschaftlichen Schwierigkeiten steckenbleibt. 40 Jahre kommunistische Herrschaft – und in der Sowjetunion sind es 70 Jahre! – lassen sich nicht über Nacht abschütteln. Woher sollen die Initiativen kommen, das Unternehmerische, der Mut zum Risiko, die nötige Zähigkeit?

Endlich die Nationalitätenprobleme in Osteuropa, eine wahre Büchse der Pandora, mit täglich neuem Inhalt, mit blutigen Überraschungen. Auch hier ist die Reaktion auf jahrzehntelange Unterdrückung von Regionen, Nationen, Minderheiten nur allzu begreiflich. Die Frage ist nur, wohin die Entwicklung treibt und ob sie durch stabilisierende föderalistische Ordnungen, durch ein neu sich bildendes Staatensystem aufgefangen werden kann. György Konrád hat die Lage kürzlich wie folgt gekennzeichnet: »Da es in der östlichen Hälfte Europas wesentlich mehr Nationen gibt als Staaten, da eine Menge neuer Staaten entstehen könnte, gelänge jeder Nation – als Verwirklichung ihrer historischen Träume – eine Staatsgründung, da homogene Nationalstaaten nicht einmal bei einer Vervielfachung der Anzahl der Staaten zu bilden wären, ganz zu

schweigen von den unabsehbaren Grenzkonflikten, denn nationale Minderheiten würden immer noch bestehen bleiben, und da die Minderheit immer unruhig ist, während ihr die Mehrheit deshalb zürnt, muß man die These aufstellen, daß es in der östlichen Hälfte Europas keinen Frieden geben wird, sollte die Schaffung von Nationalstaaten in der postkommunistischen Ära zur herrschenden politischen Doktrin erhoben werden. Die Idee der Föderation ist im postkommunistischen Raum Osteuropas vom Ideal des homogenen Nationalstaats überwältigt worden. Dieser Erfolg kreiert neue Minderheiten und vermag einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung zu diskriminieren und zu benachteiligen, wodurch ethnisch bestimmte Bürgerkriege heraufbeschworen und unter Umständen fluchtartige Migrationen verursacht werden.«[3] Wir erleben die Anfänge dieser Entwicklung gegenwärtig in Jugoslawien, und niemand weiß, ob dies der letzte Fall ist, in dem der Machtzerfall der 80er und 90er Jahre von einer Epoche neuer Gewalttätigkeiten abgelöst wird. Auch für die »Gemeinschaft unabhängiger Staaten (GUS)« ist die Frage heute – nach Gorbatschows Reformen, der Erneuerung großrussischer Ansprüche durch Jelzin, dem Putschversuch der alten Mächte im August 1991 und dem Versuch neuer Staatsgründung im Dezember des gleichen Jahres – noch durchaus offen.

So ist die Welt zwar von einer Last befreit; doch die Zukunft der befreiten Länder ist unsicher. Gewiß wird die Vergangenheit nicht einfach zurückkehren; dafür hat der Kommunismus zuviel Mißtrauen und Skepsis gegenüber jeglichem Regime der »starken Hand« aufgehäuft. Man muß hoffen – und kann es auch –, daß der Fanatismus abflauen, daß sich die Achtung vor dem Leben, vor den Menschenrechten, vor der Existenz der andern durchsetzen wird. Aber eine längere »Zeit der Wirren« wird man nicht nur für Rußland, sondern für ganz Osteuropa prognostizieren müssen.

II.

Damit sind wir bei der zweiten Frage angelangt: Hat nun der Totalitarismus in der Politik endgültig ausgespielt? Die Frage greift über die sozialistischen Systeme weit hinaus, sie betrifft die Geschichte unseres Jahrhunderts im ganzen. Wir müssen uns, um sie zu beantworten, Klarheit darüber verschaffen, worin das Eigentümliche der totalitären Systeme lag und weshalb sie in unserer krisengeschüttelten Epoche einen so erstaunlichen Erfolg hatten.

Was war Totalitarismus? Was war das Neue, Präzedenzlose, das ausländischen Beobachtern in den 20er und 30er Jahren in der Sowjetunion, im faschistischen Italien und später im nationalsozialistischen Deutschland in die Augen

3 G. Konrád, Sondermeinungen eines Urlaubers. Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. Frankfurt 1991, S. 43ff. (49).

sprang? Es war zunächst ganz einfach *die Vergrößerung, die Intensivierung und Dynamisierung der politischen Gewalt*. Was sich in »normalen« demokratischen Ländern diskret hinter Verfassung und Gewohnheit, hinter Regelungen der Gewaltenteilung und des gesellschaftlichen Pluralismus zurückgezogen hatte, das trat hier rücksichtslos und unverhüllt hervor: politische Gewalt, nicht mehr eingebunden in Balancesysteme, nicht mehr der Konkurrenz anderer gesellschaftlicher Kräfte ausgesetzt – in Lenins Worten »eine sich unmittelbar auf Gewalt stützende Macht, die an keinerlei Gesetze gebunden ist«.[4] Diese Macht war allgegenwärtig, man konnte ihr kaum ausweichen, man begegnete ihr überall: sie tönte aus Lautsprechern, sprach aus Bildern und Symbolen, redete in Sprechchören, beeindruckte in Paraden, drohte in Aufmärschen, kurz, sie war aus den parlamentarischen und administrativen Gehegen ausgebrochen und überflutete die Öffentlichkeit.

Politik im Zustand der Mobilmachung[5] – so könnte man diesen ersten und allgemeinsten Zug totalitärer Herrschaft benennen. Und wie Mobilmachungen gemeinhin zu einer Dynamisierung, Vergrößerung, Verdichtung militärischer Macht führen, so führte auch jene politische Mobilisierung zu einer Militarisierung des gesamten öffentlichen Lebens, zu einer Reglementierung und Uniformierung des Denkens und Handelns der Bevölkerung. Ich führe zwei Zeugnisse an, beide nicht zufällig von angelsächsischen Autoren stammend. Harold Nicolson trug am 6. Januar 1932 in Rom in sein Tagebuch ein:

»Verbringe den Tag größtenteils mit der Lektüre faschistischer Flugschriften. Sie haben jedenfalls das ganze Land in eine Armee verwandelt. Von der Wiege bis zum Grabe wird man in die faschistische Form gepreßt, dem kann niemand entrinnen. Auf dem Papier wirkt das alles sehr tüchtig und eindrucksvoll. Ich frage mich aber, wie das Leben des einzelnen aussieht; das werde ich nicht sagen können, ehe ich nicht einige Zeit in Italien gelebt habe. Es handelt sich jedenfalls insoweit um ein sozialistisches Experiment, als es die Individualität zerstört. Es zerstört auch die Freiheit. Schreibt dir einer erst mal vor, wie du denken sollst, so schreibt er dir auch gleich vor, wie du dich verhalten sollst. Ich gebe zu, daß man mit einem solchen System ein Maß von Energie und Wirksamkeit erlangen kann, wie wir es auf unserer Insel nicht erreichen. Und doch, und doch ... Das Ganze ist eine auf den Kopf gestellte Pyramide.«[6]

Das zweite Zeugnis stammt aus William L. Shirers *Nightmare Years 1930-1940* und beschreibt den Nürnberger Reichsparteitag vom September 1934:

---

4 W.I. Lenin, Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky (Ausgewählte Werke in zwei Bänden). Moskau 1947, S. 418.

5 In seinem Essay *Die Totale Mobilmachung* (1930) sah Ernst Jünger die Aufgabe moderner Politik darin, das »potentiel de guerre« der Technik zu entwickeln; vgl. dazu H.-P. Schwarz, Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers. Freiburg 1962, S. 83ff.

6 H. Nicolson, Tagebücher und Briefe 1930-1941. Frankfurt 1969, S. 102.

»50000 junge Männer in dunkelgrünen Uniformen – die vordersten Reihen mit nacktem Oberkörper – standen mit blitzenden Spaten, in denen sich die Morgensonne spiegelte, vor ihrem Führer auf der Zeppelinwiese stramm und lauschten, wie er ihren Dienst am Vaterland pries. Als sie dann in vollkommenem Stechschritt, wie ihn die alten preußischen Feldwebel vermutlich auch nicht besser gekannt hatten, den Vormarsch begannen, tobte die riesige Menge vor Begeisterung. Auf mich wirkte der Stechschritt lächerlich, den Zuschauern aber schien er so gut zu gefallen, daß sie spontan aufsprangen und Beifallsrufe von sich gaben. Im Vorbeimarschieren huldigten die jungen Männer ihrem Führer in einem gewaltig hallenden Sprechchor, den ein weithin donnerndes ›Heil Hitler‹ beschloß. Ich erfuhr bald, daß Hitler neben dem Arbeitsdienst eine noch umfassendere Jugendorganisation aufbaute, die Hitlerjugend, in der die Kinder vom siebten Lebensjahr an auf den Führer eingeschworen werden sollten.«[7]

Zweierlei wird in diesen Texten deutlich: der Anspruch der neuen Politik zielte auf Gestaltung des *ganzen* menschlichen Lebens – und das wirkte sich aus auf das Verhalten jedes Einzelnen. Hier ist Gehorsam nicht nur aus Gewohnheit, Ruhebedürfnis oder auch aus Furcht geboren: wer mitmarschiert, hat vielmehr das befreiende Gefühl, im Einklang mit der Zeit zu stehen und einen geschichtlichen Auftrag zu vollziehen. So kommt eine Mobilisierung der Massen in Gang[8], als Antwort auf die fordernde Präsenz der Führung: der Wille der politischen Gewalt überträgt sich auf die vielen; diese marschieren »mit der neuen Zeit«.

Dieser Prozeß wäre freilich nicht von Dauer, das Spiel der wechselseitigen Aktionen würde sich nicht entfalten, träte die politische Gewalt in totalitären Systemen nur mit Drohung und Terror auf den Plan, wäre sie einzig etwas, was Furcht und Zittern verbreitete und zu blindem Gehorsam zwänge. Die Gewalt und ihr Machtzentrum, die Partei, lebt aber nicht nur aus der Kraft zur faktischen Durchsetzung ihrer Ziele, aus dem Faustrecht des Stärkeren – sie lebt ebensosehr, wenn nicht noch mehr, aus ihrem Anspruch, das Richtige, das Wahre zu wissen. Die Partei ist eingeweiht in die Zwecke der Geschichte; sie weiß, wohin die Entwicklung führen wird; wer sich ihr anschließt, ist bei den Siegern; die anderen sind zum Untergang verurteilt, sie landen auf dem bekannten »Müllhaufen der Geschichte«. »Die Partei, die Partei hat immer recht.« Es ist diese Ausrüstung mit einer untrüglichen – oder doch untrüglich

7 W.L. Shirer, Das Jahrzehnt des Unheils. Neuausgabe. München 1989, S. 75.

8 Konformitätsbereitschaft, Lust am Dabeisein und Angst, sich zu isolieren, gehen hier eine schwer auflösbare Symbiose ein. Unter den zahlreichen Analysen in bezug auf das Dritte Reich immer noch am eindrucksvollsten: W. von Baeyer-Katte, Das Zerstörende in der Politik. Eine Psychologie der politischen Grundeinstellung. Heidelberg 1958, bes. Kap. 4 (Die Gleichschaltung von Gruppen und der politische Meinungsdruck) und Kap. 5 (Mengenerlebnisse).

scheinenden – Ideologie, welche den totalitären Bewegungen ihre Durchschlagskraft verleiht: nicht nur Hände und Füße werden gefangengenommen, sondern auch das Planen und Denken. Organisation und Lehre, Partei und Ideologie stützen sich gegenseitig: aus der Einsicht in das (scheinbar) Notwendige erwächst die intellektuelle Sicherheit, die revolutionäre Leidenschaft, die Bereitschaft, alles, und sei es auch das Schrecklichste, im Dienst der »neuen Zeit« zu tun. Eine kohärente Welterklärung, ausgestattet mit dem Schein der Wissenschaftlichkeit, gibt den totalitären Bewegungen ihr erschreckend gutes Gewissen:

»Der alte Quell der Disziplin, das Kapital, ist geschwächt, der alte Quell des Zusammenhalts ist versiegt. Wir müssen eine andere Disziplin, eine andere Quelle der Disziplin und des Zusammenhaltes schaffen. Was durch Zwang geschieht, ruft das Geschrei und Geheul der bürgerlichen Demokratie hervor, die mit den Worten ›Freiheit‹ und ›Gleichheit‹ herumwirft, ohne zu begreifen, daß die Freiheit für das Kapital ein Verbrechen gegen die Werktätigen ist. Wir haben im Kampf gegen die Lüge den Standpunkt eingenommen, daß wir die Arbeitsdienstpflicht und den Zusammenschluß der Werktätigen durchführen müssen, ohne auch nur im geringsten den Zwang zu scheuen; denn nirgendwo ist eine Revolution ohne Zwang vor sich gegangen, und das Proletariat hat das Recht, Zwang anzuwenden, um sich um jeden Preis zu behaupten« (Lenin 1920).[9]

»Um unser Volk zu erhalten, müssen wir dem Gegner gegenüber hart sein, auch auf die Gefahr hin, dem einzelnen Gegner damit einmal wehe zu tun und eventuell auch bei manchen sicherlich wohlmeinenden Menschen als unbeherrschte Rohlinge verschrieen zu werden. Wenn wir nämlich als Nationalsozialisten unsere geschichtliche Aufgabe nicht erfüllen, weil wir zu objektiv und menschlich waren, so wird man uns trotzdem nicht mildernde Umstände anrechnen. Es wird einfach heißen: Vor der Geschichte haben sie ihre Aufgabe nicht erfüllt« (Heydrich 1935).[10]

»Von euch werden die meisten wissen, was es heißt, wenn hundert Leichen beisammen liegen, wenn 500 da liegen oder wenn 1000 da liegen. Dies durchgestanden zu haben und dabei – abgesehen von Ausnahmen menschlicher Schwächen – anständig geblieben zu sein, das hat uns hart gemacht. Dies ist ein niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte« (Himmler 1943).[11]

---

9 Aus Lenins Bericht vor dem 9. Parteitag der KPR(B) am 29. März 1920; zit. bei W. Grottian, Das sowjetische Regierungssystem, Bd. II. Köln/Opladen ^{2}1965, S. 384.

10 R. Heydrich, Wandlungen unseres Kampfes. München/Berlin 1935.

11 H. Himmler, Posener Rede vom 4. Oktober 1943.

»Besser können wir nicht sein« (Hitler 1933/34).[12]

Die Verbindung von absoluter Gewalt und absoluter Rechtfertigung ist ein Charakteristikum totalitärer Herrschaft. Das ist schon von den frühen Totalitarismus-Theoretikern erkannt worden.[13] Es handelt sich nicht um schlichten Sadismus, um die wohlbekannte Grausamkeit der Tyrannen – das wäre ein einfacher, historisch tausendfach bezeugter Fall. Das Neue liegt gerade in der Bereitschaft zur leidenschaftslosen »technischen« Vernichtung der Opfer, in der Verwandlung des »ehrlichen Feindes« in einen Schädling, den man ungestraft beseitigen darf. An die Stelle kriegerischer Entfesselung der Leidenschaften treten Akte der Säuberung, der Liquidation; die Täter wahren ihren Abstand, behalten sogar ihren »Anstand«, da sie durch die Geschichte gerechtfertigt sind – Himmlers Sprachwahl erhält von hierher ihre perverse Logik.[14]

Das ist historisch nicht gänzlich neu – M.-J. Le Guillou und H. Lübbe haben auf die Verbindung von Reinigung und Terror, revolutionärer »Unbestechlichkeit« und faktischer Gewaltentgrenzung schon in der Französischen Revolution hingewiesen.[15] In der durch den Gulag-Schock ausgelösten Krise des intellektuellen Frankreich in den 70er Jahren hat sich das Modell des »französischen, deutschen und russischen Zyklus«[16] in der Vorgeschichte der modernen, den Totalitarismus fundierenden Ideologien herausgebildet. Als periodisch wiederkehrende Phänomene treten auf a) die Loslösung des Denkens der »Intelligentsia« von der kontrollierten Welt der Universitäten,[17] b) das Hervortreten einer Schicht von Aktivisten, welche die Umwandlung der Gesellschaft mit Hilfe einer szientifischen Welt- und Geschichtserklärung in Angriff nimmt, c) die Entstehung militanter, nicht an pluralistischer Konkurrenz, sondern an Al-

12 Ein mündlich überliefertes Zitat, das mit allem Vorbehalt wiedergegeben sei: C. Brinkmann, Soziologische Theorie der Revolution. Göttingen 1948, S. 67.

13 Erwähnt seien W. Gurian, Deutsche Briefe vom 12. April und 24. Mai 1935; E. Fraenkel, The Dual State. New York 1941, Kap. III; H. Arendt, The Origins of Totalitarianism. New York 1955, Kap. III; C.J. Friedrich u. Z. Brzezinski, Totalitarian Dictatorship and Autocracy. Cambridge/Mass. 1957, Kap. II u. IV.

14 Zu Himmlers »anständig«: J.C. Fest, Das Gesicht des Dritten Reiches, 1963, S. 166, und D. Sternberger, Drei Wurzeln der Politik (Schriften II, 1,2). Frankfurt 1978, dort die sehr berechtigte Forderung: »Wir müssen, beim Versuch, diese Phänomene zu erkennen, auch die Anstrengung nicht scheuen, in die Kammern solchen ins Entsetzliche verstiegenen Bewußtseins einzudringen (II,2, S. 438).

15 M.-J. Le Guillou, Le mystère du Père. Foi des apôtres – Gnoses actuelles. Paris 1973; dt. unter dem Titel: Das Mysterium des Vaters. Einsiedeln 1974; H. Lübbe, Aufklärung und Terror. Geschichtsmetaphysische Voraussetzungen totalitärer Demokratie, in: V. Gerhardt (Hrsg.), Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns. Stuttgart 1990, S. 238ff.

16 Le Guillou, ebd., S. 161ff.

17 Als Klassiker moderner Intelligentsiaforschung (mit Schwerpunkt im 18. Jahrhundert) darf R. Darnton gelten: The Literary Underground of the Old Regime. 1982; dt. unter dem Titel: Literaten im Untergrund. Lesen, Schreiben, Publizieren im vorrevolutionären Frankreich. München/Wien 1985.

leinherrschaft orientierter Parteien, die zugleich als Hüter der Lehre auftreten, endlich d) der Gebrauch der Sprache nicht zum Zweck der Kommunikation, sondern der Herrschaft, was zu Verflachung und Formelhaftigkeit, Wirklichkeitsverlust und wahnhaften Vorstellungen führen muß.[18]

Kann man alle modernen Ideologien, sowohl die um die »Rasse« wie die um die »Klasse« kreisenden, als gesunkenes Kulturgut, pervertierte Wissenschaft begreifen, so treten bei genauerer Betrachtung doch deutliche Unterschiede hervor. So behält der Marxismus trotz aller Tendenz zur Regression die Verbindung mit einem philosophischen Lehrgebäude bei, während das nationalistische und rassistische Denken sich höchstens pseudowissenschaftlich (aus naturalistischen und sozialdarwinistischen Strömungen) rechtfertigen kann. Auch die Verselbständigung der »Intelligentsia« und die Ausbildung der Partei zu einer hierarchisierten Organisation mit revolutionärer Disziplin und durchgebildeter Kommandostruktur setzt hier früher ein – was übrigens dazu führt, daß der Nationalsozialismus seine politischen Werkzeuge (Partei, Agitation, Propaganda) großenteils dem Leninismus entlehnt.[19]

Der geballten Verbindung von Machtinstrument und politischer Heilslehre, Gewalt und rechtfertigender Ideologie erliegen im 20. Jahrhundert viele: wie anders wäre es zu erklären, daß aus den totalitären Strömungen Massenbewegungen werden? Dabei bedürfen die Zusammenhänge mit den die Moderne beherrschenden Kräften noch genauerer Analyse. Mit der Aufklärung, allgemeiner gesprochen: mit dem wissenschaftlichen Zeitalter hängt der Totalitarismus durch seine Pseudorationalität zusammen: die Ideologie ist »ein abgekürzter Weg zum Wissen und zur Wunscherfüllung ... (sie) stützt sich auf das infantile Gefühl der Allmacht. Die Wirklichkeit soll sich dabei dem Wunsch fügen«[20] – eine Pseudomorphose des neuzeitlichen »Wissen ist Macht«. Klar erkennbar sind auch die Verbindungen zwischen den modernen demokratischen Bewegungen und dem totalitären Syndrom – erst die Demokratie, die eine Gesellschaft von Gleichen schafft und den Bürger vielfältig in staatliche Pflicht nimmt, bildet die Basis für die Mobilisierung der Massen und für die universelle Verbreitung der bis dahin auf intellektuelle Milieus beschränkten Ideologien, ohne daß man sagen könnte, Demokratisierung führe zwangsläufig zum

---

18 Le Guillou weist diese Züge schon am Jakobinerjargon (a.a.O., S. 162), vor allem aber am Leninismus und Nationalsozialismus nach: »Die Sprache hört ... auf, über die Wirklichkeit zu informieren, um im Gegenteil ein zwingendes Netz über sie zu breiten«, S. 173. Eine Skizze des »deutschen Zyklus« gibt H. Steger: »Verwirrung« als Ergebnis zeit- und kulturkritischer Analyse – Zukunftsphantasien in »Ganzheitsmythen« – Erwachen im »Totalitarismus«, in: Verfolgung und Widerstand. Acta Ising, hrsg. v. H. Kreutzer und D. Zerlin, 1988, S. 81ff.

19 Diese von Ernst Nolte unter heftigem Widerspruch deutscher Kritiker vertretene These gehört inzwischen längst zum Allgemeingut der angelsächsischen und französischen Forschung.

20 Le Guillou, a.a.O., S. 174.

Totalitarismus.[21] Eine wichtige Rolle spielen endlich die Verwundungen, die der Weltkrieg bei den Geschlagenen hinterläßt (zu denen man Deutschland und Rußland, aber auch Italien zählen muß): Es ist kein Zufall, daß Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus in Ländern zur Macht gelangen, die Weltkriegsopfer sind und unter ihrem Rangverlust leiden.

Wie immer sich diese Komponenten im historischen Ablauf trennen und verbinden – das Ergebnis ist jedenfalls eindeutig: zwischen dem Jahr 1917 und dem Höhepunkt des Zweiten Weltkriegs dringen in Europa die totalitären Bewegungen mit überwältigender Wucht durch, schaffen um sich einen Kranz autoritärer und halb-totalitärer Staaten und versetzen die liberalen Demokratien in die Minderheit. Machtzentrum wird nach 1933 das nationalsozialistische Deutschland, das im Zweiten Weltkrieg eine auf dem Vorrang der germanischen Rasse gegründete Raumordnung zu erreichen strebt. Nach dem Zusammenbruch von 1945 rückt der sowjetrussische Totalitarismus in den Mittelpunkt: er unterwirft Ost- und Mitteleuropa und greift weit aus in die Länder der Dritten Welt. Das hier errichtete Weltreich, wiederum gegliedert in Kernbereiche und Außenbezirke, totalitäre und halb-totalitäre Zonen, dauert in seinem Kern bis in die 80er Jahre: erst 1980 läuten die revolutionären Vorgänge auf der Danziger Werft sein Ende ein.[22]

Nach dem Abzug der Flut, in der Rückschau auf sechzig, siebzig Jahre dieses Jahrhunderts tritt das seltsam Unwirkliche, Wahnhafte der totalitären Systeme in den Blick: jene »schizophrene Wirklichkeit«, von der H.G. Adler gesprochen hat,[23] jenes »vertrackte Gewebe der Täuschung und Selbsttäuschung«, von dem Hans Buchheim urteilt, man habe sich ihm »nur unter äußerster Anstrengung des Intellekts und des Gewissens ganz zu entziehen vermocht« – jener Zustand, »wo Wahn die Weisen treibet und Trug die Klugen hält«, wie es in einem im Dritten Reich gern zitierten evangelischen Kirchenlied heißt.[24] Nochmals: die Mechanismen des Zwangs, der Repression, des Terrors erklären nicht alles. Die verführerische Macht des Totalitarismus, so scheint es, liegt in einem Versprechen, das universal, aber gleichwohl nicht erfüllbar ist. »Bei ihrer Machtübernahme glaubt die Ideologie, das Absolute zu erreichen und sich als höchste Wirklichkeit zu etablieren ... In Wahrheit führt

21 In diesem Sinn ist die neuzeitliche Demokratisierung notwendige, aber keineswegs hinreichende oder gar zwingende Voraussetzung der Entwicklung totalitärer Herrschaft, wie mit Tocqueville gegen J.L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy. Boston 1952, zu betonen ist.

22 Vgl. K. Brandys, Warschauer Tagebuch, a.a.O.; J. Holzer, »Solidarität«. Die Geschichte einer freien Gewerkschaft in Polen. München 1985; R. Dahrendorf, Betrachtungen über die Revolution in Europa in einem Brief, der an einen Herrn in Warschau gerichtet ist. Stuttgart 1990.

23 H.G. Adler, Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland. Tübingen 1974.

24 H. Buchheim, Die Totalitäre Bedrohung des Menschen. Rede bei der Vollversammlung des ZdK vom 29./30. April 1983 (Ms.), S. 20 (dort auch das Kirchenliedzitat).

dieser Irrtum zu einem grundsätzlichen Bruch mit der Wirklichkeit ... Diese Verneinung der Wirklichkeit, die Benutzung der Sprache nicht zum Zweck der Kommunikation, sondern zum Zweck der Macht und damit zu magischen Zwecken, verleihen dem politischen Regime der Ideologie seine wahnsinnsartigen Züge. Die Rationalisierungen werden allmählich unfähig, die Verwirklichung der primitivsten Phantasmen zu verdecken. Die Gewalt, die als Grenzerscheinung schon in den ältesten Utopien auftritt (der *Code de la Nature* von Morelly etwa sieht schon 1750 die modernen Konzentrationslager voraus), installiert sich im Zentrum und wird zur Hauptverwirklichung der ideologischen Macht.«[25]

So ist es hinterher wie mit dem Auftauchen aus einem wüsten Traum. Man erkennt, daß man nicht bei sich selbst war, daß man eine Rolle spielte, die von außen aufgenötigt war. Viele Erzählungen aus der Sowjetunion, aus dem nationalsozialistischen Deutschland, aus Ländern des »realen Sozialismus«, stellen diesen psychologischen Mechanismus ans Licht: ein paar Menschen unterhalten sich, ein Unbekannter tritt hinzu; die Runde verstummt oder – häufiger – sie redet plötzlich anders als bisher. Das kann sich bis zu grotesken, virtuosen oder bedrückenden Versteckspielen steigern, und es kann bei einem völligen Doppelleben, bei gesellschaftlicher Schizophrenie, bei der Habitualisierung gespielten Andersseins enden.

Bei den Nürnberger Prozessen wurde einmal ungefähr folgendes gesagt:

»Hitler war ein Genie. Er hat mit lauter Pazifisten seine Kriege geführt, mit lauter Widerstandskämpfern seine Diplomatie betrieben, mit lauter Verhinderern die Juden ausgerottet und mit lauter heimlich Unzufriedenen seine Kundgebungen abgehalten.«[26]

Das war ironisch gemeint, weist aber auf jene Verwirrung der Lebensverhältnisse, jene »Maskerade des Bösen«[27] hin, ohne die man Geschehnisse wie die Etablierung *totalitärer Herrschaft* kaum erklären kann. Auf harmlosere Weise drückt der folgende Witz über die »Grundwidersprüche im Sozialismus« den gleichen Sachverhalt aus:

»Obwohl es keine Arbeitslosen gibt, arbeitet nur die Hälfte. Obwohl nur die Hälfte arbeitet, werden alle Pläne übererfüllt. Obwohl alle Pläne übererfüllt werden, gibt es nichts zu kaufen. Obwohl es nichts zu kaufen gibt, haben die

---

25 Le Guillou, a.a.O., S. 173.

26 W. von Baeyer-Katte, a.a.O., S. 236.

27 »Die große Maskerade des Bösen hat alle ethischen Begriffe durcheinander gewirbelt. Daß das Böse in der Gestalt des Lichts, der Wohltat, des geschichtlich Notwendigen, des sozial Gerechten erscheint, ist für den aus unserer tradierten ethischen Begriffswelt Kommenden schlechthin verwirrend; für den Christen, der aus der Bibel lebt, ist es gerade die Bestätigung der abgründigen Bosheit des Bösen«, so D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Neuausgabe. München 1970, S. 12.

Leute mehr, als sie brauchen. Obwohl sie mehr haben als sie brauchen, schimpfen sie auf die Regierung. Und obwohl sie auf die Regierung schimpfen, wählen 99,9 Prozent sie.«[28]

Ein satirischer Text, ohne Zweifel – und eine satirische Betrachtung jenes »Verblendungszusammenhangs«, in dem die totalitären Regime agieren, mag auch der Anfang psychologischer Befreiung von ihnen sein. Doch die Zeit ist uns noch zu nahe, und die Wunden sind noch zu frisch. Bis die Epoche der totalitären Herrschaft im befreienden kathartischen Gelächter untergehen kann, dürften noch manche Jahre vergehen.

III.

Was ist nun aber in nächster Zeit zu tun? Welche Haltungen, welche Tugenden sind nötig, damit wir die historische Chance des Wandels fruchtbar machen und nicht aus einem Extrem ins andere stürzen – aus einer Epoche der Verblendung in ein Zeitalter der Verwirrung und Orientierungslosigkeit?

Man muß sich zunächst klarmachen, in welcher Verfassung der gescheiterte Sozialismus die Menschen hinterlassen hat. Ich möchte drei Reaktionen unterscheiden: die der »Gläubigen«, die der »Andersgläubigen« und die der »Ungläubigen«.

Was die Gläubigen angeht, für die der Sozialismus eine Wahrheit, ein Lebensinhalt war (ich meine hier nicht die Opportunisten, die Unterdrücker, die Gewalttäter, sondern die Idealisten, die es auch gab!), so ist für sie im buchstäblichen Sinn eine Welt zusammengestürzt. Ein Richtpunkt des Lebens ist verschwunden. Es gibt kein Ziel mehr, auf das sich alles zubewegt. Das Ergebnis ist eine Sinnleere, ein Orientierungsdefizit, denn ein Glaube, zumal ein wissenschaftlich ausgearbeiteter, kann nicht ohne weiteres durch etwas anderes ersetzt werden. Es gab und gibt glaubwürdige Beispiele dafür, daß sich marxistisch erzogene Menschen in den letzten Jahrzehnten dem Christentum zu- oder zu ihm zurückgewandt haben (ich habe auf Biographien kommunistischer Intellektueller schon hingewiesen). Aber was tun die anderen, für die der alte Glaube fragwürdig geworden ist, denen aber kein neuer aufgehen will?

George Steiner läßt in seiner Erzählung *Fahnen* (1991) einen abtrünnigen italienischen Kommunisten mit einem katholischen Pater über Glauben und Häresie, über Christentum, Judentum und Marxismus diskutieren. Der Zusammenbruch des Sozialismus, die Kunde von seinen Verbrechen, den Menschenop-

28 Hier zitiert nach L. de Maizière, Lehren aus den Erfahrungen in einem totalitären Staat, in: *im gespräch* 1/1991, S. 9ff.

fern ohne Zahl im Dienst der Ideologie lassen den schriftgläubigen Intellektuellen, einen Korrektor von Beruf, der auch die Geschichte emendieren, von Fehlern reinigen will, nicht unbeeindruckt. Und doch hält er selbst im Scheitern des »realen Sozialismus« mit schmerzlicher Entschlossenheit an seiner Idee des Marxismus fest. »Der Marxismus erwies dem Menschen höchste Ehre. Moses', Jesu und Marxens Vision der gerechten Erde, der Nächstenliebe, der menschlichen Universalität, der Aufhebung aller Grenzen zwischen den Ländern, Klassen, Rassen, der Überwindung des Stammeshasses: *Diese* Vision war – darin sind wir uns einig, nicht wahr? – eine gewaltige Ungeduld. Aber sie war auch mehr. Sie überschätzte den Menschen. Eine vielleicht fatale, vielleicht wahnsinnige, aber gleichwohl großartige, jubilierende Überschätzung des Menschen. Das größte Kompliment, das ihm je gemacht wurde. Die Kirche fesselte den Menschen in trübseliger Geringschätzigkeit. Er ist ein gefallenes Wesen, verdammt, seine Todesstrafe auszuschwitzen. Staub zu Staub. Der Marxismus hielt ihn für fast unbegrenzt in seinen Fähigkeiten, grenzenlos in seinen Horizonten, in den Sprüngen seines Geistes. Für einen, der nach den Sternen greift. Nicht im Morast der Erbsünde steckend, sondern selbst ursprünglich. Unsere Geschichte ist nur ein primitiver Prolog.«[29] Die Erzählung findet ein merkwürdiges, fast tragikomisches Ende: Der marxistische Dissident stellt Antrag auf Wiederaufnahme in den Schoß der Kommunistischen Partei – doch diese gibt es nicht mehr, sie hat sich umbenannt; an die Stelle des roten Sterns ist ein grüner Baum getreten.

Leichter haben es da – so sollte man meinen – die Andersgläubigen. Inmitten der Geschlossenheit des marxistischen Glaubens waren dies vor allem die gläubigen Juden und Christen – und diejenigen, deren Lebensentwurf in irgendeiner Weise auf jüdisch-christliche Wurzeln zurückging. Nehmen wir so verschiedene Erscheinungen wie orthodoxe Russen, katholische Polen und Ungarn, Überlebende des Judentums in Osteuropa – allen war eine größere oder geringere Resistenz gegenüber den kommunistischen Heilslehren zu eigen. Ob das religiöse Element nun überlebte als stilles Licht und leiser Widerstand wie in Rußland oder als fordernd in die Öffentlichkeit ausgreifende Alternative zum Realsozialismus wie in Polen, als protestantischer Protest in Rumänien oder der DDR oder als jüdischer Widerspruch an vielen Orten – immer handelte es sich um mehr als nur um eine *politische* Gegenposition. So lag es für viele nahe, im Ende des falschen Glaubens den Triumpf des wahren, im Niedergang des Sozialismus den Aufgang des Christentums (oder des Judentums) zu sehen; und in der Tat zieht die Parole vom christlichen Europa ihr Pathos vor allem aus osteuropäischen, postkommunistischen Erfahrungen. *Die Christenheit oder Europa* – dieser Novalis-Titel, herausfordernd in die Welt nach

29 George Steiner, *Fahnen*, in: *Lettre International* 14 (III/1991), S. 12ff.

der Französischen Revolution hineingestellt, gewinnt dort heute neue Aktualität.[30]

Freilich, auch hier ist die Lage keineswegs einfach. Auf der einen Seite weiß Osteuropa, was es dem polnischen Papst verdankt – man lese zum Beleg das im Oktober 1978 begonnene Warschauer Tagebuch des polnischen Romanciers Kazimierz Brandys, der angesichts des in der polnischen Hauptstadt landenden Papstes von einer »rauschhaften Hoffnung«, einer »schäumenden Woge« spricht.[31] Aber er stellt auch die Frage, »ob dieser Stellvertreter Christi ... jemals physische Zustände erlebt, wie ich sie kenne, ob er zugänglich ist für Zweifel, Ängste oder Depressionen ... Was macht der Papst mit seiner Ungewißheit, wie geht er mit der Existenzangst um ...?« Und diese Frage stellen heute in Polen sehr viele Menschen, keineswegs nur Agnostiker, sondern auch Katholiken vor allem aus der jungen Generation. In einem im August 1991 in *Tygodnik Powszechny* veröffentlichten Gespräch mit jungen Polen wurden auch so sperrige Meinungen vertreten wie diese: Die Kirche strebe danach, ein ideologisches Korsett zu schaffen, wie es einst der Kommunismus schuf; in ihr seien »sehr starke totalitäre Tendenzen«; christliche Kultur dürfe nicht einfach mit »katholischer Kultur« identifiziert werden; die Katholische Kirche sei stark, sei jedoch dabei, ihre Stärke zu verlieren und verschanze sich deshalb hinter rechtlichen Regelungen; die bipolare Schwarz-Weiß-Einstellung der kommunistischen Zeit tauge nicht für die pluralistische Gegenwart; der Raum der Diskussion in der Kirche habe sich verengt; das Leben der Laien sei schwach entwickelt. »Die Menschen gehen immer noch zur Kirche, die Gotteshäuser sind voll, aber tot ... Die Erscheinung, von der ich sprach, resultiert nicht aus der allgemeinen Passivität oder aus dem Abdriften dieser Menschen. In dem Augenblick, in dem der Mensch Fragen zu stellen beginnt – das ist ja das Problem der jungen Menschen von den Oberschulen –, bekommt er keine Antwort darauf. In dem Augenblick, in dem er aus der Gemeinschaft der Kirche keinen anderen Nutzen schöpfen kann – das Zusammenleben mit den Menschen in einer größeren Gruppe –, dann erstarrt er in Apathie. Neben den Menschen, die deshalb von der Kirche weggehen, weil sie etwas suchen, was die Kirche nicht geben kann, gehen auch jene weg, denen die Kirche etwas geben könnte, aber aus unterschiedlichen Gründen nicht zu geben fähig ist ...«.[32]

So besteht im Widerstreit der Gefühle durchaus Gefahr, daß die *dritte* Gruppe, die der *Nicht*-Gläubigen aus dem geschilderten Dilemma Nutzen zieht mit

30 Stellvertretend für viele sei an Tatjana Goritschewa und Alexander Solschenizyn erinnert. Zu älteren Quellen dieses Denkens vgl. A. Fritzsche, Philosophieren als Christ. Zur russischen »geistlichen Philosophie« am Beispiel V.N. Karpov. Münster 1987.

31 K. Brandys, a.a.O., S. 125.

32 Hier zitiert nach: *Ost-West-Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen* 171 (1991).

dem Argument: Überlassen wir doch die Weltanschauungen, die marxistische wie die christliche, sich selbst; wenden wir uns den praktischen Problemen des Alltags zu, die dringend einer Lösung bedürfen. In der Tat ist der Aufbau einer funktionierenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung, eines Rechtssystems, einer Parteiendemokratie in Osteuropa dringend nötig – wie schwierig das alles ist, macht Polen, machen die Staaten der einstigen Sowjetunion, machen Ungarn, Rumänien, die Tschechoslowakei, Bulgarien auf je verschiedene Weise deutlich, von Jugoslawien ganz zu schweigen. Ein wenig Pragmatismus und Pluralismus wäre also dringend nötig, und vielleicht wird weniges nicht einmal genügen; gilt es doch im Osten Europas nicht nur westlichen Parteienstaat und Parlamentarismus, rechtsstaatliche Kultur, soziale Marktwirtschaft einzuholen, sondern auch ein gutes Stück Aufklärung, Demokratie, Menschenrechte.[33] In dieser Lage kann es wenig nützen, wenn man über die Schwächen und Schwierigkeiten der Parteiendemokratie die Schale des Zorns ausgießt, wie es Solschenyzin in seinen Ratschlägen für die Zukunft Rußlands tut,[34] oder wenn man bis zum Überdruß den »Konsumismus« des Westens verurteilt oder den freien Markt als einen Mechanismus bezeichnet, der nur die »animalische Gier« des Menschen befriedige.

Das Christentum wird der osteuropäischen Welt nur helfen können, wenn es selbst ein paar Lektionen Pluralismus aufnimmt, etwa die, daß Unbedingtheit des Glaubens nicht auf die Dinge des Alltags übertragen werden kann; daß es in der Politik nicht eine, sondern viele Möglichkeiten und Lösungen gibt; daß darüber gestritten werden kann und muß, ohne daß die notwendige Einheit in den Grundsätzen der Verfassung und des Rechts verloren gehen müssen, kurz, daß Konsens und Konflikt in der Demokratie keine Gegensätze, sondern sich ergänzende Prinzipien sind. Zu lernen ist auch, daß es in politischen Fragen keine prästabilierte Harmonie gibt und daß man die Gegenwart weder der Utopie des Noch-Nicht opfern darf (wie im Kommunismus) noch einem Traditionalismus des Immer-schon Gültigen. Christentum ist nie triumphal. Es sollte auch heute der Versuchung widerstehen, Anweisungen für alle speziellen Fälle zur Hand zu haben und nur auf Gehorsam pochen zu sollen. Der Christ ist in weltlichen Fragen nicht klüger als seine nicht-christlichen Zeitgenossen. Er muß sich wie sie ehrlich und ohne Vorbehalte um Analysen und Lösungen bemühen, die nicht von Anfang an gebrauchsfertig bereitliegen.

Eine Erfahrung von Christen könnte freilich bei der Erkenntnis der heutigen Situation hilfreich sein. Die modernen Totalitarismen sind nicht zufällig ent-

33 Einen behutsamen Versuch der Interpretation westlicher politischer Kultur aus einer mitteleuropäischen Perspektive unternimmt B. Loewenstein, Der Entwurf der Moderne. Vom Geist der bürgerlichen Gesellschaft und Zivilisation. Darmstadt ^{2}1990.

34 A. Solschenizyn, Rußlands Weg aus der Krise. Ein Manifest. München 1990, bes. S. 51f., S. 54ff.

standen. Sie waren – zumindest auch – Reaktionen auf Defizite und Verwerfungen in der modernen Freiheitsgeschichte. Hat nicht die Ablösung der älteren *socialitas*[35] durch den Geist individueller Emanzipation auch in Einseitigkeiten und Sackgassen geführt? Hat sie nicht jene soziale Krise ausgelöst, deren Vorspiel im 19. Jahrhundert die »soziale Frage« war und die im 20. Jahrhundert die Demokratie an den Rand des Scheiterns brachte? Sind nicht moderne Sozialbewegung und Sozialgesetzgebung seit den Reformen des 19. Jahrhunderts eine einzige Korrektur jener Emanzipation gewesen, deren Ausgangspunkt die These persönlicher Autarkie und Un-Verpflichtetheit (jedenfalls von Rechts wegen) des Menschen gegenüber dem Mitmenschen war?[36]

Freiheit wird *nach* den modernen Totalitarismen nicht mehr einfach in den Begriffen des 19. Jahrhunderts buchstabiert werden können. Die Geschichte kehrt nicht einfach an ihren Ausgangspunkt zurück. Der ideologische Sozialismus war die Perversion der Gerechtigkeit (wie der Faschismus die Perversion der Gemeinschaft war). Perversionen löschen aber die berechtigten Fragen nach Gerechtigkeit und Gemeinschaft nicht aus. Und so wird es die Aufgabe einer vernünftigen Soziallehre sein und bleiben, den Freiheitsbegriff von neuzeitlichen Verengungen zu befreien – ihm jene soziale Dimension zurückzugeben, die aus der Geschöpflichkeit des Menschen, aus seiner wechselseitigen Hilfs- und Ergänzungspflicht erwächst. Das ist eine Aufgabe auf lange Frist. Sie muß in geduldiger Arbeit, ohne Hast und in einem ständigen Dialog mit Andersmeinenden entwickelt werden. Erst wenn dieser Aufbau einer neuen Ethik gelänge, wäre das totalitäre Erbe wirklich überwunden.

35 Verstanden als ein Gleichgewicht von Recht und Pflicht.

36 Näheres – pars pro toto – in meinen Schriften: Die Deutschen und die Freiheit. München [2]1987 und: Das Freiheitsproblem in der deutschen Geschichte. Karlsruhe 1992.

Die Solidarität der Unsoliden

Von Konrad Adam

Mit recht gilt die Soziale Marktwirtschaft als ein historischer Erfolg. Trotzdem war es nicht leicht, sie einzuführen und sie durchzusetzen. Oswald von Nell-Breuning hat berichtet, was in den kontroversen Beratungen, bei denen es gegen Ende der vierziger Jahre um die wirtschaftspolitische Grundentscheidung der neuen Republik ging, den Ausschlag gegeben hat. Man sei sich einig darüber gewesen, daß die Moral das knappste aller knappen Güter sei. Deshalb, so die übereinstimmende Ansicht, müsse man eine Wirtschaftsordnung wählen, die so wenig wie möglich auf die Moral der Menschen angewiesen sei. Dies Argument sprach für die Markt- und gegen die Planwirtschaft. Und es entschied den Fall.

Daß die Moral so selten ist, bedeutet freilich nicht, daß es dem Staat freistünde, sie zu mißachten oder auszubeuten. Genau das tut der voll entwickelte Sozialstaat aber mit zunehmender Härte. Nachdem jeder Anreiz, die Solidargemeinschaft zu schonen, systematisch beseitigt worden war, verhielt sich der einzelne nur ökonomisch, wenn er von dem, was er an Beiträgen gezahlt hatte, möglichst viel wieder zurückholte, Versicherungsleistungen also üppig und nicht etwa sparsam in Anspruch nahm. Und weil er wissen oder ahnen konnte, daß sich jedes andere Mitglied der Solidargemeinschaft genauso verhielt wie er, tat er nur recht daran, den Mitversicherten mit Argwohn zu betrachten, ihm alles Mögliche zu neiden und auch im Notfall nicht zu helfen; denn dafür gab es ja den Staat. Auf diese Weise entsolidarisiert die Solidargemeinschaft die Bürger.

Der blühende Wohlfahrtsstaat hat das Verhältnis von Geben und Nehmen drastisch aus dem Gleichgewicht gebracht. In Deutschland kam die Entwicklung um die Mitte des Jahrhunderts zum Abschluß, mit der Rentenreform von 1957. Sie sicherte den Alten Versorgungsansprüche unabhängig davon zu, ob sie und wie sie ihrerseits für Kinder gesorgt hatten. Was bisher eher stillschweigend praktiziert worden war, das sogenannte Umlageverfahren, das die Beitragseinnahmen von heute gleich morgen als Rentenzahlungen wieder ausgibt, wurde zur amtlich anerkannten Basis der Sozialpolitik. Seither gilt nur noch in der Theorie, daß die Alten verzehren, was sie sich selber abgespart und auf ein Rentenkonto eingezahlt hätten. Faktisch leben sie von der Arbeitskraft und der Zahlungsfähigkeit der nachfolgenden Generation.

Die Kollektivierung des Altersrisikos hätte Aussicht gehabt, als eine Großtat der Wohlfahrtspolitik in Erinnerung zu bleiben, wäre der elementare Grundsatz der sozialen Symmetrie nicht von Anfang an mißachtet worden. Das Le-

ben kennt ja nicht nur eine Phase, in der man Hilfe oder Unterstützung braucht, sondern deren zwei, die Kindheit und das Alter. Konsequenterweise sah denn auch die Urfassung des Reformvorhabens, der nach seinem Ahnherrn sogenannte Schreiber-Plan, zwei öffentliche Kassen vor, die eine für die Jugend, die andere für Rentner. Schreibers Begründung war einleuchtend: »Wer kinderlos oder kinderarm ins Rentenalter geht und mit dem Pathos des Selbstgerechten für gleiche Beitragsleistung gleiche Rente verlangt«, schrieb der selbst kinderlose Mann, »zehrt im Grunde parisitär an den Mehrleistungen der Kinderreichen, die seine Minderleistung kompensieren.«

Der Bundespostminister hat mit Recht daran erinnert, daß sich die Rentenreformer von 1956 über diese Zusammenhänge im klaren gewesen sind. Sie wußten, daß das System nur funktionieren konnte, wenn eine hinreichend große Zahl von Kindern, zukünftigen Beitragszahlern also, langfristig die Einnahmen garantierte. Trotzdem sind alle Versuche, die beiden Säulen des Versicherungssystems, neben den Beitragszahlern also auch die Kinder, angemessen zu berücksichtigen, am Widerspruch der Besitzstandswahrer gescheitert. Sie profitieren vom bestehenden System auf dreifache Weise: zunächst vermehrt das Paar, das auf Kinder verzichtet, seine Chancen, statt eines einzigen zwei Einkommen zu erzielen. Zudem braucht es diesen doppelten Verdienst mit keinen dritten, vierten oder fünften Personen, unnützen Essern, wie man sie früher wohl genannt hätte, zu teilen. Und schließlich werden sie für ihr höchst eigennütziges Verhalten im Alter dann auch noch mit einem verdoppelten Rentenanspruch belohnt: Gründe genug also, die Zahl der Kinder zu beschränken.

Die einseitig zugunsten der Kinderlosen ausgestatteten Verhältnisse sind zwar immer wieder bemängelt worden, geändert hat sich aber wenig. »Wir müssen feststellen«, erklärte Gerhard Stoltenberg vor vielen Jahren, »daß die Einkommensunterschiede zwischen unverheirateten oder kinderlosen Ehepaaren und Eltern mit Kindern gewaltig sind. Vergleicht man zwei Ehepaare, von denen im einen Fall beide Partner erwerbstätig sind, keine Kinder haben und je 2 500 Mark brutto verdienen, von denen im zweiten Fall aber nur der Mann erwerbstätig ist und die Frau sich der Versorgung dreier Kinder widmet, so kommt man zu dem Ergebnis, daß das zweite Paar um rund 1,5 Millionen Mark nach Steuern schlechter steht als das erste. Das ist der abgezinste Vermögensnachteil dreier Kinder, der sich dadurch ergibt, daß die Frau kein Einkommen hat, daß die Kinder Kosten verursachen und die eigene Rente der Frau niedriger ist.«

Im Grundsatz hat sich daran nichts geändert. Der Geburtsfehler der Rentenreform, ein auf seine altenfreundliche Hälfte reduzierter Torso zu sein, ist geblieben. Er soll auch, wenn es nach dem Willen des Sozialministers geht, nicht mehr korrigiert werden. Der Grund ist klar: Rentner sind schließlich Wähler, Kinder nicht. Der fiktive Vertrag, auf den sich die Sozialpolitiker ein-

schneidend so gern berufen, ist nur zwischen zwei Generationen zustande gekommen, die dritte wurde übergangen, übertölpelt und übervorteilt. Die Basis, »ohne die das Ganze wie ein Kartenhaus zusammenfällt«, sei damals vergessen worden, meint Oswald von Nell-Breuning. Während der Nutzen, den die Kinder stiften, kollektiviert wurde, blieben die Kosten, die sie eben auch noch machen, weitgehend privat. Seither ist es in Deutschland möglich, sich als Rentner von fremder Leute Kinder versorgen zu lassen, mit einklagbarem Rechtsanspruch und allerbestem Gewissen – eine phantastische Aussicht, die eine auf Nutzenmaximierung gedrillte Gesellschaft schnell und gründlich begriffen hat.

Die Folgen, die sich aus diesem planmäßig konstruierten Ungleichgewicht ergeben können, läßt eine Verfassungsbeschwerde erkennen, über die jüngst in Karlsruhe entschieden worden ist. Daß die Kläger, ein älteres Ehepaar, das neun Kinder großgezogen hatte, für diesen Einsatz 300 Mark Rente erhält, ist nur der eine Teil der Sache. Man muß den anderen hinzunehmen, sich also klarmachen, daß diese neun Kinder an Pflichtbeiträgen monatlich weit über 6000 Mark an öffentliche Rentenkassen zahlen, um den Systemfehler zu erkennen. Der Anspruch des Wohlfahrtsstaates, durch seinen Eingriff die Verteilungsgerechtigkeit zu erhöhen, ist hier ganz offenbar gescheitert. Die Klage wurde zwar abgewiesen, der Staat jedoch zugleich dazu verpflichtet, die bestehenden, ganz unzulänglich korrigierten Ungerechtigkeiten abzubauen. Im wesentlichen heißt das wohl: Stärkeres Gewicht für Kindererziehungszeiten bei der Berechnung der Renten, Erhöhung der Freibeträge und Verbesserung beim Kindergeld. Wie lang das alles dauern wird, ist schwer vorauszusehen. Sicher ist nur, daß die im Sozialministerium verschanzte Rentnerlobby alles unternehmen wird, um den Erfolg hinauszuzögern. Daß ausgerechnet das Kindergeld die einzige Sozialleistung ist, die bis heute noch nicht dynamisiert wurde, läßt auf die Macht der Gruppe schließen.

Man hat die Asymmetrie, die hier zwar im Extrem, aber nicht untypisch zutage tritt, als Transferausbeutung bezeichnet. Sie ist die eigentlich moderne, zeitgemäße Form der Ausbeutung, weil sie erhebliche Gewinne mit perfekter Anonymität verbindet. Sie spannt nicht nur Millionen ins Geschirr, sondern tut das auch so, daß niemand weiß und keiner merkt, wer beim Milliardenspiel Gewinner und Verlierer ist. Die riesigen Geldströme, die da gesammelt, abgezweigt und umverteilt werden, fließen ja unterirdisch. So erklärt sich, daß niemand an der zweistelligen Milliardensumme, die das Ehegattensplitting jährlich kostet, Anstoß nimmt, während jeder Vorschlag, mit dem Familienlastenausgleich endlich ernst zu machen, als neuer Subventionsversuch gebrandmarkt wird.

Zu immer größeren Teilen wird das materielle Wohlergehen des einzelnen von seinem Geschick bestimmt, sich an der richtigen Stelle auf das Transferkarussell zu schwingen, im passenden Moment aber auch wieder abzuspringen. Wer diese Kunst beherrscht, der führt im Wohlfahrtsstaat ein gutes Leben.

Jahrelang hat eine Bundestags-Kommission versucht, Licht in die Winkel und Abgründe des deutschen Transferlabyrinths zu bringen; am Ende gab sie resigniert und ohne brauchbare Erkenntnis auf. Wenn es nicht Vorsatz ist, der dieses Chaos angerichtet hat und weiter züchtet, dann ist es Unvermögen. »Wie können wir das so finanzieren, daß derjenige, der es wirklich bezahlt, es nicht merkt oder daß man überhaupt nicht weiß, bei wem die Bezahlung hängen bleibt«: so hat Nell-Breuning seinerzeit den stillen Leitsatz formuliert, nach der das Sozialwesen eingerichtet und immer vertrackter ausgestaltet wird. Er sprach aus jahrelanger Erfahrung.

Manche merken aber doch etwas, einige wissen sogar, wie sie zu reagieren haben. Indem der Wohlfahrtsstaat das Netz seiner Gesetze und Vorschriften, seiner Berechnungsformeln, Verteilerschlüssel und Anspruchsgrundlagen immer dichter knüpft, gerät er in Gefahr, am Ende gar nicht mehr Bedürftigkeit, sondern sozialpolitisches Know how zu belohnen. Die heillos verworrenen, in ihrer Vielfalt kaum noch überschaubaren, aber gerade deshalb immer weiter wuchernden Bestimmungen sind allenfalls noch Fachleuten verständlich. Nur sie verfügen über das Arkanwissen, das man braucht, um die Maschine zu bedienen. Sie nutzen es in jeder Weise, natürlich auch im eigenen Interesse. Daß der Anteil von Schwerbehinderten unter den Angestellten der Versorgungsämter ungewöhnlich hoch ist, hat nur zum Teil mit Einstellungspolitik, sehr viel hingegen mit dem Spezialwissen zu tun, das man im Dienst dieser Ämter erwirbt. Man lernt dort, auf der langen Skala der Gesundheitsschäden Prozentpunkte zu sammeln, solange, bis es für irgendeine Vergünstigung reicht. Auch andere Bürger könnten auf diesem Weg vorankommen, wenn sie den Witz dieser Prozentrechnung begriffen hätten. Vielleicht halten sie sich nur deshalb für gesund, weil sie die Technik, krank zu werden, nicht beherrschen.

Zu dieser Technik zählt nun aber doch noch mehr als bloß intime Kenntnis der Gesetze. Wer im Sozialstaat komfortabel überleben will, hat nicht nur Wissen nötig, sondern Macht, und diese Macht verschafft ihm ein Verband. Die großen Organisationen brauchen mit einem Marsch auf Bonn nur zu drohen, um die Politiker gefügig zu machen. Als neulich Pläne ruchbar wurden, die Privilegien der Knappschaft vorsichtig zu stutzen, drohte der Vorsitzende der zuständigen Gewerkschaft in jenem unverblümten Tonfall, der jeder Lobby eigen ist, mit Ärger. Er verbat sich die geplante Neuerung und kündigte an, widrigenfalls solange zu demonstrieren, »bis alle Pläne gegen unsere Rentenversicherung vom Tisch sind«. Das wirkte schnell und gründlich. Blüm selber, der sich sonst so gern als Anwalt der Mühseligen und Beladenen gibt, beeilte sich, das absurde Privileg der Unter-Tage-Zulagen für über Tage arbeitende Sekretärinnen unter seinen Schutz zu stellen. Der umverteilende Sozialstaat reagiert eben nicht auf Argumente, sondern auf Druck. Wenn die organisierten Interessen stark genug auftreten, hat auch der schlüssigste Bedarf gegen ersessene Sonderrechte keine Chance.

So manövriert der Wohlstandsstaat sich selbst in eine ausweglose Lage. Um den Hunger der wohlorganisierten Lobby zu stillen, muß er die Ansprüche verletzen, die sich auf nichts als ihre Evidenz und auf den Grundsatz der Gerechtigkeit verlassen. Zu solchen Ansprüchen gehört all das, was generellen, über das allerpersönlichste und rein materiell definierte Wohlergehen hinausreichenden Zielen dient. Der Staatsrechtler Ernst Forsthoff hat das Dilemma zu einer Zeit beschrieben, als die Entwicklung noch am Anfang stand. Er sprach von dem bedauerlichen, durch die Erfahrung allerdings bestätigten Gesetz, »daß ein Interesse, je allgemeiner es ist, mit immer mehr Interessen unweigerlich in Widerspruch tritt, und schließlich keinen organisierten gesellschaftlichen Patron mehr findet«. Bedürfte diese Regel noch eines Beweises, dann hätte ihn die Geschichte des Familienlastenausgleichs geliefert.

Diese Geschichte ist eine Kette von Rückschlägen, Enttäuschungen und Mißerfolgen. Die Familie hat kein Glück, weil ihr der rüde Anwalt fehlt, der auf Gesetz und Sitte nicht viel Rücksicht nimmt. Sie kann auch nicht mit Streik, Blockade oder Dienst nach Vorschrift drohen, ein Handicap, das im Sozialstaat tödlich ist. Es brauchte Jahre, bis über die Verfassungswidrigkeit der Grundsätze entschieden war, nach denen die Familie besteuert wird. Als es dann schließlich soweit war, wurden die verfassungswidrig erhobenen Steuern aber nur denen zurückgezahlt, die Einspruch erhoben hatten. Das ist ein sonderbares Resultat, zeigt allerdings, worauf es im Sozialstaat ankommt: auf die Entschlossenheit und auf die Macht, sich im Konflikt mit anderen durchzusetzen. Lastwagenfahrer können Grenzübergänge blockieren, die organisationsunwilligen, vielleicht sogar organisationsunfähigen Familien können das aber nicht. Sie haben nichts anderes für sich als bloß das Grundgesetz.

Denn darum geht es ja im Kern, um Sinn und Anspruch des Artikels 6, der Ehe und Familie dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung unterstellt. Daß beide Begriffe synomym gebraucht werden, die Ehe also, wie es noch in Weimar hieß, »als Grundlage des Familienlebens« anzusehen sei, ist evident. Und so hat dann die Rechtsprechung im besten Glauben, auf diese Weise grundgesetzkonform zu handeln, der Ehe eine Vorzugsstellung eingeräumt, die im Statut des Steuersplittings ihren wirkungsvollsten Ausdruck fand. Das entscheidende, die Ehe stark begünstigende Urteil stammt aus dem Jahre 1959. Ob die weitgehende Identität von Ehe und Familie, auf der die Entscheidung beruht, um diese Zeit noch gegeben war, mag offen bleiben. Sicher ist allerdings, daß diese Annahme spätestens in den siebziger Jahren brüchig wurde und seit den Achtzigern vollends illusorisch geworden ist. Ehe und Familie, die von der Rechtsprechung noch als natürliche Verbündete behandelt wurden, strebten für alle sichtbar auseinander. Immer häufiger kam das »Begünstigungsvolumen« des Splitting-Verfahrens, anders als vom Gesetz gewollt und den Verfassungsrichtern angenommen, denen zugute, für die es gar nicht vorgesehen war. So ging es fort, die Spannung wuchs, und die Familie fiel immer weiter zurück.

Das vorläufige Ende der Entwicklung markiert ein Kommentar des früheren Verfassungsgerichtspräsidenten Wolfgang Zeidler. »Weil die Ehe gefördert wurde, ging die Familie zugrunde«, schrieb er im Handbuch des Verfassungsrechts. Das war vor immerhin zehn Jahren.

Was Zeidler erreichen wollte, war klar. Die Vergünstigungen, die das Grundgesetz der Familie zugedacht hatte und die es der Ehe nur deshalb zugestand, weil die eine als typische Folge der anderen galt, sollten ihrem ursprünglichen Adressaten zurückgegeben werden. Technisch gesprochen hieß das, das Ehegattensplitting zum Familiensplitting auszuweiten, beim Berechnen der Steuerschuld also nicht nur die Frau, sondern auch die Kinder angemessen zu berücksichtigen. Tatsächlich ist dieser Weg ja auch erörtert worden, etwa zur selben Zeit, als Zeidler das erwähnte Diktum niederschrieb. Vorübergehend stand der Plan sogar in Gunst, zumindest bei der CDU. In seiner ersten Regierungserklärung ging Kohl so weit, die Neuerung mit Datum anzukündigen: bis zum 1. Januar 1984 sollte das alte durch das neue Verfahren ersetzt werden.

Geworden ist daraus bis heute nichts. Wer nach den Gründen fragt, stößt auf dieselbe Antwort, die ihm der Sozialstaat allenthalben gibt: die Mehrheit der Interessenten war dagegen. Weil die Familie zur Lebensform einer Minderheit geworden ist, muß sie in dieser Position verharren; so wollen es die eisernen Regeln des anspruchsgesteuerten Wohlfahrtsstaates. Mit der Reform des Familienlastenausgleichs seien eben keine Wähler zu gewinnen, erläutert der Präsident des Bundesfinanzhofes trocken. Natürlich wäre die Reform geboten, aus Gründen der Gerechtigkeit genauso wie mit Blick auf die Finanzen: »Wird sie verhindert, werden die Sozialversicherungen bald vor leeren Kassen stehen. Die wenigen jungen Menschen in unserem Volke werden nicht mehr bereit sein, diejenigen, die ihre Altersrenten einfordern, zu alimentieren«, meint der Präsident. Ein gutes Argument, nur eben an der Wirklichkeit vorbei, weil der Sozialstaat nicht auf Argumente reagiert, sondern auf Druck.

Zweifellos sind die fetten Jahre der Rentenversicherung vorüber. Daß die Rentnerlobby das Gegenteil beteuert, beweist das Gegenteil noch lange nicht. Blüm selber nährt die Zweifel, ob die Renten, wie von ihm versprochen, wirklich sicher sind, wenn er mit so viel Verve für die solidarisch organisierte Pflegeversicherung ins Feld zieht. Auch dieses Modell erschließt ja neue Quellen, spült neues Geld in öffentliche Kassen: was doch nicht nötig wäre, wenn es um deren Sicherheit so prächtig stünde, wie der Sozialminister überall behauptet. In Wahrheit hat er freilich keine Wahl, er muß die Umverteilung immer weiter treiben, denn Rentner sind die treueste Klientel der CDU. Und noch dazu ein Kontingent, das in der alternden Gesellschaft ständig wächst. Die CDU hat das erkannt und dient den Alten schon alleine deshalb gern, weil sie sich damit selber dient. Als erste Partei kam sie auf den Gedanken, eine Gerontologin zur Familienministerin zu machen und die Zahl ihrer Untergruppen um eine Se-

nioren-Union zu vermehren. Demnächst will sie statt des gewohnten Bundesjugendplans den ersten Bundesaltenplan vorlegen. Die relative Stärke der Altersgruppen hat sich eben verschoben, und damit wandert auch die Liebe der Partei, weg von der Jugend, hin zum Alter.

Den Sog, der von der Überalterung ausgeht, zu mildern, ihn vielleicht aufzufangen oder sogar umzukehren, wäre die Sache einer Politik, die ihre gestalterische Aufgabe ernstnimmt. Statt bloß zu reagieren, hätte sie initiativ zu werden; doch gerade das kann oder will sie offensichtlich nicht. Nach dem Gesetz, nach dem sie angetreten, sucht sie nach einer Mehrheit, und wenn sie diese bei den Alten findet, dann treibt sie eben Altenpolitik. Man rühmt die Fähigkeit der demokratischen Regierungsform, aus Fehlern klug zu werden, betrachtet ihre strukturell bedingte Lernbereitschaft sogar als den entscheidenden Vorzug, der sie von den maroden Einparteien-Staaten unterscheidet. Doch ihre hilflose Reaktion auf die Verwerfungen im Altersaufbau der Gesellschaft läßt mit der Zeit an dieser Gabe zweifeln. An der Übervorteilung der Jungen durch die Alten, die Kohl als Stigma der sozialdemokratischen Familienpolitik so oft bemängelt hatte, hat sich auch unter seiner Regierung grundsätzlich nichts geändert.

Weil dieses Urteil hart klingt, soll es mit einem längeren Zitat verteidigt werden. Es stammt aus einer Untersuchung, die als Band 10 in der vom Bundeskanzleramt edierten Schriftenreihe erschienen ist, insoweit also vom Verdacht unionsfeindlicher Polemik frei sein dürfte. Die Studie kommt zu dem folgenden Ergebnis: »Während im Jahr 1981/82 die Familien mit drei oder mehr Kindern über eine Pro-Kopf-Einkommen von 67 % desjenigen der Ein-Kinder-Familie verfügten, hat sich diese Relation bis 1986 auf 61 % verschlechtert. Der Anteil der Familien unterhalb der nach Sozialhilfesätzen definierten Armutsgrenze hat sich im Beobachtungszeitraum für alle Familien von sechs auf 12 % verdoppelt; besonders stark war die Zunahme bei den Familien mit nichterwerbstätigen Müttern und mehr als drei Kindern, nämlich von 17 auf 29 %.«

Vieles, so fährt die vor gut einem Jahr erschienene Studie fort, spreche dafür, daß die relative Benachteiligung der Familien mit Kindern in letzter Zeit sogar noch größer geworden sei. »Zwar haben natürlich auch die Familien mit Kindern an der allgemeinen Einkommensentwicklung partizipiert, aber mutmaßlich in geringerem Ausmaße als die Kinderlosen. Mit jedem zusätzlichen Kind ergibt sich eine doppelte, scherenartige Verschlechterung der ökonomischen Familienhaushalte: einerseits zunehmende Kosten, andererseits sinkende Arbeitseinkommen. Steuervergünstigungen und Transfereinkommen vermögen diese Einkommensverluste nur unzureichend und mit sinkendem Wirkungsgrad auszugleichen.«

Auch die jüngste Steuerreform hat an diesem Ungleichgewicht nichts Wesentliches geändert. Sie hat die Ledigen bei weitem stärker entlastet als die Verheirateten mit Kindern, zu den eigentlichen Gewinnern des Milliarden-

spiels jedoch die kinderlosen Ehepaare gemacht. Nur sie erbringen eben jene spezifische Leistung, die sich laut Wahlversprechen »wieder lohnen soll«. Nur sie können ohne die Einschränkungen, die Kinder nun einmal verlangen, der Erwerbsarbeit nachgehen, nur sie haben die Möglichkeit, sich ganz und gar der Wohlstandsmehrung hinzugeben, und nur in dieser Betätigungsform, im permanenten Tausch von Arbeit gegen Geld, erkennt der Sozialstaat eine Leistung, die er dann seinerseits mit einem Alterslohn, der Rente, honoriert.

Weil das so ist, verspricht der Versuch, auch der »Familienarbeit« Rang und Anerkennung auf der Rentenskala zu verschaffen, nur bescheidenen Erfolg. Wer die Beträge, die für ein Babyjahr versprochen werden, mit dem vergleicht, was ein Jahr beitragspflichtiger Erwerbsarbeit einbringt, wird sich über die Grenzen des Versuchs keine Illusionen machen. In einer auf Vermögensbildung abgerichteten Gesellschaft läßt sich der Rückstand der Familie mit finanziellen Hilfen zwar mildern, aber nicht beheben, denn wirtschaftlich ist sie nun einmal nicht mehr konkurrenzfähig. Der Wohnungsmarkt hat längst bemerkt, daß die Familie nicht mehr zu den Leitfiguren zählt. Er bedient die herrschende Schicht, und herrschend, tonangebend, leistungsfähig, zeitgemäß sind eben Paare oder Alleinwohnende, die Singles und die Dinkies. Sie fegen die Konkurrenz, Familien mit Kindern, mühelos vom Platz. Rein ökonomisch ist das nicht zu tadeln, denn im Bereich des Wirtschaftlichen hatte Friedrich List schon immer recht: Wer Schweine aufzieht, ist danach ein produktives, wer Menschen erzieht, ein unproduktives Mitglied der Gesellschaft.

Der Schluß, daß die Familie antiquiert sei, drängt sich auf, von vielen wird er ausdrücklich verkündet. In ihrem Wunsch, die Produktivkräfte restlos zu entfesseln, verwandelt sich die Industriegesellschaft in jenes große Arbeitshaus, vor dem manche konservativen Kritiker der Moderne schon zu Beginn der Entwicklung gewarnt hatten. Raum und Verständnis hat so ein Staat nur für Erwerbsarbeit, die Lohn und Alterslohn einbringt; für Kinder, die das alles erst noch vor sich haben, also nicht. Die Abtreibungsdebatte macht das ebenso deutlich wie der parteiübergreifende Konsens, als schönstes Erbstück aus der DDR das kollektive Krippenwesen zu betrachten. Kritische Stimmen, die vor dieser genuin sozialistischen Errungenschaft aus eigener Erfahrung warnen, werden überhört, sie stören eben den Konsens. Weil sich der Wert der Menschen nach der Arbeitskraft bemißt, wird alles, was die Arbeit unterbricht oder ihren Verkaufswert schmälern könnte, als Notlage indiziert, mit den bekannten Folgen für das Kind. In der Erwerbsgesellschaft ist das konsequent, denn von allen Risiken für die bezahlte Arbeit sind Kinder zweifellos die größten. Zulässig sind sie überhaupt nur unter der Voraussetzung, daß sich ihr Dasein mit regelmäßiger Berufstätigkeit vereinen läßt. So ist Vereinbarkeit denn auch das Ziel, auf das sich die Sozialpolitiker verständigt haben.

Sie ist in Grenzen sicher möglich. Doch diese Grenzen zu erkennen oder zu beachten fällt dem Sozialstaat schwer. Was jenseits liegt, kann er nur schonen;

doch gerade dazu ist er nicht bereit, weil er, befangen im Denken nach Beitrag, Anspruch und Leistung, für dieses Jenseits kein Organ besitzt. Die Zuwendung, die er verspricht, muß er in Geld umrechnen und seiner Klientel einreden, daß so ein Tausch ohne Verlust und Abstriche möglich sei. Je größer allerdings die Masse derer, die sich auf das Geschäft einlassen, desto schlechter werden die Aussichten, daß die Rechnung aufgeht. Der auf Erwerbstätigkeit eingeschworenen Gesellschaft muß die Familienpflege der Alten genauso funktionswidrig erscheinen wie die der Jungen. Nachdem ihr die Sorge um die Kinder lästig geworden ist, wird sie sich irgendwann auch von der Altenpflege dispensieren, und kein Sozialminister wird sie mit seinem öffentlichen Lob für die Kultur des Helfens daran hindern. Warum auch soll sie nun den Rentern jenes Opfer bringen, das man ihr im Verhältnis zu den Kindern gerade abgewöhnt, Verzicht auf Geld also und freie Zeit? Daß Blüm die Dinge anders sieht und die Familienpflege in den Himmel hebt, erklärt sich damit, daß ihm für die öffentliche Pflege als Regelfall einstweilen noch das Geld fehlt. Es zu beschaffen ist der Zweck der neugeplanten Pflegeversicherung.

Wenn sie erst einmal eingerichtet ist, wird man mit den Alten nicht anders verfahren als mit den Jungen heute schon. Was für die einen die Krippe, der Kindergarten oder der Hort, ist für die anderen das Pflegeheim. Die Lieblosigkeit, die Max Weber als ein Merkmal beschrieben hat, das dem versachlichten ökonomischen Kosmos »von der Wurzel anhaftet«, macht eben keinen Unterschied. Die auf die Zugewinngemeinschaft reduzierte Familie hat ja auch keine Wahl, wenn sie beim Ausschöpfen der Lebensqualität, beim Reisen, Wohnen, Konsumieren, mithalten will. Zeit für die Arbeit, die dazu geleistet werden muß, findet sie nur dann, wenn sie alle anderen Verpflichtungen kleinhalten oder gänzlich vermeiden kann. Lebenslange Erwerbstätigkeit, eigenständiger Rentenanspruch, außerhäusliche Kinderbetreuung und öffentlich garantierte Altenpflege sind Glieder einer einzigen Kette. Nur gemeinsam ergeben sie den progressiven Lebensentwurf, den die Industriegesellschaft belohnt und fordert.

Senioren-Homelands oder Konzentrationslager für die Alten, mit denen Friedrich von Hayek seine Zeitgenossen erschreckt hat, sind und bleiben unwahrscheinlich. Aber die Beziehungen zwischen den Generationen dürften sich abkühlen. Sie werden auf jenen nüchternen, sachlichen Tonfall herabgestimmt werden, der für eine Welt, die alles in Geschäftsbeziehungen auflöst, typisch ist. Den Generationenkonflikt, die Spannung zwischen Vätern und Söhnen, gibt es seit eh und je; nur daß er früher in privaten Formen ausgetragen wurde. Nachdem die Fürsorge zwischen den Generationen kollektiviert worden ist, wird es mit allen Spannungen und Animositäten genauso gehen, auch sie werden gesellschaftliche, anonyme Formen annehmen. Rivalitäten werden dann nicht länger aus der Nähe ausgefochten, sondern aus der Distanz, in den technischen Formen des Verlassens, Vergessens und Verschweigens. Was sie an persönlicher Schärfe verlieren, werden sie an bürokratischer Kälte

gewinnen. Eine Jugend, die in einer von Sachbeziehungen beherrschten Umwelt großgeworden ist, wird dieses Denken nicht so bald verlernen. Sie wird entdecken, wer bezahlt und wer verbraucht, und daraus ihre kühlen Schlüsse ziehen.

Der Wohlfahrtsstaat lebt von der Hoffnung, die Risiken, die das Leben in Form von Krankheiten und Unfällen, von Alter und Arbeitslosigkeit mit sich bringt, zu mildern. Wie weit er durch sein eigenes Wirken diese Lasten erst eigentlich hervorbringt oder doch erhöht, fragt er in aller Regel aber nicht. Und dennoch wäre gerade diese Frage angebracht. Dringlich geworden ist die Pfegeversicherung ja erst durch die Kopflastigkeit der Alterspyramide: zum erstenmal haben die mehr als Sechzigjährigen die unter Zwanzigjährigen überrundet. Um den Folgen dieser Asymmetrie beizukommen, fällt dem Sozialstaat aber niemals etwas anderes ein, als sie zu Lasten der Nachwachsenden immer weiter zu verschärfen. Er kann nicht mehr zurück, sondern nur immer weiter voran in dieselbe, fatale Richtung. Selbst um den Preis, daß er sich selbst die Wurzeln kappt.

Hier sind sich die Parteien einig. Schon vor Jahren rechneten sich Anke Fuchs und Herbert Ehrenberg »erhebliche finanzelle Spielräume« für ihre sozialpolitischen Tagträume aus. Ausdrücklich meinten sie, daß ein großer Teil der gestiegenen Rentenzahlungen »durch verringerte Ausgaben für die nachwachsende Generation kompensiert werden könnte«. An dem fundamentalen Mangel der Rentenversicherung, ihrer systembedingten Blindheit gegen die Voraussetzungen für das eigene Überleben, wollten sie genauso wenig ändern wie Blüm. Seine Pflegeversicherung spinnt jedenfalls den alten, morschen Faden weiter. Natürlich laufen Kinderlose im Vergleich zu Eltern das erheblich größere Risiko, im Pflegefall ohne Hilfe dazustehen, denn Kinder sind zur Unterstützung ihrer Eltern ja schon vom Gesetz verpflichtet. Die Konsequenz aus dieser Lage wäre ein nach Kinderzahl gestaffelter Beitragssatz; den soll es allerdings nicht geben. Blüm will keine Risikozuschläge, Abschläge oder Rabatte also auch nicht. Er setzt wie immer auf das Solidarmodell, und das bedeutet gleichen Beitragssatz bei gleichem Lohn.

Um den Umfang der »diebstahlsähnlichen Umverteilung«, die er zwischen den Generationen überall am Werke sieht, jedenfalls bei der Pflegeversicherung nicht noch weiter ansteigen zu lassen, hat der Familienbund der Deutschen Katholiken das Blüm-Modell mit einem Gegenvorschlag beantwortet. Er regt an, für jedes unterhaltsberechtigte Kind den Eltern einen Freibetrag zuzubilligen, der hoch genug ist, um dem Kind eine Ausbildung »nach dem Standard der Zeit« zukommen zu lassen: »Der Kinderlose, der auf die Leistungen der Kinder anderer zurückgreift, will seinerseits ja auch die Pflege nach dem Standard seiner Zeit.« Weil dafür an die 1000 Mark zu zahlen wären, ergibt sich auch ein Freibetrag in dieser Höhe. Er wäre mit der Zahl der Kinder zu multiplizieren, betrüge also bei drei Kindern etwa 3000 Mark im Monat.

Daß dieser Vorschlag Chance hat, ist aber unwahrscheinlich. Die Umverteilungspolitik ist unerbittlich. Sie sieht nur auf das Bestehende – und bringt es gerade damit in Gefahr. Daß die Gegenwart bei ihren Ansprüchen auf das, was nach ihr kommt, wenig Rücksicht nimmt, ist oft bemerkt und kritisiert worden: »Die heute lebende Generation lebt weitgehend zu Lasten der nachfolgenden Generation«, schreibt etwa Heiner Geißler. Was diese ohnehin tief sitzende Neigung in letzter Zeit so stark hat anwachsen lassen, fragt Geißler aber nicht, und daß der von ihm hochgeschätzte Sozialstaat mitschuldig sein könnte, würde er wahrscheinlich als eine Verleumdung von sich weisen. Und doch drängt sich im Blick auf die verborgenen, aber überaus wirksamen Umverteilungsmechanismen eben dieser Verdacht auf. Zusammen mit der äußeren und inneren Distanz zu Kindern wächst die Tendenz, die Genüsse der Gegenwart auszukosten. Wie diese Neigung dann auch ihrerseits Verzicht auf Kinder nahelegt.

Manche wollen die sozialen Folgen dieser sich selbst tragenden und immer weiter beschleunigenden Bewegung durch verstärkte Zuwanderung auffangen. Aber auch das ist naiv. Denn anders als in klassischen Einwanderungsländern wie etwa in Amerika will man in Deutschland ja nicht eigentlich Staatsbürger gewinnen, sondern nur Beitragszahler. Sie sollen, wie es heißt, den Wohlstand sichern, und den erblickt eine alternde Gesellschaft zunächst in ihrem Rentenschatz. Alt geworden, werden die Einwanderer denselben Wunsch entwickeln wie diejenigen, die sie seinerzeit ins Land gerufen hatten. Sie werden darauf achten, daß andere für sie das gleiche tun, was sie vorher für andere geleistet haben. Wenn sie die Regeln des Sozialstaats erst begriffen haben, dann wollen sie nach ihnen leben. Auch sie werden sich dann bequem, und das heißt: ohne Kinder einrichten. Wie so ein altes und steriles Land die Zukunft gewinnen soll, bleibt rätselhaft. Die Parteien wissen es jedenfalls nicht. Sie pfeifen nur, vielleicht aus Angst.

Compendium Bergengruenianum

Aus den Aufzeichnungen 1940-1945 von Werner Bergengruen (I)

Von Werner Bergengruen, dem Deutschbalten, der 1992 hundert Jahre alt geworden wäre, kennen zumindest die älteren Leser Romane, Erzählungen und Gedichte. Daß er auch ein kluger Zeitbetrachter, ein Aphoristiker und Essayist von Gnaden war, zeigen die hier abgedruckten, bisher teilweise unveröffentlichten Aufzeichnungen aus dem Zweiten Weltkrieg. Sie lassen einen ebenso engagierten wie gelassen urteilenden Mann erkennen, einen Konservativen, dessen kritischer Blick auf die deutschen Zustände sich – selten genug! – einer gleichen Nähe zu den slawischen Völkern wie zur Romania verdankt. Frau Luise Hackelsberger geb. Bergengruen (Neustadt) dankt die Redaktion für die Erlaubnis zum Abdruck dieser Texte; ein zweiter Teil folgt im nächsten Heft.

Die Redaktion

Darf man daraus, daß sich in einem bestimmten Staatswesen und zu einer bestimmten Zeit Umsturzparteien betätigen, den Schluß ziehen, jenes Staatswesen habe zu jener Zeit mehr im Argen gelegen, als es der irdischen Natur nach notwendig ist? Revolutionäre Strömungen treten nicht dort auf, wo die notwendigen Mißstände ein Übermaß erlangt haben, sondern dort, wo ihnen, aus welchen Gründen immer, die Freiheit der Betätigung gewährt ist. Eine Schicht oder Gruppe von Menschen, die eine Änderung aller Verhältnisse wünscht, gibt es in jedem Staatswesen, auch im vollkommenen; denn an der Unvollkommenheit der Welt müßte auch dieses teilhaben. (1941)

Stände und Klassen können nur durch sich selber überwunden werden. Die französische und die russische Revolution siegten nur, weil die Schichten, gegen deren Stellung der Kampf sich richtete, diesem Kampfe oder seiner geistigen Vorbereitung die besten Truppen stellten. (1942)

Jede Revolution denkt einen Zustand zu schaffen. Aber fast eine jede schafft an seiner Stelle eine Stufenfolge von Vorzuständen. Der Zustand selbst liegt im Weiten und sieht anders aus, als die Revolutionäre ihn träumten. (1942)

Attentate wirken nur auf der Bühne. Man kann lange suchen, ehe man ein geschichtliches Beispiel dafür findet, daß Herrschaftsformen durch Attentate geändert werden können. Brutus hat umsonst zugestoßen. (1942)

Der eigentliche Unterschied zwischen dem konservativen und dem liberalen Menschen besteht darin, daß dieser an die Veränderbarkeit der Welt, jener nur an die Veränderbarkeit von Einrichtungen glaubt. (1943)

Während der russischen Revolutions- und Bürgerkriegszeit mit ihren unendlichen Gerüchten und Greuelerzählungen, für die jeder als Gewährsmann einen Augenzeugen anzuführen wußte, entstand die Redensart: »wrjot kak otschewidez – er lügt wie ein Augenzeuge«. (1943)

Der *Deutsche Bund* hat sich höchst ungerechte Beurteilungen gefallen lassen müssen. Immerhin soll man ihm attestieren, daß er ein halbes Jahrhundert lang das Haus abgab, in welchem der unverblendete Deutsche jener Zeit leidlich zu wohnen vermochte. Er hat länger gehalten als das hohenzollernsche Kaiserreich, das, um die eigene Genesis zu rechtfertigen, ihn durch den Mund der neudeutschen Geschichtsschreiber zu schmähen nicht müde werden durfte, und als er endlich verschwand, da hinterließ er nicht einen so furchtbaren Trümmerhaufen wie dieses. Woran der Deutsche Bund krankte, das war nicht so sehr seine Struktur: es war die mala fides einiger Teilnehmer. (1944)

Oft hat man die Preußen mit den Piemontesen und noch öfter die Piemontesen mit den Preußen verglichen. Treffender scheint der Vergleich zwischen den Preußen und den Makedonen des Altertums. Makedonien lag im Nordosten des eigentlichen Griechenland und wurde von den Hellenen nicht als griechisches Territorium angesehen. Die Bevölkerung war mit barbarischen Stämmen vermischt, und so galten die Bewohner Makedoniens den Griechen als Halbbarbaren. Das Land war dünn bevölkert und hatte Mangel an Städten. Das geistige Leben war spärlich, das Kunstbedürfnis nicht groß, und wo es sich regte, wurde es durch den Import aus Hellas befriedigt. Unbekannt war die höhere Form einer spezifisch städtischen Kultur, wie sie im Altertum von der Polis, in neueren Zeiten von den freien Reichsstädten ausgebildet worden ist. Frühzeitig und ohne viel Widerstände entwickelten sich streng monarchische Tendenzen und ein ihnen gehorsamer Militärstand. Die kriegerische Macht wuchs und wurde schließlich für ganz Griechenland zum Schicksal. (1944)

Überhaupt sind unter allen germanischen Völkern die Deutschen das einzige Volk, das ein gesamtgermanisches Gefühl in sich entwickelt hat. Der Engländer wird sich nie als Germane bezeichnen, und er unterläßt das nicht deswegen, weil sein überwiegend germanisches Volk auch andere Bestandteile enthält, die übrigens geringer sein mögen als die gern ignorierten nichtgermanischen Beimischungen in den Deutschen, sondern weil er eben ein Engländer ist und es mithin nicht nötig hat, jenseits dieser Zugehörigkeit noch nach anderen Klassifikationen zu suchen. Der Deutsche aber entbehrte einen Nationalstaat, wie die meisten seiner Nachbarn ihn hatten. Ein Deutscher zu sein, dies konnte ihm daher nicht Genüge tun, und so flüchtete er seine Unzulänglichkeit in eine allgemeine Germanität, innerhalb deren er bald dazu gelangte, auch in der Edda etwas eigentlich von ihm Geschaffenes zu erblicken. Der ganze Prozeß erinnert an einen Mann, der es nicht weit gebracht hat, sodaß er auf sich selber nicht stolz zu sein vermag und daher sein Stolzbedürfnis an der Zugehörigkeit zu seinem Volk oder zu seiner Familie sättigt, unerachtet die übrigen Glieder dieser Familie sich von ihm aus Gründen distanziert halten. (1944)

Im Frühjahr 1933, nachdem der Nationalsozialismus zur Macht gekommen war, fiel ein bekannter Publizist, ein vielseitig gebildeter Mann, einem Bekannten von mir mit fol-

genden Worten um den Hals: »Ich bin ja so glücklich! Endlich brauche ich nicht mehr zu denken.« Schauerlicher ist mir die Selbstabdankung des Geistes, die sich in Deutschland vollzog und alles Folgende möglich machte, nicht entgegengetreten als in diesem Ausruf. (1945)

Aus der Zeit der Volksabstimmung um 1920 ist mir ein deutsches Propagandaplakat im Gedächtnis geblieben. Es zeigte auf der einen Seite die Photographie eines polnischen, auf der andern die eines deutschen Dorfes. Das polnische bestand aus unregelmäßigen, verstreut liegenden, strohgedeckten Holzhäusern. Ein üppiges, verwildertes Strauchwachstum drängte sich an die verfallenen Plankenzäune. Die Silhouette des Ziehbrunnens stand schwermütig vor einem riesigen Horizont. Alle Lebensäußerungen, von denen dies Bild Kunde gab, stammten aus der Natur und hatten deren Kreis nirgends überschritten.

Auf dem Gegenbilde war eine schnurgerade, asphaltierte Straße zu sehen. Rechts und links standen typisierte Kleinbauernhäuser, schlüsselfertig von der Industrie geliefert, nur an den Nummernschildern zu unterscheiden. Alles war praktisch, zweckmäßig und leblos, und so mochte auch sein, was sich im Innern dieser hygienischen Zuchthauszellen abspielte.

Es ist nicht meine Art, ästhetisierend den Anwalt eines romantisch-pittoresken Verfalls gegenüber einer sauberen Sachlichkeit zu machen. Aber was sich hier präsentierte, das war ein Gegenüber von Organismus und Mechanismus, von Leben und Rechenexempel. Der Text des Plakats warf spöttisch die Frage auf, ob angesichts eines solchen Bilddokuments jemand noch im Zweifel sein könne, für welche Seite er seine Stimme abzugeben habe. Ich konnte dem nur beipflichten. (1945)

Ein unbefangenes, ruhiges, natürliches Nationalgefühl scheint nach einem Kriege unmöglich zu sein, nach einem siegreichen ebenso wie nach einem verlorenen. Der Deutsche hat es aber auch sonst kaum gehabt, er bewegte sich ständig zwischen den Extremen der würdelosen Verleugnung und der überhitzten Gewaltsamkeit; bald wurde jede deutsche Größe bespien, bald jeder deutsche Speichel als Größe ausgerufen. (1945)

Was in Deutschland so sehr gefehlt hat und noch fehlt, das ist der gute, brauchbare, respektable Durchschnitt, wie er etwa in England zuhause ist. Dieser Durchschnitt, der noch nie das Wagnis des Gedankens, das Abenteuer des Zweifels auf sich genommen hat, dieser Durchschnitt, der mitunter allen geistigen Glanz des Lebens zu ersticken droht, dieser Durchschnitt ist es, was die gesunde Beständigkeit des Daseins verbürgt. Wir haben, wie wenige Völker der Erde, einen Reichtum an großen Individualitäten gehabt, und wir hoffen, er werde uns auch in Zukunft nicht ganz fehlen. Aber sie standen unverbunden neben oder über der Masse des Spießertums, und die Nation erkannte sich in ihnen nicht wieder. Genies und Pack: die Kluft dazwischen blieb unausgefüllt. Das ist Fluch und Segen zugleich. Schlösse sich je diese Kluft, so würde die deutsche Erde wohnlicher; aber der deutsche Himmel müßte veröden. (1945)

Eine der Redensarten, die in der Zeit des Dritten Reiches auf mich am meisten in der Art eines roten Tuches wirkten, war die: »Wir sitzen doch alle im gleichen Boot.« Sie war nach damaliger Gepflogenheit von der offiziellen Propaganda als Stichwort ausge-

geben worden, kehrte in Reden und Presseartikeln unaufhörlich wieder und fiel, ihrer scheinbaren Plausibilität wegen, auf einen günstigen Boden. Zahllose Menschen, auch solche, die keineswegs zur Partei und deren Anhang gehörten, machten sie sich zu eigen und wiederholten sie durch Jahre fortwährend im Gespräch. Oh ja, wir saßen alle im gleichen Boot, wir fuhren alle unter der gleichen Flagge, der schwarzen Piratenflagge des Todes und der Hoffnungslosigkeit. Nur mit dem Unterschiede, daß jene die Schiffsherren waren und wir, im günstigsten Falle, die Rudersklaven. Mit dem Unterschiede ferner, daß jene siegreich einen Hafen zu erreichen strebten, während wir keinen anderen Wunsch hatten als den, die Erreichung des Hafens zu verhindern, und wenn darüber das ganze Schiff zu den Fischen gehen sollte. Konnte denn die Erreichung des Hafens für uns irgendetwas Wünschenswertes erbringen? Wir blieben ja Rudersklaven, angeschmiedet im licht- und luftlosen Raum; höchstens daß man uns im Tage eine schimmlige Brotschnitte mehr zugebilligt hätte. Jenen aber hätte der Hafen gedient, sich mit noch widerstandsfähigeren Fesseln, mit noch gewichtigeren Peitschen zu unserer Niederhaltung zu versehen.

Inzwischen ist das Schiff untergegangen. Von den Rudersklaven sind viele ertrunken. Die Überlebenden sind frei geworden, halbnackt und besitzlos, wie es der Lage freigekommener Sklaven entspricht; und nicht allen von ihnen wird Kraft genug verblieben sein, daß sie ein neues Lebensverhältnis anzustreben vermöchten. (1945)

Niemand darf sagen, er habe von den Greueln nichts gewußt. Diese Ausrede soll keinem hingehen. Was in den Konzentrationslagern geschah, das wußte jeder, wenn er nicht Gehör und Gesicht gewaltsam verschloß, um sich eine behagliche Unzerrissenheit der Seelenverfassung zu erhalten, wie sie in solchen Zeiten niemandem gestattet ist.

Aber selbst, wer nichts von dem wußte, was der Nationalsozialismus zu verheimlichen suchte, hat keine Entschuldigung. Denn was er in seinen Zeitungen schrieb, was er an Nichtswürdigkeit und Vertiertheit durch den Mund seiner Sprecher in aller Öffentlichkeit verkündete, das allein mußte ja genügen, um einem Menschen mit unverbildetem Gewissen die Augen aufzutun.

Diese harmlosen Seelen haben also nicht gewußt, was in den Konzentrationslagern vor sich ging. Aber daß es Konzentrationslager gab, das gewußt zu haben, werden auch sie nicht abstreiten können. Selbst wenn in Dachau, Mauthausen, Sachsenhausen und Buchenwald niemand gehungert hätte, niemand gefoltert, niemand ums Leben gebracht worden wäre: es gab Anstalten, in denen Hunderttausende von Menschen ohne jedes richterliche Urteil nach Willkür auf unbestimmte Zeit ihrer Freiheit beraubt wurden. War das nicht genug?

Und wie will denn jemand glaubhaft machen können, er habe von den Geschehnissen in den Konzentrationslagern keine Kenntnis gehabt? Machten denn die Nationalsozialisten ein Geheimnis aus ihnen? Zwar wünschten sie es nicht, daß allzuviele Einzelheiten bekannt würden, vor allem was die Anzahl und die Persönlichkeiten der Häftlinge anging. Aber ihre geschäftige Propaganda, namentlich die vortrefflich organisierte sogenannte Mundpropaganda, sorgte ja mit Eifer dafür, daß unausgesetzt Nachrichten aus diesen Zonen durchsickerten. Daß fortwährend die furchtbarsten Greueltaten geschahen, und zwar nicht aufgrund von Übergriffen untergeordneter Rohlinge, sondern in Kraft einer sorgfältig ausgearbeiteten Methode, – dies, so wünschten die Nazis, sollte einem jeden zur Kenntnis kommen und ihm unablässig im Bewußtsein

bleiben. Denn wie hätte die gewünschte terrorisierende Wirkung erzielt werden können, wenn die terroristischen Maßnahmen unbekannt geblieben wären?

Eine Mischung von Publizität und Heimlichkeit liegt im Wesen jedes Terrorsystems. Der durchsichtige, der halbdurchsichtige Schleier des Mysteriums ist eins der brauchbarsten Werkzeuge zur Anregung und Beeinflussung der schreckerfüllten Phantasie der Menschen. Diese halbe Geheimhaltung verschweigt Details, aber alle Grundzüge des Geschehenden läßt sie geflissentlich bekannt werden. So hat jeder in Deutschland gewußt, was geschah. Jeder konnte es, jeder mußte es wissen. (1945)

Magie und Erlösung: Zu Werner Bergengruens Grundspannung

Zum 100. Geburtstag von Werner Bergengruen*

Von Hanna-Barbara Gerl

1. Mystik des Unerlösten

»Der Dichter wird immer wieder versucht und genötigt sein, die heidnische Welt in die christliche Verklärung heimzuholen. Daß sie diesen Mut und diese Kraft nicht hatten, das macht die Schäbigkeit so vieler christlicher Dichter aus. Ich bekenne mich dazu, ein christlicher Heide zu sein.« Der Eindruck, Bergengruen habe ein ebenso eigentümliches wie ursprüngliches Verhältnis zum Heidnisch-Magischen, drängt sich nachhaltig auf, wenn man seine Beschreibung der Wendin Worschula in dem großen Roman *Am Himmel wie auf Erden* aufmerksam durchgeht. Worschula erweist sich zugleich als nördliche Schwester der weizenblonden Antonia, die ihren Gemahl im Durchbohren eines wächsernen Abbildes zu töten versucht (*Die Ostergnade*). Solche eigentümlichen Zeilen werden verstärkt durch die berühmten, heiter-dunklen Zaubersprüche, etwa jenen *Gegen die Furcht vor der Zukunft*:

> »Es ritzt mich kein Dorn,
> es rührt mich kein Zorn,
> kein böser Wunsch kann mich schwächen,
> kein böses Auge mich stechen.
> Und was mir grimmig gesinnt,
> das streue ich gegen den Wind.
> Ich streue es gegen den fließenden Bach
> und werfe ihm Gottes Segen nach.

* Beim dem nachfolgenden Beitrag handelt es sich um die Kurzfassung eines Vortrags, den die Verfasserin bei der Gertrud-von-Le Fort-Gesellschaft am 26. Juli 1992 in Irsee gehalten hat.

Embede, Warbede, Wilbede,
Gottes Stern steht auf meinem Dach.« (1945)

Durch die Spukwelt des *Buches Rodenstein* irrlichtert dieselbe Magie, aber auch durch Lustig-Unheimliches wie *Die Geiße Gaugeloren* oder *Die Hexe* in dem berühmten Gedichtband *Die heile Welt* von 1950:

»Als ich klein war, mußt ich zur Kirche gehn.
Das war mir arg.
Die Kirche war anzusehn
wie ein steinerner Sarg.
Lange stand ich davor,
endlich stießen sie mich hinein.
Aber ich war doch noch klein,
und ich fror.

Sprach der Pfarrer vom Jüngsten Gericht,
von der höllischen Glut,
von der himmlischen Königin
oder vom heiligen Blut,
das gefiel mir nicht,
und da horcht ich nicht hin.

Aber oft sprach er von der Dreifaltigkeit
und nannte sie hochgelobt.
Das gefiel mir gut.
Denn Eins ist Drei, und Drei ist geweiht,
und Drei ist Eins über alle Zeit,
das hab ich erprobt.

Wenn die Menschen Gutes und Böses trennen,
Schwarz und Weiß,
Feuer und Eis,
Tag und Nacht,
Schlummer und Wacht,
weiß ich immer ein Drittes, ich kanns nur nicht nennen.
Denn die einige Welt war gezweit,
mit feurigem Schwerte geteilt.
Da dämpfte die Drei den Streit
und hat alles wieder geheilt.«

Den heiter-traurigen Spuk gibt es nicht nur nördlich, wendisch, baltisch, germanisch, es gibt ihn auch südlich: im *Tarandone*, dem »winzigen Gesellchen, spannengroß, altväterlich gekleidet«, der den Gärtner von Cassano, seine Familie, seine Blumen und Früchte segensvoll hütet, nach dessen Weggang aber alles schrumpft, fault, ertaubt, verhagelt, an Seuchen eingeht – denn:

»Meine eignen Kinder muß ich hüten
fern im dunklen Untererdenlande,
in der öden, feuerlosen Heimat,
wo kein Morgentau im Lichte glitzert,
Zither nicht noch Mandoline laut wird,
wo kein Mund die Muttergottes anruft,
keine Hand sich hebt zum Kreuzeszeichen.«

Obwohl Vieles über Bergengruen geschrieben wurde, ist dieses Untererdenland, der Bereich des Unerlösten, nur selten benannt. Reinhold Schneider kam allerdings darauf zu sprechen, wohl aus Verwandtschaft. »Die schwarze Kunst, die Überlieferung der Zigeuner, die Dämonie der Krankheit haben den Dichter beschäftigt und mächtig angeregt. [...] die Zeichen der Kabbalisten und Nekromantisten reden noch immer zum Dichter, der längst sich zu einem weltoffenen Glauben bekennt [...] So hat sein Werk neben dem christlichen auch einen heidnischen Aspekt, den er wohl niemals geleugnet hat. Viele seiner schönsten Gedichte entstiegen der goldenen Stunde Pans.«

Im Hintergrund der magischen Suche nach dem Ganzen steht die bedrängende Grundeinsicht, daß der Mensch und die Dinge aus dem Einklang mit dem All herausgefallen sind und sich den Wiedereintritt auf geheimnisvolle Weise erkaufen müssen. Dieses Erkaufen kann rituell und in Beschwörungen geschehen, wodurch der Beschwörer sich freilich heimlich-unheimlichen Mächten ausliefern, die »Versöhnung« bezahlen muß. Bezahlt wird sie beispielsweise dadurch, daß das Ich sich nicht von dem Umgebenden abtrennt, daß ihm Zeiten, aber auch Räume, Formen und Gestalten ungeschieden durcheinanderfluten, daß es keine »Identität« ausbildet. Vielmehr taucht sie im »Außen« auf, an einer Urgestalt, die sich in äußeren Gestaltungen widerspiegelt. Für Worschula ist die Urgestalt die Schlange, mit der sie immer mehr eins wird – sie ißt ja auch Schlangenfleisch, um sich mit der Kraft der Uralten aufzuladen. »Begonnen hatte alles damit, daß in Worschulas frühester Kinderzeit, so glaubte sie, eine Schlange zu ihr gekommen war und ihr Augen und Ohren ausgeleckt hatte; von dieser geheimnisvollen Reinigung der wichtigsten Sinneswerkzeuge leitete sie ihre Fähigkeit her, Dinge zu sehen und zu hören, die den anderen verborgen blieben. [...] Dies nahm Worschula aus der Kindheit in ihre ferneren Jahre hinüber, daß sie allerorts [...] die Zeichen und Gleichnisse der Schlange zu erkennen vermochte: im Aufzucken des Blitzes, in kriechendem Waldgewächs, in geschlängelten Wasserläufen, in gewundenen Wegen, in den bläulich hervortretenden Adern mancher menschlichen Hand, im Flachs, in Angelschnüren, im Zischen und Züngeln des Feuers, im Zischen und Fauchen des Windes. [...] Immer deutlicher wurde es Worschula, daß ihr eine Teilhaberschaft an den Kräften der Schlange zugestanden war.«

Bergengruen hat dieser nächtlich-magischen Welt reichen dichterischen Tribut gezollt, hat sie zugleich weiblich empfunden:

»Mitternacht, Mutternacht
[...] Brunnen voll lauer Flut,
schwarzer, schweigender Schrein,
nimm mich in deine Hut,
tränk mich mit Sternenblut,
denn ich bin dein.« (*Späte Einkehr*)

2. Die Ureinheit

In dieser Empfindung des großen *Hen kai pan* liegt der Schlüssel zur magischen Welt. »Schon in ihren kindlichen Grübeleien ahnte Worschula in der Schlange ein uraltes Geheimnis; ein Geheimnis, älter als Gott. Die Kräfte, die sich in Gott und im Teufel, oder, wie gleich ihren heidnischen Vorvätern die alten Leute wohl noch sagten: im Weißgott und im Schwarzgott gesondert darstellten, erschienen sie in der Schlange nicht vereint? Das Helle und Dunkle, die Fruchtbarkeit und die Vernichtung, das Gute und das Böse? Und deutete hierauf nicht auch die Zwiespitzigkeit ihrer behenden Zunge? Ja, die Schlange war der letzte Ort, darin die verlorengegangene Einheit der Welt sich bewahrt hatte.«

Was Bergengruen verdichtet, steht auf altem Boden: der Suche nach Einheit vor der Zweiheit. In der Geschichte des Denkens sind es die Orphiker, die »alles« suchen; auch gehören zu dieser Pansophie die Schriften des »Hermes Trismegistos« (2./3. Jahrhundert n. Chr.). Über Marsilio Ficino erreichten sie Jakob Böhme, den philosophierenden Schuster aus Görlitz (unfern dem Wendenlande) und ersten *philosophus teutonicus* (1575-1624). Bergengruen (wie Schneider) studierte Böhme nachhaltig und verfaßte ein Gedicht *Am Himmel wie auf Erden* auf den ersten Lehrsatz des »weltenalten/hohen Hermes Trismegist«:

> »Gleichwie oben, also unten.
> Alles kreist auf gleicher Spur,
> Sonne, Sterne, Lichter, Lunten,
> Räume, Zeiten, Geist, Natur.
> [...]
> Gleichwie unten, also oben.
> Goldne Kette allen Seins!
> Alles ist in eins verwoben.
> Nicht verwoben: es ist Eins.«

Böhme sieht als Ursprung allen Seins nicht den üblichen »Grund«, vielmehr den »Ungrund« – *Mysterium magnum*, Chaos, Nichts aller Bestimmtheit. Es ist schlechthin undifferenziert, unqualifiziert, unerkennbar, unaussagbar. Es ist jener Abgrund, in dem noch nichts hervorgetreten, noch nichts »abtheilig« ist, nicht einmal gut und böse. In diesem gesichtslosen Ungrund wirkt ein latenter Urwille: Gott gebiert sich daraus als Grund und entläßt aus sich zugleich die zweiheitliche Schöpfung. Alle Gegensätze »urständen« in Gott, der selber die Urpolarität ist: Ruhe und Bewegung, Finsternis und Licht, Erkennen und Begehren, Weisheit und Wille.

Die Schwierigkeit Böhmes liegt darin, daß Gut und Böse in Gott selbst zurückverlagert sind, wie sich im wendischen Weißgott und Schwarzgott der Doppel-Gott oder Gott-Teufel polarisieren – vor dem dann noch ein Un-Gott, ein Ein und Alles liegen muß. So ist die Schulung Bergengruens bei Böhme und den magisch-weisheitlichen Schriften diesem einheitlichen Dunkel nahe, das freilich das Licht nicht als Widerspruch will und eben deshalb das Licht verunklart.

3. Erfahrung der Schuld

Weshalb aber spricht der Dichter nicht selten von Schuld in diesem Bereich des Magischen? Worschula scheint ja durchaus unschuldig, sogar kindlich mit der Schlange umzugehen. Auch die dionysische *Geiße Gaugeloren* verspricht ein natürliches Wiederverschmelzen des Getrennten ohne jeden Vorwurf:

»Der mich fuhr, kehrt einmal zurück
und erwirbt sich von neuem die Welt,
dann wird in ein einziges Stück
die entzweite wiederhergestellt.
Nichts scheidet mehr Kraut und Getier
und Flut und Menschen und Stein,
dann neigen alle sich mir,
und alles ist wieder mein.«

Trotzdem ist das Gefühl von Schuld gegenüber dem magischen Bereich heftig und ausdrücklich da.

»Wir badeten in verruchten Gewässern,
wir riefen die brodelnd chaotische Nacht.
Wir haben mit steinernen Tempelmessern
dem Dämon die unreinen Opfer gebracht.

[...]
Wir haben den Untren zu Rate gesessen.
Wir übten das uralte Blutritual.
Wir hoben nächtlich bei höllischen Messen
den weißen Leib und den schwarzen Pokal.
Wir brachten den schwefligen Abgrund zum Kreißen,
da wir mit gefallenen Geistern gehurt.
Wie aber geschah's, daß uns dennoch verheißen
die chymische Hochzeit, die neue Geburt?

Wie aber geschah's, daß die Binde gefallen?
Wie riß das Netz, das uns tödlich umspann?
Es sah uns aus berstenden Bogenhallen
dreieckig das Auge der Ewigkeit an.« (*Ex voto*)

Und in dem großen Gedicht *Die Zwiespältigen*:

»Ich bin vom Heimweh niemals freigekommen
und trug den ewigen Schlangenbiß im Herzen.

[...]
Ein mitternächtiger Frager nach Dämonen

und aller dunklen Seelenkunst beflissen,
ein Herz, dran Himmelreich und Hölle rissen
und auch die Mächte, die im Zwielicht wohnen«.

Nochmals: Wo liegt hier Schuld? Worschula, die Hexe, sogar die dionysische Geiß scheinen sie zu vermeiden, weil sie sich nie aus dem Bereich des Ungrundes gelöst haben, vor aller Ent-Scheidung stehen, unbelehrte Heiden sind. Wo aber eine höhere Welt des Fühlens, Empfindens, Denkens und Scheidens wirksam wurde, wo das Ich sich schon gewonnen hatte, wird der Ungrund zum Abgrund. Er wird ja Versuchung zur Rückkehr ins Unbewußte, Entscheidungslose, Ichlose, Gleich-Gültige, Rauschhafte, Unverantwortliche. Aber der Dichter ist kein prähistorischer Mensch, kein dem Dionysos opfernder Heide. So erfährt er das Unten der Rückkehr nicht als Glück, sondern als Altern und Tod.

»Von jedem Irrwisch ward ich angefacht.
Ich spielte kindisch noch mit grauen Haaren.
[...]
Auch wo ich vorbestimmt zu gehn gedacht:
ich taumelte durch ein Gestrüpp von Jahren
und wußte meine Seele nicht zu wahren
in dieser wüsten und verworrnen Nacht.« (*Die Zwiespältigen*)

4. Erlösung

Wie zerreißt die Mystik des Dämonischen? Indem am lebendigen Fleisch gelernt wird: In die Urgnade, die Einheit, geht es nicht zurück, ins Bewußtlose, sondern nur nach *vorn*. Genauer gesagt: nach oben, durch etwas Bestimmtes hindurch. Dieses Bestimmte, Unausweichliche, dem doch so instinktiv ausgewichen wird, ist das Ausleiden der Zerspaltung. Die Zweiheit muß ausgehalten, nicht unterlaufen, im Rausch abgegeben werden. Sich fragend, was alles Ungeheures über die Welt zu schreiben wäre, heißt der Schluß von *Imago Mundi*:

»Nein. Nimm ein Stück geschwärzter Buchenkohle
und mit zwei Strichen, lot- und waagerecht,
schreib auf das Holz handhoch ein Kreuz. So ist
des Weltgefüges Inbegriff getan.«

Das Kreuz ist Zeichen der Zweiheit, ja der vierfach ins Unendliche zerrissenen Welt. Es zeigt in seiner Gestalt das Unversöhnte an sich selbst auf. Diese Vierheit brennt sich ein, in ihr vollzieht sich Spaltung, die ungeliebte, von der das Ein und Alles-Gefühl wegstrebt. In dieser Spaltung wird jeder zum einzelnen, zum Ausgesetzten, nicht trägt mehr das große Wir, das antlitzlose Es, das mütterliche Alles:

»Niemand, niemand ist, dich freizubitten,
und dein Ort ist einsam in der Mitten.

Unablässig alles Weltentscheiden
mußt zuvor du in dir selbst erleiden.
Deinen Adel wolle hier erkennen.
Fühl das Mal auf deiner Stirne brennen.
Atme, Herz, im Eis- und Feuerbade,
unverlassen von verborgner Gnade,
und empfange du die tödlich strengen
Engel mit erhöhten Lobgesängen.« (*Der Gezeichnete*)

Das Kreuz ist Zeichen der Scheidung, bitterstes Alleinsein, ausgespannt an die vier Enden der Erde. Und es ist paradoxerweise auch Ent-Scheidung, Aufhebung der Trennung. Erlösung heißt nicht irgend etwas, sondern: Überwinden der Trennung am Ort der Trennung selber, nirgendwo anders. Was die *Hexe* sucht, Überwindung der Zweiheit im Dritten und Einen, gibt es auch hier, aber nicht hexenhaft mechanisch (= magisch). Die magische Alchemie ist nur ein trüber Widerschein der wirklichen:

»Du göttlicher Adept und Alchymiste,
vereine, scheide du die Elemente
in meiner Brust! Exaudi me, o Christe.«

Das »Zwiegeschöpf«, das der Dichter ist, sieht sich im Tode liegen:

»Jenseits des Zwiespalts suchte ich das Dritte,
doch nichts und niemand konnte mich bescheiden.

[...]
Erst allzuspät fand ich der Schöpfung Mitte
im Kreuzespunkt, da Stamm und Arm sich schneiden.

Nun lieg ich hier ins Feste eingesenkt
nach Traum und Irrgang, Wank und Widerstreite,
die Hände auf der Brust zum Kreuz verschränkt.

Vergönnt mir ein Gebet als Weggeleite,
daß ich, dem nie sich ein Geleit geschenkt,
die Heimkehr finde in das Ungezweite.« (*Die Zwiespältigen*)

5. Lob des Ursprungs

In der Entzweiung des Kreuzes kehrt alles zurück oder besser: hebt sich ins Klare. Die Ent-Scheidung läßt alles restlos wiederkehren, neu entsühnt, dienstbar und dienstwillig, an den richtigen Platz. Bergengruens Lobgesänge der Welt, der heilen Welt, steigen nicht aus dem Gemüt eines Kindes oder Einfältigen auf wie bei Matthias Claudius, sie kommen aus der verstörten, alles kennenden, nie mehr naiven Zwiefalt. Richtiger müßte man sie wohl als *geheilte Welt* bezeichnen. Von dort aus begreifen die Gesänge

alles ein, auch das Schwarze, Untererde wie Obererde. Es kommt zu *Lobsang und Lobrauch*, des Herrlichen, des Wimmernden, auch des Verdammten:

»Ewiger Schweiger, Gott, und ewiger Hörer!
Preislied lobt Dich und Flehn der Betenden und der Beschwörer –
Aber reicher lobt Dich jeglicher Ton Deiner Erde,
lobt Dich das brünstige Wiehern beschälender Pferde [...]

lobt Dich der Kugeln und Waffen pfeifendes Lüftedurchschneiden,
lobt Dich das leichte Geklirr von Ringen und Halsgeschmeiden,
lobt Dich das leise Geblätter in Psaltern und Stundenbüchern
und in der Brise das Knattern von abschiedwinkenden Tüchern [...]

loben dich Peitschengeknall und Schüsse und Donner von Explosionen
und das dumpfe Gestampf von verlorenen Marschbataillonen,
Schmerzensgewimmer und dünnes Kreischen der Knochensäge
und auf dem Deckel des Sarges die letzten Hammerschläge,
lobt Dich das Knochenrasseln von spukenden Hungerskeletten
und das Gerüttel der Höllendämonen an ihren Ketten.
Alle Geräusche und Klänge der Welt, woher sie auch stammen,
strömen vieltausendstimmig in Eines zusammen [...]

Tausend Hände von Priestern und dienenden Knaben schwingen
eherne Fässer, draus Wolken des Weihrauchs dringen [...]

Aber reicher noch lobt Dich, Du Herr der Gewölke und Schwaden,
alles, was aufwärts steigt, zu reineren Lüften geladen [...]

frühsommernächtiger Hauch von den süßen Akazienbäumen
und des Jasmins, des Holunders betäubendes Überschäumen [...]

lobt Dich im Sumpf, dem giftigen Fieber verschworen,
brodelnde Gärung, miasmischer Gase Rumoren,
Dunst der fauligen Flut in stummen Kanälen und Grachten,
einsamer Kerzen Ruß und das Pulvergewölk der Schlachten,
Dampf vergossenen Blutes und zuckender Eingeweide
und der Verwesungshauch der von Toten bevölkerten Heide.
Ja, es lobt Dich der bittere Rauch von den höllischen Flammen.
Und vieltausendstimmig rinnt alles in Eines zusammen,
steigt, mit dem Weihrauch der Kirche vereint, nach oben,
Lobrauch, wie Lobsang, den Herrn der Schöpfung zu loben.«

Sofern der Dichter das Höllenfeuer überwunden, nein: ein anderer in ihm gesiegt hat, kann es auch heiter zum Hausgebrauche im kleinen Rahmen flackern, so in dem *Zuspruch auf alle Fest-, Pest-, Jahres- und Wochentage*. Auch die Schlange ist wieder da, diesmal aber als Mitgift im Füllhorn der Welt:

»Sei getrost! Und jeden Zauber
üb' ich dir, geliebte Frau,
bade dir die Erde sauber
und den Himmel wieder blau.

[...] Um ein einziges Morgenlachen
als getreuster Nekromant
richt ich deine Siebensachen.
Gib sie nur in meine Hand!

Körbe füll ich und Behälter.
Morgen solls Rosinen schnein!
Ewig strömt aus meiner Kelter
roter Wein und weißer Wein.

Klirrt es? Mit verborgnen Mitteln,
Hundstollkraut und Bibergeil,
Magierworten, Schlangendritteln
mach ich alles wieder heil.«

In dieser tollen Gabe (toll im Sinne Goethes) liegt die innerste Verwandtschaft des Dichters nunmehr auch mit dem Schöpfer, diesmal dem wirklichen und guten, nicht mehr seinem gespensterhaften Widersacher. So kommt es zur wundervollen und heiteren Neuschaffung der Welt. Schafft der Dichter? Oder schafft Gott?

»Dir zu gutem Jahrgeleit,
Liebste, tat ich viel,
trieb ich vor Beginn der Zeit
großes Zauberspiel.

Heftete die Silberzier
an den Himmelsplan,
Waage, Sirius und Stier
und Aldebaran.

[...] Salzte dir das Kattegatt
und den blauen Belt,
türmte Mönch und Ararat
und das Dach der Welt.

[...] Flüsse schüttete ich hin,
Rhone, Nidda, Schlei,
Orinoko, Po und Inn,
Lahn und Jenissei.

[...] Alle Dinge fügte ich
an den rechten Platz,

selbst den bernsteinfarbnen Strich
in das Aug der Katz.« (*Poeta Creator*)

6. Schlußstein

Die Grundspannung Werner Bergengruens steigt auf zwischen zwei archetypischen Polen, die schwer zu balancieren sind – nicht nur für ihn, sondern von Grund auf: zwischen dem Zauber der Welt und ihrem göttlichen Überwinder. Es ist in der heutigen »Weltfrömmigkeit«, die auf ihre Weise die grüngewandete neualte Göttin Natur anzubeten drängt, entscheidend, die Balance auch auf den zweiten Pol zu richten, der mehr ist als Natur, nämlich auf ihren Urheber, Bändiger, der die bloße Natur löst. Der große Zeitgenosse Bergengruens Teilhard de Chardin (1881-1955) hat selbst zwischen beiden eine lebenslange Balance versucht und bestanden. »Unwiderstehlich liebe ich, was Deine fortwährende Mithilfe mir täglich zur Wirklichkeit hinzuzufügen erlaubt. Diesen Gedanken, dieses greifbare Kunstwerk, diese Harmonie von Tönen, diesen ganz bestimmten Ausdruck der Zuneigung, den köstlichen Anflug eines Lächelns oder eines Blickes, alle diese neuen Schönheiten, die in mir und um mich erstmals auf dem menschlichen Antlitz der Erde erscheinen, ich liebe sie wie Kinder, von denen ich einfach nicht glauben kann, daß sie in ihrem Fleisch vollständig sterben werden. Wenn ich glaubte, die Dinge würden für immer verwelken, hatte ich ihnen denn jemals das Leben gegeben?« (*Le Milieu divin*)

Bergengruen hat Leben gegeben, nicht das einfache, sondern das umkämpfte, um hohen Preis bezahlte. Deswegen noch einmal, mit der Genauigkeit des Kostbaren:

»Alle Dinge fügte ich
an den rechten Platz,
selbst den bernsteinfarbnen Strich
in das Aug der Katz.«

Robert Schuman

Von Gisbert Kranz

1. Ein zu kanonisierender Laie

Trotz der schon oft, auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vorgebrachten Kritik an der Kanonisationspraxis der Kirche hat sich in den letzten Jahrzehnten nichts an ihr geändert. Nach wie vor werden fast ausschließlich Priester und Ordensleute selig- oder heiliggesprochen. Aber da im Juni 1990 die Kirche Frankreichs offiziell den Seligsprechungsprozeß Robert Schumans eröffnete und da es nun möglich ist, dieses Verfahren

auch bei der römischen Kurie zu beschleunigen, dürfen wir hoffen, bald einen Laien im Kalender zu sehen: den 1963 verstorbenen französischen Staatsmann.

Robert Schumans Reden waren glanzlos, trocken und langweilig, seine Zeitungsartikel schwerfällig. Auch sein Aussehn war wenig anziehend. Hager und kahl, hochgewachsen, aber gebeugt, mit langer, klobiger Nase und abstehenden Ohren, erschien dieser wenig fotogene Mann den Fernsehleuten uninteressant. Um so lieber stürzten sich die Karikaturisten auf ihn, denen er es wahrlich leicht machte. Histrionische Begabung fehlte ihm, und er versuchte erst gar nicht, sich theatralisch in Szene zu setzen. Und doch war dieser unscheinbare, schüchterne Mensch, dem es an Rednergabe und an effektvollem Auftreten gebrach, einer der erfolgreichsten Staatsmänner des Jahrhunderts, bewundert als »Vorbild«[1] und gepriesen als »Architekt des neuen Europa«.[2]

Welche Eigenschaften und Fähigkeiten verhalfen ihm zum Erfolg? War er ein Theoretiker, dessen Ideen bahnbrechend wirkten und die Zukunft zu gestalten halfen? Keineswegs. Nichts in seinem Gedankengut ist originell. Selbst das großartige Werk, dem man seinen Namen gab, der Schumanplan, ist nicht *seine* geistige Leistung, sondern die von Jean Monnet. Aber Schuman hat den Plan durchgesetzt. Warum gelang ihm dies?

Hatte dieser Mann, der weder Demagoge noch Doktrinär war, wenigstens den Machttrieb, der Politiker zu stimulieren pflegt? Nicht in dem Sinne, daß er nach Machtstellung trachtete, um sich selbst zu verwirklichen und sich einen Namen zu machen. Ehrgeiz fehlte Schuman völlig. Er suchte weder Volkstümlichkeit noch Ruhm. Bescheiden und schlicht ließ er seine Person hinter den Aufgaben, die zu bewältigen waren, ganz zurücktreten. Wenn es nach ihm gegangen wäre, hätte der Schumanplan Monnetplan geheißen. Aber letztlich war ihm auch das gleichgültig, wichtig war nur der Plan selbst. Was zählte, das war die Lösung eines Problems, von der die Zukunft der Menschheit abhing.

Diese Lösung konnte weder durch rhetorische Künste noch durch Prestigedenken erreicht werden, sondern nur durch Sachverstand, Weitblick, Kühnheit, Ausdauer und Beharrlichkeit – Eigenschaften, die Schuman in reichem Maße besaß. Hinzu kamen Pflichtbewußtsein, Selbstlosigkeit, Menschenkenntnis, Diskretion und eine hohe Intelligenz. Wenn man den Unterschied zwischen einem Politiker und einem Staatsmann dahingehend bestimmen will, daß der Politiker von der Politik lebt, der Staatsmann dagegen für den Staat lebt, daß jener sich bedient, dieser aber dient, dann war Robert Schuman kein Politiker, sondern ein Staatsmann.

Er war ein nüchterner Realist und hatte, was manchem Politiker fehlt: Augenmaß. Er konnte schweigen, aber nicht lügen. Er war die Aufrichtigkeit in Person. Wohl eignete ihm eine gewisse Bauernschläue, die im harten politischen Geschäft oft genug angebracht ist. Er überredete nicht durch schöne Worte, sondern überzeugte allein durch die Kraft seiner Argumente und durch seine Redlichkeit. Es lag ihm nicht, die Prinzipien, nach denen er handelte, elegant und griffig zu formulieren; aber er hat an diesen von ihm als gültig erkannten Prinzipien unerschütterlich festgehalten.

---

1 Robert Schuman – Christlicher Demokrat und Europäer. Aktualität eines Vorbilds, hrsg. v. der EVP-Fraktion des Europäischen Parlaments. Melle 1988; Robert Schuman, Europäer aus christlicher Verantwortung, hrsg. v. H.A. Lücker. Vallendar-Schönstatt 1992, mit Beiträgen von R. Guardini, F. Mauriac, J. Stimpfle, H.A. Lücker, G. Audisio, H.A. Schwarz-Liebermann von Wahlendorf, E. Ludwig, N. Schmelzer, P. Werner, E. Klepsch, A. Toepfer, L. Tindemans u.a.

2 R. Mittendorfer, Robert Schuman – Architekt des neuen Europa. Hildesheim 1983.

2. Zwischen den Erbfeinden

Robert Schumans Vater war Lothringer, der im Kriege 1870/71 als französischer Soldat diente. Als seine Heimat dem Deutschen Reich einverleibt wurde, hatte er Gelegenheit, für Frankreich zu optieren. Da er das nicht tat, erhielt er die deutsche Staatsangehörigkeit. Doch blieb er nicht auf dem Territorium des Bismarck-Reichs, sondern ließ sich als wohlhabender Rentner in Luxemburg nieder. Dort heiratete er eine Luxemburgerin, deren Vorfahren und Verwandte im Elsaß lebten. So wurde sein Sohn Robert in Luxemburg geboren, als deutscher Staatsangehöriger mit lothringischen und elsässischen Vorfahren und mit Vettern in Belgien. Seine Muttersprache war das Luxemburger Platt, Letzeburgisch. In den Schulen und Kirchen, die Robert besuchte, wurde Deutsch gesprochen. Das Großherzogtum Luxemburg gehörte zum Deutschen Zollverein, seine Wirtschaft und Kultur waren eng mit Deutschland verbunden. So absolvierte Robert Schuman seine juristischen Studien an deutschen Universitäten. Nachdem er *summa cum laude* zum Dr. jur. promoviert und sein Assessor-Examen abgelegt hatte, eröffnete er als Advokat ein Büro in Metz. Die Hauptstadt Lothringens blieb fortan seine Wahlheimat.

Als 1914 wieder ein Krieg zwischen Deutschland und Frankreich begann, mußte Robert Schuman deutscher Soldat werden. 1908 war er aus gesundheitlichen Gründen vom Militärdienst befreit worden, und auch jetzt brauchte er, als nur garnisonsverwendungsfähig eingestuft, nicht bei der kämpfenden Truppe zu dienen, sondern blieb – als einfacher Soldat – auf einer Kasernenschreibstube in der Heimat. Nach wenigen Monaten durfte er die Uniform ablegen und kam als Hilfsarbeiter in die Zivilverwaltung nach Boulay. Schuman stand zwischen zwei Kulturen, die ihm beide vertraut und wert waren, und er litt unter dem Krieg zwischen den beiden Ländern. Hüben wie drüben hatte er Freunde. Er enthielt sich jeder entschiedenen Äußerung für oder gegen eine der sich bekämpfenden Nationen.[3]

Als nach dem Ersten Weltkrieg Elsaß-Lothringen wieder an Frankreich fiel, wurde Robert Schuman, nachdem er 34 Jahre lang deutscher Staatsangehöriger gewesen war, französischer Bürger. Um die Interessen seiner lothringischen Heimat in Paris zu vertreten, wurde er Abgeordneter in der Deputiertenkammer für das teils deutschsprachige, teils frankophone Departement Moselle. Das Erlebnis des blutigen Streits zwischen den Erbfeinden Deutschland und Frankreich, der so sehr in sein und seiner Familie Leben eingegriffen hatte, war die grundlegende Erfahrung, die Schumans politische Tätigkeit herausforderte. In diesem Völkerzwist sah Schuman ein Übel, das zu beseitigen er jede Anstrengung auf sich nehmen wollte und auch Schmähungen ertrug. Ein politischer Gegner beschimpfte ihn im Parlament als *boche*, weil er die feldgraue Uniform getragen hatte. Unter den Deputierten, die alle noch vor kurzem in horizontblauer Uniform gegen die Deutschen gekämpft hatten, mußte diese Beleidigung vernichtend wirken. Nachdem Deutschland und Frankreich sich 1939-1945 abermals bekriegt hatten, spannte Schuman alle seine Kräfte an, um einen solchen mörderischen Konflikt ein für allemal unmöglich zu machen.

---

3 Vgl. C. Pennera, Robert Schuman – La jeunesse et les débuts politiques d'un grand Européen. Sarreguemines 1985.

3. Die geistigen Quellen

Niemand war so befähigt, zwischen beiden Nationen zu vermitteln wie Robert Schuman, und zwar aufgrund seiner gründlichen Kenntnis beider Kulturen und aufgrund seines Fachwissens in finanziellen, wirtschaftlichen und rechtlichen Fragen. Seine Spezialgebiete waren Zivilrecht und Handelsrecht, das deutsche ebenso wie das französische. Hinzu kamen die Erfahrungen, die er in seiner Rechtsanwaltspraxis auf dem Feld der Industrie und Wirtschaft sammelte. Doch blickte er über den Tellerrand seiner Disziplin hinaus. Schon als Student in Berlin und München begnügte er sich nicht damit, an juristischen Lehrveranstaltungen teilzunehmen. Sein Testatheft dokumentiert die Weite seiner Studien. Schuman belegte auch Nationalökonomie bei Adolf Wagner, Gustav Schmoller und Lujo von Brentano, griechische Staatslehre bei Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Staatsphilosophie bei Georg von Hertling und »Deutsche Dramatiker des 19. Jahrhunderts« bei Erich Schmidt.[4] In Berlin bestand er auch eine Prüfung in Philosophie.

Schuman war einer der raren Politiker, die sich Zeit nehmen, Bücher zu lesen: außer Fachliteratur auch Dichtung und historische, philosophische und theologische Werke. Seine Lieblingsautoren waren Henri Bergson, Jacques Maritain, Maurice Blondel, Thomas von Aquin, Juan de la Cruz, Shakespeare und Thomas Mann. In seiner Freizeit stöberte er gern in Antiquariaten. Er sammelte seltene Ausgaben und Handschriften, vor allem aus dem Bereich der französischen und deutschen Literatur- und Geistesgeschichte. Seine 8 000 Bücher und 4 000 Autographen wurden 1965 in fünf Auktionen in Paris und Metz versteigert. Die Kataloge dieser Auktionen dokumentieren die vielseitigen Interessen Schumans.[5] Diese Schätze waren ihm mehr als bloß dekorative Statussymbole. Mit Bedacht gewann Schuman einen Bildungshorizont von beträchtlicher Weite. Er verfügte nicht nur über Wissen, das sich instrumentalisieren ließ; er hatte Weisheit, Einsicht in umfassende Zusammenhänge, und diese Einsicht ermöglichte ihm, das einzelne richtig einzuordnen und zu bewerten.

Abgesehen von seiner erstaunlichen Belesenheit war Schuman kultiviert auch in einem tieferen Sinn des Wortes: Seine Manieren waren untadelig. Seinen Umgang mit Menschen kennzeichnete eine große Höflichkeit, gleich welchen Ranges die Person war, mit der er gerade zu tun hatte. Er konnte gut zuhören. So ernst gewöhnlich sein Gesicht wirkte, konnte er doch im Freundeskreis herzlich lachen oder andere mit Sarkasmus oder Humor zum Lachen bringen.

Bei aller Aufgeschlossenheit und Umgänglichkeit war Schuman sein Leben lang zutiefst einsam. Warum er Junggeselle blieb, wissen wir nicht. Wenn die Rede darauf kam, pflegte er das Thema mit einem Scherz zu erledigen: Er ziehe es vor, statt mit einer Frau mit der Politik verheiratet zu sein; diese sei zwar ebenso anspruchsvoll wie jene, aber weniger eifersüchtig. Der zölibatäre Lebensstil gab Schuman die Freiheit und die Kraft, sich ganz den politischen Aufgaben zu widmen. Die Gefahr, in die verheiratete Politiker so schnell geraten, nämlich unter der Bürde der Geschäfte eines Abgeordneten oder eines Ministers ihre Frau und ihre Kinder zu vernachlässigen, bestand

4 Vgl. V. Conzemius, Robert Schumann, Christ und Staatsmann. Hamburg/Fribourg 1986, S. 25.

5 Dazu F. Hellwig, Überwindung der Grenzen – Chancen des Föderalismus? Robert Schuman zum Gedenken. Melle 1986, S. 9.

für Schuman zu keiner Zeit. Im übrigen war Robert Schuman einer jener Menschen, die das Bedürfnis haben, sich in kurzen Abständen in die Einsamkeit zurückzuziehen. Sein seelisches und geistiges Leben konnte sich nur in der Innerlichkeit entfalten. Und hier ist der tiefste Grund seines Wesens: lebendiger Glaube.

Die Lektüre der Kirchenväter, der Mystiker und der Klassiker der Spiritualität pflegte er nicht, um kulturgeschichtlich reizvolle Quisquilien zu sammeln, sondern um sein persönliches geistliches Leben anzuregen und zu vertiefen. Über die Schriften und Tagebücher großer Heiliger, vor allem über die Bibel meditierte er. Der Betschemel in seinem Arbeitszimmer war im Laufe der Jahre abgenutzt. Fast täglich nahm er an der heiligen Messe teil; er lebte bewußt aus dem Geheimnis, daß die Hingabe Gottes an den Menschen in der Eucharistie die Hingabe des Menschen an seine Mitmenschen bewirkt.

Daß Schuman nicht, wie so viele katholische Politiker, Katholik war lediglich im Sinne einer Partei- oder Gruppenzugehörigkeit, sondern im Sinne eines gläubigen und frommen Menschen, ist in erster Linie auf die religiöse Erziehung im Elternhaus zurückzuführen. Nicht zu unterschätzen ist das katholische Milieu im damaligen Luxemburg: solide Christenlehre und die Gewöhnung an fromme Übungen. Als 1909 Jeanne d'Arc zur Ehre der Altäre erhoben wurde, war es selbstverständlich, daß Robert Schuman mit seiner Mutter nach Rom pilgerte, um der Seligsprechung beizuwohnen.[6] Schumans Leben aus dem Glauben wurde gestützt und gefördert durch die vielen katholischen Vereine, in denen er ein höchst aktives Mitglied war. Als er in Bonn sein juristisches Studium begann, trat er sofort am Anfang seines ersten Semesters dem Wissenschaftlichen katholischen Studentenverein Unitas bei. Stärker als alle anderen katholischen Studentenverbindungen pflegte die Unitas das geistige und religiöse Leben. Regelmäßig versammelten sich die Bundesbrüder zu gemeinsamen Gottesdiensten, Einkehrtagen und theologischen Vorträgen. Ihr Wahlspruch lautete: »In necessaribus unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.« In dieser Gesinnung und im gelebten Glauben bestärkten sich die Unitarier gegenseitig. Robert Schuman fühlte sich offensichtlich wohl in diesem Kreise. Als er an die Universität München wechselte, suchte und fand er sofort Anschluß an den dortigen Unitas-Verein und versah in ihm das Amt des Bibliothekars. In der Berliner Unitas übernahm er die Charge des Schriftführers. Ebenso aktiv war er während seiner Straßburger Semester in der dort blühenden Unitas.[7] In Metz schloß er sich dem Altherrenzirkel an und übernahm das Amt des Schatzmeisters. Wie sein Brief vom 5. Mai 1955 an die Bonner Unitas bezeugt, blieb Schuman sein Leben lang seiner Verbindung treu.

Mit Bundesbrüdern aus der Unitas konnte Schuman zusammenarbeiten, als er sich in Metz, meist auf diözesaner Ebene, in katholischen Organisationen engagierte: im Hauptkomitee zur Durchführung des 60. Deutschen Katholikentags, der 1913 in Metz stattfand, im Deutschen Caritasverband und als Präsident des Diözesanverbands der Katholischen Jugend. Auch mit den Anfängen der liturgischen Bewegung war er verbunden, traf den jungen Romano Guardini und nahm an liturgischen Tagungen in Beuron und Maria Laach teil, wo er Heinrich Brüning begegnete, dem späteren Reichskanzler und Vorsitzenden der Zentrumspartei. Besonders rührig war der junge Rechts-

6 Vgl. R. Poidevin, Robert Schuman homme d'Etat. Paris 1986, S. 17 (die Standardbiographie).

7 Vgl. *Unitas* 126 (1986), Aug./Sept., S. 90-97.

anwalt Schuman in der christlich-sozialen Bewegung. Er war Mitglied der Vinzenz-Konferenz und des »Volksvereins für das katholische Deutschland«. 1910 trat er auch der Görres-Gesellschaft bei.

Viele der genannten Vereinigungen waren aus dem Kulturkampf unter Bismarck hervorgegangen, der in der katholischen Minderheit des Deutschen Reiches den Widerstandsgeist gegen staatliche Repression geweckt hatte. Diese Katholiken wollten, weil sie gläubige Christen waren, sozial sein; und weil sie sozial waren, wollten sie aktive Staatsbürger sein. Politisches und soziales Engagement faßten sie nicht als eine Sache persönlichen Ehrgeizes auf, sondern als sittliche Pflicht. Die Parolen wacher Katholiken hießen »Katholische Aktion« und »Laienapostolat«. Dieser Geist beseelte die Vereinigungen, denen Schuman sich zugesellte. Dieser Geist prägte sein eigenes Denken und Tun. Bezeichnend ist das Thema, über das der junge Robert Schuman einen Vortrag hielt: »Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts«. Diese Überschrift entspricht wörtlich dem Titel eines um die Jahrhundertwende lebhaft diskutierten Buches von Herman Schell.

4. Politik aus Verantwortung

Wenige Monate nach seiner Wahl in die Kammer der Deputierten bekannte Schuman in einem Brief: »Nicht Ehrgeiz treibt mich an. Wie sehr hätte ich es vorgezogen, mich meinem Beruf zu widmen, religiösen und sozialen Werken, meiner Familie! Aber es gibt Pflichten, denen man sich nicht entziehen kann.«[8] Das Hauptmotiv seines politischen Wirkens war sein christlicher Glaube. Nicht, als habe er Geistliches und Weltliches, Staatliches und Kirchliches vermischt. Er war kein Klerikalist. Als die *Lothringer Volkszeitung* verlangte, daß auf der Kandidatenliste ein Geistlicher stehe, protestierte Schuman dagegen und schickte eine Kopie seines Briefes an den Bischof: Im Parlament die kirchlichen Einrichtungen zu verteidigen, bedürfe es keiner Priester.[9] Zwar pflegte Schuman gute Beziehungen zum Klerus und zur Hierarchie, aber er war nicht deren Handlanger und Knecht. Gewiß trat er für die Rechte der Kirche ein, sah aber darin nur eine von vielen Aufgaben, denen er verpflichtet war. In einem Vortrag während der Sozialen Woche in Rouen 1938 erklärte Schuman: »Die Kirche hat nicht im einzelnen zu bestimmen, welches die praktischen Maßnahmen der staatlichen Gewalt sein sollen. Aber sie zieht eine Grenze, die sie von keinem überschreiten läßt, ohne daß sie protestiert. Und diese Grenze ist die Freiheit des einzelnen und die Freiheit der Familie.«[10] Diesen Gedanken wiederholt Schuman in seinem politischen Testament *Für Europa*.[11] »Der Schlüssel dieses ganzen Buches ist und bleibt das Kapitel, in dem Robert Schuman die Rolle des christlichen Gedankens in unserer Kultur darstellt.«[12]

---

8 C. Pennera, a.a.O., S. 45f.

9 R. Poidevin, a.a.O., S. 45f.

10 C. Pennera, a.a.O., S. 180.

11 Robert Schuman, Pour l'Europe. Paris ²1964, S. 64-65, 73; deutsch: Für Europa. Hamburg/Genf/Paris 1963.

12 H. Beyer, Pourquoi Robert Schuman a publié ›Pour l'Europe‹?, in: *France-Forum* 52 (1963), S. 36.

Schuman lehnt Theokratie, heilige Kriege und Fanatismus ab.[13] In einer Gesellschaft, in der Gläubige und Nichtgläubige nebeneinander wohnen und zusammenarbeiten, müsse der Staat religiös neutral und tolerant sein. Aber: »Wollte man dem Christentum nur die Ausübung des Kults und die Pflege der Wohlfahrt zugestehen, so hieße das seine Sendung in seltsamer Weise zu verkennen und zu beschränken. Das Christentum ist eine Lehre, welche die sittliche Pflicht auf allen Gebieten in ihren wesentlichen Zügen festlegt. Ohne für die praktischen Probleme eine unfehlbare Lösung vorschlagen zu wollen, ... arbeitet die Kirche darauf hin, die Hauptanliegen der menschlichen Person zu wahren: Freiheit, Würde, Entfaltung. Sie widersetzt sich allem, was diese behindern könnte. Somit widersetzt sie sich allen totalitären Regimen, der rechten wie der linken Richtung. Durch aufsehenerregende Rundschreiben hat Pius XI. nacheinander Hitler, Mussolini und Stalin verdammt, als sie noch auf dem Gipfel ihrer Macht standen und den demokratischen Regierungen widerrechtliche und für den Frieden gefährliche Zugeständnisse abzwangen.«[14]

Schumans erste Rede in der Deputiertenkammer 1920 war eine Verteidigung christlicher Gewerkschaften: »Der Katholizismus ist nicht nur ein religiöser Glaube, er ist auch eine Soziallehre. Wie sich der (marxistische) Allgemeine Gewerkschaftsbund von einer philosophischen Lehre beeinflussen läßt, wie jede soziale Aktion sich von einer philosophischen Lehre beeinflussen lassen muß, so müssen auch die Katholiken das Recht haben, sich auf der Grundlage ihrer Glaubensüberzeugungen gewerkschaftlich zu organisieren. Diese Bewegung, selbst die einer Minderheit, zu belästigen, wäre antirepublikanisch und antidemokratisch.«[15]

Schuman blieb weiter aktiv in kirchlichen Verbänden, hielt Reden auf Kongressen, organisierte und leitete Tagungen für junge katholische Intellektuelle, auf denen Juristen, Unternehmer, Gewerkschaftler und Professoren sprachen. Er wollte die Katholiken für die aktuellen politischen und gesellschaftlichen Fragen sensibilisieren und sie anregen, sich den Realitäten des staatlichen und sozialen Lebens gegenüber nicht gleichgültig zu verhalten. An Spott hat es dem im laizistischen Frankreich christlich engagierten Politiker Schuman nicht gefehlt. Schon 1922 brachte ein satirisches Blatt eine Karikatur, die den frömmelnd geneigten Kopf Schumans mit einem Heiligenschein versah. Man nannte ihn, der leicht vornübergebeugt ging und oft bekümmert dreinblickte, »eine Trauerweide« oder schimpfte ihn »einen Pfaffen in Zivil«.

In der Chambre des Députés saß Schuman in den Ausschüssen für die Reform des Zivil- und Strafrechts und für das ehemalige Reichsland Elsaß-Lothringen, später auch für Finanzen. Die Riesenarbeit, die mit diesen Positionen verbunden war, wurde von ihm sehr gewissenhaft geleistet. Gründlich studierte er sämtliche Gesetzesentwürfe und sämtliche Berichte. Weit häufiger als im Abgeordnetenrestaurant konnte man ihn in der Parlamentsbibliothek sehen. Zum gemäßigten Flügel der christlichen Demokraten gehörend, setzte er sich für die Verwirklichung der christlich-sozialen Ideen ein. Er kämpfte gegen den Kommunismus und die Volksfront, aber auch gegen die Action

13 Für Europa, a.a.O., S. 74.

14 Ebd., S. 86f.

15 Vgl. Journal officiel de la République française, Chambre des Députés, séance du 24 février 1920, S. 293.

française und faschistische Gruppen, gegen bürokratische Zentralisation und für die notwendige Reform der Justiz und des in den dreißiger Jahren schwer erschütterten Staates, um eine wahre Demokratie zu schaffen.

Seine Kollegen im Abgeordnetenhaus schätzten ihn als einen fleißigen Arbeiter, als den geborenen Vermittler, auch als einen kultivierten Herrn mit Sinn für Humor. Auch in seinem Wahlkreis war Schuman wohlgelitten. Moselle wählte ihn kontinuierlich fünfmal, so daß er zwei Jahrzehnte Mitglied der Deputiertenkammer war. Erst nach Beginn des Zweiten Weltkriegs brach seine parlamentarische Laufbahn jäh ab.

5. Verhaftung und Flucht

Schon ein paar Tage vor dem 3. September 1939, an dem Frankreich Hitler den Krieg erklärt, wird ein Drittel der Bevölkerung des Grenzlands, auch der von Metz, evakuiert. Schuman, zum Unterstaatssekretär für die Flüchtlinge ernannt, tut alles, das Elend zu mindern. Am 10. Mai 1940 greift die Wehrmacht an. Als die deutschen Truppen vorrücken, wächst der Flüchtlingsstrom ins Unvorstellbare. Einem Freund schreibt Schuman am 6. August 1940: »In sechs Wochen haben wir ein ganzes Jahrhundert lang gelebt.«[16] Im September 1940 hält Schuman es für angezeigt, aus der nach Vichy verlegten Regierung auszuscheiden und nach Metz zurückzukehren, wo jetzt die Deutschen die Herren sind. Er entnimmt seinem Schreibtisch vertrauliche Briefe und Dokumente, die nun manchen Menschen gefährlich werden könnten, und vernichtet sie. Dann meldet er sich als französischer Parlamentarier bei der deutschen Polizei, um einigen Landsleuten zu helfen, die an ihn appelliert haben. Man behandelt ihn zunächst höflich.

Am 14. September wird er plötzlich von der Geheimen Staatspolizei verhaftet. Vergeblich versucht man, ihn zur Kollaboration zu überreden. Über sechs Monate sitzt er im Gefängnis von Metz, liest, meditiert und muß Gestapo-Methoden über sich ergehen lassen. Im März 1941 wird er nach Neustadt an der Weinstraße überführt. Ein Hotel wird ihm als Zwangsaufenthalt zugewiesen. Zuerst wird er scharf bewacht. Später darf er sich in einem Umkreis von zwanzig Kilometern frei bewegen. Er nimmt Kontakt zu seinen Freunden und zu Widerstandskreisen auf, die sich in Frankreich organisieren.[17]

Am 1. August 1942 wagt Schuman die Flucht. Die Reise in das unbesetzte Frankreich wird abenteuerlich. Er übernachtet in Klöstern und Waisenhäusern, bis er zu Fuß mit einem Sack auf dem Rücken Lyon erreicht. Dort wird er herzlich von Freunden begrüßt. Unvorsichtigerweise hält er an verschiedenen Orten Vorträge, einmal vor 1500 Flüchtlingen. Als die Nazis, die auf seinen Kopf einen Preis ausgesetzt haben, auch Südfrankreich besetzen, muß er sich verstecken und häufig den Aufenthaltsort wechseln. Er verkehrt in Kreisen der Resistance und spricht bereits von einer Versöhnung zwischen Deutschland und Frankreich als der Grundlage einer europäischen Union.

Damals wird er schon manche Gedanken vorgetragen haben, die in sein Buch *Für Europa* eingegangen sind. Er zog aus den Erfahrungen von 1871 und 1919 die Lehre: »Eine vom Sieger auferlegte Zwangspolitik kann nur zerbrechliche und trügerische Lö-

16 R. Rochefort, Robert Schuman. Paris 1968, S. 92.

17 Vgl. L. Hermann, Robert Schuman. Ein Porträt. Freudenstadt 1968, S. 28.

sungen bringen. Sie ist eine Quelle neuer Konflikte.«[18] Ein Friede, der vom Geist der Rache bestimmt ist, beschwört den nächsten Krieg herauf. »Wir reichen (was Christen nicht überraschen kann) unseren Feinden von gestern die Hand, um ihnen nicht nur zu vergeben, sondern mit ihnen das Europa von morgen zu errichten.«[19] Das Ziel ist, künftige Kriege unmöglich zu machen. »Dazu gehört mehr als Papiere und Worte, mehr als die Entmutigung dieses Verbrechens, das Krieg heißt, mehr als die Erinnerung an seine Schrecken und sein Elend. Wir müssen dem Krieg seine Existenzgrundlage nehmen, sogar die Versuchung unterdrücken, ihn zu führen. Niemand, auch nicht die gewissenloseste Regierung, darf ein Interesse haben, ihn zu erklären ... Wir wollen ihr das Mittel nehmen, einen Krieg zu planen.«[20]

Als Schuman 1945, nachdem Metz befreit worden ist, wieder nach Hause kommt, wird er von der Bevölkerung begeistert empfangen. Nicht aber von den neuen Amtsträgern. Ihm, der von den Nazis verhaftet und deportiert wurde, weil er französischer Patriot war, wird jetzt vorgeworfen, der Sache des freien Frankreich nicht gedient zu haben. Schuman, der ein reines Gewissen hat, lehnt es ab, sich zu rechtfertigen. Das besorgen seine Freunde. Und wieder betritt er die politische Arena. Er wird Mitglied der Mouvement Républicain Populaire. In der Partei schätzt man ihn wegen »seiner Bildung, seiner Ruhe, seines politischen Gespürs und seines diplomatischen Geschicks«.[21]

6. Minister und Regierungschef

1946, als die Finanzen Frankreichs ein chaotischer Trümmerhaufen waren, wurde Schuman Finanzminister. Für diesen Posten brachte er einige Erfahrung mit, denn vor dem Kriege war er ein Dutzend Jahre Mitglied des Finanzausschusses gewesen. Einige seiner Mitarbeiter glaubten, leichtes Spiel mit dem neuen Chef zu haben, denn er trat bescheiden und entgegenkommend auf. Wie unerbittlich er sein konnte, wenn es sich um wesentliche Dinge handelte, dessen sollten sie später gewahr werden. Der scheinbar Schwache entpuppte sich als ein Mann von eiserner Entschlossenheit. Weder persönliche Risiken noch die Unzufriedenheit gewisser Kollegen, noch das Unverständnis der öffentlichen Meinung konnten ihn hindern, das zu tun, was er für seine Pflicht hielt.

Als erstes ließ der neue Finanzminister eine Bestandsaufnahme der katastrophalen finanziellen Lage Frankreichs erarbeiten. Sie wurde bereits nach fünf Monaten veröffentlicht, war sorgfältiger und detaillierter als alle früheren *Inventaires* und bot die Grundlage für die Wirtschafts- und Finanzpolitik in den nächsten schweren Jahren. Schuman focht des ausgeglichenen Haushalts wegen für Einsparungen, die natürlich bei den Betroffenen wenig Anklang fanden, und suchte die Entwertung des Franc zu verhindern. Er ging einen Weg zwischen Dirigismus und Liberalismus. Vielleicht kann man es modifizierten Liberalismus nennen.

---

18 Für Europa, a.a.O., S. 124.

19 Ebd., S. 52.

20 Ebd., S. 53.

21 Vgl. F. Petzet, Chrétiens au service de la cité. Paris 1965, S. 228.

Im November 1947, mitten in einer Krise, wurde Schuman mit überwältigender Mehrheit zum Ministerpräsidenten gewählt. Nur die Kommunisten stimmten gegen ihn; sechs Gaullisten enthielten sich der Stimme. Als die neue Regierung ihr Amt antrat, war das Land von Streiks und Aufständen lahmgelegt. Nach wenigen Tagen schon waren die Minister des Kabinetts Schuman uneinig. Sollte man Zugeständnisse machen oder nicht? Der Arbeitsminister trat zurück. Das Parlament tagte fast eine Woche lang ununterbrochen. Die Debatten wurden ungewöhnlich heftig. Die Kommunisten übten systematisch Obstruktion und beleidigten Schuman persönlich. Die Tumulte steigerten sich. Die Luft roch nach Bürgerkrieg. Schuman blieb ruhig und fest. Seine Regierung ging aus dem Sturm als Sieger hervor. Die außerordentliche Kaltblütigkeit und der Mut, den der Ministerpräsident in dieser fast revolutionären Lage bewies, stärkte sein Ansehen bei denen, die ihm politisch nahestanden.

Im Juli 1948 trat die Regierung Schuman zurück. In dem neuen Kabinett sollte Schuman das Amt des Außenministers bekleiden. Und das in einer Welt voller Mißtrauen und Spannungen. In Indochina und Nordafrika gärte es. Und wieder, wie schon ein Vierteljahrhundert vorher, wurden die Saar und die Ruhr zum Zankapfel. Mit der Blockade Berlins durch die Sowjetunion begann der Kalte Krieg. Es gab genug, das einen beherzten Mann das Fürchten lehren konnte. Doch unerschrocken nahm Schuman den angebotenen Aufgabenbereich an. Innerhalb von zwei Jahren leistete er den »Übergang von einer traditionellen Politik zu einer außergewöhnlichen Öffnung der französischen Außenpolitik«.[22]

Jean Monnet schildert sein Verhältnis zu Schuman mit diesen Worten: »Ich liebte seine Einfachheit und seinen gesunden Menschenverstand, und ich respektierte seine Ehrenhaftigkeit und seine Seelenstärke, die von seiner ganzen Person ausstrahlte. Offenbar waren auch die Franzosen dafür empfänglich und schenkten ihm Vertrauen. Wichtig war, daß er es wußte und daß er seine Bescheidenheit überwand, um sich selbst in der öffentlichen Meinung zu betätigen, so wie er es auch verstand, sich mit Sanftheit und Festigkeit in den Parlamenten durchzusetzen ... Ich sah, wie sich in diesem zurückhaltenden und tiefgläubigen Mann nach und nach die Gewißheit bildete, daß er am meisten zu dem berufen sei, woran so viele andere gescheitert waren ... In diesem hochgespannten Ziel war keine Spur von Hochmut, und in seinem festen Glauben nicht eine Spur von Intoleranz.«[23]

7. Der Grundstein Europas

Das Ziel war nichts Geringeres als eine neue Friedensordnung für Europa. Diese erforderte von den Völkern und Staaten, nationalistische Vorstellungen zu verabschieden und auf ein Stück Souveränität zu verzichten. Schon die erste Etappe auf dem Weg zu diesem Ziel war dramatisch. Zweifel, Einwände und Proteste kamen von allen Seiten. Die amerikanischen und britischen Politiker wollten Westdeutschland in ihre Verteidigungs-

22 R. Poidevin, Robert Schumans Deutschland- und Europapolitik zwischen Tradition und Neuorientierung. München 1976, S. 5.

23 J. Monnet, Erinnerungen eines Europäers. München 1980, S. 362f.

front gegen den kommunistischen Block einbeziehen, deshalb die drei Besatzungszonen zu einem Staat vereinigen und diesen bewaffnen. Frankreich dagegen verharrte bei seiner Politik, Deutschland zerstückelt und entwaffnet zu halten. Wie die meisten Franzosen fürchtete auch Schuman, Deutschland könne wieder nationalistisch, expansiv und aggressiv werden. Zögernd machte er 1948 und 1949 in der Deutschlandpolitik Washington und London gegenüber Zugeständnisse. Es gelang ihm, die öffentliche Meinung Frankreichs so zu beeinflussen, daß sie im Herbst 1949 die Gründung der Bundesrepublik Deutschland und ihre wirtschaftliche Erneuerung hinnahm. Gleichwohl verursachte diese Deutschlandpolitik Unbehagen. Zwar schien es ein Glücksfall, daß der erste deutsche Bundeskanzler Adenauer war, der wie Schuman die Versöhnung zwischen Frankreich und Deutschland, einen dauerhaften Frieden und die europäische Einheit wollte. Aber anfangs war jeder dem anderen gegenüber nicht ohne Mißtrauen; jeder fand, daß der andere doch noch zu sehr um die Sicherheit und Wohlfahrt seines eigenen Landes besorgt war. Die Spannung verschärfte sich, als Frankreich sich bemühte, die Saar politisch von Deutschland abzutrennen. Die Heimat Schumans, Lothringen und Luxemburg, auch das Saarland, waren gerade wegen ihrer von Kohle und Stahl geprägten Wirtschaft im 19. und 20. Jahrhundert Kriegsziel gewesen. Wegen der Produktionskapazitäten von Kohle und Stahl war das Saarland wie auch das Ruhrgebiet nun abermals begehrt.

Monnet kam auf den Gedanken, diese Schlüsselindustrien in Frankreich und Deutschland einer gemeinsamen Aufsichtsbehörde zu unterstellen, so daß jedem der beteiligten Länder die Möglichkeit genommen wurde, einen Krieg gegen die anderen zu führen oder auch nur vorzubereiten. Schuman ging über Monnets Idee hinaus: Diese technische Lösung sollte dem politischen Ziele der deutsch-französischen Aussöhnung als dem ersten Schritt zu einer europäischen Föderation dienen. Den von Monnet ausgearbeiteten Plan der Montanunion bejahte er aus vollem Herzen. Er entschloß sich, das politische Risiko zu übernehmen, den unerhört kühnen Plan als Außenminister durchzusetzen. Trotz aller Schwierigkeiten gelang ihm das. Er gewann die Zustimmung Adenauers und des Ministerrats, und am 9. Mai 1950 las Schuman im Uhrensaal des Quai d'Orsay vor der Weltpresse seine berühmte Erklärung, die wie eine Bombe einschlug: »Die französische Regierung schlägt vor, die gesamte französisch-deutsche Kohlen- und Stahlproduktion einer gemeinsamen Hohen Behörde zu unterstellen, in einer Organisation, die allen anderen europäischen Ländern zum Beitritt offensteht.«[24]

Bei den Verhandlungen, die zwischen Juni 1950 und April 1951 über die Schaffung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl geführt wurden, spielte Schuman eine diskrete, aber gewichtige Rolle.[25] Er zerpflückte die Einwände des Großkapitals, überhörte die Schmähungen der Kommunisten und überwand die Skrupel der Nationalisten. Er vermittelte zwischen Frankreich, Deutschland, den Niederlanden, Belgien, Luxemburg und Italien und hatte nach einem Jahr die Genugtuung, das revolutionäre Projekt zum Abschluß gebracht zu sehen.

---

24 Der Schuman-Plan. Vertrag über die Gründung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl, hrsg. v. H. Sahm. Frankfurt/Main 1951, S. 17-20.

25 Die Anfänge des Schuman-Plans 1950-51, hrsg. v. K. Schwabe. Baden-Baden/Mailand/Paris/Brüssel 1988.

Geradezu prophetisch wirken folgende Worte Schumans, die sich in den Jahren nach 1989 erfüllt haben: »Wir müssen das geeinte Europa nicht nur im Interesse der freien Völker errichten, sondern auch, um die Völker Osteuropas in die Gemeinschaft aufnehmen zu können, wenn sie – von dem Zwang, unter dem sie leiden, befreit – um ihren Beitritt und unsere moralische Unterstützung nachsuchen werden. Seit langem spüren wir schmerzlich die ideologische Demarkationslinie, die Europa zweiteilt. Gewalt hat sie erzwungen; möge die Freiheit sie auslöschen!« Die osteuropäischen Länder, so fährt Schuman fort, seien »ein unerläßlicher Teil des lebendigen Europa«, denen wir das Vorbild der Einheit und Brüderlichkeit schulden. »Jeder Schritt, den wir auf diesem Weg zurücklegen, wird für sie eine neue Chance sein. Sie brauchen unsere Hilfe bei der ungeheuren Aufgabe der Umstellung, die sie zu leisten haben.«

In acht aufeinander folgenden Regierungen von Juli 1948 bis Dezember 1952 war Schuman Außenminister. Justizminister war er von Februar bis Dezember 1955. Von 1956 bis 1961 wirkte er als Präsident der Europäischen Bewegung, von 1958 bis 1960 als Präsident des Europäischen Parlaments. In vielen Städten Europas hielt er Vorträge, in denen er, trotz aller enttäuschenden Rückschläge, für die europäische Union warb. Im Oktober 1959 meldeten sich bei ihm die ersten Anzeichen der langen Krankheit: Gehirndurchblutungsstörungen. Während seines langsamen Sterbens blieb ihm keine Demütigung erspart. Erst 1963 wurde er von seinem Leiden erlöst.

Jener antiklerikale Karikaturist, der 1922 Robert Schuman mit einem Heiligenschein zeichnete, hatte gar nicht so unrecht. Der Staatsmann Edouard Herriot, ein Radikalsozialist und Gegner der Kirche, sagte eines Tages zu seinem Freunde, dem Arzt Mességué: »Maurice, ich möchte Sie mit einem meiner besten Freunde bekannt machen. Wir haben zwar nicht immer dieselbe Einstellung zu den Dingen, vor allem nicht in bezug auf Gott. Aber für mich ist dieser Mann ein Heiliger. Es ist Robert Schuman.«[26] Alain Poher, Präsident der französischen Republik, schrieb, Robert Schuman habe den Zeitgenossen gezeigt, »daß es manchmal auch einen Heiligen in der Politik geben kann«.[27] Der Sozialdemokrat Dieter Dettke sagt von Robert Schuman, daß »sein katholischer Glaube, seine tiefe Frömmigkeit und sein christlich-religiös gefärbtes Weltbild« sein ganzes Leben und Wirken bestimmte. »Unter den katholischen Staatsmännern seiner Zeit vertrat er am überzeugendsten den Typ des christlichen Politikers.«[28]

26 M. Mességué, Von Menschen und Pflanzen. Berlin 1979; als Ullstein-Taschenbuch 3062, S. 133.

27 A. Poher, in: EVP 1988, a.a.O., S. 131.

28 D. Dettke, in: Jansen/Mahnke (Hrsg.), Persönlichkeiten der Europäischen Integration. Bonn 1981, S. 239.

Gott mit weißem Bart

Über eine Schwierigkeit der Glaubensvermittlung im Religionsunterricht

Von Ulrich Johannes Plaga

Es gibt Schwierigkeiten, auf die ein Religionslehrer jeden Tag stößt: die unsichtbare Mauer, das grundlegende Mißverständnis und Vorurteil.

Diese Schwierigkeiten beeinflussen, ja sie beherrschen den Religionsunterricht themenübergreifend, sie können auch durch noch so geschickte Themenwahl nicht umgangen werden, denn sie haben zu tun mit der Grundlage der christlichen Religion selbst.

Beschäftigt man sich beispielsweise mit einer Unterrichtsreihe über Anfang und Ende der Welt[1], kommt man unweigerlich an den Punkt, wo der Erfahrungshorizont der Schüler (was ist Himmel/was ist Hölle für euch?) ausgeweitet werden muß auf den Horizont des Neuen Testamentes. Das könnte geschehen am Beispiel Mt 25,31-46 (»Das Weltgericht«). Unzweifelhaft überwiegt hier die jesuanische Moral vor der Sanktion, ewige Verdammnis oder ewiges Leben zu erhalten.

Schüler werden das Verhältnis beider Aspekte zueinander nicht aufklären können. Warum nicht?

In den Köpfen der Schüler geistert ein Gottesbild, das, sagt man es einmal überspitzt, als »Gott mit weißem Bart« überschrieben werden kann. Zwar glauben Schüler nicht selbst an diesen Gott, doch sie meinen zu wissen, daß das Gottesbild der katholischen Kirche auf einer göttlichen Macht basiere, die von irgendwoher entscheidet, was für uns und mit uns zu tun sei. Diese Macht erläßt Gebote (die Zehn Gebote sind für Schüler grundsätzlich das absolut entscheidende ethische Moment *christlichen* Verhaltens! Wo kommt das her?) und spricht Recht. Von hier aus ist Mt 25,31-46 ohne langes Nachdenken, insbesondere auch ohne gruppendynamischen Umweg, aus sich heraus verständlich: Wir haben Gutes zu tun (Hungernden Essen zu geben, Nackten Kleidung zu schenken etc.), und dann kommen wir in den Himmel, was immer das sei. Tun wir Böses, erwarten uns die höllischen Feuerqualen. Jede Übung, den Schülern die Möglichkeit zu bieten, ihre eigene, je persönliche Betroffenheit bezüglich des Textes zum Ausdruck zu bringen, scheitert. Die oben erwähnte Wand schiebt sich zwischen Text und Schüler: Der mit weißem Bart richtet, wir haben gut zu sein, sonst: Feuerhölle und Verdammnis!

Doch: Keiner glaubt's. Gott sei Dank!

Die moderne Theologie geht seit Jahrzehnten mehr oder minder eine umgekehrte Richtung. Sie vermeidet den Weg: Gott ist allmächtig → Gott richtet über Gut und Böse → Die Guten kommen in den Himmel, die Bösen in die Hölle. Sie bekennt, daß »ein verstärktes ›anthropozentrisches Bewußtsein‹, das schonungslose Nachdenken über die Bedingungen und Bestimmungen menschlichen Lebens, zu einem ›neuen Aufgang Got-

---

1 So vorgesehen im Religionsbuch »Zeichen der Hoffnung«, hrsg. v. W. Trutwin u.a. Düsseldorf ^{4}1992, S. 241-259, für die Klasse 10.

tes in der radikalisierten Frage des Menschen nach sich selbst‹ werden kann« (Theodor Schneider).[2] Insofern wäre das Gericht »der Ereignispunkt, an dem die echte und endgültige Konfrontation der verfallenen und verschütteten Wahrheit des Menschen mit der stehenden und offenen Wahrheit Gottes stattfindet. Es spricht nichts dagegen, daß innerhalb des irdischen Daseins eines Menschen durch die Gnade Gottes eine solche endgültige Konfrontation bereits stattfinden kann, so daß dieser Mensch durch das Gericht hindurchgegangen ist (Joh 3,20-21)« (Hans Urs von Balthasar).[3] Diese Gottes- und Gerichtsvorstellung kann heute über den Gedanken hinweghelfen, »als inszeniere Gott zwei verschiedene Gerichtstage mit juristischer Dramaturgie« (Herbert Vorgrimler).[4] Der Komplex »Glaube und Erfahrung«, somit auch das oben genannte »verstärkte anthropozentrische Bewußtsein«, ist, so hat es Walter Kasper einmal treffend formuliert, ein »vertracktes Thema«[5], doch steht aus heutiger religionspädagogischer Sicht wohl fest, daß Schüler über den Weg der Erfahrung zum Verständnis der christlichen Religion geführt werden müssen. Ist Gott auch keine Projektion unserer Wünsche und Hoffnungen[6], so wird Gottes Liebe zu uns eben doch in diesen Wünschen und Hoffnungen offenbar. Der Wunsch nach Leben, Frieden, Freude, Geborgenheit, Liebe ist eben Ausdruck menschlicher Urbedürfnisse, die der göttlichliebenden Schöpfungstat entspringen. Gott also »nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden« (Mt 22,32).

Diese Umkehrung der Richtung im Nachdenken über Gott behagt Schülern jedoch gar nicht!

a) Sie läuft nämlich dem vermeintlichen Vorwissen der Schüler zuwider. Sie widerspricht dem Gottesbild, das im Elternhaus, in den Medien und in der Öffentlichkeit für das katholische erklärt wird. Dabei ist es unerheblich, ob die Vermittlung dieses Gottesbildes einem gläubigen, ungläubigen oder dem Glauben gegenüber indifferenten Anliegen entsprang. Häufig scheint dieses Gottesbild von denjenigen vermittelt zu sein, die es sich mit der christlichen Religion und der Polemik gegen dieselbe leicht machen wollen. Schüler sind solchem Ansinnen jedoch hilflos ausgeliefert.

b) Sie zerstört ein für sicher gehaltenes, genau formulierbares Gottesbild und ersetzt es durch ein labiler erscheinendes, variables Gottesbild, das ständig hinterfragt, geändert, subjektiv gesteuert, durch Erfahrungen angereichert werden kann, muß und wird. Dieser dann notwendig gewordene Vorgang erscheint den meisten Schülern lästig.

c) Sie nimmt insofern Schüler zu sehr in die Pflicht. Weiter oben wurde bereits dargelegt, daß Schüler selbst größtenteils gar nicht an das von ihnen für katholisch gehaltene Gottesbild glauben. Die Vorstellung eines »Gottes mit weißem Bart« ist jedoch wesentlich leichter als unglaubwürdig zu enttarnen als die In-die-Pflichtnahme, eigene Vorstellungen und Erfahrungen von Gott zu entwickeln und offenzulegen.

d) Nicht zuletzt läuft das aus dieser Umkehrung der Denkrichtung erwachsene Gerichtsbild dem in Schule und Gesellschaft Erlebten zuwider. Wenn in Schule und Ge-

---

2 Was wir glauben. Düsseldorf 1985, S. 9, mit Bezug auf G.L. Müller.

3 Eschatologie im Umriß, in: Ders.: Pneuma und Institution. Einsiedeln 1974, S. 410-455, S. 433.

4 Hoffnung auf Vollendung. Freiburg ^{2}1984, S. 158.

5 Der Gott Jesu Christi. Mainz ^{2}1983, S. 107.

6 Ebd., S. 45-48.

sellschaft auf gutes Benehmen, Handeln, Leisten immer auch Lohn und im Falle der Zuwiderhandlung Strafe folgt und erwartet wird, verlangt es natürlich ein besonderes Maß geistiger Flexibilität, im Religionsunterricht einen umgekehrten Weg zu beschreiten. Ein Problem, das im übrigen in der Theologie allgemein vorhanden ist, weichen doch göttliche Liebes-Logik und gesellschaftliche Leistungs-Logik stark voneinander ab.

Die unumgängliche Reaktion des Religionsunterrichtes scheint zu sein, das brüchige und marode Gottesbild, an das die Schüler selbst gar nicht mehr glauben, von dem die Schüler lediglich denken, daß sie es glauben sollen, zu ersetzen. Den Schülern muß dabei deutlich werden, daß das, was sie meinen, das die Kirche glaubt, nicht das ist, was die Kirche wirklich glaubt. Der Synodenbeschluß spricht diesbezüglich eine klare Sprache: »Religionsunterricht soll Scheinsicherheiten aufbrechen, vermeintlichen Glauben ebenso wie gedankenlosen Unglauben.«[7]

Das enorme Problem, das dabei besteht, ist, daß hierbei die alte Vorstellung nicht schrittweise in eine neue Vorstellung überführt werden kann. Die Vorstellung von Gott ist für alle religiösen und theologischen Problemfelder derart konstitutiv, daß hier erst einmal eine solide und tragfähige Grundlage vonnöten ist: brüchige Vorstellungen müssen durch tragfähige ersetzt werden. Tragfähige Vorstellungen ergeben sich jedoch nicht schleichend aus brüchigen, sondern sprunghaft. Wären Schüler beispielsweise fest davon überzeugt, daß 1+1=3 ist, wäre wohl kaum eine mathematische Operation mehr möglich. Nur hat der Mathematiklehrer den Vorteil, das Problem durch Klarstellung des Sachverhaltes (1+1=2) auf Dauer zu lösen. In bezug auf religiöse oder philosophische Denkoperationen ist ein solch belehrendes Verfahren jedoch nicht möglich und unwirksam. Sprunghaft geschieht im Religionsunterricht also überhaupt nichts.

Ganz leicht ist also das Problem nicht zu lösen. Denn Schüler (und nicht nur sie) wollen das einmal (wo auch immer) Gelernte nicht aufgeben, sie wollen nichts hergeben von dem, was ihnen, wenn auch nur vermeintlich, Sicherheit bietet. Sie glauben zu wissen, was der Religionslehrer von ihnen verlangt, und füllen die Seiten jeder Klassenarbeit, sei sie nun kirchengeschichtlich, ethisch, dogmatisch oder biblisch angelegt mit dem »Seid-nett-zueinander, dann schenkt euch der mit dem weißen Bart das ewige Leben«. Wer von uns gäbe seine Schablonen schon gerne her?

Manche Schüler, man sollte diesen Sachverhalt nicht verkennen, haben natürlich auch Angst, alles zu verlieren, was sie tatsächlich bisher glaubten. Sie stießen, getragen u.U. vom Glauben ihrer Familien, auf keine Glaubensprobleme und fühlen sich nun vom Religionslehrer düpiert.

Außerdem basiert das Bild vom liebenden Gott auf der freiwilligen Erfahrung des Schülers und der Schülerin. Es kann nicht katechetisch vermittelt werden, sondern muß je selbst gefunden, erfahren, reflektiert werden. Erfahrungsgemäß haben Schüler oft Schwierigkeiten mit freiwilliger und eigenständiger Arbeit, die Schulwirklichkeit geht an diesem Arbeitsstil allzu oft vorbei, so daß sich die Freiwilligkeit gläubiger Erfahrung und Erkenntnis in diesem Fall, um es neudeutsch zu sagen, kontraproduktiv auswirkt. Auch sehen Schüler den notwendigen komplizierten Schritt schon im Grundsatz

7 Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Kapitel 2.5.1.

nicht ein. Den Schülern muß deshalb auch die Notwendigkeit des Schrittes offengelegt werden, was nicht einfach ist. Es muß jedoch auch ein Blick auf den Religionslehrer selbst geworfen werden. Führt er nämlich die Schüler tatsächlich an den Punkt, wo sie sich entscheiden müssen, wo sie ihr Gottesbild, an das sie nie recht geglaubt haben, auch öffentlich für unglaubwürdig erklären, regt sich auch bei ihm eine Stimme, die ihn nachdenklich werden läßt. Er merkt plötzlich, daß er sich mit seinem Unterricht seit einiger Zeit rückwärts bewegt. Ungeduld und Unsicherheit lassen ihn fragen, ob er nicht letzte Reste religiöser Überzeugungen der Schüler vernichtet. Stört er nicht die möglicherweise doch noch vorhandene kirchliche Sozialisation, stürzt er Schüler nicht in Zweifel und in Diskussionen, die sie nicht selbst mehr lösen und begreifen können?

Der Religionslehrer muß deshalb vorsichtig sein. Er darf nicht das religiöse Gefühl selbst angreifen, sondern es lediglich in einen größeren Sinnzusammenhang stellen, so daß aus diesem Zusammenhang heraus von selbst die Sinnfälligkeit eines liebenden Gottes, der den Menschen als selbsterkennendes und selbstbewußtes Wesen geschaffen und angenommen hat, einleuchtet. Er wird darauf achtgeben müssen, die Schüler auf diesem Weg nicht alleine zu lassen. Er wird sich dabei erinnern, wie auch bei ihm starre Gottesvorstellungen, die alter religionspädagogischer Zeit entsprangen, im Laufe seines Studiums und Nachdenkens über Gott den tragfähigen, flexiblen und durch Bewährungen hindurchgegangenen Gottesbildern gewichen sind.

Ihm wird jedoch auch bewußt werden, daß er auf Hilfe angewiesen ist. Ihm wird im täglichen Religionsunterricht deutlich, daß die Entstehung eines Gottesbildes »Gott mit weißem Bart« schon im Vorfeld: in Familie, Gesellschaft, Öffentlichkeit, Grundschule vermieden werden muß, damit Religionsunterricht in den Oberschulen den Anforderungen der Curricula genügen kann, damit der Religionslehrer mehr Rückhalt in der religiösen Erziehung und Bildung in Familien, Gemeinden und Gesellschaft erhält, damit er sich unterstützt weiß und auf sicherer Grundlage und mit gutem Gewissen seine religionspädagogischen Aufgaben erfüllen kann, die ihm durch die missio canonica obliegen.

František Kardinal Tomášek (1899-1992)

Von Hugo Rokyta

Der Alterzbischof von Prag und Primas von Böhmen František Kardinal Tomášek starb am 4. August als der wohl älteste Kardinal der römischen Kirche in seiner einstigen Residenz auf dem Hradschin, wenige Tage nach seinem 93. Geburtstag und nach seinem 70. Weihejubiläum als Priester der Erzdiözese Olmütz. Er wurde am 12. August in der Gruft der Prager Metropoliten im St. Veitsdom zu Grabe getragen.

Neben dem Papstbesuch im Jahre 1990 – dem ersten in der Geschichte der Kirche in den böhmischen Ländern – war das Begräbnis des greisen Alterzbischofs das bedeutendste Ereignis im kirchlichen Leben. Papst Johannes Paul II. hatte seinen Kardinal-Staatssekretär als Legaten entsandt. Im Begräbniszug zählte man über vierzig Infuln einheimischer und ausländischer Bischöfe und Äbte.

Wer immer die Persönlichkeit von František Tomášek würdigen wird, muß sich mit dem nicht alltäglichen Lebensweg des verstorbenen Hierarchen vertraut machen.

Studenka, einst von seinen deutschen Mitbewohnern auch Stauding genannt, zwischen Ostrau, Olmütz und Troppau gelegen, war sein Geburtsort. Als Lehrerssohn eines kinderreichen, gut katholischen Elternhauses in einer Landschaft, die gerne der »Intelligenzwinkel Mährens« und des nahen Schlesiens genannt wird, wuchs er im Bereich dreier Sprachen auf, die er von Kindheit auf beherrschte: die tschechische, die deutsche altösterreichischer Intonation und jenes als Schlesisch bezeichnete Idiom, dem Polnischen verwandt, das man auch heute noch versteht. Es ist die Landschaft des Freundeskreises des alternden Josef Dobrovský, des Goethe-Freundes, die Landschaft Josef von Eichendorffs, jene des Begründers der Folkloristik in Mitteleuropa, Johann Georg Meinert, aber vor allem die Heimat des größten tschechischen Historikers und Politikers seines Jahrhunderts František Palacký. Diese Landschaft, deren Mittelpunkt die Stadt Neutitschein ist, liegt geographisch gesehen an der jungen Oder, an der alten Bernsteinstraße und an der ersten Eisenbahn des Kontinents, der einstigen Ferdinand Nordbahn, völker- und landschaftsverbindend, mehrsprachig und nach Nord und Süd aufgeschlossen. Schon im alten Österreich kamen überdurchschnittlich viele Priester aus diesem Ländchen.

Der Lehrerssohn als der älteste unter seinen Geschwistern bekam hier die Grundlagen seiner Sprachkenntnis als kostbare Mitgift auf den Weg. Allzufrüh starb der Vater. Mit 36 Jahren wurde seine Mutter zur Witwe und sorgte für fünf Kinder, die sie zu angesehenen Berufen erzog. Noch in den letzten Jahren der Habsburger Monarchie hat František Tomášek sein Einjährigenjahr in der alten Armee abgedient. Auch davon sprach er, als ihn vor einigen Jahren die betagte letzte Enkelin des Kaisers Franz Josef, Erzherzogin Mathilde, in seiner Residenz besuchte.

Der erwählte Priesterberuf führte ihn zunächst in die geistliche Metropole Mährens, an den Sitz der Erzbischöfe und Metropoliten nach Olmütz. In dieser Zeit war Erzbischof Antonín Cyril Stojan der erste bürgerliche Hierarch nach vielen Jahrzehnten. Er wird als Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils genannt und war ein Protagonist der Unionsbestrebungen und der Ökumene in ihrem frühen Stadium. Die Theologische Fakultät, die als einzige die aus der Rennaissancezeit stammende Universität überlebt hatte, war eine Besonderheit in sprachlicher Hinsicht. Da sie von Alumnen der drei zuvor genannten sprachlichen Idiome besucht wurde, fand František Tomášek ein geistiges Milieu vor, das als eine Fortsetzung seiner Geburtsheimat bezeichnet werden konnte. Sie war dreisprachig, das heißt Vorlesungen und Prüfungen wurden in lateinischer, tschechischer und deutscher Sprache abgehalten. Die Olmützer Erzdiözese ist bis heute eine der größten des alten Europa. Ein Drittel ihrer katholischen Bewohner waren Deutsche. Es ergab sich, daß die tschechischen Alumnen mühelos die deutsche Sprache erlernten, was ihnen dann in der Seelsorge zugute kam. Auf deutscher Seite war diese Möglichkeit weniger attraktiv. Weiß doch der gebürtige Olmützer P. Pius Parsch zu berichten, daß er und mancher künftige Priester in ein Österreichisches Stift eintraten, um dem Unterricht der tschechischen Sprache zu entgehen. Doch nicht bei allen war dies der Fall. Am Festtag der Landespatrone Mährens, der hl. Cyril und Methodius, empfing František Tomášek 1922 von seinem Oberhirten Stojan die Priesterweihe. Nun hieß es für einige Jahre als Kaplan an mehreren Orten der Diözese den vielfachen Anforderungen, die an den jungen Priester herantraten, gerecht zu werden. Auf tschechischer Seite herrschte damals kein Priestermangel. So mußte ein Kaplan bis zu zehn oder mehr

Jahre geduldig warten, bis eine Pfarre für ihn frei wurde. Die Mutter war inzwischen mit den übrigen Kindern nach Olmütz gezogen. Es galt damals als ungeschriebener Brauch, daß der Priestersohn seine verwitwete Mutter in seinen Haushalt aufnahm, wenn eben die Voraussetzungen dafür gegeben waren. Dies geschah anders als erwartet. František Tomášek wählte den Beruf des hauptamtlichen Religionslehrers im Schuldienst. Dies ermöglichte ihm, in noch jungen Jahren einen Hausstand zu gründen, in den seine Mutter eintrat, um ihren Sohn auf allen künftigen Wegen zu begleiten. Sie starb im Alter von 97 Jahren in seiner späteren Prager Residenz. An ihrem Begräbnis nahm – es war noch zur Zeit der Komunistischen Ära – das Prager Diplomatische Corps teil. Augenzeugen berichten, daß es das Begräbnis einer Fürstin gewesen sei.

Es war nur eine Frage der Zeit, daß der junge Kaplan von seinen Vorgesetzten nach Olmütz berufen wurde, um an den tschechischen wie deutschen Schulen als Katechet zu unterrichten und dabei im Konsistorium eingesetzt zu werden. Inzwischen hatte der sprachbegabte Kleriker seine Kenntnisse erweitert – er sprach fließend Französisch und später auch Englisch. So ergab sich, daß er nach Erlangung des theologischen Doktorgrades als Assistent – in Olmütz hießen diese an der Theologischen Fakultät Adjunkten – an der Fakultät tätig wurde, wo er als Dozent seine Lieblingsdisziplin – Pastoral und Katechetik – lehrte. Er blieb sein Leben lang bewußt Katechet und Autor mehrerer Katechismen für unterschiedliche Altersklassen. Der Weg für ihn schien vorgezeichnet: die Professur an der Fakultät und später ein Sitz im Domkapitel. Unerwartet traten Ereignisse ein, die seinen Lebensweg verändern sollten. Wenige Wochen nach der Errichtung des Protektorats Böhmen und Mähren wurden als eine der ersten großen Repressionen der Okkupanten alle tschechischen Hochschulen – darunter auch die beiden theologischen Fakultäten in Prag und Olmütz – geschlossen. Die Professoren und Dozenten wurden mehr oder minder längere Zeit in Haft genommen. Als Ersatz blieben in Olmütz und anderen Diözesen theologische Lehranstalten bestehen. Die Professoren der Fakultäten durften jedoch an diesen Anstalten nicht lehren. So wechselten sie nach einiger Zeit in die Seelsorge. Der damalige Olmützer Erzbischof Leopold Prečan sorgte dafür, daß der bisherige Dozent František Tomášek in einer nahe bei Olmütz gelegenen Pfarrei, in Moravská Huzová, als Pfarradministrator wirken konnte. Nach außen gesehen, führte er das Dasein eines Landpfarrers, vertraut mit den Sorgen seiner Pfarrkinder. Die Kontakte zu seinen akademischen Mitbrüdern, Kollegen und Schülern wurden im Rahmen der schwierigen Umstände weiterhin gepflegt. Auch seine Mitarbeit am Konsistorium wurde intensiver. Als man mit spürbaren Eingriffen, auch in das kirchliche Leben, rechnen mußte, wurde František Tomášek von Papst Pius XII. zum Weihbischof für die Erzdiözese Olmütz designiert. Es geschah geheim ohne Ankündigung in der Öffentlichkeit.

Der heimlich geweihte Bischof blieb in seiner mährischen Pfarrei. Nichts Außergewöhnliches schien ihn bis Kriegsende zu erwarten. Die Eröffnung der Fakultät brachte die Professur mit dem Lehrstuhl. Die Fakultät, vom Staat gelenkt, war nur als Zweigstelle der einzigen r.k. Theologischen Fakultät zugelassen worden, die ihren Sitz in der böhmischen Elbestadt Leitmeritz (Litoměřice) hatte. Die Folgen der behördlichen Eingriffe bildeten den Anfang der sich zuspitzenden Konflikte zwischen dem sich bereits volksdemokratisch gebärdenden Staat und der Kirche. Hauptschauplatz dieser Konflikte war Prag zur Zeit des dortigen Erzbischofs Josef Beran. Der aus dem Konzentrationslager Dachau entlassene Priester, an den man große Erwartungen stellte, geriet

nach kurzer Zeit unter Klement Gottwald in einen an Schärfe kaum zu überbietenden Konflikt mit dem kommunistischen Regime. Das Jahr 1948 brachte dann die folgenschweren Eingriffe des Staates, die sich bis zu einer nicht erwartenden Kirchenverfolgung mit Straflagern, Schauprozessen und Todesurteilen steigern sollten. Zwar wurden so gut wie alle Bischöfe in der Ausübung ihrer Ämter behindert, aber das von der Kommunistischen Partei erwünschte Schisma traf nicht ein. Es ist die Zeit der geheim geweihten Priester und Bischöfe, deren Auswirkungen erst heute als Erbe der Vergangenheit überschaut werden können.

Zu den flagrantesten Eingriffen des Staates in das kirchliche Leben gehörte ein bisher nie dagewesener Klostersturm mit Internierungslagern, in die auch höhere kirchliche Autoritäten einbezogen wurden. Auch der Weihbischof und öffentlich wirkende Landpfarrer František Tomášek kam in solche Internierungslager, wo er mehrere Jahre verbrachte. Nach Gottwalds Tod, und dem seines Nachfolgers Antonín Zápotocky, wählte das Regime eine andere Taktik. Sie kann mit dauernden und beschämenden Nadelstichen und rüden Maßnahmen umschrieben werden. Bei der Regierung wurde unter dem Deckmantel des Kultusministeriums ein sogenanntes Kirchensekretariat errichtet und mit höheren Chargen der Staatssicherheit personell besetzt. Die dort tätigen Personen waren keineswegs Verbindungsorgan der Staatsverwaltung zur Kirche, sondern zur Repression bestellte Ideologen. Dennoch scheiterten auch jetzt Versuche, eine Spaltung innerhalb der Kirche zu provozieren. Daran änderte nichts, daß die Organisation der bisherigen patriotischen Priester zu einem von der Staatspartei protegierten Klub »Pacem in Terris« geworden war. So entschloß sich der damalige Präsident der Republik, alles andere als ein gemäßigter Verhandlungspartner, Antonu Noowkiy, in pronoziert frostiger Art auf eine Verhandlungsgrundlage mit Rom im Zeichen der sogenannten »kleinen Schritte« einzugehen. Die Voraussetzung dazu war die Abberufung von Erzbischof Josef Beran nach Rom, wo ihn die Ernennung zum Kardinal erwartete und die abgesprochene Besetzung des Prager Erzbischöflichen Stuhls mit einem Apostolischen Administrator im Bischofsrang. Warum diese Wahl auf František Tomášek fiel, ist viel diskutiert worden. Er war zu dieser Zeit wieder der Landpfarrer seiner mährischen Gemeinde. Als Rom alle Bischöfe der Welt – auch jene, die in chinesischen oder russischen Straflagern einsaßen – zum zweiten Vatikanischen Konzil einlud, erreichte diese Einladung auch František Tomášek in seiner mährische Pfarrei bei Olmütz. Andere Mitbrüder, die in ähnlichen Situationen standen, zögerten, der Einladung Folge zu leisten. Eltern und Pfarrangehörige beschworen ihre Hirten, doch gut zu überlegen, daß sie zwar abreisen könnten, ohne jedoch mit Aussicht auf Rückkehr. Und in dieser Stunde traf František Tomášek eine Entscheidung, die für ihn typisch war. Er folgte der Einladung bedingungslos und nahm unter den Konzilsvätern eine Stellung ein, die bis an sein Lebensende für ihn charakteristisch blieb. Jedem Pathos abhold, nie auf Effekt bedacht, nicht einmal ein hinreißender Kanzelredner, aber von einer Beständigkeit, die kein Zweifel aufkommen ließ, ging er von nun an seinen Weg. Als er am Tage seiner Abreise nach Rom die Frühmesse in Anwesenheit seiner Gemeindebauern gefeiert hatte, begleiteten ihn diese zu früher Morgenstunde zum Bahnhof. Und als er nach Wochen wiederkam, erwarteten sie ihn vor seiner Pfarrkirche.

Und nun kam man im Zeichen der ersten »kleinen Schritte«, die von Kardinal Casaroli initiiert wurden, auf den Weihbischof im Pfarrhause in Mähren zurück. Er war bei dem Minimum der Konzessionen seitens der Regierung ungefähr der einzige, der für

eine vorläufige Besetzung der Prager Erzdiözese als Apostolischer Administrator im Bischofsrang in Betracht kam. Der Weg nach Prag verhieß nicht viel. Er kam oft darauf zu sprechen. Er hätte der Arbeit in seiner Heimatdiözese zu allen Zeiten den Vorrang gegeben. Zu Fuß – sagte er gelegentlich – würde er gerne den Weg nach Olmütz antreten, wenn dies möglich wäre. František Tomášek zweifelte nie an dem Recht der Kirche, in schwierigen Zeiten Maßnahmen zu treffen, die über das Normale hinausgehen. Zusammen mit seiner Mutter trat er den Weg nach Prag an. Der Empfang des dezimierten Domkapitels – die einstigen deutschen Dignitäre waren außer Landes und die Nachfolge unbesetzt – war keineswegs enthusiastisch. Ein wenig spürten die Kirchenmänner Böhmens zu ihrer geringen Freude, daß nach den großen Zäsuren im kirchlichen Leben Böhmens – nach der hussitischen Revolution, nach der böhmischen Reformation und später zur Zeit des Josefinismus – Hierachen aus dem kirchenfrommen Mähren nach Prag berufen wurden. Der von der Regierung konzedierte Wirkungsbereich für den neuen Administrator war kaum an Einschränkungen zu überbieten. Außerhalb seiner Kathedrale durfte er so gut wie keine Funktion ausüben. Seine Reisen wurden von staatlichen Funktionären in aller Öffentlichkeit überwacht und restringiert. In stiller unpathetischer Wirksamkeit legte sich der Apostolische Administrator einen Stil zurecht, der viel von seiner geprägten Originalität – eben auch von seiner Beständigkeit und seiner Auffassung von seinem Amt – wiederspiegelt. Voller Höflichkeit, die jede provozierte Konfrontation oft schon im Keim zerstört hat, trat er oftmals den staatliche Organen mit einer unübersehbaren Würde entgegen. Stundenlang mußte er die Drohungen und Taktlosigkeiten bis Flegeleien des jeweiligen Kirchensekretärs ertragen. Wenn dieser schon von seinen Tiraden erschöpft schien, pflegte Bischof František Tomášek in völliger Ruhe zu fragen: »Haben sie noch etwas zu sagen?« Der Gegenstand oder die Forderung, um die es dem rüden Gegenüber ging, war eindeutig erledigt. »Es ist nicht möglich«, war die kurze, aber höfliche Antwort des Bischofs. Man tat alles, um ihn anderweitig zu beleidigen. War eine Reise unumgänglich, gab man ihm die Zustimmung sozusagen vor Abfahrt des Zuges. Die Prager Erzbischöfe benutzten in früherer Zeit ihre Prunkwagen aus der Zeit Maria Theresias, um die kurze Strecke von ihrer Residenz zum Veitsdom zurückzulegen. Später waren es schlichte Fahrzeuge mit Pferdebespannung. Noch später waren es Autos. Noch zu Beginn des Protektorates durfte Kardinal Kašpar den Zugang zum Dom über den ersten Burghof benutzen. Anders bei den neuen Machthabern des Proletariats. Da entschloß sich der Kardinal, den Weg zu Fuß zurückzulegen. Auf dem Rückweg zur Residenz nach dem Gottesdienst schlossen sich dem Kardinal einige hundert Besucher an, tauschten Grüße mit ihm. Die Stirn der anwesenden Kinder versah er mit dem Kreuzzeichen. In der Residenz eingetroffen, segnete er vom Balkon die versammelten Anwesenden und zog sich zurück. Kein spektakuläres, demonstratives Verweilen. – Auch Bischöfe zählen Krankenbesuche zu ihren Pflichten. In den Spitälern der frühen kommunistischen Ära gab es die Vorschrift, daß ein Pfarrer nur nach eingebrachtem Gesuch und erfolgten Gutachten des Arztes zum Kranken zugelassen wurde. Bevor diese Modalitäten erledigt waren, befand sich der Patient schon in der Ewigkeit. Bischof František Tomášek wählte einen anderen Weg. Er kam, wie alle anderen Besucher mittwochs, samstags oder auch an Sonntagen, mit den allgemeinen Besuchern im schlichten zivilen Rock mit einem kleinen schwarzen Kolar zu Besuch, und nicht selten baten ihn die anderen Patienten, die ihn erkannten, um seinen Händedruck, um eine paar Worte oder um den Segen.

Es gab auch andere Ereignisse im Alltag eines Apostolischen Adminitrators. Während er ein paar Tage im Altersheim von Ordensfrauen verbrachte, drangen Mitglieder der Staatspolizei mit Nachschlüsseln in sein Palais, so unbesorgt, daß sie ihre amtlichen Fahrzeuge vor der Residenz parken ließen. Sie wußten vermutlich nicht, daß die Ordensfrauen, die seinen Haushalt besorgten, im Palais waren. So konnten sie kaum mehr unternehmen, als Abhörgeräte zu installieren. Der Kardinal wußte es und ließ bei Unterhaltungen mit seinen Besuchern Musik einschalten. Nach der sogenannten samtenen Revolution ließ man die Abhörgeräte von amtlicher Seite entfernen.

Er war bereits Erzbischof und Kardinal, als der östereichische Bundespräsident Rudolf Kirchschläger, der aus seiner Prager Gesandtenzeit mit dem Kardinal befreundet war, nach Prag kam. Er stattete dem damaligen Präsidenten Swoboda einen Saatsbesuch ab. Bei der Erstellung des Protokolls verlangte Dr. Kirchschläger einen Freiraum zum Besuch des Kardinals. Das war ein Novum. Bisher vermied das staatliche Protokoll, den Kardinal in dieser Hinsicht zur Kenntnis zu nehmen. Bundespräsident Kirchschläger erreichte dies, und nun wurde es Brauch, daß jeder Politiker aus dem Ausland – zumeist aus dem westlichen – im Rahmen eines Besuches die Gelegenheit ergriff, dem Kardinal einen Besuch abzustatten. Gekrönte Häupter und Mitglieder alter Dynastien folgten, und das Regime mußte tatenlos zusehen. Manchmal kam es innerhalb des Regimes zu Konflikten. Der Kardinal wurde vom österreichischen Episkopat zu den St. Johann-von-Nepomuk-Feiern eingeladen. Die Aufsichtsbehörde der Kirchensekretäre wünschte nicht, daß der Kardinal die Reise nach Salzburg antreten sollte. Das Außenministerium sah sich aufgrund des internationalen Drucks in einer prekären Zwangslage. Da war bereits Helsinki, die Menschenrechte und andere Themen strapaziert worden. Der Kardinal bedeutete den Herren, sie sollten sich gütig einigen und fuhr nach Salzburg. Ungebeugt, ohne Emotionen, aufrecht, versah er seine Pflichten. Lange hatte man ihm keinen Sekretär seiner Wahl bewilligt. Den von dem Regime vorgeschlagenen wollte er nicht kompromitieren. In dieser Zeit wurde ein Priester, dessen Bedeutung auf einem anderen Felde lag, sein Vertrauter und erster Mitarbeiter, der spätere Generalvikar, Weihbischof Jan Lebeda, der bedeutendste spirituelle Kopf der Generation, ein Dichter und feinsinniger Essayist. Der große Kommentator der Kirchengeschichte Böhmens war die letzten zehn Jahre seines Lebens unersetzbarer erster Mitarbeiter des Kardinals. Er ging ihm um einige Monate im Tod voran.

Die Feiern der Heiligsprechung der Prinzessin Agnes von Böhmen erlebte Kardinal Tomášek mit seinen Mitarbeitern in Rom an der Seite des hl. Vaters. Nach seiner Rückkehr war er Empfänger zahlreicher Huldigungen, die er mit würdiger Gelassenheit entgegennahm. Neben freudigen Erlebnissen nahm er die sich nun anbahnenden Konflikte im öffentlichen Leben nach mehr als einem halbem Jahrhundert der Unfreiheit wahr. Ohne in die Tagespolitik einzugreifen, hat er mahnende Worte an die erste Generation der neuen, oft selbstkreierten Politiker gerichtet. Er hat nicht immer zur ungeteilten Freude der neuen Männer und Frauen Menschen in Schutz genommen, die zu ihrer Zeit ihr Bestes geleistet hatten. Er sollte einen letzten großen Triumph der Kirche erleben, als Papst Johannes Paul II. als erstes Oberhaupt der Christenheit den Boden Böhmens und seiner Länder betrat. Er erlebte mit dem Papst die Stunde der Freiheit für die Kirche in Velehrad. Er erlebte die Erhebung der nationalen Patrone Cyril und Methodius zu Patronen Europas. Er mahnte die neuen Männer und Frauen des öffentlichen Lebens zur gerechten Behandlung der Kirche und ihrer legitimen Bedürfnisse. Er ver-

folgte von seiner Residenz aus die unausbleiblichen Schwierigkeiten in Klerus und Kirchenvolk. Immer seiner Würde bewußt, niemals unüberlegt; dafür eher einen Tadel in camera caritatis, wo es vonnöten war. Besucher und besonders Jugendliche empfing er zu jeder Zeit und unterhielt sich mit ihnen meist in ihren Sprachen. Er hat im hohen Alter mehrere Krankheiten überstehen müssen. Er wußte seinen Ärzten zu danken. Wenige Monate vor seinem Hinscheiden bat er – zum wiederholten Male – den heiligen Vater um die Abberufung von seinem hohen Amt. Es ehrt seinen Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl, das er den greisen Kardinal bat, weiterhin in seiner Residenz zu wohnen. Während seiner letzten Krankheit, von der er wußte, daß sie seine letzte sein würde, bat er, in seiner alten Residenz den Ruf in die Ewigkeit erwarten zu dürfen. Seiner Bitte wurde entsprochen.

In der Geschichte der Kirche in den böhmischen Ländern gab es Bischöfe und Primaten von unbestrittener Größe. Der Hierarch, der in den ersten Tagen des August 1992 im biblischen Alter aus dieser Welt abberufen wurde, wird zu den großen Gestalten der Kirche gezählt werden. Vieles, was ihm zu tun bevorstand, konnte er nicht vorhersehen. Er hat zu jeder Zeit den Anruf verstanden und ist mit großer Würde und tiefer Gläubigkeit aufrecht und ohne zu wanken gefolgt. Sein Andenken wird gesegnet bleiben.

GLOSSEN

DREI ZIELE des *Vereins zur Förderung der psychologischen Menschenkenntnis* (VPM) unterstütze er selbstverständlich, so Reinhard Löw, Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie in Hannover und Mitherausgeber dieser Zeitschrift: Den Kampf gegen Drogenfreigabe, das Bemühen um die ethischen Aspekte der AIDS-Prophylaxe, die Sorge um Schule, Pädagogik und Schulpolitik. Eine weiterreichende Befassung oder Identifikation habe es nie gegeben, aus dem Wissenschaftlichen Beirat des VPM sei er nach kurzem Intermezzo wieder ausgeschieden.

Kirchliche Weltanschauungsexperten kämpfen derweil mit harten Bandagen gegen den VPM. Sie werfen ihm »psychologistische Weltanschauung« und sektenhafte Strukturen vor, einige sprechen umstandslos von Psycho-Sekte. Während man sich nie überzeugend von der nachweisbar massiv religionsfeindlichen Einstellung der Gründergestalt Friedrich Liebling (gest. 1982) distanziert habe – sie werde einfach bestritten –, suche der VPM unter seiner »fachlichen Leiterin« Dr. Annemarie Buchholz-Kaiser, engste Mitarbeiterin Lieblings in 20 Jahren, bei den Kirchen Verbündete. Ob Sekte oder »bloß« Weltanschauungsgemeinschaft, nachdenklich stimmen sollte die voluminöse Selbstdarstellung »Der VPM – was er wirklich ist« (Zürich 1991). Streckenweise, zumal in den Passagen über F. Liebling und A. Buchholz-Kaiser, liest sie sich, als wolle man den »Gütekriterien« F.-W. Haacks für »Jugendreligion« entsprechen. (Heiliger Meister/Meisterin, rettendes Rezept, gerettete Familie). Ein Zitat für viele andere: »Es war eine einzigartige Tat von Herrn Liebling und seiner Mitarbeiterin, Frau Dr. Buchholz-Kaiser, uns aus dieser Unwissenheit im Fühlen, Denken und Handeln im menschlichen Leben herauszuholen« (S. 318). Auch die zahlreichen Prozesse, nicht zuletzt gegen kirchliche Stellen (Erzdiözese Wien und deren Referentin für Weltanschauungsfragen, Friederike Valentin, EKD als Rechtsträger der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen u.a.), geben zu denken. Im Kampf gegen drohenden Zerfall von Werten und Institutionen muß nicht jeder Bündnispartner gleich willkommen sein!

Hans Gasper

HILFE FÜR LESER – Mit diesem Heft wird der 21. Jahrgang der Internationalen katholischen Zeitschrift abgeschlossen – Grund genug, unseren Lesern für ihre Anteilnahme und Treue zu danken und auf Pläne für das kommende Jahr hinzuweisen.

Besonders freut es uns mitteilen zu können, daß ab 1993 eine neue Ausgabe dieser Zeitschrift in Ungarn ihre Arbeit aufnehmen wird. Sie wird in Budapest mit einer Auflage von eintausend Exemplaren erscheinen.

Damit wird nach der slowenischen nun die zweite Ausgabe von Communio in unseren osteuropäischen Nachbarländern erscheinen. Aus vielen Gesprächen wissen wir, welch ein Bedarf an theologischer und christlich-kultureller Literatur in den ehemaligen sozialistischen Staaten herrscht. So möchten wir Sie einmal mehr darum bitten, für Leser in Osteuropa – und natürlich auch in den überseeischen Ländern – ein Patenschaftsabonnement zu übernehmen, das Sie beim Communio-Verlag, Friesenstraße 50, 5000 Köln 1, Telefon: (02 21) 12 35 53, bestellen können.

STELLUNGNAHMEN

WEM NÜTZEN »PSYCHOLOGISCHE ASPEKTE« EINES »PHÄNOMENS«?[1] – Im Sinne von E. Husserl scheint hier das »Phänomen« Eugen Drewermann nirgendwo auf. Der Autor hütet sich auch tunlichst, diese Person selbst ins Visier zu nehmen. Wenn er dann doch von ihm spricht, dann, um anhand der zahlreich vorhandenen Drewermann-Kritik diesen ins schiefe Licht zu rücken. Was er dann punktuell ausleuchtet, ist das Epiphänomen Drewermann, d.h. die Reaktion einzelner auf die zeitweise heftig geführte Debatte um seine Person und sein Werk, und zwar unter psychologischem Gesichtspunkt. Daß der Autor mit dieser Methode weder zu Drewermann selber noch zu dessen theologischen Implikationen und am wenigsten zu der Frage gelangt, was denn nun stimmig ist und was unstimmig an dem vielen, was Drewermann gesagt hat, liegt auf der Hand. Aber nur das ist für den wahrheitssuchenden Leser von Interesse: Welche Aussagen beispielsweise im Klerikerbuch entsprechen der Wahrheit und welche nicht? Der Hinweis darauf, daß es in der Psychologie neuere Erkenntnisse gibt, dispensiert nicht von der Frage, was von dem, was in einer angeblich alten psychologischen Terminologie ausgedrückt ist, stimmt. Jeder Kunstkritiker weiß, daß Zeichnungen nicht schon deshalb »falsch« sind, weil Farben zu dick aufgetragen worden sind.

Wie aber ist mit dem »Phänomen« Drewermann an anderen Orten umgegangen worden? Es gibt vereinzelte Versuche, die mannigfaltigen Anregungen, die aus dem Schrifttum Drewermanns geschöpft werden können, innerkirchlich aufzugreifen. Josef Sudbrack sei hier stellvertretend genannt. Ein für alle Seiten unbefriedigendes Ergebnis hat der lange amtliche Streit zwischen der Paderborner Behörde und dem Theologiedozenten und Paderborner Priester Drewermann gebracht. Welche Tendenzen und Kräfte dabei mitgespielt haben, diese Frage sei späteren Historikern überlassen. Man erhält jedenfalls den Eindruck, daß die Kräfte, die zur Verständigung drängten wie Peter Eicher (nicht Elcher!), nicht zum Zuge kommen konnten, weil es andere Kräfte darauf abgesehen hatten, Drewermann möglichst weit aus dem Zentrum der katholischen Kirche hinauszudrängen. Psychologen sollten einmal untersuchen, welcher Leidensdruck aufgewendet werden muß und ganz offensichtlich auch aufgewendet worden ist, um einen Priester dazu zu bewegen, seinen Lebensberuf »freiwillig« aufgeben zu können. Daß es dann Sympathi-

1 Vgl. den Beitrag von A.A. Bucher, Psychologische Aspekte des Phänomens Eugen Drewermann, in dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 471-478.

santen, d.h. Mitleidende, gibt, ist selbstverständlich. Diese Sympathie kann dabei sehr wohl gekoppelt sein mit anderen Empfindungen und einem selbständigen Urteil, was der Autor nicht zu sehen scheint, wenn er nur von »konsonanten Kognitionen« spricht. Das Ergebnis ist, daß Eugen Drewermann mitsamt seinen in vieler Hinsicht positiven Anliegen aus dem inneren Kreis der Kirche hinausgedrängt ist, und der Beitrag von Bucher erweckt den Eindruck, auch letzte Reste von dem, was innerkirchlich am »Phänomen« Drewermann noch vorhanden ist, »auskehren« zu wollen. Cui bono? Franz Lüttgen



Ermäßigter Einführungspreis!

Daß die Kirche, insbesondere die katholische, sich heute in einer kritischen Situation befindet, ist offenkundig und Thema zahlreicher, auch öffentlicher Diskussionen. Anscheinend ist es der Kirche bisher nicht wirklich gelungen, ihre Position in der modernen Gesellschaft und der sich in ihr vollziehenden Wandlungen neu zu bestimmen. Daraus resultieren Unsicherheit und zahlreiche Konflikte. – In dieser Situation erscheint es unerläßlich, sich neu und umfassend auf die Grundlagen der Kirche und ihres Selbstverständnisses zu besinnen. Dieses Buch versteht sich als eine »theologische Phänomenologie« der Kirche und bietet eine solche umfassende Darlegung und Diskussion des katholischen Kirchenverständnisses auf dem Hintergrund der heute bedrängenden Fragen. –

Medard Kehl: Die Kirche.
Eine katholische Ekklesiologie. 1992.
472 Seiten. Broschur. Einführungspreis bis 31.12.92: DM 39,–. Ab 1.1.93: DM 48,–.
ISBN 3-429-01454-9.
Gebunden. DM 58,–. ISBN 3-429-01455-7.

echter „echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!