INHALT

Austin, Ron: Hollywood und die Jugend 499

Binotto, Thomas: Beobachtungen zu den Weltjugendtreffen 503
Blattmann, Ekkehard: Peter Wust redivivus.
Über Alexander Lohners kenntnisreiche Gesamtdarstellung
von Peter Wusts Philosophie 573
Bucher, Anton A.: Sollen Kinder ihre Eltern ehren?
Pädagogisch-psychologische Anmerkungen zur Problematik
und Aktualität des vierten Gebotes 1

Calster, Stefaan van: Bis die Waffen schwiegen ... Erinerungen 100
Cotta, Sergio: Die »Resistenza«. Von der Erinnerung
zur Beurteilung 125

Dach, Maria Margarete: Das vierte Gebot und die Sorge
um den alten Menschen 40
Deinzer, Klemens: Die Perichorese von menschlicher Freiheit
und göttlichem Gesetz. Die Enzyklika »Veritatis splendor«
im Kontext einer transversalen Moral 77
Dulles, Avery SJ: Die kirchliche Dimension des Glaubens 433

Figura, Michael: Der Glaube als Anfang des Heils 409

Garrigues, Juan-Miguel OP: Das messianische Israel 209
Gawronski, Raymond SJ: Die Liebe siegt: Für Susanna 105
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Unterwegs zur Einheit 72
Greiner, Maximilian: Editorial 97

Henrici, Peter SJ: Die Jugendlichkeit der Kirche.
Kleine Meditation über einen Satz von Irenäus 433
Hill, Roland: Geschichte und Moral. Lord Actons Antritt
in Cambridge vor hundert Jahren 179
Hohn, Hannsjosef: Rechtsfortbildung durch die Gerichtsbarkeit .. 129
Hohoff, Curt: John Donne, metaphysischer Dichter 366
Hurth, Elisabeth: »Ökumene« im TV. Beobachtungen zur
entkonfessionalisierten Unterhaltungsreligion
deutscher Pfarrerserien 374

Juhant, Janez: Slowenien zwischen Krieg und Revolution. Der fünfzigste Jahrestag der Rache, des Trauerns und der Siegestrunkenheit 117

Kasper, Bischof Walter: Ein prophetisches Wort in die Zeit. Anmerkungen zur Enzyklika »Evangelium vitae« 187
Kayser, Jutta: Tochter zweier Vaterländer – Tochter der Kirche. Zum Leben und Denken von Annette Kolb 259
Kuhlmann, Jürgen: Stärker als die Schwerkraft ist das Licht! Der Glaubensweg von Simone Weil 458

Léna, Marguerite: »Stehe auf und gehe umher!« Vom tieferen Sinn des Erziehens 509
Lüttgen, Franz: Viel Bemerkenswertes hat 96

Maier, Hans: Mythos und Christentum 168
– : Theodor Haecker – wiedergelesen 466
Menke, Karl-Heinz: Devotio moderna und Devotio postmoderna . 61
Meyer, Klaus: »Wahrheit – was ist das?« Randbemerkungen eines verwunderten Laien zur gängigen Exegese 80
Mußner, Franz: Kirche und Judentum 234

Ötker, Martin: Feiertage zur Finanzierung der Pflegeversicherung? Kritische Anmerkungen zur gegenwärtigen Praxis 151

Pitschl, Florian: »Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...«. Ferdinand Ulrichs Philosophische Anthropologie der Kindheit im Gespräch mit Wertvorstellungen am Ende der Moderne 50
Prause, Eberhard: Der hl. Philipp Neri in der Kirche seiner Zeit ... 557
Pucelj, Jože SJ: Kirche und Staat 302
Püttmann, Andreas: Die Kinder der Blumenkinder. Neuere Befunde über das Wertebewußtsein der jungen Deutschen 481

Ratzinger, Joseph Kardinal: Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament 193
– : Freiheit und Wahrheit 527
Reis, Norbert: »Ein Mann ohne Eigenschaften«. Einige nicht unzeitgemäße Anmerkungen zu Robert Musil 472
Reiter, Johannes: »Liebe das Leben und diene ihm!« Johannes Paul II. bezieht in seiner elften Enzyklika »Evangelium vitae« Position zu Fragen der Lebensethik 280

Rokyta, Hugo: Blick auf Geschichte und Gegenwart der böhmischen Länder 161
Ruh, Ulrich: Der unverbindliche Glaube. Religiöse Vorstellungen in einer säkularen Gesellschaft 385
Ruhrmann, Gerd: Offener Brief an Hans Küng 477

Sales, Michel SJ: Die Ehre, Kind zu werden, oder was es heißt, »Vater und Mutter zu ehren« 18
Scheffczyk, Leo: Glaube als Bekenntnis: Confessio und Martyrium 422
Schenk, Richard OP: Redimentes tempus. Der Beitrag der Kirchen zur europäischen Einigung 543
Schenker, Adrian OP: »Ehre Vater und Mutter«. Das vierte Gebot in der Gesamtordnung des Dekalogs 11
Schmied, Gerhard: Religion ehemaliger Katholiken 448
Söding, Thomas: Die Antwort des Glaubens. Das Vorbild Abrahams nach Hebr 11 394
Speyer, Wolfgang: Die Kirchenschriftsteller und die Juden 225
Spieker, Manfred: Christentum und freiheitlicher Verfassungsstaat . 311
Stadler, Arnold: Warum toben die Heiden? 275
Stilwell, Peter: Gott und der Kaiser 289
Straub, Eberhard: Weltliche Macht und göttliche Herrlichkeit 326
Straub, Johannes: »Erfahrung aber bringt Hoffnung ...«. Erinnerung eines Kriegsgefangenen an die Tage der bedingungslosen Kapitulation 111

Thoma, Clemens: Jüdische Versuche, Auschwitz zu deuten 249
Thomas, Hans: Ist eine internationale Bevölkerungspolitik nötig? .. 350

Weissenborn, Theodor: Sprecher der Sprachlosen. Zur sozialen Aufgabe einer Literatur, die sich als gesellschaftliche Einrichtung versteht 90
Wiedenhofer, Siegfried: Politische Theologie vor neuen Aufgaben. Das Verhältnis von Religion und Politik und die gegenwärtigen Globalisierungstendenzen 338

In eigener Sache 384

Anton A. Bucher · Salzburg

Sollen Kinder ihre Eltern ehren?

Pädagogisch-psychologische Anmerkungen zur Problematik und Aktualität des vierten Gebotes

»Die Geschichte der Kindheit ist ein Alptraum, aus dem wir gerade erst erwachen.«[1] So beginnt – anklagend und hoffnungsvoll zugleich – Lloyd de Mause, Kindheitsforscher und Psychoanalytiker, seine »Hört ihr die Kinder weinen« betitelte Geschichte der Kindheit. Wer zählt sie: die namenlosen Kinder, die ausgesetzt wurden, in die Sklaverei verkauft, in Bergwerke gesteckt, gedemütigt, prostituiert, von Schwertern erschlagen, von Granaten zerfetzt, radioaktiv verstrahlt? Nicht immer waren (und sind) es Fernstehende, die den Kindern Leid zufüg(t)en: nur zu oft die Eltern. Fjodor M. Dostojewskij läßt in den »Brüdern Karamasow« den Intellektuellen Iwan, der wegen der Leiden unschuldiger Kinder seinen Gottesglauben verlor, erzählen, wie ein durchaus angesehenes Elternpaar aus dem Beamtenstand die fünfjährige Tochter peitschte und zwang, den eigenen Kot zu essen: »Die ganze Welt mit ihrer Erkenntnis ist doch nicht die Tränen dieses kleinen Kindes wert.« Gewiß: Viele der Täter und Täterinnen waren (und sind) selbst Opfer und räch(t)en sich, weil sie sich nicht zu wehren vermochten, am Kind, am Schwächsten der Schwachen. Die Literatur über Kindesmißhandlung[2], speziell über Kindesmißbrauch ist zwischenzeitlich Legion und hat ermöglicht, öffentlich zu thematisieren, was früher schamhaft verschwiegen wurde, aber hinter geschlossenen Türen dennoch geschah. Jedoch kann dieser Diskurs den Blick dafür trüben, was in gewiß weit mehr Familien Tag für Tag eben auch geschieht: Daß Eltern ihre Kinder lieben und aufopfernd für sie sorgen.

»Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt« (Ex 20,12).

Soll dies auch für Kinder gelten, deren Eltern ihre Macht mißbrauch(t)en und damit ihre Kindheit vergifte(te)n, mitunter ihr ganzes

Anton A. Bucher, *Jahrgang 1960, studierte Theologie und Pädagogische Psychologie in Fribourg; Promotion und Habilitation in Mainz im Fach Religionspädagogik, das er heute an der Universität Salzburg lehrt.*

Leben verdunkel(te)n? Allgemeiner gefragt: Kann das vierte Gebot, proklamiert in einer patriarchalischen Lebenswelt, die den Eigenwert des Kindseins wenig würdigte und Kindheit im modernen Sinne nicht kannte[3], auch im Ausgang jenes Jahrhunderts Gültigkeit beanspruchen, das als »Das Jahrhundert des Kindes« begrüßt wurde und immer wieder die vielbeschworene »Erziehung vom Kinde aus« zu realisieren versuchte?

Im ersten Abschnitt ist zu fragen: Welche Erziehungsweisen von Eltern bieten am ehesten die Gewähr, daß Kinder ihnen gegenüber wirkliche Wertschätzung entwickeln? Von dem so gewonnenen Maßstab aus wird ein kurzer Blick auf das in der Tradition gängige Verständnis dieses Gebots geworfen. Abschließend wird eine Auslegung des vierten Gebotes zur Diskussion gestellt, die m.E. selbst im Kontext postmoderner Pluralisierung und Individualisierung Verbindlichkeit beanspruchen kann.

1. Wie Eltern die Wertschätzung der Kinder gewinnen können

Für Eltern ist es – wenn sie ehrlich sind – eine tiefe Genugtuung zu spüren, von ihren Kindern wirklich geachtet zu werden. Wie aber sollen sie sich zu ihnen verhalten, wie ihnen gegenüber eingestellt sein, damit wirkliche – und nicht vorgetäuschte – Wertschätzung entsteht? Antworten darauf erbringt am ehesten die empirische Analyse der Erziehungsstile und ihrer Auswirkungen auf entsprechende Merkmale bei den Educanden.

Es ist hier nicht der Ort, auch nur einen Minimalüberblick über die Erziehungsstilforschung zu entfalten.[4] Wesentlich inspiriert wurde sie durch Kurt Lewin, dessen Mitarbeiter Gruppen auf unterschiedliche Weise leiteten:
- autokratisch,
- demokratisch,
- im Sinne des Laissez-faire.

In den Gruppen, die streng autoritär geführt wurden, nahm das Ausmaß an Aggressivität und Rivalität signifikant zu, in den demokratischen hingegen ab. Letztere zeichneten sich auch dadurch aus, daß sich das Wir-Gefühl verstärkte. Bei den Laissez-faire-Gruppen konnte dies nicht konstatiert werden; vielmehr erhöhten sich dort Unordnung und Aggressivität.

Die drei Stile »autokratisch«, »demokratisch« und »laissez-faire« begegnen – wenngleich oft in anderer Nomenklatur[5] – auch in Untersuchungen der elterlichen Erziehungsstile. Als gesichert gilt: »Bei umfangreichen Einzeluntersuchungen ergab sich, daß elterliche Strenge (Böse-

werden, Schimpfen, Schläge, Ohrfeigen) zur Verbotsorientierung, zu Ängstlichkeit, Konformität und zu Diskrepanzen zwischen Selbstbild und Wunschbild führt«[6]; ebenso, daß Aggressivität zunimmt.

Nun belegen aber zahlreiche literarische Dokumente, daß gerade autokratisch erzogene Kinder ihre Eltern, speziell den Vater, mitunter innig verehr(t)en. Marie von Ebner-Eschenbach idealisierte in dem 1904 erschienenen autobiographischen Roman »Meine Kinderjahre« ihren Vater als zärtlich und kinderliebend, obschon sie ihn, da er unberechenbar zu reagieren pflegte, als Kind gefürchtet haben muß. Dahinter dürfte einer der von Anna Freud beschriebenen Abwehrmechanismen wirksam gewesen sein, konkret: die Verwandlung des Vaters ins Gegenteil. – Anders Luise Rinser: Sie setzte sich mit dem inneren Bild ihres offensichtlich obsessiven Vaters aufrichtig auseinander und arbeitete es schonungslos durch, wovon allein schon der Titel des autobiographischen Romans »Den Wolf umarmen« Zeugnis ablegt.

Eine autokratische Erziehung führt – wenn überhaupt – bloß vordergründig dazu, daß Kinder ihren Eltern Wertschätzung entgegenbringen. Vielmehr ergibt sich diese, als Maske, aufgrund des »Bravheitssyndroms«, das zumeist mit »Ängstlichkeit, Unsicherheit, eingeschränkter Aktivität, pessimistischen Zukunftserwartungen und generellen Versagensängsten« gekoppelt ist.[7]

Gleichermaßen fragwürdig wäre es aber, ins Gegenteil zu verfallen, d.h. im Sinne der strikt antiautoritären Erziehung bzw. der Antipädagogik darauf zu verzichten, Kinder intentional zu erziehen und ihnen auch Grenzen zu setzen. Wie der amerikanische Entwicklungspsychologe Wiliam Damon gezeigt hat, ist es für die meisten Kinder, auch wenn sie liberal erzogen wurden, selbstverständlich, den Eltern zu gehorchen. Bedingt sei dies auch durch ihre Theorie der Autorität, die, wie alle Kognitionen, einer Entwicklung unterworfen ist. »Auf der untersten Stufe glaubt das Kind, daß es gehorcht, weil es gehorchen will.«[8] Befehle, die ihm nicht passen, negiere es. Auf der nächsten Ebene realisiere das Kind die Realität der Bestrafung; später leiste es Gehorsam vor allem deshalb, weil es die überlegenen Fähigkeiten der Eltern wirklich erkenne.

Zudem stieß die These der Psychotherapeutin Jirina Prekop auf breite Resonanz, wonach ein Erziehungsstil, der sich zu sehr an den Bedürfnissen orientiert, wie sie dem Kinde zugeschrieben werden, dieses zutiefst verunsichern und es dazu nötigen kann, mit Herrschsucht zu reagieren. Ihr Buch »Der kleine Tyrann« erlebte in kurzer Zeit immerhin 12 Auflagen.[9] Konkret beschreibt sie, wie ein Fünfjähriger während einer Schifffahrt auf dem Bodensee darauf beharrte, auf dem Tisch des Restaurants stehen zu bleiben, obschon andere Passagiere dort ihren Kaffee trinken wollten. Die Mutter, als sie ihn herunternehmen wollte, beschimpfte er

»Du blöde Sau«, hernach »trat er ihr in den Bauch und biß den Vater in die Hand« (7). Solchen kleinen Tyrannen ausgeliefert seien vor allem solche Eltern, die »aus innigster Überzeugung heraus und aus Angst vor Fehlern versucht (haben), sich ganz und gar dem Kind zu widmen« (50). Auch in kritischen Phasen hätten sie dem Kinde die Erfahrung versagt, die Befriedigung von Bedürfnissen aufzuschieben und an Grenzen zu stoßen, um sich an ihnen zu reiben und sie schließlich zu überwinden. Kinder müßten auch »den Umgang mit Widerständen und das Ertragen von Frustrationen lernen« (122). Doch versteht sie dies mitnichten als Freibrief für eine repressive Pädagogik, die den Willen des Kind zu brechen trachtet; entscheidend sei vielmehr – so die Begründerin der allerdings umstrittenen Festhaltetherapie – das Kind zu halten und es in Sicherheit zu wiegen. Überängstliches Nachgeben auf alle seine Wünsche leiste dies nicht. Im Gegenteil: »Die grundlegende Erfahrung des Kindes, die den krankhaften Prozeß ins Rollen brachte, war die Feststellung, stärker als die Eltern zu sein und sich bei ihnen nicht mehr geborgen fühlen zu können« (124).

Anders als in den Jahren der emanzipatorischen Erziehungswissenschaft machen sich Pädagogen nicht mehr des Konservatismus verdächtig, wenn sie für das Kind das Recht auf Grenzen einfordern: »Wer Grenzen setzt, kann das nur auf der Grundlage der unbedingten Achtung des Kindes machen. Dafür muß ich als Erzieher aber auch eine Persönlichkeit sein, die geachtet werden kann. Mehr denn je brauchen Kinder menschliche Autoritäten, die Humanität verkörpern; Autoritäten, an denen sich Kinder orientieren und reiben, mit denen sie sich auseinandersetzen können.«[10]

Sowohl eine ideologische Laissez-faire-Pädagogik als auch eine hilflos kinderliebende Erziehung bieten wenig Gewähr, daß Kindern ihren Eltern gegenüber wirkliche Wertschätzung entwickeln. Am ehesten leistet dies *demokratische* bzw. *sozial-integrative* Erziehung. Sie respektiert das Kind als gleich*wertigen* – nicht gleichgemachten – Partner, gibt ihm Hilfestellungen und Anregungen, auferlegt ihm aber auch Grenzen und übt soziale Kontrolle aus. Für bedeutsam erachten Tausch und Tausch jene Grundhaltungen, die Carl Rogers postuliert hat: »Echtheit« (auch Eltern sollen zu ihren Gefühlen stehen dürfen), »Wertschätzung« (sowohl der Kinder als auch von sich selbst), und schließlich »Empathie«, das einfühlsame Verstehen des Kindes, worin *die* pädagogische Kardinaltugend besteht. Als alltagspädagogisches Beispiel kann die Reaktion einer Mutter genannt werden, die ihre Tochter ertappte, als sie verbotenerweise bis tief in die Nacht las: sie riß ihr nicht das Buch aus den Händen, befahl auch nicht unverzügliches Lichterlöschen, sondern sagte ruhig und freundlich: »Ich kann verstehen, daß du etwas gelesen hast und, weil es

so spannend war, nicht aufhören konntest. Aber das Lesen vertreibt den Nachtschlaf und erregt Träume.«[11] Insgesamt ist ein Gleichgewicht von Unabhängigkeit und Kontrolle zu schaffen bzw. die Spannung zwischen Führen und Wachsenlassen auszuhalten und wenn möglich in ein ausbalanciertes Verhältnis zu bringen.

Sozial-integrative Erziehung anerkennt die Erziehungsbedürftigkeit des Kindes und respektiert die Entwicklungstatsache. Dies impliziert auch das Engagement dafür, daß Kinder Kinder sein können, sie nicht förmlich durch die Kindheit gehetzt und alsbald zu kleinen Erwachsenen werden. Gerade die religiöse Erziehung müßte eines ihrer Ziele in der Sicherung elementarer Kindheitserfahrungen bestimmen und für das Recht des Kindes auf die erste Naivität eintreten.[12] Denn die jüngere Kindheitsforschung stellte besorgniserregende Tendenzen zur »Liquidierung« dieser Lebensphase fest.[13] Neil Postman konstatierte sogar ihr »Verschwinden«, das er dem Fernsehen anlastete, dessen Bilder für Kinder und Erwachsene (die immer kindischer würden) in gleicher Weise zugänglich seien, so daß den Heranwachsenden die Geheimnisse des Lebens, ohne die es Kindheit nicht geben könne, zu früh gelüftet würden.[14] Auch wenn diese Diagnose zu wenig differenziert und die Schuldzuweisung allein an das Fernsehen zu einseitig ist, kann nicht übersehen werden, daß heutigen Kindern in vielen Belangen weit früher »Selbständigkeit« zugemutet wird. Dies wirkt sich ambivalent aus: einerseits im Sinne einer positiven Freisetzung des Kindes; andererseits können aber neue Zwänge und Überforderungen entstehen. Überforderung liegt beispielsweise dann vor, wenn ein Grundschulkind im Falle der Trennung seiner Eltern selber entscheiden soll, bei welchem Teil es bleiben will und möglicherweise in die Rolle des Partnersubstituts gedrängt wird.

2. Das vierte Gebot als Disziplinierungsmittel

In seinen Lebenserinnerungen erzählt Ingmar Bergman: »Unsere Erziehung beruhte hauptsächlich auf Begriffen wie Sünde, Bekenntnis, Strafe, Vergebung und Gnade – sie waren konkrete Faktoren in den Beziehungen von Eltern und Kindern zueinander und zu Gott. Darin war eine Logik, die wir akzeptierten und zu verstehen meinten. Möglicherweise trug dieser Umstand dazu bei, daß wir so blauäugig und arglos auf die Nazis reinfielen.«[15]

Der Regisseur benennt das vierte Gebot zwar nicht ausdrücklich. Und doch schildert er, wie sich dieses für Generationen von Kindern (aber auch sonstigen Untergebenen) ausgewirkt hat: In erster Linie als Erziehungsmittel, das den unbedingten Gehorsam herstellen und religiös legi-

timieren sollte. Damit wurde seine ursprüngliche Intention im alten Israel nur bedingt getroffen; vielmehr habe es sich »an die Mächtigen« gewendet, »damit sie die alten schwachgewordenen Eltern nicht auf die Seite schieben«, sondern für sie sorgen, worin gleichsam der Generationenvertrag des biblischen Volkes bestanden habe.[16] Dies darf aber nicht übersehen lassen, daß in Israel der unbedingte Gehorsam selbst erwachsener Kinder einverlangt wurde: Gemäß Dtn 21,18–21 sollen Eltern einen »widerspenstigen Sohn« den Älteren überantworten und dieser vor den Toren der Stadt zu Tode gesteinigt werden. In der Tat waren mit dem Du dieses Gebotes nicht nur unmündige Kinder gemeint, sondern die versammelten Männer Israels.

Im Verlauf der Wirkungsgeschichte erfolgte einerseits eine stärkere Fokussierung auf jüngere Kinder, andererseits eine Ausdehnung von den Eltern auf autoritäre Instanzen generell. Vor allem die Ankläger der »Schwarzen Pädagogik«[17] haben dokumentiert, mit welchen, mitunter rabiaten Mitteln – zumindest aus heutiger Sicht – Gehorsam und Ehrerbietung erzwungen zu werden pflegten. Luther soll seinem Freund Melanchthon einmal gesagt haben: »Ich will lieber einen toten Sohn haben als einen ungezogenen.«[18] Diese Linie verfolgte auch die pietistische Pädagogik, exemplarisch August Hermann Francke, der sich um die Förderung des Schulwesens und der Mädchenerziehung verdient gemacht hat: »Gehorsam ist die eigentliche Tugend welche denen Kindern in heiliger Schrift mit hinzugesetzter Verheißung anbefohlen«[19]; erreicht werde sie, indem »der natürliche Eigen Wille gebrochen werde. Daher am allermeisten hierauff zu sehen« (126). Als probates Mittel empfiehlt er »christliche Zucht«, auch in der Form von Schlägen. Und diese wurden ausgeteilt; von dem schwäbischen Schulmeister Jakob Häuberle, der während seinem fünfzigjährigen Wirken im 18. Jahrhundert gründlich Buch führte, jedenfalls reichlich: »911 527 Stockschläge, 124 010 Rutenhiebe, 28 989 Pfötchen und Klapse mit dem Lineal, 136 715 Handschmisse, 10 235 Maulschellen, 7905 Ohrfeigen, 1 115 800 Kopfnüsse und 22 763 Notabenes mit Bibel, Katechismus, Gesangbuch und Grammatik.«[20]

Auch die religiöse Erziehung teilte diese Maximen. In der »gründlichen und leichtfaßlichen Erklärung des Katholischen Katechismus« von Deharbe[21], dem einflußreichsten Katecheten des ausgehenden 19. Jahrhunderts, heißt es im Kommentar zum vierten Gebot: »Sämmtliche Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern lassen sich ... auf Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam zurückführen« (179). Zu den Pflichten der Eltern zählt – nebst der Sorge um das Seelenheil und das leibliche Wohl der Kinder – die Gewöhnung »an raschen und pünktlichen Gehorsam um Gottes willen ... Züchtigung empfiehlt der hl. Geist selbst« (205). Dazu

legitimiert seien die Eltern, »weil sie als Gottes Stellvertreter höher stehen« (180), dies auch dann, wenn sie »manche Fehler ... an sich haben mögen« (181). Als Vorbild für die Kinder wird wiederholt »Jesus, das vollendetste Muster aller guten Kinder« hingestellt (183), das aber kaum zu erreichen war.

Wie wir gesehen haben, führt eine autokratische Erziehung aufgrund von Verdrängungs- und Abwehrmechanismen nicht selten zu einem bloß vorgetäuschten Gehorsam. Aber gerade dieser wird als »Heuchelei« und damit als »Sünde« der Kinder »gegen die ihren Eltern schuldige Ehrerbietung« verurteilt (181). Dies kann das Kind in einen verhängnisvollen Teufelskreis von Selbstbezichtigung, Verstellung, verstärkte Selbstanklage etc. treiben.

Bei vielen traditionellen Kommentaren zum vierten Gebot fällt auf, daß wohl die in der Bibel enthaltenen Forderungen nach Gehorsam und Züchtigung zitiert werden, nicht aber das Kindheitsevangelium (Mk 9,33–37). Wiederholt werden die Eltern als »Stellvertreter Gottes« gewürdigt, nicht aber die Kinder, obschon der Evangelist Markus das Jesuswort überliefert: »Wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf.« Dies führt zu einer gewandelten Sicht des Kindes und nötigt dazu, für es Partei zu ergreifen und das vierte Gebot in einem weit stärkeren Maße auch auf die Eltern und ihre Pflichten gegenüber den Kindern zu beziehen.

3. Kinder und Eltern: Gegenseitiger Respekt

Die Auslegung des vierten Gebotes im Sinne eines Disziplinierungsmittels für Kinder (aber auch für »Dienstboten« und »Untergebene«) widerspiegelt zwar die soziokulturellen Kontexte (Preußentum), erweist sich aber für die Gegenwart als obsolet. Im erzieherischen Bereich hat sich in den letzten Jahrzehnten ein Wandel »Vom Befehlen und Gehorchen zum Verhandeln« vollzogen.[22] Mehrheitlich bemühen sich Eltern, ihre Kinder zu selbständigen und mündigen Menschen zu erziehen; sie wünschen, daß sie Selbstvertrauen entwickeln, einen eigenen Standpunkt beziehen, soziale Kompetenz ausbilden und auch Frustrationen ertragen können. Wie wir gesehen haben, ist eine Laissez-faire-Pädagogik, die auf Grenzen völlig verzichtet, wenig geeignet, dieses Ideal zu verwirklichen; am ehesten leistet dies eine sozial-integrative, partnerschaftliche Erziehung, die in der Regel auch zu mehr Wertschätzung der Eltern durch ihre Kinder führt.

Von daher ergibt sich von selbst: »Müssen sich nicht auch die Eltern und die Älteren klarmachen, daß sie ihren Teil Verantwortung für die

Erfüllung dieses Gebotes tragen?«[23] In der Tat können sich Eltern so gebärden, daß es dem Kinde verunmöglicht wird, sie zu ehren. Niemand kann es einem Kind anlasten, wenn es von den Eltern von Anfang an abgelehnt worden war – eine Hypothek, die ein Leben lang nicht abgezahlt werden kann. Niemand hat das Recht, von einem Kind zu erwarten, seine Eltern zu schätzen, wenn diese es mißbraucht, verwahrlost, in seiner Würde getreten und sein Selbstwertgefühl zerbrochen haben. Nur dann kann von Ehrfurcht die Rede sein, wenn sie aus freien Stücken vollzogen wird und wahrhaftig gemeint ist; sie darf nicht *ex auctoritate* angeordnet werden, ebensowenig die Liebe, die ebenfalls der freien Zustimmung bedarf. Verse wie »Der Herr hat den Kindern befohlen, ihren Vater zu ehren« (Sir 3,12), sind problematisch.

»Ihr Eltern, ehrt eure Kinder« müßte zu gleichen Teilen hinzukommen und wird vom Katechismus der Katholischen Kirche ausdrücklich gefordert: »Die Eltern sollen ihre Kinder als *Kinder Gottes* ansehen und sie als *menschliche Personen* achten« (Nr. 2222). Dies impliziert auch Grenzen elterlicher Verfügungsgewalt: Kinder dürfen niemals zu bloßen Objekten pädagogischer Planbarkeit werden, sie sind als Subjekte zu respektieren, die ihren Eigen-Sinn haben und denen niemand das Leben und niemand das Sterben abnehmen kann, auch nicht die wohlwollendste oder beste Pädagogik.

Aber zielt der neue Katechismus wirklich diese Freisetzung des Kindes an? Immerhin wird Sir 30,1 – »Wer seinen Sohn liebt, hält den Stock für ihn bereit, damit er später Freude erleben kann« – weitertradiert, als ob es die damit legitimierte Schwarze Pädagogik, die unzählige Kinder zerbrochen hat, nie gegeben hätte. Auffallend häufig ist vom Gehorsam die Rede, auch in den Ausführungen über die Kindheit Jesu: »In seiner Unterordnung unter seine Mutter und seinen Pflegevater erfüllte Jesus das vierte Gebot voll und ganz« (Nr. 532). Jedoch erzählt der Evangelist Markus auch, daß Jesus, als ihm seine Mutter und seine Brüder gefolgt waren, sich weigerte, sie als seine Verwandten zu begrüßen (Mk 3,31–35). Man kann sich fragen, was dem vorausgegangen ist und ob Jesus möglicherweise ein schwieriger Sohn gewesen ist.[24]

Eine letzte Überlegung betrifft die traditionellerweise vorgenommene Erweiterung des von diesem Gebote Geforderten auf Autoritäten generell. Eine zeitgemäße Auslegung hätte stärker zu bedenken, daß Menschen hier und heute nicht nur Pflichten der Allgemeinheit gegenüber haben, einschließlich den politischen und kirchlichen Verantwortlichen; umgekehrt sind auch diese Organe aufgerufen, sich für die Kinder und die Familien einzusetzen, was auch die Konzilsväter ausdrücklich gefordert hatten (GS 52). Es stünde im Widerspruch zum vierten Gebot, wenn die Staaten, um ihre Schuldenberge nicht noch höher wachsen zu

lassen, gerade bei den Kindern sparen würden, wie dies die österreichische Regierung – mit Unterstützung auch »christlicher« Politiker – vorgesehen hat. Vielmehr wäre zu beherzigen und zu realisieren, was die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 20. November 1959 im Rahmen der »Erklärung der Kinderrechte« einstimmig beschlossen hatte: »Die Menschheit schuldet dem Kinde das Beste, was sie zu geben hat.«

Anmerkungen

1 L. de Mause, Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit. Frankfurt/M. 1980, S. 12.
2 Beispielsweise R. Martinius/R. Frank (Hrsg.), Vernachlässigung, Mißbrauch und Mißhandlung von Kindern. Erkennen, Bewußtmachen, Helfen. Bern u.a. 1990.
3 P. Müller, In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament. Neukirchen 1992, bes. S. 162.
4 U.a. R. Tausch/A.M. Tausch, Erziehungspsychologie. Göttingen 1963; E. Weber, Erziehungsstile. Donauwörth 1970; H. Lukesch, Erziehungsstile. Pädagogische und psychologische Konzepte. Stuttgart 1975; H. Krohne, Erziehungsstilforschung: Neue theoretische Ansätze und Befunde, in: *Zeitschrift für Pädagogische Psychologie* 2 (1988), S. 157–172; K. Lewin, Die Lösung sozialer Konflikte. Bad Nauheim 1953.
5 Als Synonym von »autokratisch« wird oft »autoritär« verwendet, von »demokratisch« »sozial-integrativ«, von »laissez-faire« »permissiv«.
6 H. Heidbrink/H.E. Lück, Erziehungs-/Unterrichtsstil, in: D. Lenzen (Hrsg.), Pädagogische Grundbegriffe, Bd. 1. Reinbek 1989, S. 474.
7 A. Stapf, Neuere Untersuchungen zur elterlichen Strenge und Unterstützung, in: H. Lukesch (Hrsg.), Auswirkungen elterlicher Erziehungsstile. Göttingen, S. 28–39, bes. S. 37; H.P. Nolting/P. Paulus, Pädagogische Psychologie. Stuttgart 1992, S. 86–90.
8 W. Damon, Die soziale Entwicklung des Kindes. Stuttgart 1989, S. 235.
9 J. Prekop, Der kleine Tyrann. München 1988, [12]1991.
10 J.U. Rogge, Kinder brauchen Grenzen. Reinbek 1993, S. 186; vgl. auch H. Jaschke, Grenzen finden in der Erziehung. Mainz 1992; O. Speck, Chaos und Autonomie in der Erziehung. München/Basel 1991, bes. S. 163–173.
11 R. Tausch/A.M. Tausch, a.a.O., S. 189.
12 A. Bucher, »Wenn wir immer tiefer graben ... kommt vielleicht die Hölle«. Plädoyer für die Erste Naivität, in: *Katechetische Blätter* 114 (1989), S. 654–662; Ders., Brauchen die neuen Kinder eine neue Erziehung?, in: H. Rothbucher (Hrsg.), Braucht eine neue Generation eine neue Pädagogik? Salzburg 1993, S. 128–144, bes. S. 136f.
13 H. Hengst, Kindheit als Fiktion. Frankfurt/M. 1981; H.G. Rolff/P. Zimmermann, Kindheit im Wandel. Weinheim 1990.
14 N. Postman, Das Verschwinden der Kindheit. Frankfurt/M. 1983; vgl. auch M. Winn, Kinder ohne Kindheit. Reinbek 1991.
15 I. Bergman, Mein Leben. Hamburg 1987, S. 22.
16 A. Exeler, In Gottes Freiheit leben. Die Zehn Gebote. Freiburg i.Br. 1981, S. 123f.
17 K. Rutschky, Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung. Frankfurt/M. u.a. 1988.
18 Aus: C. Mallet, Untertan Kind. Nachforschungen über Erziehung. Frankfurt/M. 1990, S. 43.

19 A.H. Francke, Werke in Auswahl. Berlin 1969, S. 138 (wie in Original).
20 Aus: K. Raumer, Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit, 2. Teil. Gütersloh ^{6}1889, S. 241.
21 J. Deharbe, Gründliche und leichtfaßliche Erklärung des Katholischen Katechismus. 2. Band: Lehre von den Geboten. Vierte, verbesserte Auflage. Paderborn 1872.
22 P. Büchner, Vom Befehlen und Gehorchen zum Verhandeln. Entwicklungstendenzen von Verhaltensstandards und Umgangsformen seit 1945, in: U. Preuss-Lausitz u.a. (Hrsg.), Kriegskinder, Konsumkinder, Krisenkinder. Weinheim/Basel 1983, S. 196–212; vgl. auch H. Fend, Sozialgeschichte des Aufwachsens. Frankfurt/M. 1988, bes. S. 119–125; R. Nave-Herz, Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung. Darmstadt 1994, S. 61–64.
23 O.H. Pesch, Die Zehn Gebote. Mainz 1976, S. 80.
24 Dazu G. Bachl, Der schwierige Jesus. Innsbruck 1994, S. 52.

Adrian Schenker OP · Fribourg

»Ehre Vater und Mutter«

Das vierte Gebot in der Gesamtordnung des Dekalogs

1. Trifaria veritas

Die Gebote werden allermeistens isoliert für sich gelesen und verstanden. So legitim dies ist, so wenig darf vergessen werden, daß die Einzelgebote Teile eines Ganzen bilden. Dieses ist ein System. Es ist nicht gleichgültig, wo die Gebote plaziert sind, und welches neben welchem steht. Der Gesamtzusammenhang verleiht den einzelnen Geboten einen Sinn, den sie nicht aus sich selbst, sondern aus der Systematik des gesamten Dekalogs empfangen.[1]

Im folgenden soll der besondere Sinn verdeutlicht werden, den das Elternehrungsgebot von seiner Einordnung an seinen Platz im Dekalog als Ganzem empfängt. Aber hier verdreifacht sich die Aufgabe des Interpreten! Es gibt nämlich nicht nur *eine* Reihenfolge in *einem* Dekalog. Die 2. Tafel der Zehn Gebote ist uns in der Tat mit drei verschiedenen Reihenfolgen der Gebote überliefert.[2]

Der Dekalog der hebräischen Bibel liegt in zwei Fassungen vor, die eine im Buch Exodus (2. Buch Mosis) (20,2–17), die andere im Deuteronomium (5. Buch Mosis) (5,6–21). Diese beiden Fassungen unterscheiden sich in zahlreichen Einzelheiten[3], aber nicht in der Reihenfolge der Gebote. Diese lautet auf der 2. Tafel: Sabbatheiligung, Elternehrung, kein Mord, kein Ehebruch, kein Diebstahl, kein falsches Zeugnis, keine »Begierde«. Im Gegensatz dazu finden wir in der griechischen Bibel der antiken Juden von Ägypten zwei andere Gebotsabfolgen. Diese Bibel, die *Septuaginta*, wurde im 3. Jahrhundert v. Chr. in Alexandrien geschaffen und ist die erste Übersetzung der Bibel überhaupt. In ihrem Buch Exodus folgen sich die Gebote auf der 2. Tafel in der Reihe: Sabbatheiligung, Elternehrung, kein Ehebruch, kein Diebstahl, kein Mord, kein falsches Zeugnis, keine Begierde. Im Deuteronomium der Septuaginta

Adrian Schenker OP, *1939 in Zürich geboren, studierte Theologie und Philosophie in La Sarte, Huy, Fribourg und Jerusalem. Seit 1973 lehrt er in Fribourg, 1991 wurde er daselbst zum Ordinarius für Alttestamentliche Exegese berufen.*

finden wir hingegen eine dritte Ordnung, nämlich: Sabbatheiligung, Elternehrung, kein Ehebruch, kein Mord, kein Diebstahl, kein falsches Zeugnis, keine Begierde.

Diese Anordnungen der Gebote in der antiken griechischen Bibel des ägyptischen Judentums im Gegensatz zur hebräischen Bibel kann nicht auf das Konto einer privaten Initiative eines Übersetzers oder Kopisten gehen. Gegen eine solche Annahme sprechen der offizielle Charakter, den diese Übersetzung von Anfang an hatte, das Gewicht und die Würde des Dekalogs als eines alle anderen überbietenden Wortes Gottes, an das zu rühren nicht nur als Willkür, sondern als sakrilegisch erschienen wäre, und der Fund eines hebräischen Papyrus, des sog. Papyrus Nash, mit dem Dekalog aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. (eventuell vom Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr.), der die Gebote in der gleichen Reihenfolge wie im Deuteronomium der Septuaginta bietet: Sabbatheiligung, Elternehrung, kein Ehebruch, kein Mord, kein Diebstahl, kein falsches Zeugnis, keine Begierde. Dieses Papyrusblatt stammt nicht aus einer Bibelhandschrift. Es ist vielmehr ein unabhängiger liturgischer Text, da er neben dem Dekalog auch noch das Gebet »Höre, Israel« (Dt 6,4–5) enthält.[4] Diese Form der Gebotsfolge ist somit auch auf hebräisch und außerhalb der Bibel belegt. Offenbar gab es am Ende der alttestamentlichen Zeit jüdische Kreise, die den Dekalog anders gliederten, als es die hebräische Bibel tut, von welcher übrigens dann alle unsere europäischen Übersetzungen seit der Vulgata des H. Hieronymus (um 400 n. Chr.) bis heute abhängen. Mit einem Wort: Der Dekalog wies in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten drei verschiedene Reihenfolgen der Gebote auf, die alle drei offizielle Gültigkeit und Würde besaßen. Das Neue Testament setzt seinerseits zwei Reihenfolgen der Gebote der 2. Tafel voraus, wenn es den Dekalog anführt: im Lukasevangelium (18,20) und im Römerbrief (13,9) bietet es die Reihe des Dekalogs im Deuteronomium und im Papyrus Nash, während es an andern Stellen (Markus 10,19; Matthäus 19,8; Jakobusbrief 2,11) der Ordnung der 2. Tafel in der hebräischen Bibel folgt.

2. Die Elternehrung in ihrem organischen Zusammenhang mit der Sabbatheiligung

Die Ehrung der Eltern folgt auf die Heiligung des Sabbats. Die beiden Gebote stehen in der *Mitte* des Dekalogs. Sie bilden seinen Kern. Das zeigt sich auch formal. Es sind die beiden einzigen Gebote, alle andern sind Verbote. Beide sind durch Begründungen unterstrichen. Die Begründung für die Elternehrung schaut in die Zukunft »damit du lange

lebst (und es dir gut geht) in dem Land, das der Herr, dein Gott dir gibt« (Ex 20,12 = Dt 5,16), während die Begründung für den Sabbat in die Ursprünge zurückblickt (Erschaffung der Welt in Exodus, Auszug aus Ägypten im Deuteronomium). So umspannen die beiden Gebote den ganzen Bogen von den Ursprüngen in der Vergangenheit bis in die Zukunft.

Beide Gebote umfassen auch die ganze Familie. Am Sabbat ruht alles: Vater, Kinder, Bedienstete, Tiere, Fremde, die durch ihre Fronarbeit die Aufenthaltsbewilligung bezahlen. Das ist die Gemeinschaft der Familie im weiteren Kreise des Dorfes, in deren Schoß sie lebt.

Das gleiche gilt vom Elternehrungsgebot: die Eltern repräsentieren hier alt gewordene Eltern. Das ergibt sich aus dem Begriff »ehren«. »Ehren« ist nicht gehorchen. Ehren bedeutet Anerkennung der Würde, der Bedeutung, des Platzes, der Leistung. Solche Ehrung muß dort *geboten* werden, wo die Versuchung besteht, solche Anerkennung zu versagen.

Das ist überall dort der Fall, wo die zu ehrenden Personen diese Ehrung nicht mehr erzwingen können. Solange sie die Macht haben, werden sie auch bei allen Anerkennung und Respekt finden. Sobald sie aber machtlos geworden sind, gibt es Menschen, die ihnen keine Dankbarkeit und Anerkennung mehr entgegenbringen. Das ist die Situation alter Eltern. Sie hängen nun von ihren Kindern ab, da sie schwach geworden sind.

Die Familie, die im Elternehrungsgebot impliziert ist, besteht somit aus mindestens zwei Generationen: alte Eltern und erwachsene Söhne und Töchter. Sie bewohnen »das Land«. Sie leben von diesem Land, das sie bewirtschaften und dessen Ertrag nicht nur die aktive Bevölkerung, sondern auch die alten, nicht mehr arbeitenden Personen ernähren muß.

In diesen Familien gibt es zwei Personenkreise, die bedroht sind: erstens die *arbeitenden* Personen und Tiere werden bis aufs Blut ausgenützt; dagegen wehrt sich die göttliche Verpflichtung der Sabbatruhe, die den absoluten Stillstand aller Arbeit und Produktion gebietet. Zweitens geraten die *arbeitsunfähigen* Personen leicht unter Druck, weil sie unproduktiv sind. Für diese Personen stehen hier die betagten Eltern, die die Jahre ihrer Aktivität hinter sich haben. Gegen die böse Erbitterung der Erwerbenden über Personen, die sie unterhalten müssen, wendet sich das Elternehrungsgebot.

Die beiden Gebote der Sabbatheiligung und der Elternehrung schränken nach alledem das Totalitäre ein, das als Gefahr in der Produktivität liegt. Dienstleistende Menschen und Tiere und alte, unproduktive Menschen sollen sich eines Raums erfreuen, in dem sie in Würde leben können.

3. Die Elternehrung und die folgenden Gebote in der Hebräischen Bibel

In der hebräischen Bibel schließen sich die Verbote des Mordes, des Ehebruchs und des Diebstahls an das Gebot der Elternehrung an. Es sind Gebote nach außen, während die Sabbatheiligung und Elternehrung nach innen gewendet waren: sie hatten in der Tat das Verhältnis des Familienoberhauptes zu seiner eigenen Familie und zu den eigenen alten Eltern ins Auge gefaßt. Die drei folgenden Gebote betreffen nun das Außen der Familie, ihre Nachbarn: deren Leben (du wirst nicht morden), die Integrität ihrer Familie (du wirst in keine andere Familie einbrechen) und ihren Besitz (du wirst nicht stehlen). Es sind Werte in absteigendem Grad: Leben, Familie, Besitz. Die untersagten Handlungen haben eine Gemeinsamkeit: der Täter (Mörder, Ehebrecher, Dieb) nimmt sich in allen drei Fällen das Recht heraus, aus eigenem Gutdünken über Leben, Familie oder Gut eines Mitmenschen zu entscheiden.

Die drei Verbote wollen den Mißbrauch der Macht, das Faustrecht aus dem Zusammenleben ausschließen. Mord, Ehebruch, Diebstahl sind drei Varianten dieses gleichen Rechts des Stärkeren, dem der Schwächere zum Opfer fällt.

4. Die Elternehrung und die folgenden Gebote in der Septuaginta

Die Sabbatheiligung und die Elternehrung bilden hier zusammen mit dem folgenden Verbot des Ehebruchs eine inhaltliche Einheit, welche die Familie in den Mittelpunkt rückt; die eigene und die fremde Familie ist durch Schranken gegen Übergriffe geschützt. Es handelt sich in den drei Geboten um folgende Personengruppen: die Untergebenen, Menschen und Tiere, die als »Produktionsmittel« aus Gewinnsucht (vgl. Am 8,5) mißbraucht werden können (Sabbatheiligung), die altersschwachen Eltern, die als Last empfunden und rücksichtslos behandelt werden (Elternehrung), die Nachbarn, deren Anspruch auf Familie, Frau und Kinder, auf die sie angewiesen sind, mit Füßen getreten wird. In allen drei Fällen wird eine Familie in Israel zum Ort gewalttätiger Verhältnisse, unter denen Menschen leiden. Die Familien werden »zu Ägypten«, d.h. zu Orten der Vergewaltigung der Schwachen.

5. Die 2. Tafel in Exodus

Auf die drei Gebote, die den Familien gelten, sowohl der eigenen (Sabbatheiligung, Elternehrung) als auch der fremden (Ehebruchsverbot),

folgen in *Exodus* die beiden Verbote: »Du wirst nicht stehlen, Du wirst nicht morden« (Ex 20,14–15). Wie erklärt sich diese Reihenfolge?

Ehebruch ist ein krasser Übergriff auf eine andere Familie in bezug auf deren Frau, Gattin und Mutter. Der Diebstahl ist ein Übergriff auf das Eigentum einer anderen Familie. In dieser Perspektive sind es *vier* Gebote, die nacheinander die *Familie* schützen: zwei bewahren die *eigene* Familie vor Unmenschlichkeit, und zwei halten Gewalt von der *fremden* Familie in ihren Personen (die Ehefrau, welche als Mutter der Familie Kinder schenkt) und ihrem Besitz fern. Das folgende Verbot: »Du wirst nicht morden« (Ex 20,15) gehört dann mit dem anschließenden Verbot: »Du wirst kein falsches Zeugnis (vor Gericht) ablegen« (Ex 20,16), zusammen, da beide die Vernichtung eines Menschen verhüten, das erste seine Vernichtung durch direkte Gewalt, das zweite durch tückische Instrumentalisierung der Justiz zu verbrecherischem Zweck.

Die Systematik ist somit die folgende: ein positives Gebotspaar zum Schutz der eigenen Familienangehörigen, dann ein Verbotspaar zum Schutz der fremden Familien in ihren Personen und Gütern, gefolgt von einem Verbotspaar zum Schutz des Lebens vor Gewaltanschlägen oder vor tückischer Vernichtung und schließlich ein Gebotspaar zum Schutz der Frau und des Besitzes gegen Intrigen und Machenschaften (»Begierden«) eines Nachbarn. Dieses letzte Gebotspaar beschirmt nochmals die fremde Familie sowohl in der Person der Frau als auch in ihrem Besitzstand gegen unlautere, scheinbar legale Enteignung.

Somit wird noch eine zweite, parallele Systematik offenbar: »Du wirst nicht ehebrechen; du wirst nicht stehlen; du wirst nicht töten« (Ex 20,13–15) schließen Gewalt aus; »du wirst kein falsches Zeugnis ablegen; du wirst es nicht auf die Frau deines Nächsten absehen; du wirst es nicht auf das Haus deines Nächsten usw. absehen« (Ex 20,16–17) schließt Tücke und Mißbrauch der Institutionen zur Vollbringung von Unrecht aus.

6. Die 2. Tafel in Deuteronomium und in Papyrus Nash

Nach dem Ehebruchsverbot fährt die 2. Tafel in Deuteronomium (wie im Papyrus Nash) mit den beiden folgenden Verboten fort: »Du wirst nicht morden; du wirst nicht stehlen.« Diese beiden Gebote implizieren gewalttätiges Handeln gegen das Leben und gegen das Gut des Mitmenschen. Dann folgt das tückische Vorgehen gegen das *Leben* des Mitmenschen: »du wirst kein falsches Zeugnis ablegen« (Dt 5,20), gegen die Integrität der *Familie:* »Du wirst es nicht auf die Frau deines Mitmenschen absehen« (Dt 5,21a), und gegen seinen *Besitz:* »Du wirst es nicht auf seinen Besitz absehen« (Dt 5,21b).

Die Systematik liegt klar zu Tage: drei Gebote bannen die nackte Gewalt, und chiastisch verschränkt dazu wenden sich die drei folgenden gegen die Tücke. Die kreuzweise Verschränkung ist durch die Reihe der Güter, die geschützt werden, unübersehbar markiert: In der Serie der drei Gebote gegen Gewalt ist es erstens die Frau und mit ihr die fremde Familie (Dt 5,17), der sie als Gattin und Mutter von Kindern und damit von Nachkommenschaft angehört, dann das einzelne individuelle Leben (Dt 5,18) und drittens der Besitz (Dt 5,19) mithin Frau, Leben, Besitz. In der parallelen Serie der drei Gebote gegen Betrug und Überlistung ist es erstens das individuelle Leben, das gegen Beseitigung durch falsches Zeugnis geschützt wird (Dt 5,20), dann die Frau der fremden Familie (Dt 5,21a) und drittens das Gut dieser Familie (Dt 5,21b), also Leben, Frau, Besitz. In beiden Serien kommt der Besitz ans Ende zu stehen, weil sein Wert geringer als die Person der Frau und Mutter oder als das individuelle Leben eines Menschen ist.

7. Ertrag des synoptischen Vergleichs der drei Gebotsreihen auf der 2. Tafel

Drei Formen der 2. Tafel stehen zu Beginn der christlichen Zeitrechnung nebeneinander. Sie scheinen gleichberechtigt zu sein. Es ist schwer zu entscheiden, welche ursprünglich ist, und welche beiden anderen abgeleitete Formen darstellen.

Allen drei ist gemeinsam, daß die Sabbatheiligung eng mit der Elternehrung verbunden ist. Die Sabbatheiligung ist so gesehen die Brücke zwischen 1. und 2. Tafel. Sie gehört zu beiden, da sie gleichzeitig Ansprüche Gottes und Rechte von gewaltunterworfenen und wehrlosen Menschen und Tieren schützt. Sabbatheiligung und Elternehrung bilden ein Paar von *Geboten,* die die Angehörigen der *eigenen* Familie vor unmenschlicher Behandlung bewahren.

In der Form des *Exodus* in der Septuaginta folgt darauf ein Paar von *Verboten,* die die *fremde* Familie vor Übergriffen schützt. Daran schließt sich ein Paar von Verboten an, die die Zerstörung von Leben durch Gewalt oder durch Lüge untersagen.

Den Abschluß bildet ein Paar von Verboten, die sich gegen die betrügerische Aneignung einer Frau oder Besitz richten.

Drei *Güter*: die eigene und die fremde Familie sowie das individuelle Leben, und zwei Methoden des *Verbrechens*: Gewalt und Hinterlist, bilden die Aufbauprinzipien dieser 2. Tafel.

Im *Deuteronomium* der Septuaginta, dem der Papyrus Nash entspricht, ist der wichtige ordnende Gesichtspunkt zuerst derjenige der ei-

genen *Familie* (Sabbatheiligung, Elternehrung), dann die Unterscheidung der beiden Arten des Bösen: Gewalt und Betrug. Innerhalb der Gewalt werden drei Güter nach absteigendem Wert angeordnet: am schwerwiegendsten ist die Gewalt des Ehebruchs, weil sie einer Familie die Gattin und die Mutter und damit ihre Lebensmöglichkeiten und ihre Zukunft zerstört; im zweiten Rang steht die Zerstörung eines individuellen Lebens; an der untersten Stelle der Wertordnung ist der Besitz angesetzt.

Innerhalb des Betrugs wiegt die Beseitigung eines Menschen am schwersten, dann die Aneignung einer fremden Frau durch unrechte Mittel und schließlich betrügerische Aneignung von Besitz. Es herrscht aber demgemäß eine *Asymmetrie* in der Schwere der Verbrechen durch Gewalt (Ehebruch, Mord, Diebstahl) und durch Betrug (Mord durch falsche Anklage, Ehebruch durch Intrige, betrügerische Aneignung von Besitz)!

Die *hebräische* Bibel kennt nun gerade diese Asymmetrie nicht. Auch bei ihr steht am Anfang der 2. Tafel des *Gebotspaar* zugunsten der schwachen Angehörigen des eigenen Familienhaushaltes (arbeitende Menschen und Tiere, altersschwache Eltern). Darauf folgen in absteigendem Grad der Schwere drei *Verbote* von Verbrechen durch Gewalt: Mord, Ehebruch, Diebstahl; ihnen entsprechen drei symmetrische *Verbote* von Verbrechen in derselben Abstufung: Beseitigung eines Menschen durch falsche Anklage, Ehebruch durch Intrige, betrügerische Aneignung von Besitz.

In allen drei Formen: hebräische Bibel sowie Exodus und Deuteronomium der Septuaginta eröffnen Sabbatheiligung und Elternehrung die Reihe. Sie sind dem Innern der Familie zugewandt. Die folgenden Verbote betreffen die Außenwelt der Familie.

Anmerkungen

1 Diese Betrachtungsweise hat entfaltet H. Gese, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: ZThK 64 (1967), S. 121–138, wieder abgedruckt in: Ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. München 1974, S. 63–80.

2 A. Schenker, Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs, in: W. Lesch/M. Lorctan (Hrsg.), Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kieslowskis »Dekalog«-Filme als ehtische Modelle (Studien zur theologischen Ehtik 53). Friebourg/Freiburg 1993, S. 145–159.

3 Die Unterschiede dieser beiden Fassungen hat untersucht P.L. Hossfeld, Der Dekalog, seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45). Freiburg/Göttingen 1982.

4 E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica. Stuttgart 1963, S. 37–38, Tafel 6 (S. 122–123).

Michel Sales SJ · Paris

Die Ehre, Kind zu werden, oder was es heißt, »Vater und Mutter zu ehren«

Omnibus hominibus
»Ihr sollt niemand auf Erden euren Vater nennen, denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel« (Mt 23,9)

»Ich meine, die Heiligkeit, die wir den Vorschriften des Dekalogs zuerkannt haben, stumpft unseren Sinn für die Wahrnehmung der Wirklichkeit ab«, schreibt Sigmund Freud in einem wichtigen Kapitel seiner »Traumdeutung«, das sich mit den durch die Psychoanalyse ans Licht gehobenen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern befaßt. »Wir getrauen uns vielleicht kaum zu merken, daß der größere Teil der Menschheit sich über die Befolgung des vierten Gebots hinaussetzt.«[1] In gewisser Hinsicht ist dieser Feststellung uneingeschränkt zuzustimmen. Unzählige Kinder sind ihren Eltern gegenüber undankbar. Die Undankbarkeit, die Erwachsene als Eltern von ihren Kinder erfahren, macht sie oft gegenüber ihrem eigenen Vater, ihrer eigenen Mutter nicht gerechter. Viele – von (scheinbar) sehr edlen bis zu sehr gemeinen – Faktoren wirken dabei mit, die Elternliebe beim Kind allmählich verblassen zu lassen. Wie anderswo wird auch hier der Egoismus durch viele Vorwände kaschiert, die eine Zeitlang zum Selbstbetrug herhalten mögen, vor dem unbestechlichen Gewissen aber keinen Moment standhalten. Dank der überraschenden Erkenntnis, daß selbst im Unbewußten das vierte Gebot durch die angeborenen Ichtriebe jedes Menschen nachhaltig mißachtet wird, hat Freud die Allgemeingültigkeit jener Sphäre, auf der sich zugleich das Ungute und Unglückselige entfaltet und unter der die gesamte Menschheit leidet, nur erweitert und vertieft. Denn Freud hat vor allem eine *Feststellung* gemacht, eine schreckliche, aber hellsichtige Erkenntnis, die wir mit ihm nicht nur teilen dürfen, sondern müssen. Wenn das

Michel Sales SJ, *Jahrgang 1939, Priester 1970, trat 1963 in die Gesellschaft Jesu ein. Er ist Seelsorger des von Kardinal Daniélou gegründeten »Cercle Saint Jean Baptiste« und gehört zur Redaktion der französischen Ausgabe von »Communio«. Den Beitrag übertrug August Berz aus dem Französischen.*

Sprichwort sagt: »Homo homini lupus« (»Der Mensch ist für den Menschen ein Wolf«), so gilt das nicht nur gegenüber Fremden und Fernen; es gilt oft unter einander Nahestehenden, für die Beziehungen nicht nur zu Geschwistern, sondern sogar zu denen, die uns zur Welt gebracht haben, zu unserem Vater und unserer Mutter. Dieser Tötungstrieb, der durch den »Vater der Lüge« unserem Herzen eingepflanzt wurde (vgl. Joh 8,44), kann so weit gehen, daß wir uns sogar – wie bei der Selbsttötung – gegen uns selbst wenden. Das Leben liefert uns leider zu viele Beweise für diesen Umstand, als daß wir Freud bemühen müßten, um ihn wahrzunehmen. Die Bibel ist sich dieser Tatsache so sehr bewußt, ja so sehr von ihrer Existenz erfüllt, daß das Wort Gottes dazu zwingt, ihr ins Angesicht zu sehen, ohne deswegen an ihr zu verzweifeln, daß aber zugleich die Gnade Gottes dazu einlädt, uns von ihr heilen zu lassen, indem sie uns am Mysterium Christi Anteil schenkt. Die Theologen nannten diesen Umstand Erbsünde, was nur eine von vielen Möglichkeiten ist, sinnbildlich nicht nur einen Zustand und ein unentrinnbares Schicksal, sondern eine Regung menschlicher Freiheit, die für ihr eigenes Los verantwortlich ist, zu umschreiben. Diese Regung läßt sich, Gott sei Dank, zu ihrer Urberufung umkehren und zurückbringen, zur freiesten möglichen Freiheitsregung des Menschen: zum Glauben an *die Liebe*, die eben seine Liebe von allem befreit, was sie verdorben hat und hindert, und ihn so befähigt, seinerseits in allen, mit denen er umgeht, Liebe freizusetzen.

So gewiß wie um die Undankbarkeit der Kinder gegenüber ihren Eltern weiß die Bibel auch um das Fehlverhalten der Eltern zu ihren Kindern, wenn davon auch – das sei grundsätzlich einmal festgehalten – im Gegensatz zu der Undankbarkeit der Kinder nicht sehr oft die Rede ist. »Ihr Väter, reizt eure Kinder nicht zum Zorn«, mahnt jedoch der Epheserbrief (6,3), nachdem er den Kindern das vierte Gebot und die daran geknüpften Verheißungen in Erinnerung gerufen hat. Andererseits kennt man das von Jeremia (31,29) angeführte Sprichwort, dem Pierre-Henri Simon den Titel eines schönen Romans entnahm: »Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf.«

Die Geschichte Israels wie die der anderen Völker strotzt vom Fehlverhalten der Erwachsenen. Nicht alle Eltern sind ehrenwerte Leute. Und die Sünde, mehr blind wuchernd als durchschaut, kann sich bis zu der Bosheit versteigen, einen Unschuldigen wie Johannes den Täufer auf das Ersuchen eines zugleich ehebrecherischen und blutschänderischen Weibes hin zu ermorden (vgl. Mk 6,17–29).[2] Die erste Seite des Neuen Testaments unterläßt es nicht, im väterlichen Stammbaum Christi Salomo anzuführen, den Sohn Davids, »dessen Mutter die Frau des Urija war« (Mt 1,6; vgl. 2 Sam 11,2–12.24). Mitunter sind die Kinder sogar eh-

renwerter als ihre Väter und machen mit ihrem feinsinnigen Verhalten wieder gut, was sonst Anlaß zu Ärgernis, Rache oder Groll hätte sein können. Denken wir an Noach, den eponymen Stammvater der Menschheit: »Noach wurde der erste Ackerbauer und pflanzte einen Weinberg. Er trank von dem Wein, wurde davon betrunken und lag entblößt in seinem Zelt. Ham, der Vater Kanaans, sah die Blöße seines Vaters und erzählte davon draußen seinen Brüdern. Da nahmen Sem und Japhet einen Überwurf; den legten sie beide auf die Schultern, gingen rückwärts und bedeckten die Blöße ihres Vaters. Sie hatten ihr Gesicht abgewandt und konnten die Blöße des Vaters nicht sehen« (Gen 9,20–23).[3]

Diese Geschichte zu Beginn des Alten Testaments ist so schön, daß sie nur im seitenverkehrten Bild des Vaters im Gleichnis vom verlorenen Sohn ihresgleichen hat.

1. Was »Vater und Mutter ehren« besagen will

Nach drei grundlegenden Worten, welche die richtige Beziehung des Menschen zu Gott bestimmen, faßt der Dekalog im Gebot, Vater und Mutter zu ehren, in einem Zug die Gesamtheit der Kindespflichten ins Auge. Wieso sich dieses Gebot, obwohl es sich *vor allem* auf die natürlichen Eltern eines Menschen bezieht, in einem weiteren Rahmen auf jede physische, moralische, intellektuelle oder geistliche Autorität, der der Mensch in sozialer wie persönlicher Hinsicht eine Förderung seiner Person und seines Lebens verdankt, erstrecken kann und soll, liegt auf der Hand.

Was besagt es, seinen Vater und seine Mutter zu *ehren*? Das Verb »ehren« (auf griechisch – in der Septuaginta und im Neuen Testament – *timao*) ist ein Wort, dessen Bedeutung man nicht unterschätzen darf: es betrifft nicht nur eine Weise der Beziehung des Menschen zu seinen Eltern und Vorgesetzten, sondern zugleich die des Menschen zu Gott. In einem Wort des Propheten Jesaia, das sich über die Untreue Isaels, seines Erwählten, beklagt, erklärt Gott (in einer Formulierung, die Jesus geradewegs auf die Erfüllung des vierten Gebots anwenden wird): »Dieses Volk *ehrt mich* mit den Lippen, hält sein Herz aber fern von mir« (Jes 29,13).

Eine Person ehren heißt, sie zu Ehren bringen und ihr Ehre zu erweisen. Ersteres besagt, auf sie großen Wert zu legen und ihr folglich die gebührende Hochschätzung und Achtung entgegenzubringen. Der Begriff »ehren« hat für uns unwillkürlich etwas Kultisches, ja ein wenig Zeremonielles. Das darf uns jedoch nicht daran hindern, uns sogleich zu vergegenwärtigen, daß die besondere Hochschätzung, die wir der Person, die wir ehren, bezeugen, auf einer *berechtigten* Hochachtung gründet. In

der Ehre, die ein Mensch erweist, liegt damit die ganze Urteilsfähigkeit seines Geistes und Herzens, die Bereitschaft, einen anderen anzuerkennen, ihm und den Motiven und Gründen, derentwegen er sich ihm verpflichtet fühlt, eine Berechtigung zuzugestehen. Von einer Verpflichtung gegenüber einer Person zu sprechen heißt, ein drittes Wesenselement des zutiefst menschlichen Handelns ins Spiel zu bringen: die Dankbarkeit. Das griechische Verb für »ehren« bedeutet ebenfalls »vergelten« oder auch »danken«, indem man sich durch eine Gabe für die Charismen erkenntlich zeigt, die ein Wesen zum Wohl einer Person oder einer Gemeinschaft wirken ließ. An diesem Punkt wird das Ehren als ein Danken zur beinahe höchsten und reinsten Haltung des religiösen Menschen: zum Lobpreis. Hier sind Ehren und Loben eins.

Bekanntlich werden die zehn Worte des Dekalogs auf zwei Tafeln aufgeteilt. Die erste enthält unsere Pflichten vor Gott, die zweite unsere Pflichten dem Nächsten gegenüber. Nun aber bemerkt der Verfasser eines unter den französischen Juden weit verbreiteten Religionslehrbuches, Rabbiner L.M. Choucroun: Das Gebot, unsere Eltern zu ehren, »gehört zu den Geboten, die unsere Pflichten Gott gegenüber ausmachen, denn unsere Religion ist der Auffassung: die Eltern ehren heißt Gott selbst ehren.« Und in einer äußerst nüchternen und detaillierten Darlegung der Forderungen, die in diesem Gebot des Dekalogs liegen, schreibt er: »Wir müssen unseren Eltern größte Hochachtung erweisen, denn seit unserer Geburt behüten sie uns, kümmern sich um uns und umgeben uns mit ihrer Liebe. Folglich sollen wir ihnen gehorchen, ihnen nicht widersprechen, uns ja nicht mit unserer Zunge gegen sie verfehlen, ihnen in den alten Tagen beistehen und schließlich nach ihrem Tod ihr Andenken in Ehren halten. Doch dürfen Eltern ihre Kinder nicht zwingen, den Gottesglauben zu entehren.«[4] Ein Christ, ganz gleich, ob er nun katholisch, protestantisch oder orthodox ist, könnte das nicht klarer und knapper sagen, hat er doch, ob er nun ein gebürtiger Jude ist oder, wie heute die meisten Christen, zu den Gojim gehört, dieses Gotteswort auf alle Fälle vom Volk Israel erhalten.

2. Elterliches Schenken und kindliche Dankbarkeit

Um die – nicht imaginären oder ideellen, sondern realen und sehr konkreten – Gründe zu erfassen, die jeden Menschen bewegen, seine Eltern zu ehren, ist eine einfache anthropologische Überlegung notwendig und zugleich ausreichend.

Wenn wir einmal davon absehen, das in den unmittelbaren Vordergrund zu rücken, was Sache der Familiengerichte oder das tägliche Brot

der Psychiater ist, stellen wir fest, daß der Mensch in seinem vorgeburtlichen Dasein sicher, behutsam und zärtlich im Mutterschoß geborgen und geschützt ist. »So auch umfängt und beschützt ihn der Schoß der Familie in seinen ersten Jahren.« In den modernen Industrienationen dauert diese Umsorgung durch die Familie wegen der Länge und Kosten der Schulzeit und meist auch der Berufsausbildung, die zu Lasten der Eltern gehen, oft noch länger.

»Die Eltern geben, das Kind empfängt. Von den Eltern zum Kinde fließen Dienstleistungen und Güter, für die keine Gegenleistung erfolgt. Was die Eltern für die Kinder tun, geschieht nicht in Erfüllung eines Vertrages oder in Erwartung eines *quid pro quo*. Zu allen Zeiten und in allen Gesellschaftsordnungen kümmern sich die Eltern um ihre Kinder, versorgen, füttern, schützen und lieben sie: jede Ausnahme bewirkt einen Skandal. Tatsächlich dient man dem Menschen niemals so hingebungsvoll wie während der Zeit, in der er zum ›Verhandeln‹ oder zur ›Wahrnehmung seiner Rechte‹ unfähig ist.«[5]

Die ausgeklügeltsten politischen Philosophien und Sozialanthropologien, die einseitig ausschließlich vom *Handel* zwischen den Personen, vom Güteraustausch und der Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit reden, vergessen, »daß ohne Geben die Menschheit nicht bestehen könnte, daß das Geschenk wesentlicher ist als der Tausch«.[6]

»Kein Gedanke an eine ›Gegenleistung‹ für die erhaltenen Wohltaten taucht im Kopfe des Kindes auf. Diese Behauptung läßt sich leicht beweisen. Wenn die Eltern unklugerweise eine solche Vorstellung hervorrufen wollen, überraschen und verfeinden sie sich das Kind. Es nimmt die Rolle der Eltern als selbstverständlich hin. Andererseits beginnt es schon früh, diese Rolle gegenüber einem Spielzeug, einem Haustier oder einem jüngeren Kind nachzuahmen. Es zeigt damit seine Fähigkeit, sich in eine Rolle zu versetzen: die erste, die es selbst versucht, die Rolle von Scheineltern, ist hochbedeutsam. Das bedeutet, daß ein unilateraler Fluß unentgeltlicher Dienstleistungen den Tauschbeziehungen in jeder Gesellschaft zugrundeliegt. Das Kind wird den Eltern niemals die erhaltenen Geschenke zurückzahlen; aber zu gegebener Zeit wird es seinen Nachkommen ähnliche Wohltaten erweisen.«[7]

Auch wenn die ausgleichende Gerechtigkeit zwischen denen vorherrscht, »die Seite an Seite im Strom der Zeit reisen, ihre Reise hätten sie ohne das Füllhorn der Freigebigkeit am Anfang ihres Weges nicht antreten können, und sie müssen ihrerseits wieder Quelle eines neuen Stroms von Freigebigkeit werden.«[8]

»Da es notwendig ist, daß der Mensch in einem Stadium seines Lebens empfängt, ohne dafür etwas zu erstatten, und in einem anderen Abschnitt etwas ohne Gegenleistung geben soll«, verwundert es nicht, daß

jeder Mensch, ob Mann oder Frau, gleichzeitig beseelt ist »von der Erwartung, man werde sich um ihn kümmern«, was Sache des Kindes ist, und »der Bereitschaft, sich um andere zu kümmern«, was Sache der Eltern ist. »Diese beiden Tendenzen sind gewiß in jedem von uns, wenn auch in unterschiedlichem Verhältnis, vorhanden.«[9] Die Elternrolle (im Unterschied zu der Rolle der Gatten, in der sie wurzelt und sich normalerweise entfaltet) steht rein und unentgeltlich im Dienst der Geburt, des Wachstums und des Heranreifens des Kindes, damit dieses eines Tages die Freude erlebt, selbst Gatte oder Gattin und schließlich Vater oder Mutter zu sein. Kann man sich vorstellen, daß Eltern glücklich wären, wenn ihr Kind endlos im Babystadium verbliebe und unartikulierte Schreie ausstieße, anstatt mit Genugtuung feststellen zu können, daß es fähig ist, nicht nur wie sie, sondern mit ihnen zu sprechen, daß es dank der Sprache – und wäre es nur mit dem Wort »Danke« – ihnen (schon) Freude zu schenken vermag, die über alle ihre Opfer hinausgeht? Und so in bezug auf alles übrige, das heißt auf alles, was ein Menschenwesen tut, wenn es das Beste dessen, was es von seinem Vater und von seiner Mutter in ihrem Gatte-Sein und ihrem Eltern-Sein empfängt, sich innerlich zu eigen macht und damit selbst zu einem Mann oder einer Frau wird.

Aus all dem, was wir über die Tiefe des Familienmysteriums bedacht haben, das jedem Menschen innewohnt (wie unvollständig oder schmerzlich auch jedes Leben es verwirklicht oder nicht), können wir eine wichtige Folgerung ziehen: Was einen Vater und eine Mutter, unseren Vater und unsere Mutter, sie beide, im Dialog wechselseitiger Danksagung, in der sie insgeheim in sich und untereinander ihre Liebe und deren Frucht feiern, als Gatten und Eltern am tiefsten ehrt, ist das personale volle Menschsein und Freisein ihres Kindes. Im Leben ihres Sohnes und ihrer Tochter, in der möglichst vollendeten, glücklichen und geglückten Fülle ihrer Berufung in der Welt und all dessen, was diese der Menschheit zu geben vermag, liegt also die Ehre der Eltern.[10]

Man sieht: Unseren Vater und unsere Mutter ehren, also ihnen *Ehre machen*, besteht weniger darin, sie mit besonderen Taten der Ehrerbietung und Dankbarkeit zu überhäufen, als unser Leben als Mann oder Frau in allem, was es an Schönem, Gutem, Wahrem und Großem hat, zu leben. Nur so wird es die Freude und den geheimen Stolz derer hervorrufen können, die uns das Leben und die Fähigkeit gegeben haben, daraus alles zu machen, was wir wollen.

3. Die Grunderfahrung reiner Dankbarkeit

Das vierte Gebot des Dekalogs wirft helles Licht auf die Natur menschlicher Eltern- und Kindschaft. Während nämlich bei der Züchtung von Tieren Männchen und Weibchen, nachdem die Fortpflanzung vollzogen ist, weder für ihre Nachkommen noch für die Menschen, die diese großziehen, etwas bedeuten, sobald sie nicht mehr zur Fortpflanzung der Gattung fähig sind, kommt bei den menschlichen Eltern der Sachverhalt oder vielmehr der Sinn der Vater- und der Mutterschaft umso stärker zur Geltung, je mehr das Kind oder die Kinder, die sie zur Welt gebracht haben, wachsen, so daß sie, selbst wenn sie wegen des Alters zu Kindern ihrer Kinder oder bei ihrem Tod gar zu ihrer »Sache« werden, weiterhin, ja immer realer und bewußter zu Vater und Mutter derer werden, die, früher einmal kleine Kinder, ihrerseits aktiv zu Vätern und Müttern einer weiteren Generation geworden sind. Aus diesem Grund eben haben Vater- und Mutterschaft Sinn und Festigkeit und bestehen nicht bloß im punktuellen Moment der Fortpflanzung. Daß das Kind seinen Vater und seine Mutter anerkennt, ist die erste Art und Weise, sie zu ehren. Und diese Anerkennung ist für das Kind nur möglich dank des Wortes seiner Mutter, das ihm sagt, wer sein Vater ist.

Was einmal, ein erstes Mal, stattfindet, muß wiederholt werden aus Gründen, die durch die Psychoanalyse zwar deutlicher ans Licht gehoben wurden, aber in der Aufziehung des jungen Menschen seit langem, ja eigentlich seit jeher zutage traten.

Was das Gefüge und den Preis eines Menschenlebens ausmacht, ist sein Beziehungsleben. Unser Leben ist aus einer Vielfalt zwischenmenschlicher Relationen gewoben, die alle Facetten des Geschlechts, des Alters, der Erfahrung, kurz, der Entwicklung unserer Persönlichkeit gegenüber den Wesen aufweisen, mit denen wir verbunden sind und das Leben uns in Kontakt bringt. Unsere Eltern gehören durch ihre Nähe, besser gesagt durch ihr dauerndes Innewohnen in uns und Dasein für uns zu allererst zu diesem Gewebe konstitutiver Beziehungen, wie immer auch die anderen freiwillig eingegangenen oder im Gegenteil aufgezwungen und hingenommenen Kontakte aussehen mögen.

Die Beziehung, die wir zu Vater und Mutter haben, ist weder etwas ein für allemal Gegebenes noch bloßes Schicksal, sondern ein Werden, eine Geschichte, die entsteht oder, genauer gesagt, wir mit ihnen und sie mit uns entstehen lassen. Die unendlich komplexen Erfahrungen und Beziehungen, mit denen sich das Leben eines Menschen in dem Maß bereichert, als er an Jahren zunimmt, sind gleichsam Schußfäden, die die aus der vorher- und mitgehenden, nicht weniger unendlichen Komplexität des elterlichen Lebens gebildete Kette endlos kreuzen. Beide

bilden so das Grundmuster einer lebendigen Gewebes, dessen Vielfalt an Zeichnungen nicht nur unaufhörlich wächst, sondern sich in jedem Augenblick auch verändert. Meine Person sowie die meiner Eltern ist »gleichzeitig ein unendliches Vertiefungsvermögen«, »eine wesentliche Bindung an andere«, ein streng gleichzeitiges »Mit-Sein« des »Sich-selbst-Seins«, »eine Gegenwart am Leib und an der Welt, die dessen Inkarniertsein bestimmt, ein Akt der Anbetung gegenüber einer transzendenten Person, die diesen ganzen organischen Komplex abstützt«, eine schöpferische Freiheit endlich, die alles, was das Leben an intellektuellen, affektiven und geistigen, menschlichen und göttlichen Bezügen aufweist, wieder ergreift, um es zu etwas Wahrem, Gutem und Schönem zu machen.[11] Diejenigen, die meine Eltern waren, als ich ein kleines Kind war, bleiben das weiterhin, auch wenn ich erwachsen, Gatte oder Gattin und ebenfalls Vater oder Mutter geworden bin. Mein Vater wird stets mein Vater, meine Mutter stets meine Mutter bleiben, wobei die persönliche, eigenartige Gestalt ihrer Elternschaft sowie meines Sohn- oder Tochterseins sich bereichert, sich verändert, ja verklärt durch alles, was ich werde und was sie schon geworden sind. Die Zeitdistanz der menschlichen Generationen erhält hier eine eigentlich schöpferische Bedeutung: die der Vermenschlichung des Menschen zu seinem Menschsein.

Einzig die Tat des *Ehrens* löst die Frage, die sich einer Person unvermeidlich stellt angesichts der Erkenntnis oder vielmehr Anerkenntnis der *Tatsache*, daß sie alles, was sie hat, und alles, was sie ist, *anderen* verdankt, die früher und höher sind als sie, und denen sie das, was sie erhalten hat, nie zurückgeben können wird – außer in der Form der freien, persönlichen, völlig eigen- und einzigartigen Danksagung ihres ganzen *erkenntlichen* Wesens. Letzten Endes ist das Ehren unendlich mehr als die Bezeugung der Hochachtung, die man für einen Menschen mit herausragenden Begabungen, die einem zugute kommen, empfindet; sie ist Liebe. Ehrung ist die Form, die die Liebe Menschen gegenüber annimmt, deren Liebe uns vorausliegt und sich sozusagen an unsere Stelle gesetzt hat, so daß sie durch ihren Geschenkcharakter, ihre Demut und die an uns gerichtete Bitte, sie zuzulassen, bevor wir ihr überhaupt dafür Dank wissen, »über uns Herr ist«. Diese Liebe ist so arm, daß sie, nachdem sie alles gab, alles von dem zu erwarten hat, dem sie alles gab, denn sie hat von ihm das »Danke« zu erwarten, das allein imstande ist, alle ihre Gaben zu rechtfertigen und zu krönen.

Richtig verstanden ist die Ehre, die der Mensch nach dem Willen Gottes den Eltern zu erweisen hat, von derselben Natur wie die Ehrung und Danksagung, die er, der nach dem Bilde Gottes, ihm ähnlich erschaffen ist, Gott selbst zu erweisen hat. Sie wurzelt in Gott, und sie endet in

Gott. Wie die Liebe ist sie wesentlich Gnade. Und sie hat zugleich die Freiheit und Geschenkhaftigkeit der Gnade. Wer immer auf dieser Welt einen Akt reiner Dankbarkeit erlebt hat, hat mehr als nur eine Ahnung davon erhalten, daß Gott ist; er erahnt auch, was er ist.

4. Von der Erinnerung zur Auferstehungshoffnung: Die Ehre der Toten im Herzen der Lebenden

Hier muß man einen Wesenszug der Menschheit ins Auge fassen, der gleichermaßen durch Studien der Anthropologie wie der Ethnologie belegt wird: die Beziehung des Menschen zum Tod oder, genauer gesagt, zu seinen Toten. »In gleich welcher Form, welche die Beziehung der (menschlichen) Gesellschaften zu ihren Toten annimmt, tritt als das Wesentliche stets der Wille zutage, den Menschen der reinen (physischen) Natur, der reinen Animalität zu entreißen, um einen jeden, ob lebendig oder tot, am Weiterbestehen der Gruppe teilhaben zu lassen.«[12] Diese Absicht, über die sinnenfälligen Erscheinungen des Verwesens und Verschwindens des Menschenleibes hinweg den totalen, absoluten Sieg eines persönlichen Wesens über den Tod zu bekräftigen, kann sich, je nach den Gesellschaften, in unterschiedlichen Formen äußern. So kann man sich zum Beispiel bemühen, den Abscheu vor der Verwesung zu überwinden, »indem man die Leiche verbrennt und die Asche aufbewahrt«, wie das die Aschenurnen der Tzapoteken in Mexiko bezeugen, oder sie, wie bei den Korjaken Sibiriens, zerstreut; bei gewissen Stämmen Amerikas und Asiens verspeist man den Toten sogar, und die Navaho-Indianer mumifizieren den Leichnam.

»In den Gesellschaften, die die Ethnologie beobachtet, haben die Zeremonien im allgemeinen die Hauptfunktion, den Verstorbenen gegenwärtig zu halten und noch eine Zeitlang am Leben der Gruppe teilhaben zu lassen, damit er sein Schicksal vollende. Auch wird ein sinnbildlicher Übergang in die Wege geleitet, der die Radikalität des Verschwindens behebt: Der Tote, in seinen prachtvollsten Kleidern dasitzend, erweckt den Eindruck, noch am Leben zu sein und so seiner Bestattung selbst vorzustehen.«[13]

Es kommt nicht auf die Verhaltensformen in diesem Bereich an, zu denen die Handlungsweisen unserer eigenen Gesellschaften hinzuzufügen wären. Wenn sich der Mensch seinen Toten gegenüber so verhält, dann deshalb, weil die Toten, selbst wenn durch die Verwesung oder Einäscherung ganz oder beinahe in Nichts aufgelöst, kraft des Gedenkens der Lebenden wenigstens hier und jetzt all das bleiben, was sie für die Lebenden, mit denen sie in Beziehung standen, waren. »Wenn der

Leib sich auflöst«, sagte Antoine de Saint-Exupéry, »zeigt sich das Wesentliche: der Mensch ist nur ein Knoten von Beziehungen.«

Bekanntlich besteht in der katholischen Kirche bei der Bestattung eines Toten die letzte liturgische Handlung darin, daß man sich zu einem letzten Lebewohl um den Sarg sammelt – zu einem »Gott befohlen«, in dem kraft des Glaubens an die Auferstehung der Toten im auferweckten Christus offensichtlich ein »Auf Wiedersehen« liegt. Bei dieser Zeremonie fordert der Zelebrant alle, die den Leichnam des Verstorbenen umgeben, auf, sich all der Beziehungen zu erinnern, die sie im Laufe seines Lebens mit ihm hatten, mit anderen Worten, sich bewußt zu werden, daß die Vergangenheit keineswegs tot und vorbei ist, sondern kraft dessen, der sich in ihm an sie erinnert, lebendige Gegenwart bleibt. Wir haben die Toten nicht als Tote in Erinnerung, sondern als Lebende, denn als Lebendige haben wir die außerordentliche Macht, alle Wesen, mit denen wir in Beziehung waren oder sind, lebendig werden, im eigentlichen Sinn wiederaufleben zu lassen. Man soll diese Befähigung unseres Gedächtnisses – zwar nicht auferstehen zu lassen, so doch zumindest aufzuerwecken – nicht unterschätzen noch ihr grundsätzlich mißtrauen, als ob sie uns in einer regressiven Haltung zu Gefangenen der Vergangenheit zu machen drohte. Falls uns eine einfache menschliche Überlegung nicht genügen sollte, liegt die ganze Bibel vor uns, um uns davon zu überzeugen, daß die Dynamik der Gegenwart und die Offenheit der Zukunft (des auf uns Zukommenden) für die realste und realistischste Hoffnung die Erinnerung zur Grundlage hat, genauer gesagt das Gedenken an eine nicht überholte Vergangenheit, die dem Tod geweiht und Todesquell war, aber lebendig und Lebensquell für die Zukunft und selbst für die *Gegenwart* all derer ist, die sie feiern: das Gedenken an den Durchgang durch das Rote Meer für die Juden des Alten Bundes, das Gedenken an den Durchgang Christi und in ihm der ganzen Menschheit vom Tod der Sünde zum Leben Gottes für die Glaubenden (zunächst die Juden, dann die Heiden) des neuen und ewigen Bundes.

Der Aufforderung an die, die den Toten umgeben, an all das zurückzudenken, was sie mit ihm erlebt haben, fügt die Kirche hinzu: »Denken wir an das, was er für uns ist und *an das, was er für Gott ist.*« Ohne aufzuhören, schmilzt die Vergangenheit, auf die unsere Toten zu beschränken wir stets Gefahr laufen, dahin und verklärt sich vor diesen einfachen Worten in einen ganz anderen Horizont. Dabei werden die Lebenden durch die Aussicht auf das ewige Leben zu einer ganz anderen »Trauerarbeit« aufgefordert als es die jener ist, die ohne Hoffnung sind oder sich einer falschen Hoffnung hingeben[14], die ihre Toten regelmäßig durch ein inchoatives Erahnen eines Auferstehungsmysteriums des Fleisches ehren.

Wahre Trauerarbeit besteht für ein christliches Gewissen darin zu reflektieren, was der Verstorbene *vor Gott* ist; sie ist eine Bewegung der Liebe und der *Rechtfertigung* im theologischen Sinn des Wortes, analog einer Rechtfertigungsregung, zu der Vater und Mutter während des oft qualvollen Heranwachsens ihres Kindes imstande sind.

Es kann passieren, daß beim Tod des Vaters oder der Mutter den Zurückbleibenden schwere ungesühnte Kränkungen, schlimme oder von uns als solche beurteilte Verfehlungen in den Sinn kommen oder, schlimmer noch, daß andere Menschen Zweifel verbreiten und das Gift der Enttäuschung, der Verurteilung, wenn nicht der Verdammung über unsere liebsten Zuneigungen verbreiten. Was häufiger vorkommt und was die verschiedenen Kulte, die nach dem Befund der Ethnologie den Vorfahren erwiesen werden, zur Genüge bezeugen, ist umgekehrt, daß wir uns denen gegenüber, die uns verlassen haben, unsühnbarer Verhaltensweisen, unverzeihlicher und vielleicht in diesem Leben nicht verziehener Taten schuldig fühlen. All das wird (oder kann und soll) einen ganz anderen Sinn in dem Moment annehmen, in dem die Kirche uns auffordert, nicht nur zu erwägen, was der Tote, den wir umgeben, für uns bedeutet (das heißt all das, was wir mit ihm erlebt haben), sondern was er für Gott in der Ewigkeit seiner Liebe nicht nur als Schöpfer, sondern als Retter all dessen, was er erschaffen hat, ist (und nicht nur, was er, und wäre es in den schlimmsten Momenten seines irdischen Daseins, *gewesen ist*).

»Unser Bruder, unsere Schwester – dein Vater, deine Mutter«, sagt uns dann die Kirche, »ist im Frieden Christi entschlafen. Vertraue ihn (sie) im Glauben und in der Hoffnung auf das ewige Leben der Liebe Gottes, unseres Vaters, an. Begleite ihn (sie) mit deinem Gebet. Er (sie) ist am Tag der Taufe zum Kind Gottes geworden und hat am Herrenmahl teilgenommen, um darin die Kraft zu finden, zu leben und zu lieben und zu vergeben. Er (sie) werde jetzt zum Tisch des Vaters im Himmel geladen und erhalte zusammen mit allen Heiligen zum Erbe das ewige Leben« mit dem Vater, dem eingeborenen Sohn und dem Heiligen Geist, das Leben, zu dem alle Menschen als von Gott nach seinem Bild, ihm ähnlich Erschaffene bestimmt sind.

5. Ein von seiner Verheißung begleitetes Gebot Gottes

Der Verfasser des Briefes an die Christen von Ephesus, ein Paulusschüler, wenn nicht Paulus selbst, der sich in der Torah gut auskannte, bemerkt, daß das vierte Gebot »das erste Gebot mit Verheißung« ist (6,2). Die beiden Versionen des Dekalogs, die das Alte Testament bietet, enthalten nämlich mit nur ganz geringfügigen Abweichungen die gleiche

Verheißung: »Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt« (Ex 20,12); »Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat, damit du lange lebst und es dir gut geht in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt« (Dtn 5,16). Diese zweite Fassung desselben Gebotes hat den Vorteil, drei seiner Wesenszüge besser hervorzuheben: erstens die Tatsache, daß es sich nicht um ein, wenn auch noch so weises menschliches Wort handelt, sondern um ein Gebot Gottes (»wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat«); sodann die zweifache, ja dreifache Realität der Verheißung, die dieses Gebot Gottes begleitet: Dem, der seinen Vater und seine Mutter zu ehren weiß, verspricht Gott zwei Dinge: an erster Stelle »ein langes Leben«, die Verlängerung seines Lebens, sodann aber ebenso »Wohlergehen«. Diese beiden göttlichen Verheißungen hängen von einer dritten ab, die sie bedingt und ihnen ihren Sinn gibt: von der Verheißung des Landes, das Gott selbst geben soll [Anm. d. Übersetzers: Im Hebräischen und Französischen bedeutet das Wort für Land – *erez* bzw. *terre* – auch Erdboden; im Folgenden hält sich der Autor an diese Bedeutung].

Alle Zivilisationen sind sich bewußt, wie eng der Mensch und der Erdboden, aus dem er stammt und in den er zurückkehrt, miteinander verbunden sind, so daß sie »das im sehr realistischen Bild der ›Mutter Erde‹ oder der ›Frau Erde‹ zum Ausdruck bringen«. So auch Israel. Aber die Offenbarung Jahwes hat die Erfahrung und Wahrnehmung, die der Mensch von seiner Verbindung mit dem Erdboden haben konnte, umgebogen und verändert, um nicht zu sagen, umgestürzt. Gewiß »hängt das Leben des Menschen ganz von den Reichtümern, welche die Erde birgt, und von der Fruchtbarkeit des Bodens ab: die Erde ist der providentielle Rahmen seines Lebens: ›Der Himmel ist der Himmel des Herrn, die Erde aber gab er den Menschen‹ (Ps 115,16)«. Doch die Erde ist nicht bloß der äußere Rahmen des menschlichen Lebens: »Zwischen ihr und ihm besteht ein enges Band: er ist aus diesem Adamah hervorgegangen (Gen 3,19; vgl. Jes 64,7; Jer 18,6), von dem sein Name ›Adam‹ herkommt.«[15]

Das *verheißene Land*, auf welches das vierte Wort des Dekalogs anspielt, ist selbstverständlich nicht die Erde, aus der Gott Adam geformt hat und die er, damit der Mensch zu einem lebenden Wesen wurde, mit seinem Hauch beseelen mußte. Diese Ursprungserde, ohne Leben und nicht imstande, aus sich selbst irgendwelches Leben hervorzubringen, darf nicht – es sei denn, um den qualitativ unendlich großen Unterschied hervorzuheben, mit dem Land verglichen werden, das Gott dem Menschen verhieß, *nachdem* er diesen nach seinem Bild geschaffen hatte, um ihn an einem ihm ähnlichen Leben teilnehmen zu lassen. Dieses von

Gott verheißene Land, das Gott schenken wird, kann nur ein neues Land sein, das von einer ganz anderen Natur ist als die ursprüngliche *adamah*: ein *göttliches* Land, das dem Himmel, dem »Himmel des Herrn«, unendlich näher steht als die Erde, die er den Söhnen Adams, »den Menschen gab« (Ps 115,16).

Im genauen und vollen Sinn ist das in das Herz des Dekalogs geschriebene Land, das Gott der Menschheit verheißen hat, nichts anderes als das, was alle Christen den *Himmel* nennen. Dieser ist keineswegs etwas Mythisches und Verschwommenes, sondern die Wirklichkeit Gottes selbst, wie es die ersten Worte des Gebets nahelegen, das wir vom Herrn lernten: »Vater unser, der du bist im Himmel.« Der Himmel ist der »Ort«, an dem der Wille des Vaters vollkommen erfüllt wird, sein Reich vollends gekommen ist, sein Name wirklich geheiligt wird und zwar so sehr, daß die Erde der Menschen, unsere Erde nur das eine Verlangen und das eine Gebet kennt: daß es auf Erden so sein möge wie im Himmel (Mt 6,9–10).

So wie der Glaube der Kirche ihn versteht, hat der Himmel nichts Ätherisches und Imaginäres an sich, geschweige denn etwas Utopisches. Er liegt nicht in einer Art räumlich-zeitlichem »Niemandsland«, das für den Menschen unbetretbar und unerreichbar wäre. Er ist auf unserer Erde schon da, ganz da in der Person des Neuen Adam, im Leben Jesu. Adam, der erste Adam, an dessen Sündersein und Sterblichsein wir noch teilhaben, ist nur die Mißgestalt dessen, der kommen sollte (vgl. Röm 5,15), besser gesagt, der gekommen ist und dessen Leben sich in all denen, die glauben, in der Kirche, die sein Leib ist, verbreitet und mitteilt.

Seitdem Jesus von Nazaret in die Geschichte eingetreten ist, ist alles anders, vorausgesetzt, daß wir seine Botschaft begreifen und uns die Erneuerung des ganzen Menschenlebens, deren Keim er ist, aneignen. In ihm ist die Gabe Gottes ein Ozean im Vergleich zu der Unmenge der Fehler, welche die Menschheitsgeschichte zu überschwemmen scheinen und die doch nicht Flüsse, ja nicht einmal Bäche sind, sondern allenfalls noch vergiftete Tropfen im Meer der göttlichen Gnade (vgl. Röm 5,15–21).

6. Jesu Gehorsam gegenüber seinen Eltern

Das Lukasevangelium hat alles, was wir über die Beziehung Jesu zu seiner Mutter und zu seinem Vater während der langen Periode von seiner Empfängnis im Schoß der Jungfrau Maria bis zum Vorabend seines öffentlichen Wirkens wissen können, in ein paar äußerst wichtige Zeilen

(Lk 2,41–51) zusammengedrängt. Alles hängt an den vier Worten: »er war ihnen gehorsam«.

Obwohl die Heilige Schrift ausdrücklich auf der göttlichen Empfängnis Jesu und der Jungfräulichkeit Marias besteht, betont sie *gleichzeitig* sowohl die Verbindung der Mutter des Erlösers mit Josef kraft der vorhergehenden Verlobung und die (sobald das Kind durch den Heiligen Geist in ihrem Schoß empfangen war) an Joseph gerichtete Aufforderung des Engels, Maria als seine Frau zu sich zu nehmen. So hatte Christus von seiner Empfängnis an, während seiner ganzen Kindheit und der ganzen für seine Erziehung und sein menschliches Heranreifen nötigen Zeit *eine Mutter und einen Vater*, denen er sich unaufgefordert unterstellte und die er vollkommen ehrte, dem Buchstaben und dem Geist des vierten Gebotes folgend, das er von ihnen vernommen hatte und dessen tägliche Befolgung er im Leben beider beobachten konnte. Von seinem menschlichen Vater und seiner menschlichen Mutter erhielt Jesus, wie jedes Kind, während langer Jahre all das, was sein Menschsein nach und nach konstituierte und bildete: er lernte stehen, gehen, sprechen, seinen Körper und seine Sinne beherrschen, arbeiten, sich mit den Sitten und Bräuchen vertraut machen, dank denen ein Mensch in die Gesellschaft eintritt, die ihn formt, bevor er selbst dazu beiträgt, sie tätig zu formen und voranzubringen. Ebenfalls von seinen menschlichen Eltern erhielt Jesus als Mensch schon von frühester Kindheit an den Glauben, die Hoffnung und die Liebe Israels zu seinem Vater: er lernte beten, wurde durch all die liturgischen Feiern des jüdischen Jahres und ihre Erklärung nach und nach in die Heilige Geschichte seines Volkes eingeführt, ließ sein Herz und sein ganzes Wesen durch den Tiegel des Gesetzes, der Propheten und der Psalmen formen, die er beständig wiederholte, meditierte, sich innerlich aneignete und vor allem so sehr in die Tat umsetzte, daß sie zu seinem Fleisch und Blut wurden. Darin nämlich bestanden letztlich Zweck, Sinn und Frucht des menschlichen Gehorsams und der Gefügigkeit Jesu gegenüber seinem menschlichen Vater und seiner menschlichen Mutter. Doch wohlgemerkt: Weder diese Frucht noch Sinn und Zweck, weswegen Jesus eines Tages von einer Frau Israels als das Schönste der Menschenkinder und seine Mutter als die glückseligste aller Frauen gepriesen wurde (vgl. Lk 11,21–28), konnten zustandekommen ohne all das, was er von gläubigen, aber lediglich voll-menschlichen Eltern erhielt und nur von ihnen erhalten konnte.

In einer kurzen Vorbemerkung (Nr. 135–136), die eines der wichtigsten Scharniere seiner »Geistlichen Übungen« darstellt, hat Ignatius von Loyola tief und entschieden den universalen Sinn des Gehorsams Jesu während seiner Kindheit in Nazaret im Gegensatz zu der Unabhängigkeit gegenüber seinen Eltern, als er als Zwölfjähriger ohne ihr Wissen im

Tempel von Jerusalem zurückblieb, erfaßt. Diese Vorbemerkung ist mit »Vorwort zur Betrachtung über die Stände« betitelt, zu denen jeder Mensch, gleich ob Mann oder Frau, berufen werden kann, um die Wahl zu treffen, Gott von ganzem Herzen und seine Menschengeschwister wie sich selbst zu lieben. Eben von diesem »Vorwort« aus beginnt die für Ignatius spezifischste Wahl, die dazu führen soll, durch die menschliche Freiheit sich liebend für den Willen Gottes zu entscheiden, der dem Menschen ganz besonders durch die göttliche Freiheit bekundet wird, mit anderen Worten, durch seine persönliche Berufung (vom lateinischen *vocare*, das *(be)rufen* oder, im Passiv, *ge(be)rufen werden* bedeutet).

Kein Wesen auf Erden ist ohne Berufung. Denn »keiner von uns lebt sich selber ... Leben wir, so leben wir dem Herrn ... Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn« (Röm 14,7–8). Diese freiwillige Hingabe unsererselbst an Gott, unseren Vater, und an die, die in ihm unsere Geschwister sind, läßt sich, zwei »Lebensständen« entsprechend, realisieren. Der gewöhnlichste ist der Lebensstand, der den meisten Menschen, ob verheiratet oder nicht, gemeinsam ist: der des Gehorsams gegenüber den Geboten des Dekalogs. Diese Berufung ist eine Berufung zur Heiligkeit. Man braucht keine umfassende Erfahrung vom Menschenleben, so wie es nun einmal ist, um zu erfassen, welchen Grad von Heldenmut allein schon die Demut erfordern kann, den Geboten Gottes zu gehorchen. Und diesen Lebensstand – besser gesagt: diesen Stand der Heiligkeit oder Heiligung – hat Christus in den dreißig Jahren seines verborgenen Lebens in Nazaret voll und ganz auf sich genommen und uns darin ein Vorbild gegeben.

Der andere Lebensstand ist der der evangelischen Vollkommenheit. Auch für ihn hat uns Christus ein Beispiel gegeben, als er im Tempel zurückblieb und seinen Pflegevater und seine leibliche Mutter gehen ließ, um einzig für seinen himmlischen Vater dazusein. Die Episode des Verlierens und Wiederfindens Jesu im Tempel bietet uns gewissermaßen den Inbegriff für den Stand der totalen freiheitlichen Hingabe des Sohnes an den Willen des Vaters, zu dem gewisse Männer oder Frauen berufen werden können. Er geht auf eine Erwählung durch Gott zurück. Gewiß ist es Sache des Menschen, dieser zu entsprechen, aber der Ruf dazu geht von Gott aus. Dieser Lebensstand, genauer gesagt diese Bewegung des Ansprechens auf den Willen Gottes, worin ein Mann oder eine Frau dazu gebracht werden, dem Leben Jesu nachzufolgen, setzt stets den Gehorsam gegenüber dem Dekalog voraus. Christus hebt keines der Worte des Dekalogs auf, sondern erfüllt sie alle, zumal das vierte, über das hinaus, was der Mensch sich vorstellen oder erfassen kann. Ich werde dies nachzuweisen haben.

Nach seiner Berufung zu suchen besteht für jeden Menschen darin, im verweilenden Blick darauf, wie Jesus in seinem Leben den Geboten Gottes gehorchte und der Wille seines Vaters für ihn die einzige Speise war, danach zu fragen, in welchem Leben und Stand Gott uns in seinem Dienst will, um dem schließlich möglichst großmütig und genau zu entsprechen. Gott kann die einen zur Ehe, zur Vaterschaft und Mutterschaft berufen, andere zu einem Leben, das ganz dem Dienst Christi geweiht ist, wie das Josephs, der Apostel oder der Jungfrau Maria (vor und nach dem Tod des Sohnes am Kreuz). Auf alle Fälle hat ihr Leben dem zu entsprechen, was Gott von ihnen erwartet, und dem Vorbild, das Jesus uns für den ersten Stand in Nazaret, für den zweiten in seinem öffentlichen Leben gegeben hat. Es gibt im Leben eines Menschen nichts Größeres. Wenn ein Vater und eine Mutter ein Kind zur Welt bringen, sind sie sogar zu der Ehre auserkoren, dazu beizutragen, daß es heilig wird; und darin, daß ihr Kind dieser Berufung entspricht, werden sie eigentlich am wirklichsten und vollkommendsten geehrt.

Welcher Vater, welche Mutter träumt nicht von einer großen Zukunft für ihr Kind? Welches Kind würde nicht, nachdem es sich einmal dessen bewußt geworden ist, was es von den Eltern erhalten hat, davon träumen, all das, was es selbst über das von ihnen Erhaltene hinaus sich erworben hat, ihnen zugute kommen zu lassen?

Christus hat seinen Adoptivvater und seine leibliche Mutter in dem Moment, als er sich mit Leib und Seele dem Vollbringen des Willens seines Vaters verschrieb, auf paradoxe Weise aufgefordert, ihm in seiner Berufung zu folgen.

Über die Art und Weise, wie Josef von Jesus an der Entstehung seines mystischen Leibes beteiligt wurde, sagt uns die Heilige Schrift nur sehr wenig. In bezug auf die Zeit seines öffentlichen Wirkens sagt sie uns überhaupt nichts darüber. Aber diese Periode dauerte, so ausgefüllt sie auch war, kaum drei Jahre und wurde durch dreißig Jahre vorbereitet, während derer Jesus in einem täglichen Leben des Betens, Arbeitens, familiärer Beziehungen und Ausruhens die Vaterschaft im Familienleben eines Armen Jahwes kennenlernte. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die Weisheit, die in der Lehrtätigkeit Jesu, vor allem in den Gleichnissen, zutage trat und über die sich die Gesetzeslehrer bei einem, der nicht in ihre Schule gegangen war, verwunderten, zum größten Teil vom »Gerechten« stammte, den Gott nach der Empfängnis Jesu ersucht hatte, Maria als seine Frau zu sich zu nehmen.

In bezug auf Maria verhält es sich anders. Doch obwohl das ganze Neue Testament die Mutter Christi mehrmals erwähnt und auf ihre Bedeutung hinweist, wurde sich die Kirche von der dogmatischen Erklärung ihrer Gottesmutterschaft auf dem Konzil von Ephesus im Jahre

431 bis zu ihrer Betitelung als Mutter der Kirche durch Papst Paul VI. am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jahre 1965[16] der Bedeutung Marias nur allmählich bewußt. Kein Wunder, daß der unendlich diskretere, heiklere und subtilere Anteil, den Gott jenem zuwies, der der Pflegevater Jesu war, zumeist nur den ganz Kleinen klar wurde, während er den meisten der in den Augen der Welt Weisen und Gelehrten verborgen blieb.[17]

7. Die umwälzende Erfüllung des vierten Gebots

Manche Worte Jesu bei verschiedenen Anlässen scheinen dem zu widersprechen, was ich eben aus seinem verborgenen Leben in Nazaret oder selbst aus seiner Lehre ermittelt habe.

Eines Tages, als Jesus, von einer dichten Menschenmenge umdrängt, lehrte, verlangten seine Mutter und seine Brüder nach ihm. Da rief er aus: »Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?« Und er wies auf seine Jünger hin: »Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter« (Mt 12,46–50). In dieser Antwort wird Maria, wohlgemerkt, weder verurteilt, geschweige denn getadelt. Das gleiche gilt, als eine Frau in naiver Äußerung ihrer Bewunderung für Jesus ausruft: »Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat«, und dieser ihr erwidert: »Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen« (Lk 11,27–28).

Zu der Menge, die ihm folgt, sagt Jesus zwar: »Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet (d. h. mich ihnen nicht vorzieht), dann kann er nicht mein Jünger sein« (Lk 14,25–27). Und zu den Aposteln: »Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter, und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein« (Mt 10,34–36). Und als er voraussagt, daß man ihnen in den Synagogen den Prozeß machen und sie vor die Gerichte bringen werde, rät Jesus den Seinen, keine Verteidigungsrede vorzubereiten, denn »nicht ihr werdet dann reden, sondern der Geist eures Vaters wird durch euch reden. Brüder werden einander dem Tod ausliefern und Väter ihre Kinder, und die Kinder werden sich gegen ihre Eltern auflehnen und sie in den Tod schicken. Und ihr werdet um meines Namens willen von allen gehaßt werden; wer aber bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet werden« (Mt 10,20–22).

Man braucht vor diesen sehr starken, unmißverständlichen Texten die Augen nicht zu verschließen. Es ist normal, daß der Jünger das gleiche Leidensschicksal herausfordert und durchmacht, das sein Meister erlitten hat. Man sollte jedoch die Konsequenzen des Evangeliums, insbesondere die Reaktionen der Zurückweisung, des Widerstandes und der Ablehnung, ja des Hasses, die es hervorruft, und die Bekehrung des Menschen, die es, wenn auch um den Preis des Lebens seiner wahren Zeugen, bewirkt, nicht verwechseln. Das hieße das Ärgernis der gekreuzigten Liebe, der Liebe in Person vergessen, die den Händen der Sünder ausgeliefert wurde, denen sie *vergibt*, und in der der Geist des Vaters spricht.

Das dem Menschen gegebene Gebot, Vater und Mutter zu ehren, wurde weder einem idealen Menschen noch in einer idealen Welt gegeben, worin wirkliche Väter und Mütter dem Ideal der Vaterschaft und der Mutterschaft fehlerfrei nachkommen würden. Darum steht die von Gott selbst angeordnete Verbundenheit mit den Eltern nicht über Gott. Sie darf nicht außerhalb der Wege Gottes und erst recht nicht gegen die Stimme verlaufen, die Gott vernehmen ließ. Der Katechismus des Konzils von Trient trifft sich in diesem Punkt mit dem israelitischen Religionslehrbuch, das ich eingangs anführte. Er schreibt: »Und sollten etwa einmal die Befehle der Eltern den Geboten Gottes zuwiderlaufen, so müssen die Kinder ohne Zweifel den Willen Gottes dem ungeordneten Begehren der Eltern vorziehen, eingedenk des Schriftwortes: ›Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen‹.«[18]

Als Christus in diese Welt kam, hat er alles vollbracht und durch die Erfüllung des Willens seines Vaters alles erneuert, ohne es zu unterlassen, all das, was das vierte Gebot vor seinem Kommen an natürlicher, menschlicher Weisheit mit sich gebracht hatte, zu übernehmen und in seinem Menschendasein voll zu verwirklichen. Aber nach der Offenbarung, die sein Kommen für die ganze Menschheit darstellt, nimmt das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, einen anderen – übernatürlichen –, wahrhaft göttlichen und für den Menschen vergöttlichenden Sinn an.

Was die Vaterschaft betrifft, so ist die Lehre Jesu von einer Radikalität, in deren Tiefe und deren Konsequenzen für das menschliche Dasein man noch nicht ganz eingedrungen ist. Sie besteht in einem kurzen Satz, den der Evangelist Matthäus sorgsam verzeichnet und den die Kirche, unsere Mutter, uns getreu übermittelt hat. Er scheint von Jesus kurz vor seinem Leiden und Sterben ausgesprochen worden zu sein, gerade nach dem sehr kurzlebigen messianischen Triumph, als er auf einem Esel in Jerusalem einzog, und die Menge, Zweige in Händen, ihm zujubelte: »Ihr alle seid Brüder. *Ihr sollt niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel*« (Mt 23,8–9).

Jesus sagt nicht, daß wir keinen Vater haben, im Gegenteil. Er sagt, daß alle Menschen einen Vater, den gleichen, nicht imaginären und phantastischen, oder auch nur symbolischen (außer man präzisiert diesen Begriff) Vater haben, der von einer *Realität* ist, die unendlich weit über die festesten geschaffenen Realitäten hinausgeht, weil sie *schöpferisch*, *erlösend* und *vergöttlichend* ist. Das ist der Vater unseres Herrn Jesus Christus, seines eingeborenen Sohnes, den er in die Welt gesandt hat, um alle Menschen zu lehren, seine Söhne (und Töchter) nach dem Bild seines eingeborenen Sohnes zu werden.

»Ihr sollt keinen Menschen Vater nennen.« Indem Christus mit seiner göttlichen Autorität diesen kurzen Satz aussprach, entmythologisierte er ein für allemal alle imaginären Wirkungen der Superiorität und der Macht, welche die Menschen aufeinander ausüben können. Er kam damit im Grunde von einer anderen Ecke her auf die ganze Substanz des ersten Gebotes des Dekalogs zurück. Aber er erfüllte außerdem dieses Wort der naheliegenden, substantiellen, konkreten, ja in seinem Leben alltäglichen Offenbarung der Vaterschaft Gottes und ihrer Ausstrahlung auf dem Antlitz seines Sohnes.

Indem er auf unseren einzigen, wahren, symbolischen Vater, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Vater unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus, auf seinen Vater und unseren Vater hinweist, sowie dadurch, daß er uns auf seine einzige, wahre Mutter und unsere ebenfalls *symbolische* Mutter hinweist, auf die Jungfrau Maria, die er dem am Fuße des Kreuzes stehenden Johannes zur Mutter gab, beraubt uns Christus weder unseres *wirklichen* Vaters und unserer *wirklichen* Mutter noch unserer *imaginären* Eltern. Indem er alles, was in der objektiven Realität der wirklichen Eltern und im subjektiven idealen Verlangen nach den imaginären Eltern liegt, annimmt und sogar heiligt, ermöglicht uns Christus, zu *unterscheiden*, was in beiden Fällen wahrhaft und wirklich *symbolisch* ist; er berichtigt die Fehlbeträge des Lebens, ja gleicht sie aus, und auch die Heilmittel, welche die Psychologie und die Psychoanalyse herbeizuschaffen suchen. Er begnügt sich nicht damit, einem jeden von uns zu sagen, wer sein wahrer Vater (oder was es um die wahre Mutterschaft seiner Mutter) ist, sondern sagt jedem Menschen, mag er auch vater- und mutterlos sein, daß er einen Vater und eine Mutter hat, die unendlich realer, wahrer Vater und Mutter all derer sind, die er in ihrem Vergöttlichungsvorgang ungescheut seine Geschwister nennt.

Bekanntlich tritt die Mutter Jesu im Johannesevangelium zweimal auf. Zum ersten Mal zu Beginn des öffentlichen Wirkens, als sie dem ersten Zeichen, der Verwandlung des Reinigungswassers in Wein bei der Hochzeit von Kana, mitten in dem von Nichtjuden durchmischten Galiläa gleichsam vorstand. Das zweite Mal tritt Maria auf dem Höhepunkt der

Sendung Christi, zu Füßen des Kreuzes in Erscheinung, auf dem er, der König der Juden, das Heil der Menschheit erwirkt. In beiden Fällen richtet sich Jesus an seine leibliche Mutter mit einem Ausdruck, der zwischen sie und ihn eine eindrückliche Distanz zu legen scheint; er redet Maria mit »Frau« an (Joh 2,4 und 19,26). Diese doppelte Nennung erinnert tatsächlich an den Namen, den Adam nach dem Gang aus dem Paradies Eva gab: »Leben«, »denn sie wurde die Mutter aller Lebendigen«, sagt uns der Verfasser der Genesis (3,20). Eva war die Mutter aller durch die Ursünde verwundeten Lebendigen. Wie zahlreiche Kirchenväter richtig erkannt haben, weist Christus, indem er Maria »Frau« nennt, auf die neue, von jeder Sünde reine Eva hin. Maria ist die Lebendige, aus dem Tod des Retters Wiedergeborene, die dazu bestimmt ist, die Mutter all der Menschen zu werden, die aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus wiedergeboren sind, mit anderen Worten, die Mutter der Kirche, des mystischen Leibes Christi. Wie es schon der Aufbau des Johannesevangeliums treffend nahelegt, ist es bemerkenswert, daß die Genese dieser menschlich-göttlichen Mutterschaft gegenüber der gesamten Menschheit sich im Grunde ebensoweit erstreckt wie die gesamte Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu, vom ersten aller Wunderzeichen bis zu seinem Tod am Kreuz. Denn die Frau, die bei der Hochzeit von Kana zu den Dienern gesagt hat: »Was er euch sagt, das tut!« (Joh 2,5), hat alles gesagt und war selbst nicht mehr als einfach Dienerin am Heilsplan des Vaters in seinem eingeborenen Sohn Jesus Christus. Und das wird, aber nun so klar wie möglich, zum Ausdruck gebracht, als dieser zum Jünger, den er besonders liebt, sagt: »Siehe, deine Mutter!«, nachdem er zu der, die er bis dahin nur »Frau« nannte, gesagt hat: »Siehe dein Sohn!« (Joh 19,26–27).

Auf den ersten Blick hin kann es verwunderlich erscheinen, daß Jesus das vierte Gebot in seinem am nächsten liegenden menschlichen Tenor nicht nur nicht abschafft, sondern uns letztlich auffordert, es seinem eigenen himmlischen Vater als unserem Vater, und seiner eigenen Mutter, Maria, als unserer Mutter gegenüber zu erfüllen. Und doch ist das ein Inbegriff der Frohbotschaft.

»Wenn mich auch Vater und Mutter verlassen, der Herr nimmt mich auf« (Ps 27,10), sang der Psalmist. Christus offenbarte allen Menschen, daß sie, auch wenn sie ihres irdischen Vaters, ihrer irdischen Mutter beraubt sind, seinen eigenen Vater zum Vater und seine eigene Mutter zur Mutter haben. Damit gab er zugleich allen Anlaß dazu, den, von dem alles Gute kommt, ohne Hintergedanken zu ehren, das heißt hochzuachten, zu lieben und ihm zu danken.

Von seinem Sohn sagt der Vater: »Das ist mein geliebter Sohn, ... auf ihn sollt ihr hören« (Mt 17,5 und Par.). Maria sagt desgleichen: »Was er

euch sagt, das tut!« (Joh 2,5).[19] Dem, der seinen Vater und seine Mutter so ehrt, macht der Sohn die Verheißung, von der ich nicht weiß, ob man das Unerhörte an ihr herausstreichen oder sich einfach wie ein Kind auf das verlassen soll, was sie – wie die Freude – an Unverständlichem und zugleich diskret Wunderbarem enthält: »Wenn einer mir dient, wird der Vater ihn ehren« (Joh 12,26).[20]

Anmerkungen

1 S. Freud, Die Traumdeutung. Studienausgabe Bd. II. Frankfurt am Main [8]1972, S. 261.
2 Bekanntlich kommt das Inzestverbot in allen menschlichen Gesellschaften als konstitutives Element vor (vgl. dazu die grundlegende These von C. Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté. Paris 1949 [vgl. insbesondere S. 596–601]). Das will nicht heißen, daß diese elementare Regel der menschlichen Gesellschaft nicht oft verletzt wird, auch in den Gesellschaften, die angeblich die Menschenrechte besser respektieren als andere.
3 Gen 9,20–23. Als der betrunkene Noach nackt schläft, müssen die Söhne seine Blöße bedecken. Adam und Eva, nach ihrem Vergehen in doppeltem Sinn erwacht, bedecken ihre Blöße selber mit Feigenblättern und verstecken sich zudem unter den Bäumen des Gartens, als sie die Stimme Jahwes vernehmen. Jahwe selbst, der um alles weiß, ist so »taktvoll«, daß er ihnen keinen Vorwurf macht, ja zu ihnen nicht einmal die Bemerkung macht, daß sie nackt sind. Der Mann verurteilt sich selbst. Er sagt zu Gott: »Ich habe dich im Garten kommen hören; da geriet ich in Furcht, weil ich nackt bin, und versteckte mich.« Er verurteilt sich, sucht sich aber auf Kosten der Frau zu rechtfertigen, und will indirekt sogar Gott verantwortlich machen, der sie ihm gegeben hat: »Die Frau, die du mir beigesellt hast, sie hat mir von dem Baum gegeben, und so habe ich gegessen« (Gen 3,8–13).
4 I.M. Choucroun, Précis d'instruction religieuse. Algier 1947, S. 16–17; im »Katechismus der katholischen Kirche« (1992) findet sich der Kommentar zum vierten Gebot in Nr. 2197–2257; vgl. auch Katechismus des Konzils von Trient, III. Teil, Kapitel 32.
5 B. de Jouvenel, Reine Theorie der Politik (Politica 30). Neuwied/Berlin 1967, S. 69.
6 Ebd.
7 Ebd., S. 69–70.
8 Ebd., S. 70.
9 Ebd.
10 Vgl. u.a. herrlichen Stellen von Charles Péguy sein: Le mystère des Saints innocents (Œuvres poétiques complètes. Paris 1962, S. 738–739) oder auch die schlichte Bemerkung: »Man hält es für Elternliebe, zu wollen, daß ihr (der Kinder) Leben das unsere fortsetzt« (XII, I., 23. Oktober 1910, Victor Marie, comte Hugo).

In einer ganz anderen Zivilisation konnte ein konfuzianischer Meister schreiben: »Die Kindesliebe ist die Wurzel der Tugend. Sie ließ auch die Kultur entstehen ... Weil wir von unseren Eltern unseren Leib, unsere Haare und unsere Haut erhielten, erdreisten wir uns nicht, sie um‹ Leben zu bringen oder zu verwunden. Damit beginnt die Kindesliebe. Wir müssen unsere Person verwirklichen, indem wir uns an unseren Ursprung halten, unseren Namen den Nachkommen weitergeben und so unsere Eltern erstrahlen lassen. Das ist das Ziel der Kindesliebe. Die Kindesliebe zeigt sich im Dienst an unseren Eltern, setzt sich fort im Dienst am Fürsten und endet schließlich in der Vollendung der Persönlichkeit. Taïa hat gesagt: ›Denke nicht immer an deine Ahnen, aber vollende ihre Tugend‹« (Xiao Jing, Traité de la piété filiale, Kap. 1).

11 Ich entnehme diese gehaltvolle Definition der Person, leicht abgeändert: E. Mounier, L'espoir des désespérés, Œuvres, Bd. IV. Paris 1963, S. 376.
12 L'anthropologie, sous la direction d'André Akoun. Verviers ^{2}1974, S. 432. Zu der Ahnenverehrung vgl. auch S. 123–125.
13 Ebd., S. 432 (korrigiert).
14 Das Buch der Weisheit (14,15) kritisiert realistisch den Götzendienst, zu dem die Trauer über den Tod eines Kindes Anlaß geben kann.
15 G. Becquet, Art. »Terre«, in: *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris ^{2}1970, S. 1286.
16 Die Marienverehrung ist nur ein Ausfluß der Ehre, die Jesus selbst seiner Mutter erwies und von der er gewollt hat, daß sie in seiner Kirche weiterbestehe wegen der hervorragenden Rolle, die Maria nach dem Willen seines Vaters im Heilsmysterium spielt. Seit dem Konzil von Ephesus (431) hat kein ökumenisches Konzil die Rolle Marias im Mysterium Christi und der Kirche mehr hervorgehoben als das Zweite Vatikanum im letzten Kapitel der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (1965).

Zum Titel »Mutter der Kirche« vgl. meinem Aufsatz in: *Nouvelle revue théologique* 117 (1985), S. 503–510.
17 Vgl. die Enzyklika *Redemptoris custos* von Papst Johannes-Paul II. (15. August 1989). Papst Johannes XXIII. ist die Einführung der Erwähnung des hl. Joseph in das erste eucharistische Hochgebet zu verdanken.
18 III. Teil, Kap. 32, 5,1 am Schluß.
19 Mag auch die negative Theologie, zu der heute gewisse Philosophen, z.B. Jacques Derrida (vgl. Sauf le Nom) gern zurückkehren, noch so wertvoll sein, so hat doch die beste christliche Mystik, die auch die beste katholische Philosophie unseres Jahrhunderts (insbesondere die eines Maurice Blondel und eines Gaston Fessard) angeregt hat, stets betont, man müsse, um zur einzig wahren realen Gotteserkenntnis zu gelangen, sich in die unüberholbare Person Christi, des eingeborenen Sohnes und des fleischgewordenen Wortes, vertiefen. Vgl. hierzu insbesondere das ganze Kapitel der Autobiographie der hl. Theresia von Avila und Kap. 22 des »Aufstiegs zum Karmel« des hl. Johannes vom Kreuz sowie die ganze Dialektik der »Geistlichen Übungen« des hl. Ignatius von Loyola, die von G. Fessard herrlich analysiert wurden. Bekanntlich hat Edith Stein, damals Assistentin von Edmund Husserl, nachdem sie in einer Nacht die Autobiographie der hl. Theresia von Avila in einem Zug gelesen hatte, ausgerufen: »Das ist die Wahrheit« und ist dann zum christlichen Glauben übergetreten.
20 Vgl. auch Joh 12,20–26; 5,23; 16,27; 17,23–26.

Maria Margarete Dach · München

Das vierte Gebot und die Sorge um den alten Menschen

»Ihr Kinder, gehorcht euren Eltern,
wie es vor dem Herrn recht ist« (Eph 6,1).

»Kind, komm heim, eh' es dunkel wird!« Diese Aufforderung einer Neunzigjährigen an ihre eben in den Ruhestand getretene Tochter und die Reaktion der so Angesprochenen, die von einem milden Lächeln bis zu innerer Empörung reichen kann, führen uns in die Problematik, die viele erwachsene Christen mit dem Gedanken an das vierte Gebot verbinden: Wie lange gilt die »Kindespflicht des Gehorsams«? Oder kehren sich in späteren Jahren die Rollen um, so daß die alternden Eltern den eigenen Kindern gehorchen müßten?

Wenn nach dem Apostel Paulus das vierte Gebot ein Hauptgebot in der Ordnung des Familienlebens darstellt, so muß sich daraus Grundlegendes für das Zusammenleben ablesen lassen, so daß auch die Frage nach der rechten Sorge um den alten Menschen eine Antwort erfährt.

I.

»Ehre deinen Vater und deine Mutter:
Das ist ein Hauptgebot, und ihm folgt die Verheißung:
damit es dir gut geht und du lange lebst auf der Erde« (Eph 6,2–3).

Die Grundtugend, die das Leben der Familie tragen und die Art des gegenseitigen Umgangs bestimmen soll, ist die Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes mit jedem Menschen.

Wie von selbst ergreift uns alle ein ehrfürchtiges Staunen vor dem Wunder des menschlichen Lebens, wenn wir ein neugeborenes Kind se-

Maria Margarete Bach, *1941 in Braunschweig geboren, Lehrerin an Volks- und Realschulen, Studium der Pädagogik und Psychologie, 1971 Promotion in Wien, seit 1975 an den Katholischen Fachhochschulen für Familien- und Altenpflege in München tätig.*

hen und seine Entwicklung in den ersten Monaten mit wachem Geist und offenem Herzen miterleben. Wir ahnen, daß uns mit diesem neuen Leben etwas unendlich Kostbares anvertraut worden ist, das wir schützen und pflegen dürfen und dessen ganzer Lebensweg von den ersten Erfahrungen und Begegnungen mitgeprägt sein wird.

Nur die Ehrfurcht vor dem je Eigenen in der Veranlagung eines Kindes wird den Erzieher in die Lage versetzen, seine Gaben und Talente zu entdecken und zu fördern, Schädliches einzudämmen und die geeigneten Mittel zur Entfaltung der kindlichen Persönlichkeit einzusetzen. Die Ehrfurcht vor der nach bestimmten Reifungsgesetzen verlaufenden Entwicklung des jungen Menschen läßt ihn gelassener über die Schwierigkeiten, Unvollkommenheiten und Spannungen der jeweiligen Entwicklungsstufen hinwegsehen und den Reifungsprozeß von seinem Ziel her sehen, um jeweils die entsprechenden erzieherischen Hilfen zu finden.

Wenn die Kinder einer Familie im täglichen Zusammenleben erfahren, daß auch die Eltern einander in Ehrfurcht und Liebe begegnen, daß alle Menschen, besonders aber die Kleinen und Schwachen, die Kranken und Behinderten, Achtung, rücksichtsvollen Umgang und alle nötige Hilfe erwarten dürfen, so wird es ihnen nicht schwerfallen, die Ehrfurcht als eine Grundhaltung des mitmenschlichen Umgangs aufzubauen und als ein wertvolles Erbe für ihr späteres Leben mitzunehmen.

Unsere Zeit hat ein neues Gespür dafür entwickelt, daß auch die Tiere und Pflanzen, ja die gesamte Schöpfung mit Ehrfurcht gesehen und behandelt sein will und dem Menschen nicht in beliebiger Weise zur Verfügung steht.

Verantwortung für die Schöpfung, das bedeutet gleichsam »auf die Dinge hören lernen«, ihre Eigenart, ihren Auftrag im Ganzen der Schöpfung und ihren Wert erkennen, um in angemessener Weise mit ihnen umzugehen.

Wenn wir schon im Umgang mit der Schöpfung letztlich den Schöpfer selbst achten und ehren, so gilt dies in noch viel größerem Maße im Umgang mit den Menschen, die – wenn auch vielfach verdeckt und sogar entstellt – das Bild Gottes in sich tragen. »Wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt ...?« (1 Kor 6,19). Dieses Apostelwort verweist uns auf die Ehrfurcht, die wir auch unserer eigenen Person schuldig sind und leitet uns an, das Geheimnis unseres eigenen Wesens zu achten im Sinne des 139. Psalmes: »Herr, 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.«

Eine solche, von Ehrfurcht und Dankbarkeit getragene Haltung vor jedem Menschen aufzubauen und sie im Zusammenleben der Familie

konkret werden zu lassen (wie es auch die Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* 48,4 des Zweiten Vatikanums fordert), ist ein ständiges Lernprogramm für Jung und Alt, das nicht nur den Umgangston und die Regeln der Höflichkeit betrifft, sondern auch die Achtung vor dem, was dem anderen wichtig, lieb und teuer ist, vor seinen Gedanken, seinen Erfahrungen, seinen Leistungen, seinen Leiden. Gerade unsere jungen Menschen sind oft sehr sensibel dafür, und weil sie selbst mit allen ihren Vorstellungen, Plänen und Hoffnungen ernstgenommen werden wollen, lassen sie sich auch leicht dafür gewinnen, die Achtung vor den sozial Schwachen, kranken oder alten Menschen zu verteidigen und ihnen Hilfe anzubieten.

Daß die Eltern in der Familie die Autorität Gottes vertreten und in seiner Vollmacht Gehorsam verlangen können, wird die junge Generation nur dann verstehen, wenn sie erlebt, daß auch die Erwachsenen sich an Gottes Gebot und die Verantwortung vor ihm gebunden fühlen und den Kindern durchsichtig machen, daß ihre Wünsche, Ratschläge und Anordnungen dazu dienen, für die Kinder und mit ihnen das jeweils Gute, Gottes Willen Entsprechende, zu finden und ihr Gewissen darauf auszurichten. Aus ihrem Verhalten muß deutlich werden, daß sie selbst sich dem Spruch des Gewissens unterwerfen und Gottes Willen zu erkennen und zu erfüllen suchen.

Wenn die Kirche den Familien die »Heilige Familie von Nazareth« als Vorbild vor Augen stellt, deren Familienleben uns aus der Hl. Schrift nur in wenigen Situationen geschildert wird, so ist es besonders die »Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes« mit jedem ihrer Glieder, die diese Familie auszeichnet und sie zum Vorbild macht: die Ehrfurcht, mit der Josef nach Gottes Weisung seine Braut heimführte und für sie sorgte, die Ehrfurcht, mit der Maria alle Worte der Verheißung über den Knaben Jesus aufnahm und in ihrem Herzen erwog, die Ehrfurcht des heranwachsenden Jesus vor der Autorität seiner Eltern, denen er »untertan war«, bis sein Auftrag ihn über den Familienkreis hinausführte. Es ist sicher nicht von ungefähr, daß die christliche Frömmigkeit den hl. Josef zum Patron der Sterbenden erwählt hat, weil sie aus der tiefen Ehrfurcht und Liebe zwischen Maria, Josef und Jesus ableiten zu dürfen glaubte, daß auch die letzte Lebenszeit und vor allem der Heimgang des Zimmermanns von der liebenden Sorge Jesu und Mariae begleitet gewesen sein muß.

So dürfen wir aus unserer ersten Überlegung zusammenfassend feststellen: Das Gebot: »Ehre deinen Vater und deine Mutter« gilt zwar nicht nur für die Zeit der Kindheit, aber die Ehrfurcht sollte von Kindheit an das Familienverhältnis prägen und formen, um auch für die erwachsenen Kinder zur Norm für ihre Sorge um die alternden Eltern und

Verwandten zu werden und der jüngeren Generation zugleich den gebührenden Freiraum zur Erfüllung ihres eigenen Lebensauftrags zu sichern.

II.

»Wenn dein Vater alt ist, nimm dich seiner an,
und betrübe ihn nicht, solange er lebt.
Wenn sein Verstand abnimmt, sieh es ihm nach
und beschäme ihn nicht in deiner Vollkraft« (Sir 3,12f.).
»Vergiß nie die Schmerzen deiner Mutter!« (Sir 7,27b).

Das Geheimnis Gottes mit jedem Menschen zu achten, ist ein lebenslanger Auftrag, er gilt auch für das Geheimnis des alternden Lebens.

Warum fällt es dem heutigen Menschen oft so schwer, in der Haltung der Ehrfurcht auch diesem Lebensabschnitt seinen Sinn abzulauschen? Sind wir es nicht allzusehr gewöhnt, unsere Achtung vor den Menschen auf ihre Leistung, ihr Wissen und Können, auf ihre Erfolge und ihr gesellschaftliches Ansehen, vielleicht sogar auf ihr Aussehen oder ihren Besitz zu gründen? Die Vergänglichkeit aller dieser äußeren Werte wird im Alter und zuletzt im Tode augenscheinlich. Eine so begründete Hochachtung vor den Menschen müßte angesichts der unvermeidlichen Einschränkungen des alternden Lebens zerbrechen und das Gefühl zurücklassen, daß ein solches Leben zusehends an Wert verliert und schließlich als wert- und sinnlos erfahren wird.

Nicht nur der alternde Mensch selbst, auch seine näheren Angehörigen könnten die Ausfälle, die durch Krankheit oder Alter auftreten können, als »beschämend« empfinden und mit Abwehr reagieren. Das Ja zum Leben, das wir in jeder Lebensphase geben und auch den Mitmenschen schenken müssen, wenn dieses Leben gelingen soll, umfaßt auch das gemeinsame Jasagen zu den Gebrechen und Einschränkungen des Alters. Das im Schöpfungsglauben begründete christliche Menschenbild sieht ja die Würde des Menschen und seinen Wert vor Gott auch dann nicht angetastet, wenn krankhafte Veränderungen die geistige Auseinandersetzung mit dem konkreten Leben stark reduzieren oder fast völlig erlahmen lassen.

Die gesteigerte Gefühlssensibilität, mit der desorientierte Menschen ihre verminderte geistige Unterscheidung auszugleichen suchen, läßt sie an der Art des konkreten Umgangs intuitiv erkennen, welche innere Einstellung hinter den Worten und Taten der jeweiligen Kontaktperson steht, ob hier ein Mensch ihnen mit Achtung und Liebe »als Freund« begegnet, oder ob er sich vor diesem Menschen schützen und gegen sein

Vorhaben wehren muß, weil eine als »abwertend« empfundene Haltung des anderen ihn »bedroht«. Dabei ist nicht nur an Lieblosigkeit, Gleichgültigkeit, Mißachtung oder Beschämung zu denken. Schon eine Ungeduld, Hektik oder Unsicherheit im Umgang, ebenso aber auch ein überfürsorgliches »Bevormunden« des alten Menschen können solche Abwehr auslösen und das Miteinander erheblich erschweren. Deshalb werden unsere Überlegungen zur Ehrfurcht vor dem Leben des anderen, vor seiner Eigenart und den Reifungsschritten, die die konkrete Lebenssituation von ihm verlangt, aber auch vor allem, was ihm lieb und teuer ist, hier wieder aktuell und können dazu beitragen, daß in der Familie eine Atmosphäre des Vertrauens und der gegenseitigen Wertschätzung entsteht, die vielen Schwierigkeiten schon zuvorkommen kann.

Um eine Lebenssituation einfühlsam begleiten zu können, wird sich die Erwachsenengeneration mit den typischen Schwierigkeiten vertraut machen müssen, die als eine Art »Herausforderung« auf den alten Menschen zukommen und ihn unter Umständen sehr belasten können. Da ist z.B. die abnehmende Flexibilität, die vor allem, wenn sie die geistige Anpassungsfähigkeit erschwert, leicht zum starren Festhalten an Gewohnheiten führt. Solche Starrheit, die sich bis zur trotzigen Fixierung auf bestimmte Handlungsabläufe steigern kann, sollte als ein (vielleicht verzweifelter) Versuch verstanden werden, das Leben in den gewohnten Bahnen noch selbst meistern zu können, während auch kleine Veränderungen die automatisierten Handlungketten unterbrechen und damit die Erfolgssicherheit erheblich mindern. Nicht »Bosheit« oder ein bewußter Gegensatz zu den Vorschlägen der Betreuer bestimmen also das unerwünschte Beharren auf eigenen Vorstellungen, sondern die Angst, die Orientierung zu verlieren und damit seine Selbständigkeit aufzugeben. Dies ist nur ein Beispiel von vielen Alltagsproblemen, deren Hintergründe nicht sofort offen zutage treten und die die Pflegenden leicht als »Schikane« bewerten, die aber in Wirklichkeit eine Grenze des betreffenden alten Menschen deutlich machen und von daher nach hilfreicher Unterstützung verlangen. Tröstende Nähe, Geduld und Zuversicht sind die Grundhaltungen, die in solchen Fällen Abhilfe schaffen können, so daß der alte Mensch sich verstanden fühlt und in der Gewißheit, im Notfall Hilfe zu bekommen, sich auf notwendige Veränderungen einlassen kann, ohne »sein Gesicht« zu verlieren und seine Grenzen zu deutlich zugeben zu müssen.

Eine andere typische Schwierigkeit im höheren Lebensalter ist die wachsende Einsamkeit als Folge des altersbedingten Rückzugs aus beruflicher und familiärer Verantwortung und als Konsequenz der körperlichen und geistigen Verfassung des Betagten, die die Zahl und vielleicht auch die Intensität der mitmenschlichen Kontakte beeinträchtigen kann.

Um die weitgehend unvermeidliche äußere und innere Einsamkeit nicht zur »Verlassenheit« werden zu lassen, sondern in ihr die Chance zur Verinnerlichung und zu einer vertieften Gottesbeziehung aufscheinen zu lassen, sollten wir besonders bemüht sein, im Rahmen der jeweiligen Möglichkeiten »das Leben miteinander zu teilen«, d.h. an seinen Sorgen, Freuden, Hoffnungen und Ängsten aufrichtig Anteil nehmen, ebenso aber auch ihn an unseren Erfahrungen, Plänen, Erfolgen oder Freuden und vielleicht auch an manchen Sorgen und Belastungen teilnehmen lassen und seinen Rat, seine Mitfreude oder Mitsorge wie auch sein unterstützendes Gebet dankbar aufnehmen. »Dankbarkeit ist das Gedächtnis des Herzens« (Massieu) lautet ein bedenkenswerter Ausspruch. In der Herzlichkeit unseres Umgangs in Wort und Gebärde, durch liebevolle kleine Aufmerksamkeiten, geduldiges Zuhören und bewußtes Miteinbeziehen wird sich unser Dank gegenüber der älteren Generation ausdrükken können, die so vieles für uns Jüngere aufgebaut, ermöglicht und gestaltet hat. Aber auch der alte Mensch braucht vielleicht eine Anregung zu solchem »Gedächtnistraining«, damit er über den Belastungen des Alterungsprozesses und der vielen damit verbundenen »Abschiede« die Schönheiten des Lebens, die zahllosen guten Begegnungen und wertvollen Erfahrungen und die so oft erprobte Treue Gottes nicht vergißt. Natürlich wird eine tiefe, lebenstragende Dankbarkeit nur demjenigen erreichbar sein, der auch gelernt hat, Vergebung zu schenken und Verzeihung anzunehmen. Das menschliche Zusammenleben bietet in allen seinen Phasen genügend Gelegenheit, dies im Kleinen wie im Großen einzuüben. Im Alter aber wird es von vielen Menschen als besonders schwierig empfunden, sich selbst die vielen Versäumnisse, Fehler und Schwächen zu vergeben und nicht die Enttäuschung über sich selbst als Bitterkeit auf die Umgebung zu übertragen. Da sollten die liebevolle Nachsicht und die tröstende Großmut der Pflegenden einen Weg ebnen und damit zugleich das Vertrauen auf Gottes erlösende Barmherzigkeit vertiefen, das in der letzten Etappe des Lebens so notwendig, ja notwendend sein wird.

Der Blick auf das Ende des irdischen Pilgerweges wird die Beziehung zwischen dem alten Menschen und seiner Umgebung nicht unwesentlich beeinflussen. Er kann von der Angst vor Krankheit und Behinderung, Schmerz und Tod so sehr geprägt sein, daß Pflegende und Gepflegte gleichsam ständig auf der Flucht vor einem möglichen Eintreten dieser Übel die Realität des nahenden Lebensendes restlos verdrängen wollen und dadurch auch eine positive Auseinandersetzung mit den damit gegebenen Problemen unmöglich machen. Häufig wird durch diese Fluchthaltung gleichzeitig das Vertrauensverhältnis zueinander stark belastet, weil ein Teilen der Gedanken und Gefühle als unzumutbar angesehen

wird. Wenn hingegen der Glaube an das ewige Leben den Tod als Heimgang in die Vollendung bei Gott begreift, kann das gemeinsame Bemühen um die Bewältigung der Ängste und Nöte des Sterbens, um ein bewußtes und bejahtes Abschiednehmen von allem, was das Erdenleben bereichert hat, und um eine gute Vorbereitung auf die Begegnung mit Gott jenseits der Schwelle des Todes die innere Verbundenheit noch vertiefen und für die Lebensbewältigung der Zurückbleibenden in vielfacher Weise fruchtbar machen.

III.

»Einer trage des anderen Last,
so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen« (Gal 6,2).

Das vielfältige Angewiesen-Sein des gebrechlich gewordenen oder um die vertrauende Annahme seines Todes ringenden Menschen auf Hilfe und auf eine mittragende Begleitung von seiten seiner Angehörigen oder anderer Menschen, die in Notzeiten für ihn da sind, läßt mit großer Deutlichkeit erkennen, was im Grunde für das ganze Leben gilt: Wir können die Lasten des Lebens nur bewältigen, wenn wir sie gemeinsam tragen.

Als Glieder des einen Leibes Christi und verbunden in Ihm, unserem Haupt, sind wir ja aufgerufen mitzuleiden, wenn ein Glied leidet, uns mitzufreuen, wenn ein Glied geehrt wird (vgl. 1 Kor 12,26) und in gegenseitiger Ergänzung je nach dem uns zukommenden Auftrag und der uns zugemessenen Kraft (vgl. Eph 4,16) zum Aufbau, zum Wachstum und zur Vollendung dieses Leibes in der Fülle Christi (vgl. Eph 4,13) beizutragen.

Deshalb haben gläubige Christen, hat die Kirche in ihrer konkreten Verantwortung für die Menschen und hat auch die christlich geprägte Gesellschaft es immer als eine wesentliche Verpflichtung angesehen, die Sorge um Alte, Kranke, Behinderte und Arme und ihre vielfachen Nöte mitzutragen bzw. die Familien und die Einzelnen in dieser ihnen aufgetragenen Sorge zu unterstützen. Auch unsere Zeit kennt eine große Vielfalt von Hilfsangeboten, die unser Bemühen um das Wohlergehen der alten und hilfsbedürftigen Mitmenschen stützen, ergänzen oder in Notfällen sogar weitgehend ersetzen können. Dabei wird es allerdings auch bei den Einrichtungen der professionellen Altenpflege immer ein Anliegen bleiben, die Angehörigen des alten oder kranken Menschen nicht aus dem persönlichen Engagement zu verdrängen oder ihnen ihre ganze Verantwortung abzunehmen, sondern den ihnen möglichen Beitrag fachkundig zu unterstützen, zeitlich und von den pflegerischen Möglichkei-

ten her zu erweitern, ihnen mit Rat und Tat zur Seite zu stehen und nur dort vollverantwortlich einzuspringen, wo ihre eigenen Möglichkeiten an Grenzen stoßen. Wenn hier aus der reichen Palette der Hilfsangebote auch nur einige herausgegriffen werden können, so kann doch dadurch deutlich werden, daß die in der Struktur unserer gegenwärtigen Gesellschaft mitbegründete erschreckende Not der alten Generation und der sich ihrer Verantwortung bewußten Angehörigen eine Fülle von Initiativen geweckt hat, die darauf abzielen, die Lasten des alternden Lebens zu erleichtern.

In vielen Gemeinden werden in Zusammenarbeit mit Altenpflegeschulen oder anderen sozialen Einrichtungen z. B. Kurse angeboten, die es den pflegenden Angehörigen zuhause ermöglichen sollen, den sachgerechten Einsatz von Pflegetechniken und Hilfsmitteln und die Unterstützung der therapeutischen Maßnahmen, aber auch den Umgang mit psychischen Veränderungen und ein verständnisvolles Miteinander in Notsituationen zu erlernen und sich über Alterskrankheiten, die Wirkung von Medikamenten oder die Betreuung von Verwirrten zu informieren. In gleicher Weise werden vielerorts auch ehrenamtliche Helfer für Aufgaben der Nachbarschaftshilfe, für Besuchsdienste in Altenheimen und Krankenhäusern oder für Sterbebegleitung vorbereitet.

Die körperliche Pflege im häuslichen Bereich zu unterstützen oder teilweise zu übernehmen, bemühen sich ambulante Dienste, in denen ausgebildete Fachkräfte stundenweise die vom Arzt verordnete Grund- und Behandlungspflege ausführen und dadurch versuchen, die pflegenden Angehörigen zu entlasten, auftretende Spannungen zu mildern, Zeiten fehlender Betreuung zu überbrücken und ggf. seelsorgliche Hilfen zu vermitteln.

Ergänzend zu diesem Einsatz gibt es für alleinlebende alte Menschen verschiedenartige Mahlzeitendienste wie z. B. das »Essen auf Rädern« oder den gemeinsamen Mittagstisch und zur Gestaltung der Nachmittage »Seniorenclubs« und altersgerechte Bildungangebote. Eine gezielte Entlastung der Familien will auch die Einrichtung der »Tagespflege« sein, in der der pflegebedürftige alte Mensch tagsüber in einer kleineren Gruppe betreut und mit allem Nötigen versorgt wird, den Abend und die Nacht aber ebenso wie die Sonn- und Feiertage in der eigenen Familie verbringt.

Für eine intensive Zusammenarbeit zwischen den Angehörigen und verschiedenen kompetenten Fachkräften oder dafür vorgebildeten Helfern in der Begleitung von Sterbenden setzen sich in verschiedenen europäischen Ländern die »Hospiz-Bewegung« und eine Reihe von vergleichbaren Initiativgruppen in Verbindung mit stationären Einrichtungen zur Pflege und Betreuung Sterbender ein. Neben der konkreten

Hilfe und Beratung in der Endphase einer schweren Erkrankung wollen sie auch die Sicht auf den Tod als einem Teil des Lebens fördern und die Auseinandersetzung mit ihm begleiten. In dieser Hinsicht leisten auch die treuen Beter, die – manchmal der jahrhundertealten Tradition einer »Gut-Tod-Bruderschaft« folgend – regelmäßig um eine gute Sterbestunde bitten, einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zum Aufbau einer positiven Einstellung gegenüber einer der bedeutsamsten Stunden im Leben des alten Menschen und seiner Angehörigen. Schließlich gibt es natürlich die verschiedensten Heime für alte, behinderte, psychisch veränderte oder voll pflegebedürftige Menschen. Sie übernehmen zwar die pflegerischen Aufgaben voll und versuchen auch einen Raum der Geborgenheit zu schaffen und die geistig-seelischen Bedürfnisse der Bewohner zu berücksichtigen, aber ohne eine kooperative Unterstützung von seiten der Angehörigen wird es ihnen auch bei größtmöglichem Einsatz selten gelingen, ihren Bewohnern einen erfüllten Lebensabend und ein gutes Sterben zu ermöglichen.

Vielmehr werden sowohl die Loslösung von so vielem Liebgewordenen, die mit dem Umzug ins Heim besonders spürbar wird, als auch die Suche nach dem Sinn und Auftrag eines Lebens, dessen Erlebnis- und Wirkungskreis gegenüber früheren Zeiten zunehmend eingeschränkt ist, und die Konfrontation mit der eigenen wie auch der bei anderen Heimbewohnern erlebten Gebrechlichkeit oder Krankheit bis hin zum nahenden Tod von den Angehörigen mitvollzogen und begleitet werden müssen. Dies geschieht am besten durch regelmäßige Besuche und andere Formen des Kontaktes, die ein verläßliches Dasein liebevoller Helfer – das im Alter wieder ebenso bedeutsam werden kann wie in der frühen Kindheit – zu einer unbezweifelten Realität werden lassen. Solche Besuche sollen auch die Verbindung zum Leben draußen, in der eigenen Familie, in Kirche und Gesellschaft oder anderen früher wichtigen Beziehungen erhalten und dadurch gleichzeitig zum Einsatz der noch vorhandenen physischen und psychischen Kraft motivieren. Das Zusammenwirken mit dem Pflegepersonal kann zu einer gegenseitigen Hilfe werden, wenn die Angehörigen Informationen aus dem früheren Lebenskreis einbringen und von den Pflegenden Hinweise zur Bewertung und zum Umgang mit den Altersveränderungen empfangen, wenn Beiträge »von außen« das Stationsleben bereichern und kleine Hilfen die Pflegenden entlasten.

Vor allem aber soll unsere Begegnung mit dem alten Menschen und die Sorge um sein Wohlergehen bestimmt sein von der Gesinnung dessen, der unsere Lasten getragen hat und noch immer mit uns tragen will. Sein Gehorsam war die vollkommene Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters. Wenn wir im Blick auf diesen göttlichen Willen mit innerer

Aufrichtigkeit gemeinsam suchen, was in einer bestimmten Situation »vor dem Herrn recht ist« und dabei die Achtung vor dem anderen wahren, so steht nicht mehr zur Debatte, ob das erwachsene »Kind« den Anordnungen und Wünschen der Eltern oder diese denen der Kinder gehorchen müssen, sondern wie beide Partner »je nach der ihnen zugemessenen Kraft« den Auftrag der betreffenden Situation erkennen und möglichst gut erfüllen können. Dann wird auch die Verheißung des vierten Gebotes: »... damit es dir gut geht ...« für uns zur Realität werden, indem wir uns in unserem Bemühen um den alten Menschen immer wieder als Beschenkte erleben, die letztlich mehr empfangen, als sie geben können.

Florian Pitschl · Brixen

»Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...«

Ferdinand Ulrichs Philosophische Anthropologie der Kindheit im Gespräch mit Wertvorstellungen am Ende der Moderne

1. Kurze biographische Notiz

Ferdinand Ulrich, Jahrgang 1931, ist Professor für Philosophie an der Universität Regensburg. Er promovierte an der philosophischen Fakultät in München im Jahr 1955 mit dem Thema: Inwiefern ist die Konstruktion der Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffes bei Thomas v. Aquin, Duns Scotus und F. Suarez. 1958 habilitierte er sich in Salzburg mit dem Thema: Versuch einer spekulativen Entfaltung des Menschenwesens in der Seinsteilhabe.

Es folgten eine Reihe von Veröffentlichungen in Buchform, neben zahlreichen Aufsätzen in Fachzeitschriften. Von den veröffentlichten Werken in Buchform seien hier genannt: Homo Abyssus. Einsiedeln 1961; Atheismus und Menschwerdung. Einsiedeln 1966; Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit. Einsiedeln 1970; Gebet als geschöpflicher Grundakt. Einsiedeln 1973; Leben in der Einheit von Leben und Tod. Frankfurt 1973; Die Gegenwart der Freiheit. Einsiedeln 1974.

2. Entfremdung

Ulrich stellt die Frage, ob Kindsein nur ein biologisch-anthropologisches, entwicklungspsychologisches Stadium des Menschen ist, das sich vom Erwachsenen her verstehen läßt und möglichst bald überwunden werden soll, oder ob es eine Bestimmung ist, die zum Wesen des Menschen gehört, ein Existential, von dem der Mensch in keiner Lebensphase absehen kann.

Florian Pitschl, *Jahrgang 1947, studierte Philosophie und Theologie an der römischen Gregoriana und an der Universität Regensburg. 1974 Priester, 1978 Promotion. Heute lehrt er Philosophie an der Theologisch-Philosophischen Hochschule Brixen.*

Ulrich gewinnt die Antwort auf diese Fragestellung, indem er mit dem Entfremdungsgedanken, mit der Emanzipation der Freiheit, der kritischen Rationalität und dem seiner selbst gewissen Wissen des Selbstbewußtseins, wie es vor allem Hegel entwickelte, in ein Gespräch eintritt.

Es legt sich nahe, Kindsein zunächst als einen Zustand der Abhängigkeit zu beschreiben, zu dem der Erwachsene als selbständige Persönlichkeit im Gegensatz steht. Im Blick auf die Selbständigkeit, die Autonomie und die Selbstverwirklichung als zu erstrebendes Ideal des Menschseins drängt sich die Frage auf, ob Kindsein nicht ein Zustand ist, der überwunden werden muß.[1] Solange jemand Kind ist, fließt ihm das Leben aus der Hand eines anderen Menschen zu. Diese Tatsache scheint zum Anliegen im Gegensatz zu stehen, das eigene Leben schöpferisch zu gestalten, eigenständig in Freiheit über sich selbst zu verfügen und sich zu verwirklichen.[2] Daß ich mein Leben den Eltern verdanke und nicht selbst den Anfang gesetzt habe, erinnert mich daran, daß ich nicht hinter mich zurück kann, daß es für mich ein Vorweg gibt, das meinem Denken und Tun einen Stempel aufprägt, so daß ich nicht restlos aus mir selbst anfangen kann und mir selbst nicht genüge.

Die Vorgabe des Lebens, die in der Gestalt der Eltern anschaulich ist, ist für den nach Selbstmächtigkeit und Autonomie strebenden Menschen Zeichen der Grenze, das eine fremde Macht anzeigt, die über den Menschen Gewalt hat und ausübt, die ihn sich selbst entfremdet und unfrei sein läßt. Wird die Vorgabe des Lebens in diesem Licht betrachtet, dann ist das Ja zum Leben als Geschenk und die damit gegebene Dankbarkeit ein Wegschauen des Menschen von sich selbst auf die ihm entzogene Herkunft, mit der Gefahr, sich in diesem Schauen zu verlieren und, wie Nietzsche sagt, ein »passiver Befehlsempfänger« zu werden.[3]

Als Ausweg aus dieser gespannten Lage des Menschen fordert Karl Marx die »Selbstaneignung des Menschen durch den Menschen«.[4] Sie gründet darin, daß der Mensch den Entschluß faßt, sich seiner Freiheit zu bedienen, über sich selbst zu verfügen und die Kausalität aus Freiheit zu setzen. Sie besteht darin, einen Prozeß aus sich selbst anzufangen.[5] In der Kausalität aus Freiheit handelt der Mensch selbst und braucht dieses Tun nicht zu empfangen und dafür zu danken. Das freie Handeln des Menschen äußert sich im schöpferischen Arbeiten, wo sich ein Weg zu eröffnen scheint, um das Kindsein hinter sich zu lassen, das gekennzeichnet war von Abhängigkeit, Fixiertheit und Hilflosigkeit. Arbeitend kann der Mensch das eigene Leben frei und mündig in die Hand nehmen. Das Vorweg des Lebens, das dem Menschen in der Gestalt der ihn umgebenden und zugleich bearbeitbaren Welt an seine Herkunft erinnert und sie ist, wird nun ergriffen und in der Leistung als eigene Tat

umgesetzt. Die Armut des eigenen Menschseins, die in Sichempfangen vom Anderen her besteht, wird durch das Ja zu sich selbst überwunden, wofür die Mächtigkeit der Leistung und der Reichtum des Produzierens der Erweis sind. Wenn der Beginn und Ausgangspunkt des menschlichen Lebens durch die Entfremdung gekennzeichnet ist, weil der Mensch seine Freiheit noch nicht durch fortschreitende und entäußernde Arbeit ergriffen hat, wird Kindsein, als Menschsein in menschenwürdiger Weise, nicht begreifbar. Ulrich stellt deshalb die Frage, ob eine philosophische Anthropologie der Kindheit nicht eine Denkform ist, die überwunden werden muß.[6] Denn Kindsein bedeutet, sich schutzlos einem Anderen verdanken, sich von einem Du her annehmen, den Selbstand durch Empfangen gewinnen. Freiheit besteht im Kind mehr als Möglichkeit denn als Wirklichkeit, die vorgegeben ist. Sie müßte erst noch umgestaltet werden in ein Ja zum eigenen Leben, das der Mensch selbst spricht und nicht von einem anderen sich sagen läßt. Kindsein um seiner selbst willen zu erstreben würde bedeuten, daß die Verwiesenheit und Abhängigkeit die Möglichkeit der Freiheit negiert. Deshalb legt es sich nahe, Kindsein als negatives Element der Menschwerdung zu verstehen, das durchschritten wird auf dem Wege zum Erwachsenwerden, sowohl biologisch-anthropologisch als auch entwicklungspsychologisch.[7]

3. Kritische Rationalität

Die Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung des Menschen beinhaltet immer ein bestimmtes Weltverständnis. Sie bietet sich an als zu bewältigende und zu verwaltende Wirklichkeit. Der Mensch tritt zu ihr in ein Verhältnis, indem er sie als Raum der eigenen Entfaltung gestaltet und zurechtrückt. Versteht der Mensch das Gegenüber der Welt als Material seiner Selbstauslegung, dann wird die Kultur und Zivilisation die Gestalt, in der der Mensch sich selber anschaut und als von ihm geschaffener Behausung begegnet. In diesem Selbstverständnis und Weltverhältnis gewinnt das Kindsein die Bedeutung, welche Ulrich mit zwei Stichworten widergibt: Kindsein ist angesichts der verwalteten und zu verwaltenden Welt wie ein »Naturschutzpark« oder wie ein »Urwald«. Für eine Daseinshermeneutik, die das Maß menschlicher Reife von ihrem Vermögen zur fortschreitenden ›Hominisierung der Welt‹ und zur Selbstauslegung des Subjekts im anonymen Hohlraum des indifferenten Anderen her bestimmt, bedeutet daher Kindheit – bildlich gesprochen – entweder das verplante Reservat eines »Naturschutzparkes« oder das noch nicht rational erschlossene »sinnliche« Gewebe und Dickicht eines »Urwaldes«.[8] Der Mensch, der ein kritisches, rationales Verständnis von sich hat

und davon überzeugt ist, in der Reflexion sich selbst einholen zu können, erachtet die Welt als Heimat, weil er sich in ihr auf Grund der Selbstentäußerung in Kultur und Technik wiederentdeckt. Er braucht den »Naturschutzpark« als Durchgang von einer Arbeit zur anderen. Er braucht das Kindsein als Moment des Spiels, während dessen er sich für einige Augenblicke selbst vergißt, um sich dann wieder dem Ernst des Lebens zuzuwenden. Freizeit, während welcher er »Kind« ist, wird zur Pause zwischen zwei Arbeitszeiten. Analog ist Kindsein nicht ein bleibendes Existential des Menschen, sondern die Phase zwischen den Zeiten zweier Erwachsener. Das ist die Zeit der erwachsenen Herkunft (Eltern) und die Zeit der erwachsenen Zukunft (Mann – Frau). Kindsein ist nicht ein Wert, der bleibt, sondern eine pervertierte »Vorläufigkeit«, eine »vergangene Phase, eine Dimension, »auf die man sich ruhig einlassen kann, da man schon von vorneherein mit ihr fertig geworden ist«.[9]

Mit dem Bild des »Urwaldes«, der wuchern darf, wird Kindsein als Phase der Unbestimmtheit und der Unmittelbarkeit bezeichnet. Aber die Verpflichtung zu kritischer Rationalität bleibt bei dieser Sicht der Kindheit nicht stehen, sondern bezieht sie auf die Vollzüge des menschlichen Lebens, die in der organisierten Arbeitswelt durch die aufgeklärten, emanzipierten und selbständigen Subjekte geleistet werden.[10] Was war und im Zeichen der Überlieferung dem entschlossen sich selbst bejahenden Subjekt begegnet, beziehungsweise als Kommendes Anspruch auf das Vernehmen des Subjektes erhebt, muß sich vor dem Verstand (= Ratio) bewähren und auf ihn rückführbar sein. »Privatisierendes Ich« und »politische Entäußerung« sind einander entgegengesetzt und werden zugleich miteinander vermittelt. Ulrich macht darauf aufmerksam, daß die Kindheit in verdrängter Form hier wiederkehrt. Denn kritisch rational begibt sich das Ich in eine von ihm gesetzte Abhängigkeit, die von der Armut gekennzeichnet ist, weil sie sich nicht selber genügt, die aber zugleich als vom Ich gesetzte Beziehung durchschaute und kontrollierte »Armut« ist. Kindheit am Beginn der menschlichen Existenz hingegen hat in sich die Gestalt des Preisgegebenseins und könnte als bleibende Bestimmung des Menschen in dieser Form nur gelebt werden als Vertrauen, »daß Selbstwerdung durch Selbstempfängnis möglich und wirklich ist«.[11]

Kindsein steht im Gegensatz zur vollendeten Reflexion des Subjekts, durch die der Mensch als Subjekt sich selbst im Griff hat und durchschaut. Das Kind, das zu dieser Reflexion noch nicht fähig ist, empfängt den Anderen, die Affektionen und Impulse unmittelbar und unkritisch, indem es sinnlich rezeptiv dafür offen ist. Es vermag sich gegen die Einflüsse und Motivationen nicht abzusichern und bleibt so fremden Mächten ausgeliefert. Gebote und Verbote überfremden es. Autorität ist nicht

»Mehrerschaft des Daseins«. »Sie erscheint vielmehr nur als die Macht einer sich im entmächtigten Kind (= Knecht) durchsetzenden Herrschaft (= Tyrannei).«[12] »Kindheit« als bleibende Struktur des Menschen enthüllt sich hier als Ursache dafür, daß die Gewalt der Tradition über die Befreiung der menschlichen Freiheit in Heute herrscht, der Mensch ständig auf die ihm gegenüberstehende Wirklichkeit reagieren muß und nie zur eigentlichen Initiative, zum Anfang aus freien Entschluß kommt.[13]

4. Emanzipation

Erwachsensein birgt eine Zweideutigkeit in sich. Nur wer erwachsen ist, vermag sich der Reflexion im vollen Ausmaß zu bedienen, indem er durch Verstand und Vernunft Ursprung und Ziel der erstrebten Identifikation von Ich und Selbst wird und sich in Besitz zu nehmen versucht. In demselben Vollzug des Erwachsenen aber wird die Gegenwart des erwachsenen Anderen zum Gegenstand der Negation, sofern diese Gegenwart zusammenfällt mit der Autorität und Tradition, die sich im kindlichen Dasein als von ihm verschiedene und fremde Wirklichkeiten durchgesetzt haben und die kindliche Freiheit besetzt halten. Durch die Reflexion des sich zum Erwachsenen gewandelten Kindes werden diese »Fremdkörper« in Schranken gewiesen, kritisch hinterfragt und als Elemente der Subjektivität überprüft und angeeignet.[14]

Der Erwachsene, der die Unmündigkeit des Kindes hinter sich läßt, gewinnt auf dem Hintergrund der Tranzendentalität einen neuen Zugang zum Anderen. Als reflektierendes Subjekt entdeckt er in sich selbst die Bedingungen der Möglichkeit, denen der Andere sich fügen muß, um ihm zu begegnen. Im Ich sind die Maßstäbe grundgelegt, an die sich der Andere als Zukunft des Ich halten muß. Von der Kindheit des Menschen wird zur Reflexion fortgeschritten, in der das Subjekt nun selbst bejaht, nachdem ihm im Kindsein das Ja vom Anderen zukam. Der Mensch, der als Kind von seinem Ursprung, der sich selbst reflektierenden Subjektivität der Erwachsenen (= der Eltern) getrennt ist, wird durch die Reflexion des Subjektes, das er selbst ist und wird, auf eine neue Weise eins mit dem Ursprung, der nun in ihm selbst ist. Der Anfang, der mit dem Kindsein unmittelbar gegeben war, ist hier reflektiert. Ulrich nennt diesen Vorgang die Aufhebung der Substanz des Kindes in das Subjektsein.[15]

Ohne die Reflexion sind Kind und Eltern, die sinnliche Leere und Unmittelbarkeit des Kindes und die es beanspruchende Autorität der Eltern voneinander getrennt, gleichsam in sich gefangen und allein. Indem

der Mensch vom Kind zum reflektierenden Subjekt fortschreitet, erscheint die in ihm verborgene Freiheit. Die Autorität, die vorher als fremdes Wort im Kind wirkte, wird durch die Reflexion als solche erkannt und in ein eigenes Wort umgewandelt. Auch hier scheint die Kindheit als Anfang und bleibende Bestimmung des Menschen der Notwendigkeit der Menschwerdung zu widersprechen, die im Übergang von unmittelbarer Freiheit zu einer vermittelten Freiheit gesucht wird.

Mit Hegel aber gibt Ulrich zu bedenken, daß der Anfang, den das Kind für das Menschsein darstellt, nicht mit der Leere, dem Nichts und der Armut gleichzusetzen ist, dem die Fülle, das Sein und der Reichtum des Erwachsenen gegenüberstünden. Das reflektierende Subjekt wäre also gar nicht denkbar, würde man das Kindsein nicht nur als Sein für das Subjekt, sondern wie Hegel sagt, als »die Unmittelbarkeit des wissenden Subjektes selbst« denken.[16] Der Erwachsene kann unter dieser Rücksicht nur von seiner Kindheit her und zusammen mit ihr aussagbar sein.[17] Das Bild von der Blüte, die auf die Knospe folgt und sie widerlegt, und von der Frucht, die die Blüte verdrängt, ist eine Veranschaulichung der Zusammengehörigkeit von Erwachsensein und Kindsein, aber läßt zugleich die Frage offen, inwieweit die Kindheit aufgehoben werden muß oder nicht.[18] Betrachtet man das Kindsein als Anfang des Menschseins, so zeigt sich in diesem Anfang eine Zweideutigkeit, die Ulrich in Anlehnung an Hegel in der Zuordnung des Seins und des Nichts zum Kindsein als Anfang des Menschseins begründet sieht. Kindsein ist gekennzeichnet von einem unmittelbaren Wissen, das als Sein des Kindes verstanden werden kann. In dieser Hinsicht ist es noch »Nichts«. Erwachsensein ist gekennzeichnet durch differenziertes und reflektiertes Wissen und deshalb keine leere Wiederholung des Anfangs. Aber der Mensch als anfangendes Subjekt muß sein, damit er werden kann. Im Vollzug des menschlichen Lebens gibt es im Anfang nach Ulrich zwei Versuchungen: die Zukunft ist durch den Beginn bereits vorweggenommen, so daß im Grunde nichts Neues mehr geschieht. In der umgekehrten Richtung hingegen ist alles noch ausständig, da die Zukunft als abwesend gesehen wird. Der Mensch ist gespalten zwischen seiner gegenwärtigen Existenz, die uneigentlich und leer ist, und der eigentlichen Existenz, die in die Zukunft projiziert ist.

5. Dialektisches Selbstbewußtsein

In der Auseinandersetzung mit den Wertvorstellungen der zuendegehenden Moderne läßt sich Ulrich von der Überzeugung leiten, daß das Kindsein als Anfang »Fülle des an ihm selbst armen Reichtums der Lie-

be« ist.[19] Für Hegel ist des Menschen Anfang als Kind die Gegensatzeinheit von Sein und Nichts. Kindsein als Anfang des Menschen wird nur dann angemessen gedacht, wenn man die Einheit dieses Gegensatzpaares wahrt. Ulrich teilt mit Hegel die Auffassung, daß die Versuchungen des menschlichen Denkens zugunsten des einen oder des anderen Gegenbegriffes den Anfang mißdeuten. Wird das Kindsein als Anfang nur dem Sein zugeordnet, so wird der Selbstand verfestigt, so daß das Kind in seiner Eigenständigkeit in Widerspruch gerät zum Subjektsein im Vollzug der Freiheit. Wachstum und Reife des Menschen werden um ihre Möglichkeit gebracht, die in der Einheit des Reichtums durch die Armut gründet, was anthropologisch Empfangen und Geben heißt.[20] Hegel benützt den Ausdruck vom »vergreisten Kind«, das in seiner Infantilität erstickt[21], weil sein menschliches Wesen so verstanden wird, daß nichts entscheidend Neues mehr zu erwarten ist. Geht man im Verständnis des beginnenden menschlichen Wesens davon aus, daß das Eigentliche noch aussteht und der Anfang deshalb »Nichts« ist, dann wird das Kind dem Werden übergeben und kommt gerade so nicht zu sich, um sein Dasein selber zu gestalten und zu vollziehen. »Wir sehen also, daß Hegel im Denken des Anfangs die Kindheit mit ihrer erwachsenen Reifeform zu versöhnen trachtet, indem er den *Anfang* als die *Einheit* von Leben und Tod, von gesammeltem Dasein im Ursprung *und* Trennung vom Lebensgrund erörtert.«[22] Geht man im Versuch, die Dimension der Kindheit zu verstehen, vom Sein des Kindes aus und versteht es als »reine Spontanität«[23], die immer schon da ist, ehe das Kind zu denken beginnt, so kann man ihm die Zeitform der Vergangenheit und der Herkunft zuordnen und als reich bezeichnen. Dem steht der gegenteilige Versuch gegenüber, der Kindsein vor allem als »leere Rezeptivität«[24] sieht und es als Wesen versteht, das die Zukunft vor sich hat und in ihr ans Licht kommt, weil es alles erst noch werden muß.

Im Vollzug des Denkens selbst, das Kindsein in diesen Gegensätzen einseitig zu erfassen versucht, geht das Ungenügen des Ansatzes auf und die Notwendigkeit, die Einheit der beiden Gegensätze zu bedenken. Ulrich bemerkt hier tiefsinnig: »Nicht die apriorische Vollendung des Kindes im *Reichtum* seines Menschseins entbirgt sich als arm, sondern, weil das Sein als Anfang ein leerer, abstrakter Begriff ist, der Verstand in ihm ›das Tote anblickt‹ und festhält, kommt der Anfang als Leere zur Entäußerung, ist er für sich ›Nichts‹, verlangt er nach Vermittlung.«[25]

Was bei dieser eng an Hegel ausgerichteten Überlegung nicht zu bemerken ist, wird von Ulrich kurz hervorgehoben. Hegel umreißt durch die dialektische Aufschließung des Anfangs formal die Prinzipien der Metaphysik der Kindheit. Der Reichtum des Seins im Anfang erweist sich als arm, die Armut enthüllt sich als reich als apriori vollendetes

Menschsein.[26] Der Anfang des Menschen, der durch das Kind dargestellt wird und zugleich ein bleibender ist, besteht in der Einheit von Leben und Tod, gesammeltem Dasein im Ursprung und Trennung vom Lebensgrund.[27] »Hegel ringt um die Einheit von Leben und Tod (Kenosis der Liebe!).«[28]

Ulrich bringt dann das Denken Hegels auf den entscheidenden Punkt, der in seinem System immer wieder zum bestimmenden Prinzip wird. Hegel versteht das Kindsein vom Erwachsenen her, indem er die substantielle Voraussetzung des Kindseins verwandelt, in das Setzen des Subjektes und in den selbstverfügenden Denkprozeß aufhebt.[29]

6. Kindsein in Familie, Gesellschaft und Staat

Im Gespräch mit Hegel ergibt sich für Ulrich, daß die Kindheit als zeitlicher Anfang in der Familie einer differenzierten Betrachtung bedarf. Das Verständnis dieses Anfangs hat Auswirkungen auf das Handeln des Menschen, die in die Irre oder auf den Weg befreiter Freiheit führen.

Die Versuchung des Denkens ist groß, die Anfangsphase des Menschen als heile Welt zu deuten, die einem goldenen Zeitalter gleichkommt, das eine ungeahnte Vielfalt von Möglichkeiten in sich birgt. Der Verzicht auf eine derselben ist vielfach als Verfallserscheinung gedeutet worden. Diese Sicht des Anfangs ist in dem Maße unangemessen, als die Notwendigkeit der Trennung von den Eltern und der Entschluß zu einer der vielen Möglichkeiten übersehen wird, wenn das Kind es selbst werden soll.[30]

In der Familie ist die kindliche Freiheit noch nicht selbständig. Das Kind lebt in liebender Einheit mit den Eltern. Liebe aber bestimmt Hegel als sich empfindene Einheit der Familie, die Moment des objektiven Geistes ist.[31] Die Mitglieder der Familie stehen durch sie als Bewußtsein der sinnlichen Entäußerung in einem unmittelbaren Verhältnis, das noch nicht dialektisch vermittelt ist. »Hieraus folgt, daß das Kind im ›Element der Liebe‹ keinen personalen Selbstand hat.«[32] Damit will gesagt werden, daß das Kind in der Familie unreflektiert weiß, daß es Mitglied und nicht an und für sich Seiendes ist. Das Kind sieht Hegel in der Familie zwar von der Liebe umgeben, aber nicht als seiner selbst bewußte Freiheit freigegeben. Denn »die Einheit wird in der Äußerlichkeit des ›Gefühls‹ gelebt, nicht in der Innerlichkeit des Wissens gewußt«.[33]

Für Hegel wird der Einzelne selbständig und Person, indem er sich aus der Familie löst.[34] Durch die Trennung von den Eltern wird das Kind selbständig, die jedoch nicht eine Frucht der unmittelbaren Liebe ist, durch die es in der Familie eingebunden ist. »Der unmittelbare Lie-

besreichtum der Familieneinheit ist eben an ihm selbst nicht so arm, d. h. zu freier (selbstbewußter) Entäußerung vermögend, daß er gleichsam von sich her, gerade als substantielle Einheit, zugleich die ontologische ›Berechtigung‹ des je Einzelnen an diesem selbst verwirklichen könnte«.[35] Nach dieser Sicht wird das Kind es selbst durch die Wirkung von außen.

Die bürgerliche Gesellschaft reißt es aus dieser Einheit heraus, indem sie die Glieder der Familie einander entfremdet und als selbständige Personen anerkennt.[36] Es bleibt von Bedeutung, daß Hegel nicht übersieht, daß die Liebe als Unmittelbarkeit des sittlichen Geistes Element der Freiheit inmitten der sinnlichen Entäußerung ist. Als Element der Freiheit aber vermag sie die Freiheit des Kindes zu intendieren, wenngleich es nicht eine vermittelte Intention ist. »Deshalb kommt der Tod der Trennung, der das Kind zum Selbstsein der Person befreit, nicht nur von außen. Er stimmt gewissermaßen mit der Intention zusammen, die sich aus dem Innern der Liebe nach außen hin erschließt.«[37]

In der bürgerlichen Gesellschaft steht der Einzelne als selbständige Person mit den anderen Personen in einer Beziehung neuer Abhängigkeit, die sich in Rechten und Pflichten ausdrückt. Ulrich stellt heraus, wie Hegel die Gesellschaft an die Stelle von Vater und Mutter treten läßt. Der Einzelne entäußert sich durch die Arbeit freiwillig in die Gesellschaft. »So ist das Individuum Sohn der bürgerlichen Gesellschaft geworden, die ebenso sehr Ansprüche auf ihn, wie er auf sie Rechte hat.«[38]

Somit kehrt die Grundbestimmung des Kindseins wieder. Der Mensch ist in der Gesellschaft nur er selbst, sofern er sich von ihr her empfängt.[39]

Ulrich hebt hervor, daß nach Hegels Auffassung der Mensch in der Gesellschaft noch nicht voll die Einheit von Leben und Tod, von Selbstsein durch Selbstempfängnis lebt. Diese Einheit vollendet sich für Hegel erst im Staat, »in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser höchste Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein«.[40]

Hier verschwindet die Liebe, sofern sie nicht mehr die Form der sinnlichen Unmittelbarkeit hat, sondern als Gesetz gewußt wird. Dadurch ist sie der Freiheit innerlich. Sie ist im absoluten Wissen unbedingt präsent. Was hier ersichtlich wird, ist die Tatsache, daß in Gesellschaft und Staat die Grundstruktur des Kindseins wiederkehrt, das Selbstsein durch Selbstempfängnis, die Einheit von Reichtum durch Armut und umgekehrt.[41] Im Blick auf Hegel wird für Ulrich deutlich, daß ein innerer Zusammenhang besteht zwischen Ursprung und Ausgangspunkt der Menschwerdung und der Gestalt der vollendeten Kindheit. Hegel versteht den Anfang als abstrakten Anfang, der gerade deshalb zur Entfal-

tung kommt. Die Einheit der Familie wehrt sich gegen die Trennung und gerät um so radikaler in sie hinein. Das Sein ist dem Nichts entgegengesetzt und wird entäußert. Als Folgerung ergibt sich für Ulrich die Einsicht: »Die Entäußerung des Anfangs ist eine Frucht der verweigerten Entäußerung! Oder: das Heil erscheint nur im Verfall, aus dessen Fixierungen es dialektisch aufblüht.«[42]

7. Ausblick

Aus dem Gespräch Ulrichs mit der neueren Geschichte der Philosophie werden die Linien sichtbar, welche seine systematische Betrachtung der Philosophie des Kindseins kennzeichnen und eine eigene Erörterung verdienten.

Ulrich versteht die Kindheit des Menschen als personales Symbol der Einheit von Reichtum und Armut des geschaffenen Seins als Liebe. Er entfaltet das Kindsein in den Relationen von Mann und Frau, Vater und Mutter, Eltern und Kind. Daran lassen sich die Strukturen ablesen, die sich als Laben aus dem Umsonst, als Dasein als Spiel, als Staunen, als Hoffnung und Gelassenheit im Zeichen des Schlafes enthüllen.

Das ontologische Verständnis des Kindseins wirft ein Licht auf das Erkennen und Lieben, auf das Sprechen und Erziehen, sowie auf Freiheit, Leben und Tod des Menschen. Das Licht, das aufleuchtet, ist selbst Gegenwart des Gebers in der Gabe und weist dadurch auf Anfang und Ende, Ursprung und Ziel des Wagnisses des Menschseins.

Anmerkungen

1 F. Ulrich, Der Mensch als Anfang. Zur philosphischen Anthropologie der Kindheit. Einsiedeln 1970, S. 11.
2 Ebd., S. 13.
3 Ebd.
4 Ebd., S. 14.
5 E. Coreth, Vom Sinn der Freiheit. Innsbruck 1985, S. 62–63.
6 F. Ulrich, a.a.O., S. 16.
7 Ebd., S. 19.
8 Ebd.
9 Ebd., S. 27.
10 Ebd., S. 21.
11 Ebd., S. 22.
12 Ebd., S. 24.
13 Ebd., S. 25.
14 Ebd., S. 36.

15 Ebd., S. 26.
16 Hegel, Phänomenologie des Geistes, edit. J. Hoffmeister. Hamburg ^{6}1952, S. 19.
17 F. Ulrich, a.a.O., S. 27.
18 Ebd., S. 28.
19 Ebd., S. 33.
20 F. Ulrich, Atheismus und Menschwerdung. Einsiedeln 1966, S. 9ff.
21 F. Ulrich, Der Mensch als Anfang, a.a.O., S. 33.
22 Ebd., S. 33–34. Vgl. Anm. 1.
23 Ebd., S. 34.
24 Ebd., S. 35.
25 Ebd., S. 34/35.
26 Ebd., S. 34.
27 Ebd.
28 Ebd., S. 35.
29 Ebd.
30 Ebd., S. 45.
31 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg ^{4}1955, § 158.
32 F. Ulrich, Der Mensch als Anfang, a.a.O., S. 37.
33 Ebd., S. 41.
34 Hegel, Enzyklopädie, WW (edit. H. Glockner), VI, § 159.
35 F. Ulrich, Der Mensch als Anfang, a.a.O., S. 37.
36 Hegel, Grundlinien, § 238. Vgl. Anm. 31.
37 F. Ulrich, Der Mensch als Anfang, a.a.O., S. 40.
38 Hegel, Grundlinien, § 238. Vgl. Anm. 31.
39 F. Ulrich, Der Mensch als Anfang, a.a.O., S. 43.
40 Hegel, Grundlinien, § 238. Vgl. Anm. 31.
41 F. Ulrich, Der Mensch als Anfang, a.a.O., S. 44.
42 Ebd., S. 45.

KARL-HEINZ MENKE · BONN

Devotio moderna und Devotio postmoderna

Vielleicht – so darf man vermuten – gab es im Laufe der Kirchengeschichte nur noch eine Epoche, in der es ähnlich radikal wie gegenwärtig zu einer Dissoziation zwischen Glaube bzw. Religion und Kirche kam.[1] Ich meine die Zeit vor dem Ausbruch der Reformation. Die Auswirkungen waren zwar damals ganz andere als heute: der einzelne flüchtete in eine heilsindividualistische Frömmigkeit, konnte aber nicht dem kirchlich beherrschten Gemeindeleben fernbleiben. Doch inwendig läßt sich der Zustand der Kirche zur Zeit der Reformation durchaus mit dem der gegenwärtigen Kirche Mitteleuropas vergleichen.

Nicht bestimmte Skandale waren damals oder sind heute Auslöser einer Krise der Kirche. Die Medien, der römische Leitungsstil, bestimmte Bischofsernennungen, die Lebensweise unglaubwürdiger Priester, eine rigoristische Sexualmoral oder römische Verlautbarungen können die Entfremdung vieler Menschen von der Kirche verstärken oder nachträglich rechtfertigen, aber nicht eigentlich begründen. Der Grund für die besagte Dissoziation zwischen Glaube bzw. Religion und Kirche liegt tiefer, nämlich in einer bestimmten Denkweise.

Mit »Denkweise« meine ich das Phänomen, daß jeder Mensch eingebunden ist in eine geschichtlich bedingte Art und Weise des Denkens und Fühlens. Das sogenannte »Genie« mag seiner Zeit in einem bestimmten Punkt voraus sein, sich deshalb von den Zeitgenossen unverstanden fühlen und – wie so oft in der Geschichte – erst nach dem eigenen Tod gewürdigt werden. Doch bei diesem »Voraus-Sein« handelt es sich um ein partielles und äußerst relatives Vorauseilen. Im wesentlichen ist auch der Mensch, der die eigene Zeit nach allen Regeln der Kunst reflektiert, ein Kind eben dieser Zeit.

In den folgenden Ausführungen zur »Denkweise« der Moderne und Postmoderne gehe ich von der Annahme aus, daß wir gegenwärtig eine ähnlich einschneidende Veränderung der »Denkweise« erleben wie die Menschen des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit. Beide »Wendepunkte« sollen vergleichend charakterisiert und zugleich auf ihre Konsequenzen für den christlichen Glauben befragt werden.

KARL-HEINZ MENKE, *Jahrgang 1950, studierte Theologie in Münster und Rom; Priester 1974; Promotion 1978. Bis 1986 war er Seelsorger im Bistum Osnabrück. Der Habilitation 1990 schloß sich die Lehrtätigkeit für die Fächer Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Bonn an.*

1. Via moderna und Devotio moderna

Die sogenannte »via moderna« des abendländischen Denkens ist im Unterschied zur »via antiqua« der hochscholastischen und antiken Philosophie durch den Nominalismus bedingt. Am Anfang dieser Wende vom Mittelalter zur Neuzeit liegt die Aristotelesrezeption der hochscholastischen Philosophie und Theologie; näherhin der Versuch, alles Seiende aus seinen Ursachen zu erklären. Doch während Aristoteles Gott selbst als unbewegten Beweger und mithin als Ursache aller Ursachen (als Letztursache) wie den Schlußstein einer in sich geschlossenen Kathedrale definiert, insistieren die Scholastiker auf der biblisch bezeugten Freiheit bzw. Personalität Gottes. Gott ist für Thomas von Aquin nicht der Schlußstein des Weltgebäudes, sondern dessen Schöpfer. Der Schöpfer – so lehrt er – hat sich willentlich an die Ordnung gebunden, die er selbst erschaffen hat. Und er hat dem Menschen die Fähigkeit geschenkt, die Gedanken des Schöpfers »nach-zu-denken«. Ja, das menschliche Erkennen alles Seienden ist nach Thomas von Aquin nichts anderes als das »Nach-Denken« der Gedanken des Schöpfers. Von daher gilt im Hochmittelalter nicht die Physik, nicht die Wissenschaft von der »physis« der Dinge, sondern die »Meta-Physik«, die Wissenschaft von den Gedanken des Schöpfers, die »hinter der physis« der Dinge liegen, als die Königin aller Wissenschaften.

Diese Harmonie zwischen Gott, Welt und Mensch mußte zerbrechen, sobald die Freiheit Gottes nicht mehr als Selbstbindung des Schöpfers an die Schöpfung und an den Adressaten aller Schöpfung, den Menschen, sondern als »absolute« (als »los-gelöste«) Freiheit im Sinne unbedingter Allmacht verstanden wurde. Die nominalistischen Denker des ausgehenden Mittelalters verstehen Gott als absolut transzendente Freiheit. Und sie fragen: Kann es nicht sein, daß der Mensch seine eigenen Gedanken in die von ihm wahrgenommenen »Fakten« seiner Umwelt hineinliest, statt die Gedanken des Schöpfers aus ihnen herauszulesen? Für Wilhelm von Ockham steht apriori fest, daß der Schöpfer aufgrund seiner absoluten Freiheit auch eine ganz andere als die von uns wahrgenommene Schöpfung hätte schaffen können, daß man deshalb aus der Schöpfung keine Information über Gott entnehmen kann, daß alles, was wir von Gott zu wissen vorgeben, auf das zu beschränken ist, was er uns positiv über sich selbst mitgeteilt hat. Wenn der Reformator Martin Luther Gott nicht aus der Schöpfung, sondern ausschließlich aus der Schrift (»sola scriptura«) erkennen will, sagt er eigentlich nur, was er von seinen nominalistischen Lehrern gelernt hat.

Dem Nominalismus gilt als erkennnbar und damit als wahr nur das empirisch Gegebene, das Feld der vielen Einzeldinge. Die Namen, die *nomina*, durch die der Mensch viele einzelne Dinge unter jeweils einen Begriff zusammenfaßt, sind bloße Konvention und sagen über das Wesen der Dinge nichts und erst recht nichts über die Gedanken des Schöpfergottes. Die Welt erscheint nicht mehr als von Gott geordnet, sondern als ein Chaos von Einzelnem, in das der Mensch selbst durch seine *nomina*, durch seine Methoden, schließlich durch seine Techniken Ordnung bringen muß. So entspricht dem allmächtigen Willkürgott der Nominalisten der Mensch als »Macher«.

Diese Bezeichnung darf nicht im Sinne autonomer Willkür mißdeutet werden; der Mensch des 15. Jahrhunderts weiß sich durchaus als Gegenüber Gottes. Aber Gott ist der ganz Andere, der uns durch Christus und die Hl. Schrift seinen Willen offenbart hat. Die mit dem Etikett »devotio moderna« versehene Frömmigkeit der beginnenden Neuzeit sieht im Erlöser vornehmlich eine an den Sünder gerichtete »Instruktion« Gottes. Wer Christus sieht, ist zum Tun (zum »Machen«) aufgefordert.

In dem berühmtesten Dokument der Devotio moderna, der fälschlicherweise Thomas von Kempen zugeschriebenen »Imitatio Christi«, ist Jesus Christus nicht eigentlich der in diese Welt, in unsere Endlichkeit, in einen konkreten Menschen herabgestiegene Gott, sondern unübertroffenes Beispiel einer Askese, die diese Welt gering achtet und alles daransetzt, Christus nachzuahmen, um wie er aus dieser Welt fort zum transzendenten Gott zu gehen. Da heißt es zum Beispiel[2]:

I–1,12: »Das ist höchste Weisheit: die Welt gering werten und sich an die himmlischen Bereiche halten.«
I–1,21: »Wer seinen Sinnen folgt, befleckt das Gewissen und verliert Gottes Gnade.«
I–3,36: »Wahrhaft klug ist, wer ›das Irdische Kehrricht gleich wertet‹, um Christum zu gewinnen (Phil 3,8).«
I–7,1: »Eitel ist, wer seine Hoffnung auf Menschen oder Geschöpfe setzt.«
I–16,10: »Wer die wahre vollendete Liebe hat, denkt in keinem Ding an sich selbst. Er will in allem nur die Ehre Gottes gefördert sehen.«
I–20,4: »Die großen Heiligen mieden möglichst den Umgang mit Menschen, sie zogen den stillen Dienst für Gott vor.«
I–25,1–2: »Sei wachsam und fleißig im Dienste Gottes. Denke oft: wozu bin ich hier? Warum habe ich die Welt verlassen? Sicher doch: um Gott allein zu leben und ein geistlicher Mensch zu werden!«
I–25,26: »Du mußt dich sehr schämen beim Blick auf das Leben Christi. Du willst dich ihm nicht ähnlicher formen, obschon du so lange im Leben Gottes stehst.«
I–25,51: »Du kommst so weit voran, als du dir Gewalt antust.«
II–1,2: »Verschmähe, was äußerlich ist, gib dich dem Inneren hin, und du wirst sehen, das Reich Gottes wächst in dir.«
II–1,24: »Christus wollte leiden und geschmäht werden, und du wagst dich zu beklagen?«
II–7,9: »Wenn du dich von jedem Geschöpf abzusetzen verstündest, müßte Jesus gern bei dir wohnen.«
II–12,29: »Das ganze Leben Jesu war Kreuz und Martyrium, und du suchst Freude und Frieden für dich?«
II–12,51: »Das Leid verbleibt dir, wenn du Jesus lieben und ihm ewig dienen willst.«
III–12,20: »Je mehr du dich von aller Kreaturen Trost zurückziehst, desto süßer und nachhaltiger wirst du in mir getröstet.«
III–13,11: »Lerne deinen Willen brechen und dich jedem Gebot beugen.«

III–47,15: »Dich, Herr Jesus, gelüstete nicht nach heiteren Tagen in dieser Zeit, du freutest dich vielmehr, für Gott Drangsal zu dulden. Unter Menschen für nichts zu gelten, hieltest du für den größten Gewinn.«
III–56,16: »Herr Jesus, dein Weg war schmal und von der Welt verachtet, laß mich dir durch Verachtung der Welt folgen.«

Obwohl der vierte und letzte Teil der »Nachfolge Christi« von der sakramentalen Verbundenheit des Christen mit Christus in der Eucharistie handelt, dominiert auch dort der Imperativ. Der eucharistische Christus wird vor allem als Stärkung der eigenen Anstrengungen auf dem Weg aus dieser Welt fort in das Leben mit Gott hinein beschrieben. »Bringe dich« – so heißt es da – »mit voller Ergebung und reinem Willen zur Ehre des göttlichen Namens dar!«

Für die vom Nominalismus geprägte Frömmigkeit der Devotio moderna entscheidet sich das Christsein für jeden einzelnen an der Kampflinie »zwischen Diesseits und Jenseits, Sichtbarem und Unsichtbarem, Innen und Außen, Körper und Geist, Welt und Gott«.[3]

Die Kirche ist innerhalb dieses Denkens nur eine von Menschen gemachte Institution, letztlich nur eine Methode, um das durch Jesus Christus verkündete Wort zu tradieren und jedem Menschen Christus als Beispiel des eigenen Tuns vor Augen zu führen.

Welche Folgen diese weltflüchtige, heilsindividualistische, letztlich anti-inkarnatorische und deshalb auch unkirchliche Frömmigkeit hatte, läßt sich an den großen Gestalten des 16. Jahrhunderts verifizieren, die sich als Kinder ihrer Zeit zu einer anderen Frömmigkeit durchgerungen haben: an Martin Luther ebenso wie an Ignatius von Loyola.

»Wie finde ich einen gnädigen Gott?«, fragt der junge Luther. Heilsangst treibt ihn ins Kloster. Und dort bedeutet ihm das tägliche Meßopfer nicht ein befreiendes Geschenk, sondern Aufforderung, sich selbst ebenso dem Vater zu opfern wie der gekreuzigte Christus. »Es ist wahr«, so bekennt er, »ich bin frommer Mönch gewesen und habe meinen Orden so streng gehalten, daß ich sagen darf: Ist je ein Mönch in den Himmel gekommen durch Möncherei, so wollt ich auch hineingekommen sein. Das werden mir alle meine Klostergesellen, die mich gekannt haben, bezeugen. Denn ich hätte mich, wenn es noch länger gewährt hätte, zu Tode gemartert mit Wachen, Beten, Lesen und anderer Arbeit« (WA 38,143). – Es dauert lange, bis Luther die Augen aufgehen, bis er beim Lesen des Römerbriefes erkennt, daß Christus nicht Beispiel, sondern Gnade ist, die wir nicht durch Werke verdienen, sondern »nur« glauben müssen.

Auch bei Ignatius, dem großen Protagonisten der Gegenreformation, finden wir zunächst die Frömmigkeit des Imperativs (des »Machens«). Nach seiner Entscheidung, nicht mehr Offizier seines Fürsten, sondern Soldat Jesu Christi sein zu wollen, zieht er nach Manresa und versucht durch Nachahmung des leidenden Christus möglichst viele Verdienste aufzuhäufen – gemäß der lutherischen Frage: »Wie finde ich einen gnädigen Gott?« Er fastet, geißelt sich, schläft draußen auf einem Stein, versucht sich die härteste Askese aufzuerlegen und wird doch immer unglücklicher, ja denkt sogar an Selbstmord. Und dann erfährt

Ignatius ähnlich wie der Reformator in seinem Wittenberger Turmerlebnis eine totale Wendung. Doch während Gott für Luther auch in der Erfahrung der ihn bedingungslos rechtfertigenden Gnade der ganz Andere bleibt, den ich nur im Sprung des Glaubens aus meiner Sünderhaut heraus erreiche, erfährt Ignatius Gott als den, der herabsteigt in diese Welt, der sich mitteilt, und zwar so, daß wir nicht nur seine Empfänger, sondern Subjekte seiner eigenen Selbstmitteilung sind. Ignatius weiß sich vom Vater dem Fleisch gewordenen, herabgestiegenen, fußwaschenden, eucharistischen Christus »zugesellt« und nennt deshalb seinen später gegründeten Orden die »Gesellschaft Jesu«. So wird er zum großen Wiederentdecker der Kirche. Denn für ihn ist sie keine Anstalt zur Belehrung, keine bloße Institution, kein bloßes Instrument, sondern die Stelle, wo er den Christus fühlen kann, der sich mit jedem seiner sogenannten »geringsten« Brüder und Schwestern identifiziert hat. Das ignatianische »sentire ecclesiam« wird zu einem Motto der Gegenreformation. Ignatius möchte in seinem berühmten Exerzitienbüchlein allen Menschen zu derselben Erfahrung verhelfen, die ihm die Augen geöffnet hat für den Gott, der nicht äußerlich bleibt, sondern in die Armseligkeit des Sünders herabsteigt, ja sogar seiner bedürfen will. Ignatius will mit seinem Exerzitienbüchlein ausdrücken, daß jeder Mensch mit seinen Begabungen und Grenzen eine einmalige Berufung ist; daß Gott zu jedem einzelnen Menschen durch jedes Detail von Schöpfung und Geschichte spricht; und daß nichts im Leben so wichtig wie die Erkenntnis und Annahme dieser Berufung.

Wenn man den Nominalismus als den Beginn der »via moderna« bezeichnet, sind Luther und Ignatius »unmodern« – allerdings nur partiell. Denn Luther verurteilt zwar die Werk- bzw. Macherfrömmigkeit der Devotio moderna, bleibt aber dem Gottesbild der Nominalisten treu. Und Ignatius spricht zwar von dem trinitarischen Gott, der herabsteigt, übernimmt aber gleichzeitig die imperativische Diktion der »Imitatio Christi«.

Vom Nominalismus führt ein direkter Weg zu jenen gewöhnlich als »typisch neuzeitlich« bezeichneten Denkansätzen, die den Menschen nicht mehr als von Gott instruierten »Macher«, sondern als autonomes Subjekt beschreiben, als »maitre et possesseur« der Wirklichkeit. Schon der Mensch der sogenannten »Renaissance« empfindet sich nicht mehr als Teil des Kosmos, sondern tritt als das unvergleichliche, als das – wie Giovanni Pico della Mirándola (1463–1494) formuliert – »glücklichste und aller Bewunderung würdigste Lebewesen« aus dem Gesamt des Kosmos hervor und stellt sich stolz über alles andere Geschaffene.[4] Pico erklärt als der Würde des Menschen abträglich, wenn er sich irgendeiner Bestimmung von außen unterwirft.

Schon in einigen Zeugnissen der Renaissance artikuliert sich die Gegenüberstellung des Subjekts gegen die Natur. Und immer deutlicher versteht sich dieses Subjekt als autonom. Nachdem Nikolaus Kopernikus 1543 sein Werk mit dem bezeichnenden Titel »De revolutionibus orbium coelestium« veröffentlicht hat, scheint endgültig bewiesen, daß die Ordnung des Universums nicht vorgegeben, sondern Aufgabe des Menschen ist. Der Mensch, der sein Weltbild (die Erde als Mittelpunkt einer kosmischen Ordnung) zerbrechen sieht, erklärt sich selbst zum Mittelpunkt der Ordnung. René Descartes (1596–1650) bezeichnet das allem Zweifel und Schwanken enthobene »ich denke, also bin ich« (cogito – ergo

sum) zum unerschütterlichen Fundament, zum archimedischen Punkt, von dem aus das Ich in Selbstgewißheit, Selbstvertrauen und Freiheit die Welt vorstellend und beherrschend rekonstruieren kann. Descartes erklärt das Ich des Menschen als denkende Sache (*res cogitans*) und stellt dieser alle anderen Sachen (*res extensa*) als Material zur Selbstentfaltung gegenüber. Auch der eigene Körper gehört zu diesem Feld der verfügbaren Dinge. Denn, so Descartes wörtlich, soviel ist »gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann«[5] – eine Position, die der biblischen Anthropologie diametral widerspricht. Das Jahrhundert Descartes' hat sich selbst zum »großen Jahrhundert« der Mathematisierung, Geometrisierung und Mechanisierung der Natur erklärt. Descartes hält das gesamte Universum für eine perfekte Maschine, die nach bestimmten Gesetzen abläuft – nach Gesetzen, die man nur konsequent anwenden muß, um das Ganze und jedes Detail innerhalb des Ganzen zu beherrschen. Indes: Descartes erklärt die Tatsache, daß der Mensch denkend über alles Endliche ausgreifen kann, also die Idee des Unbegrenzten, durch eine aller Reflexion vorausliegende Selbstmitteilung Gottes.[6] Das heißt: Bei ihm ist der absoluten Selbstherrlichkeit des Subjekts noch eine Schranke gesetzt. Diese fällt jedoch, wo die Gottbezogenheit von Mensch und Natur geleugnet wird, wo die Natur zum reinen Mittel des menschlichen Subjekts erklärt wird.

In diesem Sinne hatte – schon vor Descartes – Francis Bacon (1561–1626) in England ein mechanistisches Weltbild propagiert. In dessen programmatischer Schrift »De dignitate et augmentis scientiarum« (1623) entspricht der Subjektwerdung des Menschen »die Verdinglichung der Welt, deren integrale Gestalt zerlegt, auseinandergeschnitten oder abgeblendet wird zugunsten von Konstrukten, deren sich der Mensch kraft seiner analysierenden und entwerfenden Vernunft bemächtigen kann«.[7] Bacon verkehrt die biblische Reihenfolge von Gen 1,26–28 »Gottebenbildlichkeit – Herrschaftsauftrag« in ihr Gegenteil. Bei ihm ist Gottebenbildlichkeit nicht mehr die Bedingung des *dominium terrae*, der rechten Herrschaft über die Erde, sondern: Aus eigener Kraft, nämlich durch die tätige Unterwerfung der Erde, muß der Mensch sich selbst zum Ebenbild Gottes machen. Anders gesagt: Das *dominium terrae* wird dem Menschen nicht anvertraut, sondern er muß es durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt erkämpfen. Eine Sache erkennen – so formuliert Thomas Hobbes (1588–1679) – bedeutet wissen, was man mit ihr machen kann, wenn man sie hat – »ein Denkansatz, der nicht nur eine sehr eingeschränkte Erfahrung der Wirklichkeit bedingt, sondern sich auch gegen die ethische Grundfrage, ob denn der Mensch auch machen darf, was er kann, von vornherein immunisiert«.[8] Dieser Verabsolutierung des Subjekts entspricht die Gleichsetzung der Freiheit mit Autonomie und Selbstbestimmung[9], wie sie in Artikel 4 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 zum Ausdruck kommt: »Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. Die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen hat nur die Grenzen, die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuß der gleichen Rechte sichern; diese Grenzen kann allein das Gesetz festlegen.«[10] So wird das Recht des Individuums nur durch die Interessen des anderen Individuums, nicht aber durch eine »an und für sich« bestehende Rechtsordnung begrenzt.

Mit der industriellen Revolution und der kapitalistischen Ökonomie des 19. Jahrhunderts gelangt die »via moderna« an ihr Ziel. Das kann niemand so deutlich demonstrieren wie der schärfste Kritiker des Kapitalismus, nämlich Karl Marx. Indem Marx die Hegelsche Philosophie, wie er selbst sagt, vom Kopf auf die Füße stellt, sieht er den Menschen nicht durch den Besitz der Vernunft oder durch die Erfahrung von Schönheit oder gar durch die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse bestimmt, sondern durch die Fähigkeit zur zweckgerichteten Produktion. Für ihn sind Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst nur besondere Weisen der Produktion. Denn – so seine Begründung – weil das Bewußtsein und seine Inhalte keine eigenständige Wirklichkeit besitzen, weil sie nur der Überbau bestimmter Produktionsverhältnisse sind, ist jede Aussage über Wesen und Sinn der Versuch, bestimmte Verhältnisse theoretisch zu rechtfertigen. Marx bezeichnet die erst noch zu produzierende Welt der klassenlosen Gesellschaft als »wissenschaftlich« im Unterschied zur ideologisch (durch Metaphysik und Theologie) verbrämten Welt der herrschenden Klassen. Er, der den Menschen von der Entfremdung des ausbeuterischen Kapitalismus befreien wollte, erklärt den Menschen als Abbild der Produktionsverhältnisse und verbleibt so bei all seiner Kritik an der Unterdrückung von Natur und Mensch durch eine Welt des Machen- und Habenwollens Gefangener einer Philosophie, die Wahrheit mit Machen gleichsetzt. Indem Marx in seiner berühmten zweiten These zu Feuerbach bemerkt: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern«, ist er ein getreuer Sohn der skizzierten »via moderna«.

Wenn die Welt nur noch das Viele ist, das der Mensch ordnen und zu etwas Sinnvollem – und das heißt dann: für ihn selbst Zweckhaftem – machen muß, und wenn Gott apriori als nicht existent betrachtet wird, dann ist nichts mehr »an und für sich« sinnvoll, sondern nur noch relativ auf den einzelnen Menschen oder relativ auf eine Mehrzahl von Menschen, die sich, wie Wittgenstein mit seiner Sprachspieltheorie sagt, über etwas verständigen. Nichts (nihil → Nihilismus), auch der Mensch nicht, ist an und für sich etwas, sondern er ist nur das, was er für andere zum Beispiel auf Grund seiner Funktionen oder Leistungen bedeutet. Funktionen und Leistungen aber sind immer austauschbar und ersetzbar. Wenn alles machbar ist, gibt es nichts Unbedingtes mehr. Das Machbarkeitsdenken mündet in den Nihilismus Nietzsches, und Nietzsche gilt zu Recht als Vater des postmodernen Relativismus.

Das Subjekt der via moderna, das die ganze Welt zur Funktion seiner selbst, zu etwas Machbarem erklärt hat, erfährt sich selbst als machbare, als austauschbare Funktion. Und das auf sehr konkrete Weise: Der Mensch, der alles machen kann, wird selbst machbar im Reagenzglas des Gentechnikers und in den Experimenten von Psychologen und Soziologen.[11] Nicht nur in den Wohnsilos der Großstädte haben Menschen das Gefühl: »Ob es mich gibt oder nicht gibt, ist gleichgültig; nicht einmal der Nachbar kennt meinen Namen; und für die Gesellschaft bin ich eine Ziffer im Computer, ein Objekt der Karteien und Statistiken.« Die Anonymität reicht bis zur anonymen Urnenbestattung. Und selbst in den Institutionen, die sich dem einzelnen zuwenden wollen, wird der Mensch immer häufiger zum Objekt einer perfekten Organisation, zum bloßen Fall einer Regel

oder Ausnahme. Entwicklungstheoretiker brandmarken jede zweite Neugeburt als besser vermiedenen Beitrag zur Bevölkerungsexplosion. Hunderttausende von Kindern werden wie ein jederzeit ersetzbares »Eigenprodukt« ihrer Eltern abgetrieben. In aller Offenheit wird über Euthanasie diskutiert. Der einzelne wird nach seinem Nutzwert taxiert. Millionen erfahren ihre Ersetzbarkeit am Arbeitsplatz. Sie werden buchstäblich von Maschinen ersetzt. Und es fragt sich, wieviele von ihnen wissen, daß sie viel mehr und etwas ganz anderes als ihr Job und ihre Leistung sind. Das Tauschdenken geht bis zum Ersatz der echten Mutter durch eine bezahlte Leihmutter.

Vor dem Hintergrund dieser Beispiele wird deutlich, warum die Kirche, die von einem einzelnen Menschen, nämlich von Jesus Christus, sagt, daß er nicht nur ein Sinn, nicht nur eine Wahrheit, nicht nur *exemplum*, sondern der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, dem Zeitgeist der zur Vollendung gelangten Moderne diametral widerspricht. Wo, so fragt der Münchener Psychoanalytiker Albert Görres[12], ist in diesem Denken Platz für eine Kirche, die in jedem Menschen das Einmalige sieht: in Gerechten *und* Ungerechten, in Sympathen *und* Umsympathen, in Gescheiten *und* Dummen, in Helden *und* Feiglingen, in Großherzigen *und* Kleinlichen, auch in Neurotikern, Psychopathen, Sonderlingen, Heuchlern, in zwanghaften Legalisten, hysterisch Verwahrlosten, Infantilen, Süchtigen, Perversen, herzlosen Bürokraten und Fanatikern ebenso wie in der Minderheit von gesunden, ausgeglichenen, reifen, seelisch und geistig begabten, liebensfähigen Menschen?

2. *Via postmoderna und Devotio postmoderna*

Auch wenn man in der Regel mit dem Begriff »Postmoderne« nicht die mit dem Etikett »New Age« versehenen Versuche benennt, eine Antwort auf die via moderna zu finden, möchte ich mich denen anschließen, die mit dem Attribut »postmodern« nicht nur die Verabschiedung jeder Sinnsuche, den totalen Relativismus und Funktionalismus radikaler Pluralität, sondern auch die *Beantwortung* dieses Phänomens durch alle möglichen Ansätze der Verneinung des Subjekts bezeichnen. Denn das Subjekt, das alles machen zu können meinte (via moderna), erfährt sich nicht nur als gänzlich relativ, als austauschbar und ersetzbar, sondern es möchte sich gleichsam auflösen; es möchte zurück »in die Unschuld des Anfangs«.

Fritjof Capra, der den Begriff »New Age« maßgeblich geprägt hat, sieht die Gegenwart bestimmt von einem objektivierenden und instrumentalisierenden Umgehen des Menschen mit der Wirklichkeit. Und deshalb fordert er die Umkehr der neuzeitlichen Wende zum Subjekt. Der Mensch ist, so sagt er, nicht das transzendentale Subjekt im Sinne Kants und schon gar nicht der von Bacon beschriebene Herr der Natur; er darf sich nicht objektivierend, analysierend und experimentierend zu seiner Umwelt verhalten, sondern er muß existentiell verinnerlichen, was die moderne Physik neu entdeckt hat: die »integrierte Ganzheit«. Capra wörtlich: »Im Gegensatz zur mechanistischen kartesianischen Weltanschauung kann man die aus der modernen Physik hervorgehende Weltanschauung mit Worten wie organisch, ganzheitlich und ökologisch charakterisieren.

Man könnte sie auch ein Systembild nennen, im Sinne der allgemeinen Systemtheorie. Das Universum wird nicht mehr als Maschine betrachtet, die aus einer Vielzahl von Objekten besteht, sondern muß als ein unteilbares, dynamisches Ganzes beschrieben werden, dessen Teile auf ganz wesentliche Weise in Wechselbeziehung stehen und nur als Strukturen eines Vorganges von kosmischen Dimensionen verstanden werden können.«[13] Die Erkenntnis der Physik, daß die kleinsten Teilchen der Materie nicht objektiviert, nicht definiert oder lokalisiert, sondern nur als Beziehungen beschrieben werden können, veranlaßt Capra zu einer »neuen Weltanschauung«, die alles mit allem so vernetzt, daß jedes Teilchen aus allen anderen Teilchen besteht. In einem seiner Hauptwerke mit dem bezeichnenden Titel »Das Tao der Physik« beschreibt er die große Übereinstimmung zwischen der chinesischen Weisheitslehre des Tao und der modernen Physik. Capra führt seine neue Sicht alles Seienden auf ein Schlüssel- bzw. Bekehrungserlebnis zurück: »Ich ›sah‹ förmlich« – so berichtet er – »wie sich aus dem Weltenraum Kaskaden von Energie ergossen, in denen in einem rhythmischen Impuls Teilchen erzeugt und zerstört wurden. Ich ›sah‹, wie sich die Atome der Elemente und jene meines Körpers an diesem kosmischen Tanz der Energien beteiligten; ich fühlte dessen Rhythmus, und ich ›hörte‹ dessen Klang, und in diesem Augenblick wußte ich, daß dies der Tanz Shivas war.«[14]

Der Jesuit Hugo M. Enomiya-Lassalle, »der sich in neueren Veröffentlichungen offensichtlich dem New-Age-Weltbild sehr angenähert hat«[15], plädiert in seinem Buch mit dem Titel »Am Morgen einer besseren Welt« (Freiburg 1984) für eine Rückkehr aus dem »mentalen« ins »archaische Bewußtsein«. Und darunter versteht er nichts anderes als die Aufhebung des eigenen Ich in das allumfassende Ganze einer als heilig bezeichneten Natur. Der einzelne muß sich, so fordert Enomiya-Lassalle, immer intensiver als das Ganze im Fragment verstehen. Entsprechend verweist Eugen Drewermann auf die Archetypenlehre C. G. Jungs; denn in ihr geht es um die Ausschaltung des verfügenden Ich zugunsten des kollektiven Unbewußten, das den einzelnen mit dem Ganzen von Welt und Natur verbindet.

In einer Welt, die Habermas mit dem Buchtitel »Neue Unübersichtlichkeit« gekennzeichnet hat, ist die Versuchung groß, die eigene Verantwortung an ein übergreifendes Ganzes abzutreten, das alles umfaßt, aber von keiner Vernunft kritisch befragt wird. Das Bewußtsein, daß alles mit allem »vernetzt« ist, hat sich zwar auf vielen Feldern wie z. B. im Umgang mit der Natur als segensreich erwiesen; aber eine undifferenzierte Einbeziehung der menschlichen Subjektivität in das von Capra beschriebene Paradigma der Vernetzung verunmöglicht die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft und führt in letzter Konsequenz zur Verleugnung der unbedingten Einmaligkeit (Freiheit; Personalität) des einzelnen. Wenn ich das Universum im Fragment bin, dann bin nicht ich es, der denkt und handelt, sondern das Universum handelt und denkt durch mich. Wenn auch der Mensch nur als Phänomen jenes Ganzen betrachtet wird, das alles mit allem verbindet, dann entsteht die Gefahr der Entmündigung und Manipulation, dann steht die unantastbare Würde des einzelnen Menschen in Frage.

In Mitteleuropa haben Organisationen Zulauf, die zumeist in kleinen Gruppen die Aufhebung des einzelnen in das Ganze trainieren.[16] Eine neue Frömmig-

keit macht sich breit, die ich als »Devotio postmoderna« bezeichnen möchte. Und wenn sich etwas wie ein roter Faden durch alle Phänomene dieser Devotio zieht, dann der schon fast pathologische Haß auf alles Unbedingte, ob dieses in Gestalt der Menschenrechte, als christologisches Dogma oder in Form einer Metaphysik auftritt.

Das im Gefolge des Nominalismus dem Machbarkeitswahn erlegene Subjekt hat sich selbst als machbar, ersetzbar, austauschbar erfahren und erklärt deshalb jeden Absolutheitsanspruch für vermessen und illusionär. Die Devotio postmoderna sucht das Unbedingte weder im Menschen noch in Gott; und erst recht nicht in einem geschichtlichen Ereignis (in Jesus Christus). Die von Fritjof Capra immer wieder bemühte Relativitätstheorie weist schon mit ihrem Namen darauf hin, daß Relativität die Kategorie ist, die das postmoderne Denken und Fühlen insgesamt beherrscht.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß nicht nur bestimmte Skandale oder Personen, sondern eine bestimmte Denkweise, nämlich die Devotio postmoderna, dem Selbstverständnis der Kirche und ihrer Verkündigung entgegensteht. Die Kirche bekennt, wie gesagt, von einem einzelnen Menschen, von Jesus Christus, daß er nicht nur ein Beispiel erlösten Daseins, sondern *der* Weg, *die* Wahrheit und *das* Leben für alle Menschen aller Zeiten ist; und daß jeder einzelne Mensch, wo immer und wann immer er lebt, berufen ist, durch, mit und in Christus eine je einmalige Sendung zu sein bzw. zu erfüllen.

So fremd dies einem von den Medien bestimmten Zeitgenossen auch klingen mag: Die Kirche, die oft genug als autoritär, repressiv, strukturell verfestigt, unbeweglich und anachronistisch beschrieben wird, ist gegenüber einer postmodern denkenden und fühlenden Gesellschaft die Verteidigerin der Freiheit, wobei Freiheit als das Unbedingte des einzelnen Menschen verstanden wird. Wenn die Kirche von »Freiheit« spricht, meint sie gerade das, was nicht durch Vernetzung, durch Bedingungen, durch Ursachen determiniert ist. Die Freiheit der Person ist das unbedingt Unableitbare, das Einzigartige, das Einmalige jedes Menschen.

Mit der These, daß die Kirche die Verteidigerin der Freiheit (der unbedingten Einmaligkeit) des einzelnen, ist, sollen nicht die unübersehbaren Wunden der Kirche kaschiert werden. Um noch einmal Görres zu zitieren: Was erwarten wir denn »von einer Kirche, die aus allen Menschensorten ohne Ansehen der Person, von den Gassen und Zäunen wie wahllos zusammengerufen ist und deren Führungspersonal aus diesem bunten Vorrat stammt«?[17] Die Kirche besteht aus konkreten, allen Versuchungen dieser Welt ausgesetzten schwachen Menschen und ist deshalb einer steten Revision bedürftig (*ecclesia semper reformanda*). Die Kirche ist nicht identisch mit Christus. Nicht sie selbst ist unbedingt und absolut; sie tradiert die frohe Botschaft in »irdenen Gefäßen«; aber der Sinn, den sie so tradiert, ist nicht relativ, sondern absolut; sie spricht jedem einzelnen Menschen unbedingten Sinn zu: auch dem ungeborenen Menschen, auch dem behinderten Menschen, auch dem Menschen, der in den Augen unserer alles vergleichenden und messenden Gesellschaft »unnütz« ist. Die Kirche verkündet nicht eine Idee oder ein Prinzip, auch keinen Maßstab der Leistung oder der Moral, des Charakters oder der Tugend, sondern den herabsteigenden, Fleisch werdenden, fuß-

waschenden, eucharistischen Christus. In jedem ihrer sieben Sakramente sagt die Kirche jedem einzelnen Empfänger: Du bist durch alle Grenzen und Behinderungen deiner Schuld und deines Charakters, deiner Lebensgeschichte und Erziehung hindurch einer, der unbedingt dasein soll.

Vielleicht wäre es kein Verlust, sondern ein Gewinn, wenn die Kirche unseres Landes, aus der innerhalb weniger Jahre viele Millionen Menschen lautlos ausgezogen sind, auch äußerlich arm und machtlos würde. Dann würde sie gezwungen, neue Wege der Katechese, der Konzentration auf das Wesentliche und der Missionierung zu beschreiten. Dann würden vielleicht auch die Menschen, die in selbstgebastelten Riten, in transzendentaler Meditation, in Astrologie und ähnlichen Sehnsüchten den Sinn ihres Daseins »machen« wollen, in der Kirche neu entdecken, daß sie nicht nur zufällige (relative) Phänomene des Ganzen, sondern einmalige Subjekte der trinitarischen, in Christus Mensch gewordenen Liebe sind: Subjekte einer Bejahung, die den Nächsten unbedingt anerkennt und also zur Freiheit befreit.

Anmerkungen

1 Diesem Beitrag liegt ein am 21. Mai 1994 in Bonn zur Hundertjahrfeier der Kath. Studentenverbindung Ascania gehaltener Vortrag zugrunde. Der Vortragsstil wurde in der überarbeiteten Fassung nur geringfügig modifiziert.

2 Die folgenden Zitate stützen sich auf die Übersetzung von Paul Mons in der zweisprachigen Ausgabe des Pustet-Verlages (Regensburg 1959).

3 E. Iserloh, Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio Christi, in: Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge, Bd. I. Münster 1985, S. 161.

4 Dazu H. Kessler, Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik. Düsseldorf 1990, bes. S. 37–47.

5 R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hrsg. u. übers. v. L. Gäbe. Hamburg 1960, VI/9 (S. 70).

6 Vgl. W. Schulz, Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik. Pfullingen 1985, S. 232f.

7 G. Greshake, Person – Subjekt – »Verlust«/»Pathos« des Subjekts. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: Vom Verlust des Subjekts in Wissenschaft und Bildung der Gegenwart (Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik 4), hrsg. v. M. Heitger. Münster 1987, S. 12.

8 H. Kessler, a.a.O., S. 43f.

9 Vgl. F. Wagner, Selbstbestimmung und Person, in: *Concilium* 13 (1977), S. 135–141; M. Theunissen, Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Berlin/New York 1982.

10 E.-W. Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, in: Der Mensch in den modernen Wissenschaften, hrsg. v. K. Michalski. Stuttgart 1985, S. 92.

11 »Denn gerade indem das autonome, sich selbst bestimmende Subjekt alles andere als obiectum für sich proklamiert und konstituiert, schlägt diese objektivierte Wirklichkeit auf das Subjekt zurück. Dies geschieht *einmal* dadurch, daß das Subjekt sich freiwillig darin gefällt, auch sich selbst zu objektivieren (Stichwort: Psychoanalyse, aber auch der neuzeitliche ›Entschuldigungswahn‹, alle moralische Verantwortung von sich weg ›auf die anderen‹, die Gesellschaft, ›die Verhältnisse‹ etc. abzuschütteln). *Zum andern* aber geschieht

dies dadurch, daß die universale Bemächtigungs- und Objektivierungstendenz auch vor dem Subjekt selbst nicht Halt macht. Das Subjekt muß es sich gleichsam gefallen lassen, vom andern objektiviert zu werden. So aber bringt die Tendenz zur total beherrschten Welt die Subjekthaftigkeit des Subjekts, also seine Freiheit, Autonomie und Einmaligkeit zum Verschwinden. Hier ist an jene Phänomene zu erinnern, auf welche die ›Frankfurter Schule‹ unter dem Stichwort ›Dialektik der Aufklärung‹ hingewiesen hat« (G. Greshake, a.a.O., S. 14f.).

12 Vgl. A. Görres, Erneuerung durch Tiefenpsychologie?, in: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), hrsg. v. A. Görres u. W. Kasper. Freiburg 1988, S. 133–174, 134.

13 Ebd., S. 80.

14 Zit. nach M. Ferguson, Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns, eingel. v. F. Capra, aus dem Amerik. übers. v. Th. Reichau. Basel 1982, S. 432.

15 M. Kehl, New Age oder neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus. Mainz 1988, S. 23.

16 Vgl. ebd., S. 28f.

17 A. Görres, a.a.O., S. 134.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz · Dresden

Unterwegs zur Einheit

Manche Gaben stellen sich im nachhinein als Aufgaben heraus. Das mindert nicht ihren Charakter als Gaben, im Gegenteil: Sie fordern den Beschenkten heraus. Zum eigenen Zutun nämlich, zur Zugabe.

Ein solches unverhofftes Geschenk war die Einheit Deutschlands, die jetzt aus der Gabe zur Aufgabe wird. Was die Juristen ausgehandelt haben, muß sich erst in die lebensmäßige Einheit verwandeln. Es gibt übellaunige Stimmen, die den seitherigen hohen Einsatz an Tempo, Geld und Menschen als böses Erwachen auslegen. Das ist ein Mißverständnis und verrät einen Märchenglauben an goldene Schlösser, die urplötzlich irgendwo im Wald stehen und in die man glücklich-ahnungslos hineinstolpert. Eben wurde gesungen von den »richtigen Worten, den guten Gedanken, dem längeren Atem« – das sind die großangelegten

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Jahrgang 1945, studierte Philosophie, Germanistik und Politologie in München und Heidelberg; Promotion 1970, Habilitation 1979. Nach Lehrtätigkeiten auf Burg Rothenfels, in Bayreuth, München und Weingarten lehrt sie heute Philosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift. – Der hier vorgelegte Beitrag ist die gekürzte Fassung einer Rede, die auf dem 92. Deutschen Katholikentag in Dresden gehalten wurde.*

Antworten, die mehr als Hineinstolpern aufrufen, nämlich Anstrengung, Durchsetzen gegen mancherlei Trägheit und Auflehnung westlich wie östlich. Und darum geht es in diesen kurzen Stunden des Katholikentages: auf die zeitgemäß-unzeitgemäßen Haltungen aufmerksam zu werden, sie wenigstens andeutungsweise gemeinsam zu trainieren – Haltungen, die dem komplizierten Gewebe und Gewirr der andrängenden Aufgaben gerecht werden.

»Unterwegs zur Einheit« ist die für diesmal gewählte Suchformel. Sie kann ebenso für die nächsten Tage wie für die nächsten Jahrzehnte und Generationen gelten. Dabei mag es ein Ansporn sein zu wissen – wie die biologische Entwicklungstheorie (H. Spencer) sagt –: Je stärker sich ein Lebewesen integriert, desto differenzierter werden seine Teile. Auf Einheit zugehen heißt also keineswegs, in einförmige Langeweile verfallen, spannungsarm und monologisch werden, sondern Spannungen in sich auswägen, Wegstrebendes zusammenführen, Trennendes redlich ertragen. Einheit nicht der Diktatur und der Planierraupen, sondern Einheit des Vielstimmigen. Es gibt die ertrotzte Einheit, die alles Widerstrebende unterwirft. Und es gibt die gelassene Einheit mitten im zugelassenen Unterschied. Die Wanderung zu einer solchen vielgliedrigen, gelassenen Freundschaft mit sich selbst ist gerade für Deutschland wichtig, wenn die kulturellen (nicht die ideologischen!) Unterschiede zwischen Ost und West fruchtbar bleiben sollen.

Am Horizont diese Tage stehen vier Themen wie Zielmarken. Nicht nur soll die *politische* in die *lebensweltliche* Einheit Deutschlands übergehen. Solche langfristige Einheit reift organisch erst dann, wenn gleichsam das Wachstum des gesamten Baumes im Auge bleibt. Daher gruppieren sich um den Leitgedanken vier Aufgaben, die andere zögernde Zusammenschlüsse befördern, andere Spaltungen mindern oder überwinden sollen. Unterwegs zur Einheit also: *damit Leben lohnt, damit Einheit gelingt, damit Menschheit überlebt, damit Glaube wächst.*

I.

Am Boden aller gesellschaftlichen Einung wartet, gleichsam als Erstaufgabe, die ursprüngliche Wegsuche, *»damit Leben lohnt«*. Diese offene Formulierung deutet auf eine Wunde unserer Gesamtkultur: das Verblassen von Sinn. Leben meint zwar letztlich immer den Einzelnen, die eigene glückhafte wie mühselige Suche nach Sinn, dem man sich mit seiner Lebenslinie getrost einfügen kann. Aber es ist doch zugleich eine Aufgabe der Gesamtkultur, den Blick für Sinn offenzuhalten, in den Künsten, der Literatur, der Philosophie, der Wissenschaft. Mancherorts, auch in der Wissenschaft, ist Sinn eine leere Vokabel geworden, die auf müdes Abwinken trifft: Der Mensch sei eine rätselhafte Fehlkonstruktion. Vom Sinnlosen ernährt sich aber niemand; und die trotzige Haltung, die angeblich das Sinnlose heroisch besteht, ist letzten Endes unglaubwürdig. Damit Leben lohnt, braucht es das Brot des Sinnvollen, das eigentliche »Lebenskraut«.

Nun gehört es zu den heißen Fragen unseres Jahrhunderts, was (wer?) dieser Sinn sei – auch hier haben die Ideologien die Sicht verdunkelt. Im Osten ist der

verordnete, scheinbar bergende Sinnhorizont des Kollektivs weggebrochen; im Westen nimmt die sich überschlagende Freiheit des Single überhand. Beziehungslose Freiheit, östlich wie westlich, ist aber gleichgültig und verführt zu jeder Art von Rausch (nicht ohne daß heute schon manche Juristen von einem »Recht auf Rausch« sprechen!). Aber vom chemischen Rausch führt ein abschüssiger Weg zum Rausch der Gewalt und Tabuverletzung, um die eigene Monotonie zu vergessen. So stehen viele, zu viele gegenwärtig antwortlos vor der Frage: Wofür lohnt es sich zu leben? Dringlich werden Werte als Notbremse dieser verzweifelten »Eruptionen von Tobsucht« (Guardini) beschworen. Doch die Werte selber erhellen sich nur aus einem unverfügbaren, alles durchtränkenden Sinn. Früher nannte man ihn das Gute. Mit diesem Namen ist die ungeheure Anziehung gemeint, die den Menschen tagtäglich in Bewegung setzt, im Kleinen wie im Großen. Diese ungeheure Anziehung wirkt sich nicht allein im Haben aus, nicht allein in Essen, Trinken, Schlafen und in nachgerade langweiliger Bedürfnisbefriedigung. Worin besteht das Gute aber dann? Die heutige Kultur verharrt zögerlich, unsicher über Weg und Ziel. So ist tief bewußt zu machen, gerade mit dem unausgeschöpften Potential des Christentums, daß jedenfalls der Mensch keine Sache, sondern eine »Richtung« ist (Max Scheler). Woraufhin sind wir gerichtet? Wohin wenden uns die Werte? Jedenfalls nicht nur auf uns selbst, jedenfalls nicht in das Nichts – so weit war die Ernüchterung des Jahrhunderts dienlich. Ob aus der Ernüchterung wieder eine Zustimmung wird, daß es das Gute, *den* Guten gibt, und zwar als eine unzerstörbare Mächtigkeit, muß die kommende Kultur erweisen. Einen wir uns in der Suche nach dem in sich aufgerichteten und aufrichtigen Leben, sonst wird es nicht lohnen.

II.

Wenn Einheit mehr ist als rechtsstaatlicher Zusammenhalt, dann muß sie klarerweise erst noch gelingen – so das zweite Thema dieser Tage. Deutschland hat 1871 die Einigung seiner Staaten bereits einmal vollzogen; die damals gewonnene Einheit ist allerdings zum Unsegen geworden. Die straffe politische Konzentration führte zur Selbstüberschätzung sowie zur überheblichen Abschottung. Das geschichtliche Gedächtnis kann daraus nur lernen, daß Einheit von Grund auf anderes bedeutet als Anlaß zum Eigendünkel. Das Gedächtnis kann aber auch auf die besser gelungene Seite der Geschichte verweisen: daß nämlich Deutschlands bewährteste Tradition nicht im Zentralistischen, sondern im Länderverbund besteht. Daß seine kulturelle und politische Stärke tatsächlich Vielfalt heißt: Vielfalt der Länder, der kulturellen Landschaften, der unterschiedlichen Heimaten, Dialekte, Stammes-Eigenheiten. Gerade im Osten klingt Einheit vielfach noch nach Gleichschritt und Einheitspartei; Einheit will dort eher klein geschrieben werden ...

Daher die spürbare Unsicherheit: Übernehmen wir uns in der Generationenaufgabe zusammenzuwachsen? Sich übernehmen enthält aber eine oft überhörte, hilfreiche Bedeutung, nämlich: in der großen, vielleicht übergroßen Aufgabe sich anzunehmen, Stand zu fassen. Dem Kunstgebilde zweier künstlich gegensätzli-

cher Staaten wurde endlich das Übernehmen der eigenen Kontur aufgenötigt. Ein solches Übernehmen ist Glück, nicht Unglück. Der Regenschirm fremder Behütung ist ein für allemal entzogen; die Zeit der Innen- und Außenverantwortung ist unumkehrbar eingetreten. Unterwegs zur Einheit heißt weg von der verführerischen Klagemauer mißglückter Geschichte und Entschiedenheit zur politischen Reife.

Allerdings auch zur sozialen Reife. Unsere temporeiche Gesellschaft darf nicht bloß zum keuchenden Mitkommen und Mithasten anleiten, bei dem man nach Fehlversuchen zum Überwintern in sozialen Wärmestuben ausgesondert wird. Unser Denken ist gewohnt, sozialen Wert in Arbeit zu setzen. Denn der Mensch ist »ein Sohn des Widerstandes«, wie das chinesische Sprichwort sagt, und Arbeit ist eine erstrangige Form des Selbstgewinns zu gemeinsamem Nutzen. Aber wir haben verlernt, und es soll kein bloßes Trostpfaster für die sein, die sich vergeblich um Arbeit mühen, daß der Mensch auch – um weiterzuformulieren – »Sohn und Tochter von Freiheit« ist. Und Freiheit ist wesentlich auch Muße, Beisichsein. Soziale Reife würde heißen, daß die Mitglieder unserer geeinten Gesellschaft nicht bloß nach Arbeit und Kosten-Nutzen-Rechnung beurteilt werden. Sondern erstrangig nach sich selbst. Einheit kann erst gelingen, wenn menschliches Leben in jeder Phase geachtet wird: das sogenannte unproduktive, das kindliche, das alte, das erwünschte, das unerwünschte. Jedes Leben hat eine in sich aufsteigende Würde. Sie trägt jeweils das – von mir nicht beurteilbare und verurteilbare – Gesicht des anderen. So lautet die Wegmarke dieses Abschnittes: Achtung vor der Freiheit des anderen, »damit *Einheit gelingt*«.

III.

Die nationale Aufgabe ordnet sich ferner einer Gesamtsuchbewegung ein, »damit *Menschheit überlebt*«. Ein mittelalterlicher Satz spricht von einem »Netz der Freundschaft«, in das Gott seine Schöpfung geworfen habe (Hildegard von Bingen). Das Netz ist an vielen Stellen zerrissen, die »Menschheitsfamilie« aufgeteilt von den Habenichtsen bis zu den »Habealles« und »Kaufealles«. Verstärkt wird diese »Familienteilung« durch die Umweltverödungen. Früher lebte man im Vertrauen auf ein unerschöpfliches, sogar selbstheilendes System, auf eine Überfülle von Gaben aus Händen, Busen, Schoß der Mutter Natur. Statt dessen scheint die unerschöpfliche Mutter heute erschöpft, von Algen zugewachsen, dem Hitzekollaps nahe, von schmelzenden Polkappen ertränkt.

Aber über die wirtschaftliche und ökologische Sanierung der einen Welt hinaus sind gerade die *politischen* Sünden des 20. Jahrhunderts mühsam abzutragen. Denn aus dem Ungeist des Jahrhundertanfangs stammte der vielköpfige totalitäre Drache. Ihm entsprangen die Jahre 1917, 1933, 1949 und deren Folgen, die heute erst, nach dem immer noch unbegriffenen und unbegreiflichen Jahr 1989, aufzutauen beginnen. Das Festfrieren der Geschichte auf Zwangssysteme hatte sich auf den halben europäischen Kontinent und auf einen großen Teil Asiens und Afrikas gesenkt, als zeitlose totalitäre Nacht. Daß die Folgelasten für die gesamte Welt und insbesondere für unsere östlichen Nachbarn noch unübersehbar

sind, verdunkelt den politischen Horizont auf lange Sicht. In dieser Lage greift fast nur noch die paulinische Hoffnung wider alle Hoffnung. Aber vor fünf Jahren hatten die Demonstranten auch nicht viel mehr in der Tasche. Vielleicht sollten die Schatzkammern christlich-antiken Gedächtnisses zusätzlich auf ebenso verschollene wie notwendige Tugenden durchforstet werden. Möglicherweise gerät das alte »Viergespann« in ein neues Licht: heute zuallererst die Tapferkeit, flankiert von Mäßigung, Klugheit und Gerechtigkeit – unerläßliche Haltungen, *damit Menschheit überlebt.*

IV.

Letztlich haben wir die Wanderung angetreten, *»damit Glaube wächst«*. Darin tönt ein ungeheurer Resonanzboden auf: der urbildliche Weg eines anderen Volkes, das sich der Überlieferung nach 40 Jahre durch die Wüste quälte und zuweilen nach den Fleischtöpfen der alten Zustände jammerte. Mit dieser geschichtlichen wie symbolischen Urwanderung heraus aus Ägypten, dem Land der Fron, ist der Glaube seiner Idylle entkleidet. Denn vielfach steht die Welt der Glaubenden heute in der Wüste. In der Wüste der eigenen Zweifel, in der Wüste einer atheistischen und agnostischen Kultur, die das Heilige und den Heiligen nicht mehr kennt und seinen Namen scheut. Aus diesem »Ägypten« der Gottvergessenheit herauszukommen, bedarf des gesammelten Aufbruches. Es braucht Charisma und Charme der Glaubenden. Es bedarf der gemeinsamen Vision.

Zu dieser Vision gehört zuerst das Eintauchen des Blicks in den Blick des biblischen Souveräns, weg von der schäbig-armen Krümmung auf sich selbst, der lähmenden kirchlichen Selbstbeobachtung. Ferner: In unserem Land ist vor 470 Jahren eine Glaubensspaltung erfolgt, die – ähnlich wie die frühere Spaltung der Ost- und Westkirche – die Christenheit in einem unfruchtbaren Streit hält. Das ist um so schmerzlicher, als der Weg selbst ja Christus ist. Unterwegs zur Einheit, *damit Glaube wächst* – es klingt hier fast wie ein Schrei.

Dazu kommen die Wanderungen auch mit anderen Glaubensgemeinschaften, mit dem Judentum zuerst, dem ersten Liebling Gottes und zugleich lange von uns verfemten, auf dessen Ölbaum wir doch als Christen aufgepfropft wurden, wie Paulus schon vor 2000 Jahren wußte. Neu ins Bewußtsein zu holen ist die Tatsache, daß auch der Islam sich auf den gemeinsamen Vater Abraham beruft. Es wird sicher keine »Einheit« im Bekenntnis mit diesen Religionen geben, aus guten Gründen nicht, aber doch eine gemeinsame Bewegung auf ein zutiefst gesuchtes Antlitz zu.

Das wirkliche Glück läßt sich in der Bibel nicht »machen«; man muß es sich zufallen lassen. Daß bei aller Mühe ein »gratis« geschenkt wird, über alles hinaus, was man erhoffen und erträumen kann: das sind jene Überraschungen, auf die nur der Glaube aufmerksam macht. »Bitte Gott um ein Glas Wasser, und er wird dich ins Meer werfen« (Paul Claudel). Wir haben Gott zaghaft um Einheit gebeten und sind vor fünf Jahren ins Meer geworfen worden; es kommt jetzt auf den Dank und auf das unerschrockene Schwimmen an. Damit – unterwegs zur Einheit – Leben lohnt, Einheit gelingt, Menschheit überlebt, Glaube wächst.

Klemens Deinzer · Bamberg

Die Perichorese von menschlicher Freiheit und göttlichem Gesetz

Die Enzyklika »Veritatis splendor« im Kontext einer transversalen Moral

»Die Freiheit des Menschen und das Gesetz Gottes begegnen einander und sind aufgerufen, ... sich gegenseitig zu durchdringen.«[1] Was die Enzyklika hier in bezug auf die »wahre sittliche Autonomie« des Menschen sagt, ist bedeutsam. Denn mit dieser Aussage wird deutlich, daß die Selbstbestimmung des Menschen in einer nicht einseitig auflösbaren Wechselbeziehung zum göttlichen Gesetz steht, dessen »Herzstück« die Gottes- und Nächstenliebe ist.[2]

Einseitig wäre es, wie die Enzyklika klar formuliert, die Selbstbestimmung des Menschen zu leugnen oder Gebote und Verbote aufzustellen, die verhindern, daß das Leben jedes Menschen gelingt. »Eine solche Heteronomie wäre nur eine Form von Entfremdung, die der göttlichen Weisheit und der Würde der menschlichen Person widerspricht.«[3] Ziel ist vielmehr, »das Wohl der Person, Ebenbild Gottes, durch den Schutz seiner Güter zu wahren«.[4]

Die interessante Frage, die sich nun in diesem Zusammenhang stellt, ist die, wie die gegenseitige Durchdringung von menschlicher Freiheit und göttlicher Beanspruchung konkret zu fassen ist, nachdem die Enzyklika extremen Interpretationen im Sinne einer einseitigen Verabsolutierung der menschlichen Freiheit bereits selbst schon die Grundlage entzogen hat. Meine These dazu lautet: Die Perichorese von menschlicher Freiheit und göttlichem Gesetz läßt sich am zutreffendsten mit dem Begriff der Transversalität beschreiben, dessen Grundaxiom im Horizont des trinitarischen Gottesglaubens die Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit ist. Das heißt: Die Einheit, Einzigartigkeit und Wahrheit der menschlichen Person realisiert sich in der konkreten Vielheit und Freiheits-Geschichte menschlicher Beziehungen und Querverbindungen. Sittlich handeln heißt demnach, in Querverbindungen handeln.[5] Insofern der Mensch die Verantwortung aufgreift, für sich und alles andere vorzusorgen und vorzusehen[6], nimmt er aktiv teil am Gesetz Gottes[7]: stellt er Wert- und Sinnzusammenhänge her, knüpft er Querverbindungen und erhält sie am Leben, »um das Wohl der Person ... zu wahren.«[8] Damit wird zum einen jene Rücksichtslosigkeit unterbunden, die dadurch charakterisiert ist, daß sie ohne Vergangenheit und Zu-

Klemens Deinzer, *Jahrgang 1961, war von 1987–1989 Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moraltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt und arbeitet seit 1990 als Erzbischöflicher Sekretär in Bamberg.*

kunft sowie ohne Berücksichtigung der Folgewirkungen und Folgekosten ausschließlich dem Jetzt verhaftet ist. Und zum anderen wird damit gleichzeitig die Wahrheit wachgehalten, die darin besteht, daß alle Menschen aufeinander verwiesen und auf gegenseitige Hilfe angewiesen sind, im letzten auf die Hilfe Gottes. Gott als Gott anerkennen heißt dann, die Schöpfung und den Menschen entsprechend ihrem Wert anzuerkennen und zu respektieren, nichts und niemand in dieser Welt zu vergötzen, zu verabsolutieren, seiner Querverbindungen zu berauben und damit zu isolieren. So ist der Verdrängungs- und Vernichtungsmechanismus aufzudecken, der Wert- und Sinnzusammenhänge zerreißt: Den Zusammenhang von Leben, Sterben und Tod, von Fremdheit und Vertrautheit, von Leib und Seele, von Freiheit und Natur, von Nähe und Distanz, Gesundheit und Krankheit, von gegenseitiger Liebe und Weitergabe menschlichen Lebens, von unbedingter sittlicher Beanspruchung und der Bedingtheit seiner Einlösung, von menschlicher Freiheit und göttlicher Wahrheit und Verheißung.

In unserer Gesellschaft drohen diese Zusammenhänge immer mehr zu zerbrechen. Die Kluft wird größer zwischen den Armen und Reichen, den Arbeitslosen und den Arbeitsplatzbesitzenden, den Obdachlosen und Wohnungssuchenden und den Wohnungsbesitzern, den Lebenden und den Sterbenden, den Gesunden und Starken und den Kranken und Behinderten, den Singles und den Familien, den Alten und den Jungen ...

Die Folge dieser Entwicklung ist die Individualisierung der Not als Kehrseite eines ausschließlich individualistischen Freiheitsverständnisses, das die Freiheit des Menschen von der Wahrheit über ihn abgekoppelt hat. Seine radikale Bedürftigkeit, sein Angewiesensein auf die Hilfe anderer und auf Gott wird ignoriert und verdrängt. Jeder ist in dieser Sicht ausschließlich für sich selbst verantwortlich. In einer solchen Jetztgesellschaft, die keine Vergangenheit und keine Zukunft mehr kennt, die stattdessen hier und heute alles haben will, geht der Blick dafür verloren, daß die Gesellschaft dies immer mehr auf Kosten der Armen und Schwachen sowie derer tut, die noch keine Stimme haben: der zukünftigen Generation. Es ist deshalb tatsächlich eine ernstzunehmende Frage, ob nicht »Selbstgerechtigkeit zur vorherrschenden Moral der Industriegesellschaft (wird), zu einer Moral, die es gestattet, Marginalität und Ausschließung leichter zu tolerieren«.[9] Angesichts dieses Zusammenbrechens grundlegender Wertzusammenhänge, bei dem die fundamentalen Lebensbedürfnisse anderer Menschen – ihr Recht auf Leben, auf Wohnen, auf Arbeit, auf kulturelles und religiöses Anderssein ... – immer mehr negiert werden, brauchen wir eine transversale Moral. Dies ist für Christen umso mehr geboten, als »das Fundament der Moral die Nachfolge Christi ist«.[10] In der Selbstmitteilung Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth zeigt sich nämlich, daß Gott seinen Anspruch vom Grund und Ziel des Menschen kommunikativ, dialogisch, transversal auf Originalität hin vertritt, indem er die Verantwortung der Starken für die Not der Schwachen immer wieder einfordert. Er steht zu allen Versuchen quer, das Personale durch das Funktionale ersetzen zu wollen. Sein Leben und handeln ist vielmehr dadurch geprägt, daß er gerade den Menschen, denen Originalität verweigert wird – den Zöllnern, Sündern, Dirnen, Kranken und Aussätzigen, den Frauen und Kindern – in die Mitte nimmt, Kommunikationswege eröffnet und Querverbindungen

herstellt. Im Namen Gottes verschafft er damit diesen Menschen Anerkennung, heilt sie, vergibt ihnen und ist mit ihnen solidarisch.[11] Kurz: Für Jesus von Nazareth steht der einzelne im Vordergrund, nicht die Masse. Deshalb ergreift er auch leidenschaftlich Partei für diejenigen, deren Andersheit gefährdet ist.

Eine transversale Moral, die in der Nachfolge Christi diesen Zusammenhang von Freiheit und Wahrheit einklagt, ist in der gegenwärtigen Zeit mehr denn je gefordert, in der einzelne Menschen und Gruppen zunehmend marginalisiert und ausgeschlossen werden, Originalität verweigert, die fundamentalen Lebensbedürfnisse einzelner, ihr Körper, negiert und Solidarität aufgekündigt wird. Es bedarf einer transversalen Moral, die auf Ganzheit und Originalität bezogen, diese in Übergängen unterscheidend wie verbindend realisiert, deren Einheitspunkt dann nicht die Hinwendung zum Ding ist und damit die Totalisierung des Partiellen[12], sondern der gegenseitige Austausch und die gegenseitige Hilfe.

Eine Gesellschaft, will sie nicht auf Zynismus und Gewalt aufgebaut sein, muß Querverbindungen zu ihren Minderheiten, zu ihren Schwachen und vor allem auch zu ihren Sterbenden und ihren Toten herstellen und vor dem Veröden oder gewaltsamen Abbruch bewahren, sonst hat sie keine mehr zu ihren Lebenden.[13]

Anmerkungen

1 *Veritatis splendor*, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, S. 43.
2 Vgl., ebd. S. 17.
3 Ebd., S. 44.
4 Ebd., S. 19.
5 Vgl. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Düsseldorf 1969, S. 215: »Katholischsein heißt, in Querverbindungen stehen.«
6 Vgl. *Veritatis splendor*, S. 46; die Enzyklika bezieht sich hier auf den hl. Thomas: »fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens«, STh I/II, q. 91, a. 2; De veritate q. 5, a. 5.
7 Vgl. ebd.
8 Ebd., S. 19.
9 W. Lepenies, Weniger kann mehr wert sein, in: *Die Zeit* vom 5. November 1993, Nr. 45, S. 19.
10 *Veritatis splendor*, S. 25.
11 Vgl. DKV, Dialogpapier Gemeindekatechese. München 1992, S. 7.
12 Vgl. *Veritatis splendor*, S. 70.
13 Vgl. W. Duschl, Ohne Spuren entsorgt, in: KNA, KK 43, vom 26. Oktober 1993, S. 2–4, S. 4.

KLAUS MEYER · BONN

»Wahrheit – was ist das?«

Randbemerkungen eines verwunderten Laien zur gängigen Exegese

Einem durchschnittlichen Kirchenchristen, der nach etwas geistlicher Feierabendlektüre ausschaut, kann so mancherlei in die Hände fallen. Zum Beispiel »Meditationen« von Gerhard Lohfink, mit dem Untertitel »Der Tod ist nicht das letzte Wort«.[1] Und wenn es gerade Pfingstzeit und Himmelfahrt ist, kann er dort lesen:

»Ich denke, es ist nicht notwendig, nun noch im Einzelnen zu zeigen, daß die beiden Himmelfahrtserzählungen des Lukas (Lk 24,50–53, Apg 1,4–12) bis ins Detail mit dem Typ der antiken Entrückungserzählungen übereinstimmen. Es gibt überhaupt keinen Zweifel: Dort, wo im Neuen Testament der Weggang Jesu zu Gott als konkret anschaulicher Vorgang geschildert wird, geschieht das in der Form der Entrückungsgeschichte, einer Erzählform, die in der Antike üblich und geläufig war und die als Erzählmuster einfach zur Verfügung stand, wenn das Lebensende eines großen Menschen geschildert werden sollte.

Vor hundert Jahren verloren Theologen, die auf derartige religionsgeschichtliche Zusammenhänge hinwiesen, noch ihren Lehrstuhl. Für uns heute hat hingegen die Erkenntnis, daß in einer biblischen Erzählung vorgesehene Formen und Erzählmuster verarbeitet wurden, jeden Schrecken verloren. ... Denn damit ist endgültig klar, daß Erzählungen dieser Art keine Dokumentarberichte sind, sondern daß sie in Bildern sprechen, daß sie in Chiffren und Symbolen Wahrheit aussagen, die anders nur schwer ausgesagt werden kann.

Worum es in den beiden Himmelfahrtserzählungen des Lukas letztlich geht, ist nicht die Darstellung historischer Vorgänge in Raum und Zeit, sondern die Darstellung eines Vorgangs, der gerade die Transzendierung von Raum und Zeit bedeutet: Der Weg des Menschen in den letzten Sinn aller Geschichte, der Weg des Menschen zu Gott. ... Insofern gibt es im Neuen Testament keinen wirklichen Unterschied zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. Beide Aussagen wollen mit je verschiedenen Vorstellungshorizonten ausdrücken, daß Jesus nicht im Tod geblieben ist, sondern gerade in seinem Tod den letzten Sinn aller Geschichte, nämlich Gott, erreicht hat.«

Diese Überlegungen klingen zunächst einigermaßen plausibel. Es geht in der Tat um so geheimnisvolle und unaussprechliche Dinge, wie Sterben, Tod, Auferstehung und Rückkehr des Auferstandenen zum Vater. Darüber kann nicht direkt, sondern nur in

KLAUS MEYER, *1928 in Köln geboren, Studium der Wirtschaftswissenschaften und der Philosophie in Göttingen und Paris, arbeitete zwischen 1955 und 1992 – u.a. als Botschafter in Prag und bei der OECD in Paris – im deutschen auswärtigen Dienst; heute lehrt er an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Leipzig.*

Bildern berichtet werden und so etwas kann, wenn überhaupt, auf andere Weise nicht einsichtig gemacht werden. Selbst sogenannte abstrakte Sprache lebt ja unaufhörlich von Bezügen aus sinnlich wahrnehmbaren Vorgängen. Da der Evangelist etwas mitteilen will, verborgene, menschliches Begreifen auf jeden Fall übersteigende Vorgänge, und da er auch nicht abstrakt analysieren, sondern »für jedermann verständlich« schreiben möchte, greift er zu einem Erzählmuster, das seinen Lesern oder Hörern vertraut war, das »zur Verfügung stand, wenn das Lebensende eines großen Menschen geschildert werden sollte«.

Ein leichtes Unbehagen meldet sich allerdings. Wie war es denn wirklich? Jesus war eine Person, die zu einer bestimmten Zeit, an bestimmten Orten gelebt hat. Daran zweifelt, wenigstens vorerst, auch Gerhard Lohfink nicht. Dieser Jesus ist gestorben und begraben worden; es wird behauptet, er sei dann wieder lebendig geworden und dann sei »sein Weggang zu Gott« erfolgt. Sterben und Begrabenwerden sind, das würde auch Gerhard Lohfink einräumen, anschauliche Vorgänge, die man als Fakten wahrnehmen kann. Keine Chiffren oder Symbole sind dazu nötig. Über die Auferstehung sagt Gerhard Lohfink nichts direktes, und er zitiert auch kein »antikes Erzählmuster«. Es bleibt zunächst beim schlichten Glauben, der Tote sei lebendig geworden. Zwar wird die Auferstehung zusammen mit der Himmelfahrt zu einer »Aussage« und zu einem »Bild« in einem »je verschiedenen Vorstellungshorizont«. Aber lassen wir dahingestellt, was das eigentlich für die Auferstehung heißen soll. Die Himmelfahrt jedenfalls, darin ist Gerhard Lohfink kategorisch, ist kein historischer Vorgang. Sie ist ein Symbol, eine Chiffre dafür, daß Jesus »in seinem Tod den letzten Sinn aller Geschichte, nämlich Gott, erreicht hat«.

Wenn ein Toter beerdigt ist, ist er aus dem Wege und nicht mehr vorhanden. Wenn aber ein Toter aufersteht und wieder lebendig wird, ist er wieder auf der Welt. Und zwar nicht in einem unerreichbaren, nicht weiter festlegbaren Ort, sondern, wenn der Ausdruck meint, was er sagt, dann ist er in »unserer Welt« anzutreffen. Er ist sichtbar, er geht umher, er tut dies und jenes, er spricht, er ißt. Ob einer wirklich von den Toten auferstanden ist, können wir also als einfaches Faktum feststellen (auch wenn uns das »Wie« vollkommen geheimnisvoll bleibt). Die Feststellung von ganz bestimmten Fakten ist überhaupt die Voraussetzung dafür, daß man behaupten kann, jemand sei auferstanden. Um auszudrücken, daß eine Auferstehung von den Toten stattgefunden hat, braucht man keine Chiffren und Symbole als »vorgeprägtes Erzählmuster« zu benutzen.

Jemand, der »wirklich auferstanden« ist, bleibt nun entweder für immer in dieser unserer Welt, als ein direkt antreffbarer Mitmensch, oder er stirbt wieder, oder er verschwindet auf sonstige Weise aus dieser unserer Welt. Lohfink sagt, daß das letztere stattfand und spricht, wie Evangelium und Überlieferung, von der Himmelfahrt Christi. Vor der »Himmelfahrt« war Christus seinen Jüngern und anderen sichtbar, er war ansprechbar und sprach selbst, nach der »Himmelfahrt« nicht mehr. Aber die Himmelfahrt habe sich nicht so abgespielt, wie Lukas sie beschreibe; seine Darstellung des Hergangs sei nicht wörtlich zu nehmen.

Eine erste Feststellung ist wichtig. Lohfink kann nicht gut sagen wollen, daß überhaupt nichts stattgefunden hat. Irgend etwas *muß* stattgefunden haben, sonst wäre kein Erzählmuster nötig, um den Sinn der »Himmelfahrt« verständlich zu machen. Ein Nicht-Ereignis bedarf keiner Interpretation. Die simpelste Form von »Himmelfahrt« würde so aussehen, daß der Auferstandene in einem bestimmten Augenblick auf Nimmerwiedersehen verschwunden war, daß die Jünger das plötzliche oder allmähliche Ausbleiben der Erscheinungen des Auferstandenen feststellten. Wenn dies der Fall war, ist dies das Faktum der Himmelfahrt, so wie es von unserer Welt her feststellbar ist.

Es wäre durchaus möglich, daß »der Weggang Jesu zu Gott« sich so einfach abgespielt hat. Dies direkt zu berichten und den Sinn direkt zu erklären, ist so schwierig nicht. Man sieht eigentlich nicht recht, warum Lukas dann zu so zweideutigen und krummen Umwegen Zuflucht nehmen, die Fakten selbst verschweigen und eine unwahre Geschichte erzählen muß, wenn er den Vorgang überliefert. An vielen anderen Stellen sind viel schwerer zu begreifende Vorgänge direkt berichtet und ihr Sinn hinzugefügt (z.B. Kreuzesopfer, Eucharistie). Warum tut er sich dann bei der Himmelfahrt so schwer? Und kein Gerede über Erzählmuster, antike Vorbilder, Symbole und Chiffren kann die schlichte Tatsache verschleiern, daß man Lukas hier, wenn der Vorgang so einfach war, eine Flunkerei nach vorheriger Unterschlagung der wirklichen Fakten unterstellt – wenn auch natürlich mit besten didaktischen, pädagogischen oder kerygmatischen Absichten. Wenn wir uns nicht mehr auf die Fakten verlassen können, sondern nur noch darauf, daß Herr Lukas bei seinen didaktischen Fabeleien genau das Richtige traf, dann beginnt das Gebäude zum ersten Male leise zu schwanken.

Nun könnte man sagen, daß der Grund, warum Lukas die historischen Vorgänge nicht direkt mitteilt – und, um es zu wiederholen, irgendwelche faktischen Ereignisse muß es ja zwischen Auferstehung und Himmelfahrt gegeben haben – darin bestünde, daß diese Vorgänge zu mysteriös, zu mißverständlich waren. Seien wir genau: Natürlich ist die Himmelfahrt insgesamt ein Mysterium und von keinem Menschengeist voll zu begreifen. Aber es geht hier um die irdischen Fakten, um das, was sich in unserer erfahrbaren Welt bei der Himmelfahrt abspielte. Irgendeinen »historischen Vorgang« in »Raum und Zeit« muß es ja gegeben haben, wenn der »Hingang zu Gott«, von dem Gerhard Lohfink spricht, tatsächlich stattgefunden hat. Aber er wäre, das meint Gerhard Lohfink, so phantastisch, so ungewöhnlich, daß Sinn und Bedeutung des Vorgangs darin nicht sichtbar werden.

Welcher Unbefangene z.B. würde glauben, daß ein neuer Mensch aus einem Vorgang wie der Zeugung hervorgeht? Darum wurde die Geschichte vom Storch erfunden. Der Bericht des Lukas von der Himmelfahrt wäre, nach Gerhard Lohfink, so etwas wie eine Storchenerzählung, die eine verlegene Mutter ihren Kindern vorsetzt, die anders das Auftauchen von Geschwistern nicht fassen können.

Die unausgesprochene Voraussetzung im Hintergrund der These von Gerhard Lohfink ist also, daß sich auch bei dem in unsere Erfahrungswelt hineinragenden Stück der Himmelfahrt Unverständliches abgespielt hat, nichts für die menschlichen Sinne oder Gedanken Faßliches.

Das aber bedeutet, daß der Schriftstellertheologe Lukas dort eine verstehbare Geschichte erfindet, wo Gott im Material unserer Erfahrungswelt hierzu nicht imstande war. Wenn der Evangelist die Himmelfahrt durch ein »Erzählmuster« für seine Leser sinnfällig machen konnte, warum konnte dann nicht Christus das tun, was in der Erzählung geschildert wird und durch solches *Tun* sein Hinübergehen für den Menschen verständlich machen? Worte des Schriftstellers vermögen also, was einer Aktion Gottes unmöglich ist? Gott ist also ein schlechter Regisseur und ein schlechter Akteur. Selbst das auf der Bühne sichtbare Stück ist unbegreiflich. Erst der Bericht im Feuilleton der Zeitung erklärt uns, was eigentlich gemeint ist.

Eine solche Position widerspricht aber fast allem, was sich sonst abspielt: Bei der Auferstehung des Lazarus, bei der Segnung der Kinder, bei der Speisung der Fünftausend, bei der Einsetzung der Eucharistie. Oder haben wir auch in diesen Szenen nur Erzählmuster und nicht historische Fakten vor uns? Wenn das so ist, kann ein durchschnittlicher Laie nur eins tun: Die Kirchentür schließen und zwar für immer.

Denn aus einer solchen Position folgt natürlich, daß Gott gar nicht der sein kann, als der er sich in den Schriften ausgibt: Herr der Welt, der Mensch sein Geschöpf, das er

kennt, das er liebt, das er aufsucht, um es aus seiner Finsternis zu ziehen. Wenn es einer Erzählung vom Storch bedarf, um verständlich zu machen, was vorgeht, dann ist das ein Dementi aller Ansprüche, daß der Weltschöpfer selber authentisch handelt. Wenn ein Politiker auftritt und behauptet, er sei der geborene Führer des Volkes, aber auf weite Strecken hin unverständliche Gebärden vollführt, dann kann man mit guten Gründen zweifeln, ob er das ist, was er zu sein vorgibt, auch wenn ein noch so begabter Gehilfe seine Pantomimen für die Presse verständlich aufbereitet.

Diese Folgerung ist fast unausweichlich, mit einer Einschränkung: Sie gilt nicht, wenn der Schriftstellertheologe ermächtigt ist zu übersetzen und wenn er so ausgewählt und angeleitet wurde, daß er zu einem getreuen Übertragen imstande ist.

Gerhard Lohfink glaubt also entweder nicht wirklich daran, daß Gott selbst in Jesus erschienen ist, und implizit veranlaßt er uns mit seiner These über die Himmelfahrt diesen Glauben fallen zu lassen. Oder er hat vergessen, uns zu sagen, daß er noch einen zweiten Teil seines Buches zu schreiben hat. In diesem Teil wird er dann darlegen, daß der Schriftstellertheologe selbst ein Teil der Szenerie ist, die entsteht, wenn Gott als ein Mensch erscheint. Er ist mit in Pflicht genommen, es durchweht ihn derselbe Geist, er schreibt mit an demselben Drehbuch. Leider findet sich in Lohfink's Büchlein kein Wort über einen solchen 2. Teil.

Aber auch ein solcher 2. Teil käme nicht daran vorbei, daß Fakten Fakten sind. Beim Auftreten Gottes ist es, was die historischen Vorgänge in Raum und Zeit angeht, entweder so oder anders zugegangen. Die Fakten können nicht verdreht oder verfälscht werden. Eine solche Meinung würde Gerhard Lohfink auch nicht offen zulassen. Aber auch, daß die historischen Vorgänge in Raum und Zeit zu diffus und verworren sind und erst durch eine fiktive Erzählung sinnvoll interpretiert werden müssen, kann man, wie gesagt, schwerlich akzeptieren. Denn dann wäre Gott ja unfähig, etwas ins Material unserer erfahrbaren Welt einzuschreiben, was der Schriftstellertheologe in seiner Geschichte so darstellen kann, als ob es ins Material der Welt eingeschrieben wäre. Die Himmelfahrtsgeschichte kann, oder soll wenigstens, nach Lohfink's Meinung, verständlich machen, daß Jesus zu Gott zurückkehrt. Eine Rückkehr, die dem erzählten Vorgang tatsächlich entspräche, könnte das natürlich noch außerordentlich viel besser. Das, was der Schriftsteller erfinden konnte, sollte Gott nicht imstande oder willens gewesen sein, in der Wirklichkeit geschehen zu lassen? Dann kann es sich kaum um Gott handeln.

Etwas anderes könnte allenfalls von Reden und Worten Jesu gelten. Hier ist es nicht unbedingt notwendig, daß das, was als sein Wort überliefert wird, in genau dem Augenblick so gesagt wurde, wie es berichtet wird. Warum sollte er nicht weitere Worte uns und seiner Kirche hinterlassen, die er so nicht an seine Umwelt richten konnte? Zum Beispiel, weil sie sie so nicht verstanden hätten, weil es dazu erst der Kenntnis weiterer Ereignisse, etwa seines Todes oder seiner Auferstehung bedurfte. (»Noch vieles hätte ich Euch zu sagen, aber Ihr könnt es jetzt nicht ertragen« [Joh 16,12–14].)

Ein Schriftstellertheologe könnte da die Lücken ausfüllen. Er könnte in Christi Auftrag, in seinem Geist und für seine Kirche Worte und Reden schreiben, die das ergänzen, was er tatsächlich gesagt hat. Ein Teil der bei Johannes überlieferten Abschiedsreden Jesu könnte so zustande gekommen sein, wenn man es dann schon für unmöglich hält, daß der ›historische Jesus‹ je in dieser Weise gesprochen haben könnte.

Hierüber sagt Gerhard Lohfink aber etwas ganz anderes:

»Im Johannesevangelium spricht nicht einfach der historische Jesus. Die Offenbarungsreden dieses Evangeliums sind Meditationen eines Theologen der frühen Kirche über die Botschaft Jesu und das Geheimnis seiner Person. Aber es sind Gedanken und Meditationen des neben Paulus größten

neutestamentlichen Theologen – getragen vom Glauben an Christus und aus einer tiefen Liebe heraus. Und kann denn das Geheimnis seiner Person anders erkannt werden als in immer tieferem Nachdenken und in immer neuer Versenkung?«[2]

Wenn aber Christus so nicht geredet hat, was gehen uns die Gedanken und Meditationen eines noch so großen Theologen an? Woher wissen wir dann, daß Jesus nicht ein roher Wanderprediger war, der hochstilisiert wurde – vom Glauben und der tiefen Liebe dieses großen Theologen und in der besten Absicht? Denn der zweite (ungeschriebene) Teil des Buches von Lohfink, der seine Kirche und den Theologen als Theologen seiner Kirche vorstellt, durch den Er selbst zu den Seinen spricht, bleibt uns ja vorenthalten. Sollte der große Theologe besser imstande gewesen sein, Christi Sein und Wesen auszudrücken als Christus selbst? War Christus so unbeholfen? Konnte er sein Wesen, seine Person so wenig selbst artikulieren, daß es erst der Sprache und Meditation eines großen Theologen bedurfte, damit wir wissen, wer er war und was er wollte?

Dann war der Theologe größer, sprachmächtiger als sein Gegenstand. Dann war Jesus kleiner, ohnmächtiger als sein Biograph. Dann war Jesus nicht Christus.

Derselbe Johannes beginnt allerdings sein Evangelium mit einem klaren Dementi solcher Anschauungen:

»Und das Wort ist Fleisch geworden
Und hat unter uns gewohnt
Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen.«

»Fleisch geworden«, nicht: Erzählmuster; »gesehen«, nicht: »in der Antike bereitliegende Sprachformen benutzt«.

Aber Gerhard Lohfink bringt ein schwerwiegendes Argument, das wir bisher überhaupt noch nicht in Betracht gezogen haben. Er zitiert den lateinischen Historiker Livius, der, in seiner Geschichte Roms, von Romulus, dem Gründer und ersten König der Stadt, eine Geschichte erzählt, die der Himmelfahrtsszene des Lukas in der Tat erstaunlich ähnlich ist. Romulus wird bei einer Volksversammlung von einer Wolke eingehüllt, ein Unwetter bricht los, und als es sich verzieht, ist er nicht mehr auf der Erde. Das Volk ist zunächst ratlos, dann machen einige den Anfang, und schließlich huldigen ihm alle als dem in den Himmel entrückten Schutzherrn der Stadt.[3]

Altphilologen mögen im einzelnen ausmachen, ob die Parallelen zu Lukas und zur Apostelgeschichte tatsächlich so eng sind, wie Gerhard Lohfink sagt. Unterstellen wir aber, daß es wirklich so ist und daß Lohfink in diesem Punkt recht hat. Dafür spricht, daß Lukas ein erfahrener Schriftsteller war, der die antike Literatur und ihre Standardwerke, wie das des Livius, sicher genau gekannt hat.

Aber auch das dispensiert uns nicht von der hartnäckigen Frage nach den Fakten der Himmelfahrt Jesu.

Nehmen Sie an, ein Reisebüro erzählt Ihnen mit Bildern und Prospekten von einem schönen Hotel an Sandstränden unter Palmen, von Sonne und blauem Meer mit Brandung. Sie verlassen sich darauf und nehmen die Beschwerlichkeiten der Reise auf sich, kehren vielleicht sogar um von einem anderen Zeitvertreib. Doch nachdem Sie sich auf Prospekte und Verkündigungen eingelassen und Ihre Anzahlung geleistet haben, erklärt Ihnen das Reisebüro, daß die ganze Branche mehr oder weniger dieselben Prospekte benutze, daß die Abbilder und Photos »einem gängigem Muster entsprächen«, welches alle Büros mit kleinen Abwandlungen verwendeten, daß man über den Ferienort, den Sie gebucht haben, zwar faktisch nichts genaueres wisse, daß die Prospekte aber ganz bestimmt – und dafür verbürge sich die Firma mit ihrem guten wissenschaftlich-kritischen Ruf – ein gerafftes, intuitives Sinnbild des Ferienerlebnisses biete, das Sie an Ort und Stelle erwarte!

Angesichts einer solchen Auskunft bestehen nun zwei Möglichkeiten: Entweder gibt es den angepriesenen Ort gar nicht, und dann ist es am besten, die ganze Rekla-

me über ihn so schnell wie möglich zu vergessen. Oder es gibt ihn, und dann hat die eine Firma, die ihn ankündigt und Buchungen für ihn annimmt, recht, und die anderen, die ihn auch in ihre Prospekte aufnehmen, haben unrecht. Das letztere, daß die Prospekte der anderen Firmen, daß die Entrückungsgeschichte des Livius eine Fabelei ist, wird auch Lohfink gewiß nicht leugnen. Romulus wurde nicht in den Himmel entrückt, sondern er starb und wurde begraben. Livius, verwendet das »Muster« also, was die Beschreibung der Fakten angeht, zu Unrecht.

All unsere Einsicht in mythologische und allegorische Erkenntnisformen und die ihnen zugeordneten Erzählweisen kann uns natürlich diese Schlußfolgerung nicht ersparen.

Ein Faktum, auf dem die Geschichte des Livius aufbaut, war allerdings jedem seiner Zeitgenossen und den folgenden Jahrhunderten außerordentlich handgreiflich gegenwärtig: die Existenz des Römischen Reiches. Livius kann die Dauer dieses Reiches sinnbildlich in der Entrückung seines Gründers in den Himmel und in ein überzeitliches Leben ausdrücken wollen. Der Historiker eines kleinen Eintagsstaates hätte sich allerdings mit solchen Allegorien schon in der Antike sofort lächerlich gemacht.

Lukas konnte sich, als er sein Evangelium abfaßte, auf kein Faktum von vergleichbarem Gewicht wie die Existenz des Römischen Reiches berufen. Seine Geschichte steht für Ereignisse, die überhaupt in dieser Welt nicht in derselben Weise als harte facts vorweisbar sind. Wenn man die Geschichte des weltumspannenden Römischen Reiches schreibt, kann man leicht allegorisch von seinen Anfängen reden. Wenn man das nicht kann, muß man es sich gefallen lassen, daß die Gleichnisse und Allegorien, die man vorbringt, unerbittlich auf die Tatsachen hinterfragt werden. Das ist heute so, das war auch in der Antike so.

Denn ganz so naiv, wie Gerhard Lohfink das glauben macht, war die Antike nun wirklich nicht; sie war sogar ganz außerordentlich zynisch und abgebrüht. Und über das Erzählmuster von der Himmelfahrt des Romulus, von dem Lohfink schlicht sagt, daß es »in der Antike üblich und geläufig war« und »einfach zur Verfügung stand« hat bereits Cicero im 1. Jahrhundert v. Chr. skeptisch den Kopf geschüttelt:

»Und als Romulus 37 Jahre als König geherrscht hatte ... hat er soviel erreicht, daß man glaubte, als er bei einer plötzlichen Sonnenfinsternis nicht wieder erschienen war, er sei unter die Zahl der Götter gesetzt worden. ... Die übrigen, die aus Menschen Götter geworden sein sollen, haben unter weniger gebildeten Geschlechtern von Menschen gelebt, so daß die Möglichkeit, etwas zu erdichten, leicht war. Romulus aber hat vor weniger als 600 Jahren gelebt, als die Schriften und Wissenschaften schon altbekannt waren und jener ganz alte Irrtum, aus dem ungebildeten Leben der Menschen entstanden, beseitigt war. Wenn Rom ... im 2. Jahr der 7. Olympiade gegründet wurde, ist das Zeitalter des Romulus in das Jahrhundert gefallen, wo ... den Sagen, außer von alten Dingen, schon weniger Glauben gezollt wurde. ... Die alte Zeit nämlich nahm Sagen an, wenn sie auch bisweilen für ungereimt gehalten wurden. Dieses Zeitalter aber, das schon gebildet war, verspottete alles, was nicht geschehen kann und wies es zurück.«[4]

Augustinus im 4. Jahrhundert n. Chr. sagt noch unverblümter, was die Antike von solchen Geschichten hielt, und er sei nur hierfür, für die Frage, ob die Antike zur Zeit des Lukas solchen Geschichten tatsächlich Glauben schenkte, angeführt, (nicht für die übrigen Dinge, die er sagt):

»An und für sich ist es ja lächerlich, die falsche Göttlichkeit eines Romulus auch nur zu erwähnen, wenn wir von Christus sprechen. Da aber gleichwohl Romulus an die sechshundert Jahre vor Cicero lebte, und sein, wie behauptet wird, bereits wissenschaftlich gebildetes Zeitalter alles Unmögliche von sich wies, hätte wohl der menschliche Verstand sechshundert Jahre später, zur Zeit Ciceros, und gar noch

später unter Augustus und Tiberius, jedenfalls zu noch aufgeklärteren Zeiten, um so weniger die Auferstehung Christi und seine Himmelfahrt im Fleisch als eine Unmöglichkeit hingenommen. Er hätte ihr mit Hohn und Spott Ohren und Herzen verschlossen, wenn nicht die göttliche Wahrheit selbst, wenn nicht die wahre Göttlichkeit und die bestätigenden Wunderzeichen erwiesen hätten, daß das alles möglich sei und sich *tatsächlich* so zugetragen habe.«[5]

Selbst wenn also das Erzählmuster der Himmelfahrt »in der Antike üblich und geläufig war« und »einfach zur Verfügung stand«, wie der Exeget schlicht und unproblematisch und mit dem ganzen Stolz des unaufgeklärten, ahistorischen Europäers des 20. Jahrhunderts annimmt, so hätte Lukas keinerlei Anlaß gehabt, es zu verwenden. Denn die Glaubwürdigkeit seiner Geschichte wurde dadurch nicht etwa erhöht, sie wurde, auch für seine Zeitgenossen, gleich Null. Er hätte damit, wie Augustinus sehr richtig sagt, nichts als Hohn und Spott geerntet.

Der Grund, den Lohfink angibt, warum Lukas von Livius abgeschrieben haben soll, nämlich, um unbeschreibbare Vorgänge glaubwürdig mitzuteilen, ist also keineswegs stichhaltig. Er ist vielmehr ganz und gar falsch.

Aber vielleicht hat Lukas gar nicht abgeschrieben und die Entsprechung zwischen seinem Bericht und der Liviusstelle ist auf ganz andere, auf umgekehrte Weise zu erklären?

Nehmen wir an, es gäbe tatsächlich einen Ferienort, wie von Ihrem Reisebüro beschrieben, und nehmen wir an, Ihr Reisebüro sei der alleinige Konzessionär dieses Ortes. Dann hat Ihr Reisebüro die Wahrheit gesagt und nicht zuviel versprochen, auch wenn andere Agenturen einen Abklatsch der Photos dieses Ortes für ihre Werbung benutzen. Solange Sie sich auf Ihr Reisebüro verlassen können, kann es Ihnen ziemlich gleichgültig sein, ob die ganze Branche seit 50 oder 100 Jahren mit diesem Ort eine falsche Reklame betreibt.

Warum sollen nicht die »zeitgenössischen Vorstellungen« von einem »überzeitlichen Faktum« abstammen? Die Himmelfahrt fand ein einziges Mal statt und zwar so, wie Lukas sie beschreibt. Gottes Erscheinen in der Welt ist das zentrale Ereignis für die Welt und Menschheit, es färbt auf Zeiten, Räume und Ereignisse ab. Mit dem Leben des Gottesmenschen wird der Welt ein Urfaktum eingestiftet, seine einzelnen Lebensstationen falten es auseinander. Dieses Urfaktum und seine Ausstrahlungen können in der Menschheit, auch bevor es in ihrer Geschichte aktuell wird, nicht vollständig abwesend sein. Es wirft in verschiedenartiger Weise seine Schatten voraus, stellt Formeln für menschliche Bräuche und Mißbräuche, für Tun und Handeln, für Fabeln und Erzählen bereit.[6]

Es wurde in vielerlei Weise vorausgeahnt und vorausgefühlt, es erscheint z.B. in Erzählmustern wie denen von der Himmelfahrt des Romulus, das gutgläubig oder als politische Ideologie weitergegeben wird.

Wie geläufig ist uns das im Verhältnis von Altem und Neuem Testament, mit seinen Hinweisen auf das Erscheinen des Gottmenschen, sein Leben, Leiden und Sterben, auf seine die Welt umspannende und die Zeiten überdauernde Kirche! Wenn der Gottmensch Christus die Achse von Welt und Menschheit ist, warum sollten dann nur die »Erzählmuster« des Alten Bundes durch ihn wahr werden und nicht auch andere menschheitliche »Erzählformen«? Und wäre es sehr erstaunlich, wenn zwischen dem Gründer Roms und dem Gründer der Kirche, die die Römische Kirche heißt, für einen Augenblick eine Übereinstimmung anklingt? Schließlich war das Römische Reich eine entscheidende historische Voraussetzung für die Ausbreitung Seiner Kirche, und für immer hat in ihr der Bischof von Rom eine Sonderstellung gegenüber allen anderen Bischöfen des Erdkreises.

Dies mag manchem viel zu weit hergeholt erscheinen. Akzeptieren wir deshalb einmal die simplifizierende Behauptung, daß »Himmelfahrt« in der von Livius be-

schriebenen Form eine »zeitgemäße Vorstellung« war, wie tausende von anderen Bildern und Vergleichen auch, eine Schöpfung menschlicher Interessen oder menschlicher Phantasie, Blasen, die seine Einbildungskraft wirft.

Warum aber sollte sich Christus dann nicht in diesen »zeitgemäßen Vorstellungen« ausgedrückt haben, wenn sie es denn wirklich waren und den Leuten eingingen, um sich verständlich zu machen?

Wenn Christus der Gottmensch war, konnte er, um sich verständlich auszudrükken, seine Heimkehr zum Vater in einer Form vollziehen, die, was Raum und Zeit angeht, der »zeitgemäßen Vorstellung« entsprach. Wenn er wirklich der Herr über Raum und Zeit ist, ist dies die geringste Schwierigkeit. Schließlich benutzte er zum Einzug in Jerusalem ja auch zeitgemäß einen jungen Esel und nicht einen ägyptischen Streitwagen oder einen Landrover, ging er als Wanderrabbi umher und predigte nicht im Fernsehen oder über eine science-fiction-Apparatur, erweckte er Lazarus vom Tode, um das von Ihm ausgehende Leben sinnfällig zu machen.

Wenn nichts am Leben Christi, was »zeitgemäßen Vorstellungen« und Lebensformen oder »Erzählmustern« und Bildern aus dem Alten Testament entspricht, historische Vorgänge in Raum und Zeit sein können, dann wissen wir über das, was Christus war, überhaupt nichts mehr. Die wechselnden und meist schlecht begründeten Meinungen von Bibelkritikern über die jeweiligen Restbestände an historischer Wahrheit kann man dann getrost auf sich beruhen lassen.

Nun sind all diese Argumente, die gegen Gerhard Lohfink vorzubringen sind, natürlich auch nicht der Schatten eines Beweises dafür, daß der christliche Glaube wahr ist und daß Jesus Christus der Gottmensch und damit das Zentrum von Welt und Menschheit ist. Diese Argumente sind sehr viel anspruchsloser, sie wollen lediglich zeigen, daß die Parallelität zwischen der Liviusstelle und dem Himmelfahrtsbericht des Lukas durchaus mit dem überlieferten Glauben an die historische Richtigkeit vereinbar ist. Aus ihr folgt keineswegs, wie Lohfink behauptet, daß Lukas keine historischen Fakten berichtet. Lohfink meint, daß vor hundert Jahren Theologen, die auf derartige Zusammenhänge hinwiesen, noch ihren Lehrstuhl verloren hätten. Aber nicht die Entdeckung dieser Zusammenhänge bringt einen theologischen Lehrstuhl zum Wackeln. Sie waren bereits Augustus vor 1500 Jahren bekannt. Sondern was einen Theologieprofessor veranlassen sollte, ihn freiwillig aufzugeben und sich nicht mehr als Christ zu bezeichnen, sind die vorschnellen Folgerungen, die aus dieser seit mindestens 1500 Jahren bekannten Parallelität gezogen werden.

Dieses Urteil mag übertrieben und radikal erscheinen. Schließlich handelt es sich nur um eine einzige Stelle, der Lohfink, wenigstens in dieser kleinen Schrift, die historische Wahrheit abspricht. Macht es wirklich so viel aus, ob diese Stelle formkritisch relativiert wird? Ist das nicht entschieden zuviel des fundamentalistischen Eifers?

In dem von Lohfink behandelten Himmelfahrtsbericht der Apostelgeschichte ist nicht allein von der Himmelfahrt, von der Heimkehr zum Vater, die Rede, sondern auch vom Wiederkommen des Menschensohnes: »Ihr Männer von Galiläa, was steht Ihr da und schaut gen Himmel? Dieser selbe Jesus, der von Euch weg in den Himmel entrückt wurde, wird in derselben Weise wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel auffahren sehen« (Apg 1,11). Beschlagenere Leute als der Autor werden darüber Auskunft geben können, ob auch das Wiederkommen und damit, nach 2000 Jahre altem christlichem Glauben, das Ende der Welt ein der Antike geläufiges Erzählmuster ist. Wahrscheinlich ist das der Fall. Wenn man wie Lohfink argumentiert, bedeutet das, daß dann nicht nur Christi Himmelfahrt, sondern auch die Rückkehr des Herrn kein historisches Faktum mehr ist. Man muß auch dieses dann sinnbildlich deuten, als eine Begegnung vielleicht, die den Menschen nach seinem Tode erwartet,

als eine nur didaktisch gemeinte Projektion, hilfreich, um die Jünger des Herrn in seiner Nachfolge zu halten. Mit der Historizität der Himmelfahrt steht und fällt also die Wirklichkeit der Wiederkehr; denn, wie es ausdrücklich heißt, er wird »in derselben Weise« wiederkommen, wie er aufgefahren ist. Ist er nicht wirklich aufgefahren, wird er nicht in Wirklichkeit wiederkommen.

Das Wiederkommen ist aber nicht nur im Himmelfahrtsbericht der Apostelgeschichte ausgesagt. Es steht auch im Passionsbericht zweier Evangelisten, und zwar als ein Jesuswort (Mt 26,64, Mk 13,26). Wenn Gerhard Lohfink recht hat und Himmelfahrt und Wiederkehr bloß sinnbildlich zu verstehen sind, muß er auch diese Antwort des Herrn an den Hohepriester als Erzählmuster verstehen, diesmal wohl nicht als antikes, sondern als alttestamentarisches. Denn diese Antwort des Herrn auf die Frage, die die höchste religiöse Autorität seines Volkes an ihn richtet (und die die Kreuzigung auslöst), kommt aus dem Alten Bund, aus den Psalmen und dem Buch Baruch.

Auch dieses Wort des Herrn selbst, in einem todernsten, feierlichen Augenblick gesprochen und von zwei Evangelisten überliefert, kann dann nichts Wirkliches meinen. Es will symbolisch genommen werden. Wie wir es zu verstehen haben und wofür es steht, das erfahren wir dann nicht mehr aus dem Munde des Herrn, sondern aus den jeweiligen neuesten Büchern und Aufsätzen der jeweils in Mode stehenden Theologieprofessoren!

Gerhard Lohfink ist ein eminenter Vertreter der formkritischen Methode der Bibelwissenschaft, und er popularisiert sie mit großem Geschick. Sie ist für ihn, wie seit langem für viele Exegeten, der Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift. »Nun verstehe ich die Bibel richtig!«, wie ein früheres Buch von Gerhard Lohfink sich programmatisch betitelt. Niemand wird bestreiten wollen, daß sie in ihren Grenzen echte Einsichten und Erklärungen bieten kann. Wo diese Grenzen im einzelnen liegen, können nur die Gelehrten selber bestimmen; dazu bedarf es mehr und anderen Sachverstandes, als ihn ein normaler Christ und Kirchgänger zur Verfügung hat. Aber die Grenze ist überschritten, wenn, wie in unserem Beispiel, mit kleinen aber entscheidenden Bewegungen zentrale Teile des Erlösungsgeschehens aus dem Bereich des Wirklichen in den des Sprachlichen verschoben werden. Über das, was hinter dem Sprachlichen steht, weiß dann niemand etwas Sicheres mehr. Beim nächsten Schritt wird dann die Frage nach dem historisch Wirklichen für irrelevant erklärt und wissenschaftlich nicht mehr zugelassen. Es gibt einfachere und ehrlichere Wege, um zum Unglauben zu gelangen! Denn im Medium von Erzählungen, Berichten und Sprachformen ist menschlicher Genialität fast nichts unmöglich. In diesem Material ist der Mensch fast schrankenlos Herr und Schöpfer. Nicht aber im Bereich der Fakten. In diesem Material ist er, trotz allem, nur sehr beschränkt ein Herr und Meister. Er kann keinen Toten lebendig machen, er kann nicht einen Toten, der lebendig geworden ist, mit Gott wieder vereinigen, er kann ihn nicht wieder erscheinen lassen. Der Glaube gründet sich entweder auf historische Tatsachen oder auf gar nichts, sicher aber nicht auf Erzählmuster, seien sie noch so verdichtet und sinnerfüllt.

In das Material der Welt hat Gott eine Mitteilung über sich selbst eingeschrieben. Diese, der Gottmensch, ist die Quelle aller Theologie, aller Gotteserkenntnis. (Daß die Inkarnation nicht nur Mitteilung, sondern auch und sogar zuallererst eine Veränderung von Welt und Menschheit bis in die Grundfesten ist, ist ein neues Thema.)

Gott drückt sich in seiner Schöpfung aus, und da es – trotz der schweren kollektiven Strukturschäden, die der Mensch in seinem Ursprung sich und der Welt zugefügt hat – noch immer Seine Schöpfung ist, kann er sich in ihr vollständig und unmißverständlich ausdrücken. Niemand kann demnach mehr sagen, man wisse nicht, wer Gott ist. Wo der Gottmensch erscheint, ordnet sich die Welt, ob sie es will oder nicht, zu einer Aussage Gottes und zu einer

Aussage über das, was sie selbst im Verhältnis zu Gott ist. Das ist in den Evangelien wiedergegeben. Es wird klar, wie Gott ist, wer die einzelnen Figuren und Gestalten sind und wo sie stehen.

Den grundlegenden Unterschied zwischen Erzählungen mitsamt ihren Sprachmustern und den biblischen Texten hat ganz beiläufig einer der größten deutschen Philologen und Romanisten des 20. Jahrhundert so gekennzeichnet: »(Der biblische Erzählungstext) will uns ja nicht nur für einige Stunden unsere eigene Wirklichkeit vergessen lassen wie Homer, sondern er will sie sich unterwerfen, wir sollen unser eigenes Leben in seine Welt einfügen, uns als Glieder seines weltgeschichtlichen Aufbaus fühlen.«[7]

Jedes Einzelleben fügt sich ein in diese biblische Szenerie, jeder findet in ihr seinen Platz. Jeder wählt den Ort, an den er gehört. Der eine ist der reiche Jüngling, der andere der, der alles verläßt und folgt. Wie oft wird manchem Unschuldigen und Unbeteiligten, »der gerade vom Felde kommt«, wie Simon von Cyrene, von irgendwelchen Gewalthabern ein »Kreuz aufgeladen, damit er es hinter Jesus hertrage« (Lk 23,26). Der eine steht als Wächter am Kreuz, der andere »steht von ferne und schaut zu«. Die ganze Menschheit ist Barrabas, der Aufrührer, der freigelassen werden kann, weil ein anderer an seiner Stelle zum Tode verurteilt wird. Jeder ist in seiner Sterbestunde entweder der reuige oder der verstockte Schächer. Immer wieder kehren [die Kirche und ihre] Amtsträger, wie Petrus, dem Herrn den Rücken und treten ans Feuer, »mitten zwischen die anderen«, um sich zu wärmen, »weil es Nacht ist und kalt« (Joh 18,18.25).

Theologisches Schrifttum, das einen biblischen Text behandelt, sollte direkt oder indirekt dazu beitragen, die biblische Szenerie zu dechiffrieren, unser Leben in sie einzufügen. Wenn es authentisch ist, nimmt es aus ihr sein Maß und führt zu ihr zurück. Dispensiert es sich davon, verliert es den Grund unter den Füßen: »Die biblischen Geschichten werden zu alten Sagen und die von ihnen losgelöste Lehre wird zu einem körperlosen Gebilde, das entweder gar nicht mehr ins Sinnlich-Lebendige dringt oder aber ins Persönlichschwärmerische sich verflüchtigt.«[8]

Auf ›alte Sagen‹ kann man keine 60 oder 70 Jahre Leben gründen und mit ›Erzählmustern‹ keine Liebe und Gerechtigkeit üben. Gerhard Lohfinks Meditationen führen nicht in die biblische Szenerie hinein; sie führen, zudem mit anzweifelbaren Argumenten, aus ihr hinaus in ein Niemandsland – nahe bei Pilatus und seiner skeptisch-indifferenten Frage: »Wahrheit – was ist schon Wahrheit?«

Anmerkungen

1 G. Lohfink, Der Tod ist nicht das letzte Wort. Meditationen. Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 22–24. – Meine »Randbemerkungen« wollen in keiner Weise eine Polemik gegen die Person des hochangesehenen Wissenschaftlers G. Lohfink sein, sondern vielmehr eine eher grundsätzliche Anfrage an große Teile der gegenwärtigen Exegese. Die Schriften von G. Lohfink werden dabei lediglich als ein Beispiel herangezogen.

2 G. Lohfink, Jetzt verstehe ich die Bibel. Stuttgart 1973, S. 134.

3 G. Lohfink, Der Tod, a.a.O., S. 21.

4 Cicero, *De re publica* 2, Buch 10.

5 Augustinus, *Der Gottesstaat*, Buch 22, § 7 (Hervorhebung vom Autor).

6 »Längst im Bild wars vorbereitet ...« »In figuris praesignatur« (Fronleichnamssequenz).

7 E. Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern ^{6}1977.

8 Ebd., S. 18.

Theodor Weissenborn · Landscheid

Sprecher der Sprachlosen

Zur sozialen Aufgabe einer Literatur, die sich als gesellschaftliche Einrichtung versteht

Krieg, Liebe, Glück, Elend, Tod – daraus besteht die Welt, in der ich lebe, dies erblikke ich, wenn ich mich umsehe, und all dies ist vorhanden, lange bevor ich darüber nachdenke und darüber schreibe, ich habe es nicht erschaffen, ich finde es vor – ich kann nichts erfinden, das nicht ist.

Die Wirklichkeit, die mich umgibt, bestimmt die Inhalte meines Denkens, und was da – zunächst vorsprachlich, chaotisch und namenlos – aus dieser Wirklichkeit sich herandrängt, ich kann nur versuchen, es zu nennen und zu ordnen, damit es seinen Schrecken verliere, durchsichtig und – zunächst im Geiste – verfügbar werde. Im Sprechen wird mir die Wirklichkeit zur Welt, im Sprechen erschließt sich mir das Ungeheure und wird mir vertraut, sprechend erfahre ich, was um mich ist und wer ich bin – im Dialog mit der Wirklichkeit klären, berichtigen und vervollständigen sich meine Vorstellungen von ihr, und nur im Bereich erfahrener Realität ist meine Rede glaubhaft, trifft mein Wort das Gemeinte.

Aber ich bin nicht Robinson. Ich lebe in einer Gemeinschaft unter Menschen, und also ist Wirklichkeit für mich nicht ein Gegenstand privater Entdeckerfreude, unverbindlichen ästhetischen Vergnügens oder gar interesselosen Wohlgefallens, sondern eben die gesellschaftliche Realität, in der ich lebe, mit allen ihren bedrückenden und provozierenden Erscheinungen, ein Gegenstand, der fortwährend kritischer Untersuchung bedarf, der mich herausfordert, ihn zu werten und zu verändern, denn Erkennen und Darstellen bedeuten nicht Gutheißen.

Greifen wir einen konkreten Bereich aus dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit heraus: die Welt der psychisch Kranken.

»Wie kommt es«, so hat man mich gefragt, »daß Sie gerade diesen Bereich zu einem Hauptthema Ihrer literarischen Arbeit gemacht haben? Warum schreiben Sie über Außenseiter?«

Vorab: Ich habe den Außenseiter, auch ihn, nicht erfunden, weder das Wort noch die Sache – beides finde ich vor, es ist mir Vorwurf im doppelten Sinn des Wortes, und diesen Vorwurf greife ich auf.

Zum Wort, zur Sache, die es bezeichnet, und zur Gesinnung dessen, der es unkritisch benutzt:

Das Wort »Außenseiter« enthält eine Degradierung des mit ihm Gemeinten, eine negative Wertung, denn es ist bezogen auf

Theodor Weissenborn, *1933 in Düsseldorf geboren, studierte Philosophie, Germanistik, Romanistik und medizische 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; er ist Mitglied des PEN-Clubs.*

eine als positiv, als gültig und verbindlich hingestellte und weithin verinnerlichte gesellschaftliche Norm, nämlich den Tüchtigen und Begünstigten, den Favoriten des gesellschaftlichen Rennsports, den Insider, den, der »in« ist, das heißt den von der Gesellschaft anerkannten und von ihr integrierten Menschen, den die kommerzielle Werbung mit Eigenschaften wie »erfolgreich«, »jung«, »gesund«, »sportlich« und ähnlichen Attributen ausgestattet hat. Diesem gehört die Welt, er schmiedet sein Glück, und frohen Herzens tritt er über die am Boden Liegenden hinweg und wendet sich den erfreulichen Seiten des Daseins zu, so unbeschwert und so zynisch, wie der Privilegierte nur sein kann.

Tatsächlich: Der Außenseiter ist eine Kategorie der Verdrängung und der Gebrauch dieses Wortes eine – wenn auch oft unbewußte – verbale Geste der Abwehr, die unserm Verhalten gegenüber dem psychisch Kranken genau entspricht. Das Wort verrät die versteckte Inhumanität, mit der diese unsere sich so sozial dünkende Gesellschaft große Gruppen ihrer Mitglieder, sobald sie in irgendeiner Weise von der Norm abweichen, als minderwertig stempelt, verstößt und vergißt – eine Gesinnung, die unser aller Verhalten mehr bestimmt, als wir wahrhaben wollen und als uns lieb ist.

Ich schlage daher vor, die Vokabel »Außenseiter« in das Wörterbuch des Unmenschen aufzunehmen.

Ärzte, Psychologen, Sozialarbeiter, auch fortschrittliche Theologen, haben den Teufelskreis erkannt, in dem unsere gesellschaftlichen Einrichtungen die Übel, die zu beseitigen sie beauftragt sind, fortlaufend in sich selbst erzeugen. Krassestes Beispiel hierfür: der Strafvollzug. Man weiß das, und dabei bleibt es. Aber nein! Man hat – fast hätte ich's vergessen – enorme Fortschritte gemacht: in den geschlossenen Abteilungen der Universitäts-Nervenkliniken und in den Psychiatrischen Landeskrankenhäusern hat man die unschönen und für jedermann sichtbaren Gitterstäbe vor den Fenstern durch unzerbrechliche Glasscheiben, durch Panzerglas, ersetzt. Wer hätte derlei vor 500 Jahren auch nur zu denken gewagt! Und in manchen Kliniken wird noch immer wacker elektrisch geschockt, und zwar nicht aus medizinischen Gründen, sondern (Zitat eines Arztes) »damit im fortlaufenden Turnus von höchstens vier Wochen die Betten frei werden« (Ende des Zitats). Auch psychogene Lähmungen, also seelisch bedingte Leiden, werden mancherorts mit Stromstößen traktiert. Fortschritt! Was tut's, daß der Patient zwar gebessert, aber nicht geheilt entlassen und nach einigen Monaten – ganz im Sinne der zutreffend so genannten »Drehtürpsychiatrie« – erneut eingewiesen wird! Hauptsache, die Betten werden frei. Dafür freilich genügt es, die Anzeichen der Krankheit zu verwischen – die Krankheit selbst und ihre Ursache, das Lebensproblem, dürfen weiterbestehen. Fortschritt, wohin man blickt! – Psychotherapie? Bleibt noch immer weithin Privileg der Privatpatienten. – Psychosomatische Medizin? Mitscherlich? »Ich denke, Sie wollen hier Examen machen!« Mitscherlich ist für manche Dozenten und Prüfer nicht zitabel. Dieser »Nestbeschmutzer« hat eine Dokumentation mit dem Titel »Medizin ohne Menschlichkeit« über die verbrecherischen Experimente deutscher Ärzte an Häftlingen in Hitlers Konzentrationslagern zusammengestellt und sich dadurch die Feindschaft der Ärzte-Innung zugezogen. – Beschäftigungstherapie? Im Landeskrankenhaus N. schrauben die Patienten Kugelschreiber zusammen und kleben Tüten. Nach einem halben, spätestens einem Jahr verfallen sie der Lethargie. Dann sind sie auch nicht mehr renitent. Auf der Station – dank der chemischen Zwangsjacke: den in Überdosierung verabreichten Sedativa – herrschen Ruhe und Ordnung. Die Behandlung war erfolgreich Dreißig von hundert Patienten in N. haben keinen eigenen Waschlappen. Die Verantwortlichen (selber im Besitz eigener Waschlappen) haben über diese Information gelacht wie über einen Witz. »So etwas gibt es einfach nicht!« meinten sie treuherzig, und dabei blieb es.

Die Mattscheibe als Bewußtseinsschranke – wir sollten sie als Emblem an unsere Nationalfahne heften.

Unsere Gesellschaft betrachtet den Außenseiter als ihren Feind. Begreiflich. Denn er ist das lebendige Denkmal ihres Versagens. Das Übel beseitigen? Die Schuld wiedergutmachen? Nein, die Gesellschaft ist vollauf damit beschäftigt, ihr Image zu pflegen. Sie verbannt die Straffälligen hinter Gitter, die ausländischen Arbeiter ins Getto, die Obdachlosen ins Asyl und die psychisch Kranken hinter Panzerglas – weit draußen an die Peripherie der Städte, ins landschaftlich idyllische Abseits, ins Aus. Requiescant! Der städtische Rasen bleibt sauber.

Dies der sozialpathologische Befund. Als Therapie – eine mögliche Form von Therapie unter andern – schlage ich vor, daß die Literaten ihren Platz am Schreibtisch verlassen, um in die Institutionen zu gehen und konkrete Kenntnis von den Vorgängen in dieser Gesellschaft zu erlangen, daß sie gerade die hinter Mattglas und Panzerglas und Gitterstäbe verdrängten un-schönen, bedrückenden und beschämenden Inhalte in das öffentliche und private Bewußtsein zurückholen, um auf diese Weise eine Grundvoraussetzung für die kollektive praktische Bewältigung dieser Inhalte zu schaffen. Dies eben, das Bewußtmachen des Verdrängten, halte ich für die soziale Aufgabe einer Literatur, die sich als gesellschaftliche Einrichtung versteht und bejaht: Aufklärung (oder modischer: Information) und damit permanente Therapie des chronisch an Verdrängungen leidenden öffentlichen und privaten Bewußtseins.

Wer von uns genügt der Norm? Wer von uns ist so jung, so erfolgreich, so gesund, so schön und so unbeschwert, wie die kommerzielle Werbung es uns vorgaukelt? Wer von uns ist frei oder wird zeit seines Lebens frei bleiben von Krankheit und Not, von körperlichen oder seelischen Leiden? – Die Chance, daß er früher oder später zum Außenseiter dieser Gesellschaft wird, ist jedem gegeben. Hätten wir, angesichts diese Chancengleichheit, nicht allen Grund, uns mit dem Außenseiter zu solidarisieren, mit ihm, der eine Möglichkeit verkörpert, die in uns allen angelegt ist, und der unsere menschliche Kondition weit deutlicher veranschaulicht als jeder unauffällige sogenannte Normale? – Soll ich nicht über Außenseiter schreiben?

Aber wenn überhaupt, warum dann gerade Erzählungen und Hörspiele? Warum nicht Sachtexte, reine Informationstexte? Warum arbeite ich nicht wissenschaftlich? Oder – auch diese Frage liegt nahe – warum schreiben die Journalisten, die Ärzte, die Psychologen keine Hörspiele?

Die Antwort steckt in der Sache, die komplexer Natur ist, die eine rational zugängliche und beschreibbare und daneben eine nur erahnbare und allenfalls einfühlbare Komponente hat: eben jenen Bereich des Emotionalen, des nur subjektiv Erfahrbaren, des Vorsprachlichen, der sich der begrifflichen Analyse entzieht und sich nur im Bild, in der Metapher, auf dem Wege der Assoziation und das heißt mittels poetischer Rede vergegenwärtigen läßt. Die Zuständigkeit der Poesie beginnt da, wo die übrigen Weisen sprachlicher Mitteilung, die alltägliche Rede und die wissenschaftliche Fachsprache, an ihre vom Gegenstand her gesetzte Grenze gelangen. Methoden – auch sprachliche Ausdrucksweisen – sind in genau dem Maße tauglich, als sie ihrem Gegenstand angemessen sind, sie lassen sich nicht wahllos von einem Wirklichkeitsbereich auf den andern übertragen.

Dieser Sachverhalt weist auf alles andere als eine Rivalität zwischen Kunst und Wissenschaft und zeigt eher, wie sehr diese beiden Methoden der Welterfahrung mit wechselseitigem Gewinn aufeinander beziehbar sind. Hierzu ein Beispiel: Vor einiger Zeit habe ich auf Einladung des sozialpolitischen Arbeitskreises für Sozialpsychiatrie in der Tübinger Universitäts-Nervenklinik einige meiner Krankheitsbeschreibungen vorgetragen und mit Patienten, Pflegern und Medizinern über die Texte diskutiert. Dabei zeigte sich, daß die poetische Dar-

stellung krankhafter seelischer Vorgänge dem Hörer Identifikationserlebnisse ermöglicht und dazu beitragen kann, ihm seine eigene gesellschaftlich bedingte oder gesellschaftlich mitbestimmte Situation durchsichtig zu machen und ihm Entstehung und Verlauf seiner Krankheit zu deuten. So gesehen, ist tatsächlich jede Lektüre, aber auch jede andere Form der Kommunikation, das Gespräch mit Freunden und Bekannten, dem Ehepartner oder meinetwegen dem Seelsorger, therapeutischer Art und getragen von dem Interesse, das in den zumeist unausgesprochenen Fragen eines der beiden oder beider Gesprächspartner liegt: Wer sagt mir, was ich über mich wissen will? Wer zeigt, wer er klärt mir die Welt? Wer hilft mir? – eine schlichte Einsicht, ein schlichter Vorgang, mag man sagen, aber ein menschliches Urbedürfnis, eine Grunderwartung, die wir spontan teilen, fern ab von aller Ideologie.

Aus solcher Erfahrung ergibt sich: die Poeten werden in dieser Gesellschaft ebensowenig arbeitslos wie in irgendeiner anderen. Im Gegenteil: je mehr sie sich der gesellschaftlichen Realität öffnen, umso mehr Wirkungsmöglichkeiten werden sie entdekken, je mehr der von den Wissenschaften erarbeiteten Realien sie in ihr Bewußtsein aufnehmen, um so verbindlicher und gesellschaftlich aufschlußreicher werden ihre literarischen Äußerungen sein. Poetische Gestalt und wissenschaftliche Sachbeschreibung – ebenso wie intuitive Einfühlung und rationales Denken – können einander ergänzen und stützen als zwar verschiedene, aber auf ein gemeinsames Ziel gerichtete Weisen der Realitätserfahrung, indem beide Methoden, jede mit ihren spezifischen Mitteln, von verschiedenen Seiten dasselbe Objekt angehen. Die empirische Forschung, die Statistik liefert das Zahlenmaterial, die rational zugänglichen, meßbaren Fakten, während die poetisch gestalthafte Rede den Bereich des Arationalen erschließt und zugleich die sich aus ihm aufdrängenden Emotionen in den Dienst rationaler Bewußtwerdung stellt (ähnlich wie Bert Brecht dies in seiner Dramaturgie des epischen Theaters gefordert hat). Die Wissenschaft liefert den Begriff, die Kunst die Anschauung – so wird der Gegenstand plastisch gemäß der Einsicht Kants: »Begriff ohne Anschauung ist leer – Anschauung ohne Begriff ist blind.«

Nach soviel Grundsatztheorie ein Wort zur schriftstellerischen Praxis und zur Entstehungsgeschichte meiner Texte, soweit sie die Schicksale psychisch Kranker zum Gegenstand haben:

Der erste Anstoß zu diesen Texten ging aus von der unmittelbaren Begegnung mit Patienten auf offener Straße, im Bus, in dem Haus, in dem ich wohnte, auf dem Hauptpostamt in Bonn, in einem Kuhdorf im Elsaß, wo ich Urlaub machte. – Wirklichkeit. Bedrückende und provozierende Wirklichkeit, die Sprache werden wollte und die mir zugleich die Sprache verschlug. Was ich während meines Studiums der Philologie gelernt hatte, war unbrauchbar. Arthur Schnitzlers Novelle »Fräulein Else«, die ich damals las, und wenig später James Joyce halfen weiter und ermöglichten mir die praktische Erarbeitung des inneren Monologs als eines für die Darstellung bewußter und unbewußter seelischer Vorgänge geeigneten Ausdrucksmittels. Aber das genügte nicht. Denn die sprachlichen Äußerungen psychisch Kranker, der manisch-depressiven und der schizophrenen Patienten vor allem, sind durch die Krankheit in spezifischer Weise verändert. Diese Eigentümlichkeiten, will man sie angemessen darstellen, muß man kennen. Kenntnisse aber wollen erarbeitet sein und sind weder durch Be-kenntnisse noch durch irgendwelche vagen Anmutungserlebnisse zu ersetzen. Also setzte ich mich wieder auf die Schulbank und studierte medizinische Psychologie und Psychiatrie. Den größten Nutzen – im Blick auf meine literarische Arbeit – zog ich dabei aus den Forschungsergebnissen Hans Prinzhorns, Leo Navratils und Theodor Spoerris und ihren Werken »Bildnerei der Geisteskranken«, »Schizophrenie und Sprache« und »Sprachphänomene und Psycho-

se«. Ich bin diesen und anderen Autoren zu Dank verpflichtet, aber auch den Ärzten, Psychologen und Soziologen unter meinen Bekannten, mit denen ich meine Texte unter allen nur erdenklichen fachlichen Gesichtspunkten durchzusprechen pflege und die seit Jahren meine besten Lektoren sind. Auf die Idee, meine Texte mit Schriftstellerkollegen, Redakteuren oder Verlagslektoren zu diskutieren, würde ich nicht im Traum verfallen, denn – so seltsam das klingen mag – an formal-ästhetischen Fragen bin ich nicht sonderlich interessiert. Die Sache ist's, die die Form mit innerer Notwendigkeit hervortreiben muß. Formfehler und Stilbrüche weisen auf ein gestörtes Verhältnis des Autors zur Wirklichkeit. An diesem seinem Verhältnis zur Wirklichkeit müßte Literaturkritik, wie ich sie verstehe und wünsche, ansetzen, sie müßte die Sphäre der Werkimmanenz überschreiten und ideenkritisch verfahren, oder anders: ästhetische Fragen sind keine Sache für sich, die zugleich eine Sache für niemanden wäre, sie führen vielmehr, treibt man sie nur folgerichtig voran, notwendig zu Fragen der Erkenntnistheorie und der Ontologie, zu Fragen schließlich der Gesellschaftspolitik. Im Wie steckt das Was, die Form offenbart Wesen, und mit Recht fordern wir vom Schriftsteller wie von jedermann, daß er nicht lüge, und von dem, was er schreibt, daß es den wahren Sachverhalt zeige. So autoritär dies vielleicht klingt: der Autor sollte schreiben, was die Wirklichkeit ihm diktiert. Sie darf ihm die Hand führen. Vertraut er ihr, so vertraut sie ihm, erschließt sich seiner Sprache, bequemt sich zu den Mitteln, die sie ihn lehrt und mit denen er ihr dient. Nur im Bündnis mit der Wirklichkeit ist der Autor unangreifbar. Nur soweit er die Sache auf seiner Seite hat und auf seiten der Sache steht, trifft sein Wort das Ding, sagt er, was ist, gelangt das Seiende zur Sprache und gelangt er, selber ein Teil des Seienden, zum Bewußtsein seiner selbst.

Natürlich gibt es in meinen Texten Personen, Handlungen, Szenen, Milieus, Konflikte und Sinnzusammenhänge und wie immer die Kategorien klassischer Ästhetik lauten. Natürlich schreibe ich traditionell und konventionell, und gern gestehe ich, daß die Poetik des Aristoteles und seine Worte über die Mimesis, die Kunst der Nachahmung, für mich aufregender zu lesen sind als Max Benses Computerlyrik. Menschen und Handlungen, Handlungen und Menschen – davon bin ich umringt, daraus besteht die Welt, in der ich lebe, und wollte ich sie leugnen, sie gar aus meinem Bewußtsein verdrängen und auf ihre Darstellung verzichten, so hätte ich das Gefühl, die Welt zu verfälschen, die Wirklichkeit, meinen besten Verbündeten, zu verraten und zu verlieren, und dies, der Verlust der Realität, so meine ich, wäre das Schlimmste, was einem Autor, was dem Menschen überhaupt widerfahren kann.

Ich will aus dieser meiner Weise, die Welt zu sehen und darzustellen, keine Norm, keine allgemeinverbindliche Verhaltensweise für andere herleiten, und Konstitution, Temperament, Erfahrung und Überlegung mögen andere Autoren zu anderen Methoden und zu anderen Formen der Weltanschauung führen. Erfaßt zum Beispiel nicht auch das Neue Hörspiel mit seiner Zitierung von Wirklichkeitspartikeln, mit seinen Geräusch-Collagen und seiner kritischen Verwendung von Sprachklischees Realität? Intendiert es nicht nur auf andere Weise und mit seinen spezifischen Mitteln dieselbe Wirklichkeit, die uns alle umfängt? Und kann es nicht ebenso zur Enthüllung verborgener Realitätsbereiche, zur Aufdekkung versteckter Inhumanität und damit zur Bildung kritischen Bewußtseins beitragen wie die tradierten Formen des Schauspiels oder des Hörspiels, die sich klassischer dramaturgischer Mittel bedienen? – Ich meine, es kann, es soll, und es will wohl auch. Nur frage ich mich bei solchen Stükken: Genügen sie wirklich den kritischen Ansprüchen, die sie erheben? Reproduzieren sie nicht das Chaos, anstatt es zu bannen? Deuten sie mir die Welt? Wirklich? Und wenn schon das Neue Hörspiel man-

chen seiner Befürworter als der Stein der Weisen erscheint – mangelt dann nicht der Weise dem Stein?

Ich lasse diese Frage offen und arbeite weiter wie bisher, das heißt ich konzentriere mich auf die gesellschaftliche Wirklichkeit mit allen ihren konkreten Bereichen, entwickle die Fiktion aus den Fakten, lebe mit meinen Figuren, suche ihre Nähe, dringe aufs Greifbare und bemühe mich, alle Abstraktion zu meiden, alles Überall und Nirgendwo, alles Artifizielle, das nicht Ausdruck von Existenz, sondern Manier wäre, das die Wirklichkeit nicht enthüllte, sondern verkleisterte und das so allgemein wäre, daß sich konkret niemand getroffen zu fühlen brauchte. Ich versuche dies.

Während ich dies schreibe, sitzt der schwachsinnige Knecht eines Bauern vor der Schuppentür auf der Erde, schneidet Bilder aus alten Illustrierten und verwahrt sie in einem Karton. Vor einem halben Jahr haben die Ärzte seinen Kehlkopf entfernt. Er sammelt Bilder von Prinzessin Beatrix. Er wiegt noch hundert Pfund. Manchmal zeigt er mir die Bilder. Er krächzt. Er küßt die Bilder. Er lächelt. Er kann nicht sprechen. Er hat nie schreiben gelernt. Er hat nie sprechen können.

Ich werde nicht arbeitslos.

reaktionen

VIEL BEMERKENSWERTES HAT Heinz Hürten in seinem Aufsatz »Wo stand die Kirche am 20. Juli?« (Heft 6/1994, S. 503ff.) zusammengetragen. Nachhaken möchte ich nur mit der Frage: Was versteht er unter (katholischer) Kirche? S. 503 nennt er sie eine »geistliche Institution«. Gemeint sind demnach in erster Linie die Vertreter des Amtes. Dementsprechend stellt er S. 512 die Frage: »Wie verhielt sich nun die Kirche zu ihren treuen Söhnen, die in die Todesmühlen des Systems geraten waren?«, und er antwortet: »Sie hat sich von ihnen nicht distanziert.« Die diesem Satz beigefügte Anmerkung bezieht sich auf zwei bekannte Blutzeugen. Vom ersten heißt es da: »Dies würde auch dann noch zutreffen, wenn sich erhärten ließe, daß der Kriegsdienstverweigerer P. Franz Reinisch wegen seiner Haltung aus der Genossenschaft der Pallottiner ausgeschlossen worden ist. Denn auch hier unterblieb die öffentliche Distanzierung.« Dieser Satz ist in seiner eigenartigen Logik nur dann zu verstehen, wenn man unter »Kirche« das öffentliche Handeln der Ordensobern versteht. Die kirchlichen Vertreter, mit denen P. Reinisch im Gefängnis zu tun hatte, waren verschieden: Ein Gefängnispfarrer verweigerte ihm die hl. Kommunion, also die Kirchengemeinschaft, ein anderer dagegen anerkannte nicht nur die Kriegsdienstverweigerung als freie Gewissensentscheidung, sondern vermittelte ihm auch das Einverständnis von P. Menningen am Ort Schönstatt, während andere ihn mit unterschiedlichen Mitteln von seinem Entschluß abzubringen suchten. Nach meiner Meinung waren alle diese Personen »die Kirche«, und jeder Versuch, ihr Verhalten auf einen Nenner zu bringen, muß scheitern. Es gab also durchaus amtliche Kirchenvertreter, die sich von dem »treuen Bruder« Franz Reinisch distanziert haben. Damit ist noch kein Wort der Bewertung über die unterschiedlichen Verhaltensweisen ausgesagt.

Franz Lüttgen, Aachen

editorial

50 Jahre seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges – wie sehr hätte uns dieses Thema in diesen Tagen, die letzten Monate des Krieges schon seit Wochen beschäftigen sollen. In Buchneuheiten und Zeitungen, vor allem aber auch in Rundfunk und Fernsehen war der Zusammenbruch des Deutschen Reiches, die Befreiung der Konzentrationslager und schließlich der denkwürdige 8. Mai 1945 *der* bestimmende Programmschwerpunkt, nicht nur in historischen Dokumentationen, sondern auch Diskussionen, Fernsehstücken und unzähligen (teils altbekannten) Spielfilmen. Das Ende des Zweiten Weltkrieges war wieder einmal ein Medienereignis, gewiß auch ein berechtigtes, zumindest verständliches, zugleich aber auch eines, das an der (je nach Sichtweise sogar geschichtlichen) Wirklichkeit vorbeiging.

Wären die Medien getreues Spiegelbild der bundesrepublikanischen Gesellschaft, das Kriegsende hätte mehr als allenfalls Tagesgespräch sein müssen. Doch die Kongruenz von Bild und Widerbild stimmte nicht. Für viele, vor allem für die Jüngeren liegt der 8. Mai 1945 in weiter Ferne; persönlich betrifft er nicht mehr – das mag damit zusammenhängen, daß es immer weniger sind, die den Krieg miterlebt haben, daß in den Familien das persönliche Zeugnis verschollen ist. Vielleicht aber liegt der Grund auch in der bis heute beschworenen, mitunter regelrecht verordneten »Vergangenheitsbewältigung«, von der der Jahrestag bewiesen hat, daß sie nichts ist als psychologisches Schlagwort: Gerade angesichts prügelnder und brandstiftender Halbstarker, die das Gefühl der Halt- und Sinnlosigkeit ihres Lebens im Vollrausch unterm Führerportrait zusammenrottet (und die nichtmals begriffen haben, daß es Hitler mit derart betrunkenen SS-, SA- und Wehrmachtsverbänden niemals geschafft hätte, auch nur einen Fuß über die Grenzen des Deutschen Reiches zu setzen), war das Gedächtnis an das Kriegsende, von den offiziellen Gedenkfeiern einmal abgesehen, eher bescheiden. Zugleich wäre mehr denkbar gewesen, hätte man die Notwendigkeit dazu empfunden; man hätte etwa dazu aufrufen können, in einer Schweigeminute die Arbeit ruhen zu lassen und den Millionen von Opfern zu gedenken, die der Krieg auf allen Seiten forderte; aber bezeichnenderweise empfand man die Notwendigkeit nicht ...

Wir haben die Vergangenheit nicht be-, sondern gewissermaßen überwältigt. Das mag keineswegs befriedigen, ist aber bei dem hybriden, zumindest hilflos-naiven Anspruch, ein derartiges geschichtliches Ereignis wie das Dritte Reich und den daraus resultierenden Weltkrieg persönlich »bewältigen« zu wollen, jeder für sich, die Kindeskinder der Nachkriegsgeneration eingeschlossen, die sich zurecht einmal fragen werden, was sie selbst mit »grauer Vorzeit« noch zu schaffen haben, allzu verständlich. Da wußten es die Alten besser, die sagten, Historia sei Memoria, und Memoria sei eben mehr als nur Erinnerung, sei Gedächtnis und Gedenken, sei letztlich auch Gebet. Denn was schon will der einzelne, sei er Zeitzeuge oder nicht, tun angesichts der Millionen von Toten, Verschollenen, Verschleppten, Vertriebenen, Geknechteten und Gefolterten? Die verkindlichte Unbefangenheit jedenfalls, die ganz persönliche »Vergangenheitsbewältigung« durch ein brennendes Kerzchen zur rechten Zeit bekunden zu wollen, kann beim besten Willen allenfalls rühren.

Als sich »Communio« entschloß, das Ende des Krieges in einer eigenen Ausgabe behandeln zu wollen, stand recht schnell fest, wie dies bei unserer internationalen, vom Schwerpunkt her nicht politisch-historischen Zeitschrift aussehen müßte: Stimmen aus verschiedenen Ländern, aus Ost und West, aus Sicht der Sieger, der Befreiten und der Besiegten, aus Sicht des Soldaten, des Zivilisten, des Kindes ... So haben wir die einzelnen Editionen gebeten, uns aus ihrer je nationalen Sicht einen kleinen Beitrag zum Kriegsende zu verschaffen.

Die eingesandten Texte, die wir nicht alle veröffentlichen können, haben uns eines sehr schnell klar gemacht: Daß nämlich, die politische Bühne einmal ausgeblendet, der 8. Mai 1945 – ursprünglich sollte dieses Datum das Thema abgeben – eine sehr deutsche Perspektive darstellt. Für Hitler-Deutschland wurde an diesem Tag das Ende besiegelt – wie dies auch immer zu werten sei, als ein besiegt- oder befreitwerden, um auf eine unselige, weil weniger von Objektivität als von Vorbehalten geprägte Diskussion der letzten Wochen einzugehen, die in den Erinnerungen von *Johannes Straub* ihren Niederschlag gefunden hat. Das Ende des Zweiten Weltkrieges sollte jedenfalls noch Monate auf sich warten lassen (Kapitulation Japans im Oktober '45), was für die US-amerikanische Sicht unseres 8. Mai erheblich ist, wie der Bericht von *Raymond Gawronski* direkt zu Beginn in Erinnerung ruft, auch wenn in diesem Beitrag andere Dinge im Vordergrund stehen. Je nachdem wird andererseits mit dem Kriegsende – so *Stefaan van Calster* – kein konkretes Datum verbunden: Die Befreiung Belgiens etwa durch die Alliierten zog sich durch Hitlers Ardennenoffensive über Monate hin.

Was nun für die einen Befreiung und – früher oder später – Rückkehr in geordnete bürgerliche Verhältnisse bedeutete, daß war für Unzählige

nichts anderes als die Fortsetzung der Knechtschaft unter neuen Herren. Stellvertretend berichtet *Janez Juhant* aus Slowenien über die jugoslawischen Verhältnisse während und nach dem Krieg, als sich der Terror unvermindert unter den Kommunisten fortsetzte. Wieder eine andere Sichtweise bietet *Sergio Cotta*, der versucht, die italienische »Resistenza«, der er selbst als Führer einer Partisanengruppe angehörte, einzuordnen; für Italien jedenfalls bedeutete das Ende Mussolinis keineswegs Befreiung, sondern brachte die entgültige Besetzung durch die Nazis.

Die fünf kurzen Beiträge, die dieses Heft zusammenträgt, wollen nicht zur historischen Sichtung des wohl bedeutendsten und folgenschwersten geschichtlichen Kapitels unseres Jahrhunderts beitragen; erst recht wollen sie Vergangenheit nicht »bewältigen«. Es ist der Blick durch ein an Facetten kaum zu durchdringendes Kaleidoskop, eben auf einen Krieg, in den (beinahe) die ganze Welt verstrickt war. Er war wohl der furchtbarste, den die Menschheit je über sich ergehen ließ und angesichts dessen für den einzelnen fassungsloses Verstummen vielleicht die ehrlichste Antwort wäre. Alles andere möge der einzelne seinem Gott anvertrauen.

Maximilian Greiner

Stefaan van Calster · Gent

Bis die Waffen schwiegen ...

Erinnerungen

Endlich Frieden ... Als der Krieg endete und der Friede kam, war ich gerade einmal acht Jahre alt. An einem sonnigen Septembertag verbreitete sich die Nachricht wie ein Lauffeuer. Die Gärtner ließen ihre Karren auf den Wiesen stehen und stürmten zum »Lierse Steenweg«: Die jüngeren mit den Kindern voran, dann die Männer mit ihren Spaten in der Hand und die Frauen mit den Säuglingen auf dem Arm, alle wollten dabei sein, als es hieß: »Die Engländer kommen! Wir sind befreit.«

Tatsächlich war die Gegend um Mechelen befreit. Belgische Flaggen wurden aus den Verstecken geholt und in die Fenster gehangen, die Engländer sollten merken, daß sie willkommen waren. Und wirklich: Da kamen sie! Schon aus der Ferne hörte man das Dröhnen von vier leichten Panzern, deren Ketten sich funkensprühend über das rauhe Kopfsteinpflaster schoben. Lachende Soldaten warfen uns Kindern kleine Päckchen zu, die wir auflasen, auspackten ... Etwas besseres hatten wir noch nie gegessen! »Das ist Schokolade«, sagte unsere Mutter, und wir Knirpse riefen: »England lebe hoch, England lebe hoch!« Die Panzer rollten weiter, hielten dann aber kurz an der Ecke Clemenceaustraat/Walemstraat. Stille. »Antwerp, Antwerp?« riefen die Soldaten. Einige Männer aus unserem Dorf liefen voraus und wiesen mit den Armen Richtung Walemstaat. Knirschend drehten sich die Panzerketten nach links, und schon hatten sie den Weg über Walem nach Antwerpen eingeschlagen.

»War das etwa alles?« fragte ein Mann neben uns. »Wo bleibt denn der Rest der englischen Panzer? Wissen die vielleicht nicht, daß die Deutschen hier erst vor einer Stunde abgezogen sind? Vielleicht kommen die nochmal zurück und legen das Dorf in Schutt und Asche. Außerdem ist die Brücke in Walem gesprengt, da kommt keiner mehr weiter.« Langsam zerstreuten sich die Dorfbewohner. »Hast du gemerkt, wie sieges-

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

sicher die Engländer waren«, fragte einer. »Hoffentlich werden sie nicht leichtsinnig«, gab ein anderer zu bedenken. »Mit vier Tanks ... das ist doch gar nichts«, warf ein dritter ein. »Sicher war das nur die Vorhut«, erklärte ein ehemaliger Soldat, und zeigte bedeutungsvoll zum Himmel. »Ohne Luftaufklärung wären die Panzer niemals so weit vorgestoßen«, meinte er fachmännisch.

An diesem Tag wurde nicht mehr gearbeitet. Bis spät in die Nacht wurden die Ereignisse im Dorf diskutiert, und schließlich gingen doch alle zum Schlafen in die Keller ihrer Häuser. »Wer weiß, ob die Deutschen heut nacht nicht zurückkommen und Rache nehmen«, sagte man, »alles schon vorgekommen.« Das war Anfang September '44.

Wir dachten, der Krieg sei vorbei. An der Brücke neben dem Friedhof standen einige deutsche Militärlaster, ohne Benzin und mit kaputten Reifen. Zu unserer Freude fanden wir dort auch jede Menge Munition: Tausende von Patronen, die man nur aufzusammeln brauchte. Einige von uns hatten schon rausbekommen, wie man es anzustellen hatte: Sie zogen das Geschoß aus der Patrone und entleerten das graubraune Pulver auf einen Stein, zündeten das ganze an und, siehe da, es gab eine herrliche Stichflamme. Ein wunderbares, allerdings nicht ganz ungefährliches Vergnügen, denn wenig später hörten wir von einem Jungen, dessen linke Hand beim Versuch, die Kugel zu lösen, abgerissen worden war. Er hatte Glück im Unglück, die Explosion hätte ihn auch das Leben kosten können. Die Spielerei mit den Patronen wurde uns natürlich strengstens verboten.

Der Krieg war übrigens noch nicht vorbei, ganz im Gegenteil. In den letzten vier Jahren war es geradezu ruhig gewesen, jetzt fielen die Bomben erst richtig. Die Maschinen schienen ohne Besatzung zu fliegen, kamen heran, das Motorengeräusch setzte plötzlich aus, und pfleilschnell stürzten sie aus den Wolken herab. Schlimmer noch waren die Granaten, denn die hören wir nichtmals kommen. Erst bei der Explosion gab es einen Knall, und dann war es auch schon zu spät.

Jede Nacht zogen wir mit der ganzen Familie in den Keller. »Wenn etwas passiert«, sagte unser Vater, »sind wir wenigstens alle zusammen tot.« Wir waren damals vier Kinder, drei Jungens und ein Mädchen. Meine jüngste Schwester wurde erst 1946 geboren.

Schon früher waren wir öfters in den Keller umgezogen; an den 1. Mai 1944, an dem Mechelen schwer bombadiert wurde, erinnere ich mich, als wäre es gestern.

Wir drei Brüder schliefen oben im Zimmer. Plötzlich schreckten uns schwere Einschläge aus dem Schlaf, das ganze Haus bebte. Die Nacht war taghell, Flugzeuge kreuzten am Himmel. Es wurde geschossen. »Schnell, schnell nach unten«, rief Vater am Treppenabsatz, »sie bombar-

dieren.« Dann kam er hoch, um uns zu holen. Im Keller sahen wir durch einen Türspalt die Blitze und hörten das Krachen der einschlagenden Bomben. Unentwegt sah Vater nach draußen, denn er hoffe bei einem Einschlag, noch schnell mit uns allen flüchten zu können. Unter dem Arm hielt er die braune Mappe mit den Dokumenten und dem Geld. Mutter hielt uns Kinder zusammen. Es schien endlos weiterzugehen. Minuten wurden zu Stunden, und wir saßen starr vor Schreck wie an den Boden genagelt da. Mutter flüstere den Rosenkranz und bat um den Schutz des heiligen Donatus. Bis heute weiß ich nicht, wie lange wir unten im Keller ausharren mußten, es schien endlos.

Am nächsten Tag sahen wir aus der Ferne, wie Scharen von Flüchtlingen zurück nach Mechelen zogen. Sie hatten die Stadt mitten in der Nacht verlassen, um sich in unser Dorf in Sicherheit zu bringen. Das erste, was Vater an diesem Tag unternahm, war, daß er neben unserem Haus einen Unterstand baute. Der Platz neben einem Betonbrunnen schien dafür ideal zu sein, weil damit eine Seite bombensicher war. Eine dicke Mauer aus Ästen und Lehm ergab die andere Wand; das Dach wurde einen halben Meter hoch mit Grasnarben und Erde bedeckt. Für uns Kinder war diese »Höhle« ein willkommener Spielplatz. Wir konnten nun im eigenen Garten Krieg spielen: wir bastelten Bomben und Flugzeuge aus Papier und nahmen in unzähligen Schlachten das »Gartenhäuschen« als feindlichen Befehlsstand unter Beschuß.

Seit dieser Zeit hatte ich immer wieder merkwürdige und grauenvolle Träume. Mitten in der Nacht schreckte ich hoch und sah deutlich, wie ein Flugzeug im Tiefflug dicht über die Wiese flog, auf der wir Kinder immer spielten. Es flog direkt auf uns zu, und die Kugeln pfiffen uns nur so um die Ohren. Ich fühlte den Luftsog um mich ... und war plötzlich wach.

Schmerzlich war die Nachricht, die uns Jef van Slagmolen brachte. Was war passiert? Eines Sonntags hatte man uns Kinder fotografiert, nicht einfach so, sondern wir alle drei auf einem Pferd. Ein besonderes Erlebnis für uns Brüder! Voller Spannung erwarteten wir das Ergebnis, aber es sollte anders kommen.

Nach der Befreiung ließ die Bevölkerung ihren Gefühlen freien Lauf. So waren eines morgens bei Helsen, Ceulemans und de Fiete Hakenkreuze auf die Mauer geschmiert. Die Passanten taten so, als würden sie nichts sehen. Jeann, die Frau des Meisters, mühte sich eifrig, den Schandfleck von der Mauer zu entfernen. Sie blieb erfolglos, und bis heute kann jeder sehen, daß das Haus seit fünfzig Jahren gezeichnet ist. Der Pastor sprach am darauffolgenden Sonntag von »Vergebung und Selbstbeherrschung«. Bei aller Freude über die Befreiung mahnte er doch zur Vorsicht; er wußte, was in Mechelen passiert war. Dort hatte

man u.a. das gesamte Fotogeschäft von Agfa zu Bruch geschlagen: alles Wertvolle war gestohlen, der Rest lag auf der Straße. Den Eigentümer hatte sich die Widerstandsgruppe »Weiße Brigade« gegriffen. Seine Frau wurde geschlagen und mit abgeschnittenen Haaren durch die Straßen zum Gefängnis geführt. Nicht das einzige Vorkommnis dieser Art! Jef van Slagmolen war Zeuge dieses Übergriffes. Er hatte mit seinem Fahrrad hinter dem Fotoladen gestanden und brachte uns die Nachricht, daß an diesem Tag die Aufnahmen von uns Kindern fertig gewesen wären. Jetzt lagen sie irgendwo zwischen den schwelenden Papieren auf der Straße. Wir jedenfalls bekamen sie nicht mehr, und so kommt es, daß heute kein Foto von uns aus jener Zeit exisiert.

Sowohl der Abzug der Deutschen als auch die Befreiung brachte uns Kindern eine schöne Überraschung: vorzeitige Ferien. Die deutschen Truppen, die sich zurückzogen, waren in der Schule stationiert gewesen; wir Kinder standen stundenlang vor dem Schultor und beobachteten ihr Treiben. Ich erinnere mich, wie wir einen Soldaten beobachteten, der das Tor bewachte. Eine Wespe kroch langsam sein Hosenbeim empor, und wir versuchten verzweifelt, ihn darauf aufmerksam zu machen. Er rührte keine Miene und sah starr vor sich hin, als habe er Befehl bekommen, sich durch nichts aus der Ruhe bringen zu lassen. Oder dachte er vielleicht an das, was ihm noch bevorstehen würde? – Auch wir wollten einmal wie er Soldat werden. Die blitzenden Gewehre und Helme, die schönen Uniformen, das alles reizte unsere Phantasie. Wir konnten ja nicht wissen, das Dreiviertel dieser jungen Männer das Ende des Krieges nicht erleben würden. Wir sahen nur die glänzende Fassade, die Uniformen und die eindrucksvollen Gewehre.

Als wir am nächsten Tag in die Schule kamen, waren die Deutschen weg. Der Schulhof und die Klassenzimmer lagen verlassen da, die Fenster standen offen, und die Gardinen wehten gespenstisch im Wind. Die deutsche Fahne mit dem Hakenkreuz war nirgends zu sehen.

»Es kann noch schlimmer kommen«, prophezeite Gaston, der zur »Weißen Brigade« gehörte und an diesem Abend bei uns Milch holte. Aber das sagte er ja schon seit Anfang des Krieges. Für uns war es ein Fest, wenn er zu uns kam und uns in langen Geschichten vom Ausbruch des Krieges und der Flucht der »Brigade «nach Südfrankreich erzählte. Sie waren gerade dem Tod entkommen und saßen im Zug auf dem Bahnhof von Reims, als dieser prompt bombardiert wurde. Der Wagen neben dem ihren brannte völlig aus, und wie durch ein Wunder waren sie dem Tod wieder einmal entkommen. Auf Fahrrädern fuhren sie von Dorf zu Dorf, zuerst nach Diksmuide. Dort wollte man sie in Militäruniformen stecken, doch sollte es dazu nicht mehr kommen, weil die Deutschen sich bereits bis auf wenige Kilometer genähert hatten. Das Radio hatte

die Falschmeldung verbreitet, Lüttich werde gehalten. In Wirklichkeit aber ließen die Deutschen Lüttich unbehelligt und stießen bis an die Schelde auf der Höhe von Gent vor.

An besagtem Abend also sagte Gaston: »Es kann noch schlimmer kommen. Es ist noch nicht vorbei.« Man fürchtete, daß die Deutschen sich erneut zur Gegenoffensive sammeln könnten. Die wenigen englischen Panzer, die wir gesehen hatten, hielt man für eine Vorhut. Hoffentlich würden die nachrückenden Truppen bald folgen.

Kurz vor Weihnachten hörten wir, daß es in den Ardennen tatsächlich zu massivem Widerstand gekommen war. Houffalise wurde in der Weihnachtsnacht völlig zerstört.

Als es dann vorbei war, läuteten die Glocken. Eine der Glocken, denn die beiden anderen hatten die Deutschen mitgenommen, um sie zu Munition zu verarbeiten. Damals machte unter der Hand der Spruch die Runde: Wer mit Glocken schießt, verliert den Krieg. Belgische Fahnen hingen aus den Fenstern, Fahnen, die die Leute aus Angst vor den Deutschen jahrelang versteckt gehalten hatten. Aus dieser Zeit sind mir zwei Dinge in Erinnerung geblieben. Das eine: Die Schule begann wieder. Und obwohl die Waffen gerade erst schwiegen, spielten die Kinder weiter Krieg. Das andere: die große Panik in der Bevölkerung, als alles Geld abgeliefert werden mußte. Kriegsgewinnler mußten hohe Einbußen hinnehmen, was man im allgemeinen als gerecht empfand. Aber was war mit dem kleinen Leuten, die ihre Ersparnisse, auch die Rücklagen aus der Zeit vor der Besetzung, abgeben mußten? Sie bekamen lediglich 2000 Francs ausgezahlt, der Rest wurde eingezogen.

Nachtrag

Bis heute sind die Wunden des Krieges in Belgien noch nicht ganz verheilt. Fünfzig Jahre nach der Befreiung sind bestimmte Kreise nach wie vor nicht zur Versöhnung bereit, geschweige denn zur Vergebung für jene Dinge, die sich während (Kollaboration) und nach (Repression) dem Krieg abgespielten.

Die breite Bevölkerung hingegen sieht die Schuld nicht bei den jungen Soldaten, die teilweise noch Kinder waren; für sie sind die Schuldigen jene Befehlshaber, die den Krieg vom grünen Tisch aus dirigierten.

RAYMOND GAWRONSKI SJ · MILWAUKEE

Die Liebe siegt: Für Susanna

Als der Krieg zu Ende ging, brachte ich, wie die Amerikaner sagen, noch nicht einmal die Augen meines Vaters zum Leuchten. Er war irgendwo im Pazifik und diente im amerikanischen Heer unter General Douglas MacArthur. Auch meine Mutter war weit entfernt von ihrem Geburtsort im Staat Minnesota, wo ihre Eltern über zwanzig Jahre lang als Einwanderer gelebt und gearbeitet hatten, bevor sie 1929 in ein wiedererstandenes Polen heimkehrten. Sie waren römisch-katholisch und kamen aus jenem ausgedehnten Gebiet, dessen Herzstück die Stadt Wilna war – aus dem ehemaligen Litauen also, wo die Leute halb Litauer und halb Weißrussen waren, die Bildungsschicht am liebsten Polnisch sprach und abends die Werke von Adam Mickiewicz gelesen wurden.

Ich will aber vor allem über meine Mutter schreiben, denn im Mai 1945 arbeitete diese in Amerika geborene junge Frau, die so stolz auf ihre polnische Abstammung war, in einem Gasthof in Annaberg, einer Stadt in Sachsen. Ein polnisch-amerikanischer Soldat, der als erster durchgekommen war und sich mit ihr verständigen konnte, riet ihr dringend, mit den Amerikanern in den Westen zu gehen und in ihr Geburtsland zurückzukehren. Aber sie war erst sechs Jahre alt gewesen, als ihre Familie Amerika verließ. Die Amerikaner traten den Rückzug ohne meine Mutter an, nahmen aber die deutsche Familie mit, die sie schon fast als ihre eigene Familie betrachtete und die ihr nun anbot, sie in ihr neues Leben im Westen Deutschlands mitzunehmen. Doch sie lehnte ab: Ihre Heimat lag im Osten, und als die Russen kamen, fuhr sie ostwärts.

Meine Mutter hat in ihrem Leben drei Namen getragen: Auf den Namen »Bronislawa« getauft, ließ sie sich in Amerika »Blanche« rufen, und in Annaberg hieß sie »Bertha« (diesen Namen mochte sie aber gar nicht, weil er sie an die »Dicke Bertha« erinnerte). Das polnische Grenzgebiet Kresy, in dem ihre Familie seit undenklichen Zeiten gelebt hatte, empfand sozusagen polnischer als die Polen, besonders weil die Dorfleu-

RAYMOND GAWRONSKI SJ, *ist Assistent an der Marquette University in Milwaukee/Wisconsin, und lehrt Dogmatische Theologie. Die Übersetzung des Beitrags aus dem Amerikanischen besorgte Erika Grün.*

te untereinander ein Gemisch von Polnisch und Russisch sprachen und den »echten« Polen höchst verdächtig waren. Sie ließ keine Gelegenheit aus zu erwähnen (und zu beklagen), daß ihre Vorkriegserziehung ihr durch eine Art Gehirnwäsche beigebracht hatte, Rußland und Deutschland seien schon immer – und bis in alle Ewigkeit – die Erzfeinde Polens. Aber auch abgesehen von ihrer Erziehung hatte sie eine vage, rassenbedingte Erinnerung an die Deutschen als Leute, die aus dem Westen kamen, um ihr Volk in seinen Birken- und Tannenwäldern gefangenzunehmen und zu Sklaven zu machen.

Kein Wunder also, daß sie nach dem Einmarsch der Deutschen zu einer weißrussisch-polnischen Partisaneneinheit ging. In ihrem Teil der Welt gab es viele verschiedene Partisanengruppen; selbst Familien waren zerrissen in ihrer Loyalität, und die Klasse, der man angehörte, spielte eine ebenso große Rolle wie die Volkszugehörigkeit. Der Vater meiner Mutter begrüßte die Sowjets 1939 als Befreier von den polnischen Großgrundbesitzern, aber er lehnte es halsstarrig ab, das Bildnis Marschall Pilsudskis von seiner Wand zu entfernen. Die Sowjets fanden das gar nicht komisch, sondern verurteilten die ganze Familie zur Verbannung nach Sibirien: Die Deutschen fielen gerade rechtzeitig in Polen ein, um dieses Urteil aufzuheben. Ironischerweise kamen die Deutschen also zuerst als »Befreier«.

In ihrem ganzen späteren Leben hat meine Mutter ihre Kriegserlebnisse niemals bewußt rekonstruiert: Ihre Gefühle ließen das nicht zu. Ich erinnere mich an ihr »Arbeitsbuch für Zwangsarbeiter«, mit seinem Adler und Hakenkreuz, und an die Beschreibung ihres braunen Haares und ihrer grünen Augen, und daß sie darin zur Polin gestempelt wurde (es war niemand bekannt, daß sie in Amerika zur Welt gekommen war, so unglaublich muß das den Leuten in jenem Dorf von Holzhäusern in den tiefen Wäldern Ostpolens erschienen sein). Viele Jahre lang ist sie von Alpträumen heimgesucht worden, bis sie, schon in der Mitte ihres Lebens, alle Dokumente von ihrem Aufenthalt in Deutschland vernichtete. Sie lehnte es voller Heftigkeit ab, eine Wiedergutmachung zu beantragen: Sie wollte kein Geld für das, was sie erlitten hatte. Sie hat uns die Geschichte dieser Jahre aus dem Krieg im Lauf von 45 Jahren in immer neuen Bruchstücken erzählt; und ich versuche nun, diese Geschichte hier kurz wiederzugeben.

Sie wurde in ihrem Haus verhaftet und auf der Polizeiwache des Ortes festgehalten, ob wegen ihrer Partisanentätigkeit oder wegen des Bedarfs an Zwangsarbeitern (oder beidem) ist nicht ganz klar. Sie war eine richtige Unruhestifterin. Der Polizeichef des Ortes, ein Kollaborateur, erbot sich sie freizulassen, wenn sie ihn heiraten würde. Meine Mutter, die eine willensstarke Frau war, lehnte dieses Angebot verächtlich ab. So

wurde sie verladen und nach Deutschland gebracht, und zwar nach Berlin, von dem sie, wie sie sich später erinnerte, überwältigt und eingeschüchtert war. Es folgte irgendein gerichtlicher Vorgang. Sie erinnerte sich, daß sie geohrfeigt wurde.

Dann mußte sie bei einem Zahnarzt arbeiten. Sowohl er als auch seine Frau waren glühende Nazis, die es darauf abgesehen hatten, diese stolze Polin, die durch ein »P« auf ihren Kleidern gekennzeichnet war, zu demütigen. Beim ersten Zeichen des Ungehorsams bliesen sie buchstäblich in eine Trillerpfeife, und die Nazi-Polizei erschien und holte meine Mutter ab. Sie landete in einem Konzentrationslager.

Wer meine Mutter kannte, wußte, daß sie es bis in ihr hohes Alter nicht ertragen konnte, sich in einem Raum mit verschlossener Tür aufzuhalten, nicht einmal auf einer Toilette. Nach ihrer Ankunft im Lager befahl man ihr und den anderen Gefangenen, sich auszuziehen und in einen Duschraum zu gehen. Es hatte sich nun schon irgendwie herumgesprochen, was dies unter Umständen bedeuten könnte, und es brach Panik aus, doch schließlich zeigte sich, daß die Duschen wirklich nichts anderes als Duschen waren. Die Zeit, die sie in diesem Lager verbrachte, wurde ein echtes Trauma und sie wollte nie darüber sprechen. Sie konnte noch auf Deutsch die Nummer hersagen, unter welcher sie beim täglichen Appell aufgerufen wurde – ihre Identität in diesem Lager. Sie erinnerte sich an eine Freundin, die für sie kostbare Karotten aus der Küche herausschmuggelte, wo sie arbeitete. Sie erinnerte sich auch an das schöne, blonde tschechische Mädchen, das für eine Nacht in ihre Zelle geworfen wurde, bevor man sie am nächsten Tag vor den Augen der versammelten Lagerinsassen als Spionin erhängte. Und sie erinnerte sich noch oft an die Russinnen, mit welchen sie die Zelle teilte, und an die Lieder, die sie gemeinsam sangen. Selbstverständlich konnte meine Mutter Russisch sprechen (um die Wahrheit zu sagen, ihre Mutter war selber Weißrussin und orthodox gewesen, bevor sie »Polin« wurde). Und dennoch empfand sie im Grunde ihrer polnischen Seele die Russen als »Feinde«. Ihre Erfahrung mit den russischen Frauen im Lager brachte dieses Gefühl weitgehend zum Schmelzen, abgesehen von einem winzigen Teil ihrer Seele, der sich immer von ihnen verletzt fühlte. Die Russinnen prahlten vor ihr, daß der russische Soldat, was immer auch geschähe, in seine Heimat im riesigen Rußland zurückkehren könnte – und ihre polnische Seele weinte, wenn sie spotteten, daß die Polen niemals eine Heimat oder ein Land besaßen, in das sie heimkehren könnten. Nach dem Krieg entkam eine dieser russischen Schwestern in den Westen, aber sie wurde von der anderen, die in die Sowjetunion zurückging, als Verräterin behandelt.

Anders als viele von ihren polnischen Freundinnen, die ich als Junge kennenlernte, hatte meine Mutter keine Nummer auf ihrem Arm ein-

tätowiert bekommen. Noch bevor man ihr das antun konnte, wurde sie einem Gastwirt in Sachsen zugeteilt. Und so kam sie nach Annaberg.

Nach mehreren traumatischen Jahren in den Händen von Deutschen war meine Mutter geschockt, als ihr neuer »Arbeitgeber« im Zug ein Brötchen auspackte, das seine Frau ihm für sie mitgegeben hatte. In diesem Augenblick begann für sie ein ganz neues Leben, und zwar eines, das sie für immer prägte. Der Arbeitgeber selbst – ich glaube, er hieß Heinz – war das, was die Amerikaner einen »good old boy« nennen. Er war einer von vielen: ein Mitläufer, der die Regierung, den Krieg, das ganze System akzeptierte. Aber seine Frau war ganz anders. Die Züge meiner Mutter wurden jedesmal ganz weich, wenn sie den magischen Namen aussprach: »Susanna«. In unserem Haus in New Jersey gibt es Bilder von Susanna und ihrer Tochter, zwei phlegmatische Frauen in einer Art Tracht mit kurzärmeligen Blusen und Schuhen mit klobigen Absätzen, die im Schnee vor einem Giebelhaus stehen, und Bilder von meiner Mutter, wie sie Susannas Enkelkind im Sommergras auf ihren Knien schaukelt.

Susanna hatte ihren einzigen Sohn in Rußland verloren, und sie hatte sich gegen die Kriegsmaschinerie ihres Landes gekehrt und meine Mutter in ihrem Hause wie eine Tochter aufgenommen. Voller Grauen über das, was man meiner Mutter in ihrem Land angetan hatte, schloß Susanna sie in ihr Herz. Meine Mutter hatte ihr eigenes Zimmer auf dem Dachboden und wurde wie ein Familienmitglied behandelt. Wenn sie zum Skilaufen gingen, nahmen sie sie mit; wenn sie in ihre lutherische Kirche gingen, ging meine Mutter mit ihnen. Einmal habe ich meine Mutter gefragt, ob sie sich bei diesen Leuten denn nicht als die Zwangsarbeiterin fühlte, die sie ja, technisch gesprochen, war: Sie war schockiert über meine Frage, denn sie sagte, nein, sie hätte das niemals so empfunden. Susannas Mann mochte grob und herzlos sein, aber ehrlich gesagt nahm meine Mutter an, daß er so war, weil er ein Nazi, ein Deutscher, ein Mann, oder alles drei zusammen war. Aber Susanna kam oft zu meiner Mutter ins Zimmer, und sie sprachen miteinander, und Susanna weinte um ihren verlorenen Sohn.

Viele Jahre später kamen meine Eltern zu mir zu Besuch, als ich in Italien studierte. Wir fuhren zusammen nach Meran, nach Innsbruck und Salzburg. Als wir in Meran einfuhren, sah meine Mutter aus, als ob sie etwas wiedererkenne: Sie sagte: »Hier sieht es aus wie in Annaberg.« Und als wir nach Innsbruck hinunterfuhren, sah ich, wie ein sehnsüchtiger Ausdruck in ihr Gesicht trat, als ältere Frauen in grünen Miederröcken auf dem Fahrrad an uns vorbeifuhren. Sie sprach die Frage laut aus, die sie sich heimlich wohl schon oft gestellt hatte: »Ich weiß nicht, ob ich gut daran getan habe, nach dem Krieg nach Amerika zurückzuge-

hen.« In dem Gebiet bei New York, in dem sie fünfzig Jahre lang lebte, gab es, das kann ich versichern, nur sehr wenige ältere Frauen, die im grünen Miederrock Fahrrad fuhren. Und ihre Antwort war die gleiche: »Ich konnte nicht anders«, und die unausgesprochene Ergänzung war, »weil das schließlich und endlich nicht mein Volk war.«

Sie erinnerte sich auch an den Tag, als sie im Restaurant des Gasthofs Gäste bediente und plötzlich im Rundfunk die Nachricht kam, daß Präsident Roosevelt tot war. Ihr Arbeitgeber und seine Freunde jubelten, doch Mutter ging in ihr Zimmer und weinte, denn für dieses einfache Mädchen vom Lande verkörperte der amerikanische Präsident die Hoffnung, daß sie eines Tages in ihre Welt zurückkehren könnte. Später erinnerte sie sich daran, daß Susannas Tochter sie zu einem Einkaufsbummel nach Berlin mitnahm: Wie anders wirkte die Stadt jetzt auf sie im Vergleich zu dem Eindruck, den sie bei ihrer ersten Verhaftung auf sie machte!

Meine Mutter hatte einen Horror vor Sirenen. Ich weiß nicht genau, wo sie sich gerade befand, als sie bei einem Bombardement der Alliierten durch ein Schrapnell am Kopf verwundet wurde, aber das war wohl irgendwo in Sachsen gewesen. Sie erinnerte sich an die Bomber, die wie Wolken in Richtung Dresden flogen, und sie wurde immer sehr traurig, wenn sie daran dachte, wie sie die Stadt vor der Zerstörung aus dem Zug gesehen hatte – wie eine Stadt aus dem Märchen, eine Traumstadt – und dann die Trümmer nach dem Bombenangriff.

Der Krieg ging zu Ende. Erst kamen die Amerikaner – Patton? – und dann die Russen. Kriegsende. Monatelang Nachrichten über die Verluste an der Ostfront, und die panische Angst der Deutschen vor den heranrückenden Russen. Ihr eigener Entschluß, Susanna und deren Familie zu verlassen, nicht in eine westliche Zone zu gehen, sondern in den Osten zu ziehen. Und dann die Abreise der Gastwirtsfamilie, kurz vor dem russischen Angriff, die meine Mutter wieder einmal auf sich selbst gestellt ließ. Sie war nun eine zwanzigjährige junge Frau, deren Bildung weit über das hinausreichte, was sie einst in der Dorfschule von Kiemiany gelernt hatte.

Hier lasse ich ihre Geschichte vorläufig enden. Ich will nur noch einige Anmerkungen machen. In ihrer Erinnerung war Prag die Stadt, in der sie am Bahnhof Körner vom Boden auflesen mußte, um etwas zu essen zu haben; Warschau war ein einziges Trümmerfeld. Ihre eigene Heimat im Osten von Polen, das frühere Litauen, war seit September 1939 von der Landkarte gelöscht, und es ist nie wieder zurückgekehrt. Für eine Nacht noch ging sie zurück in das Gebiet, das nun endgültig zur Sowjetunion gehörte, um sich ihren amerikanischen Geburtsschein von ihren Eltern zu holen. Sie mußte sich unter den Kohlen eines Waggons

verstecken, denn diejenigen, die heil aus Deutschland zurückkamen, wurden ins Exil nach Sibirien geschickt. Nachdem sie ihr Heimatdorf verließ, um zunächst nach Warschau und dann nach New York zu gehen, hat sie ihre Eltern niemals wieder gesehen. Ihre sowjetischen Zellengefährtinnen hatten in gewissem Sinne recht gehabt: Ihre geistige Heimat, Kresy, hatte aufgehört zu sein.

Von Susanna hat sie nie wieder etwas gehört. In dem Dorf meiner Familie in Weißrußland gibt es eine Ansichtskarte mit einer ordentlich aussehenden sächsischen Stadt und dem Poststempel »Deutsches Reich«; in New Jersey haben wir noch ein paar vergilbte Photos. Der Krieg hörte auf: Die Deutschen war besiegt. Und dennoch glaube ich, ironischerweise, daß diese Gefangene, die einer versklavten, zur Auslöschung verdammten Rasse angehörte, bei ihrer Befreiung keine ungetrübte Freude empfand.

Meine Mutter ist vor wenigen Monaten gestorben. Als sie zur Weihnachtszeit im Sterben lag, wandte sie sich einmal zu mir und indem sie auf den Christbaum zeigte, sagte sie lächelnd auf Deutsch: »Weihnachten«. Sie liebte deutsche Weihnachtsbäume sehr. Sie hatte von den Deutschen in Annaberg vieles gelernt, was sie bewunderte, und sie sah zu, daß ich als Junge Deutschunterricht erhielt. Sie wollte, daß ich Dinge lernte, die wir Slawen nicht von Natur aus besitzen: Ordnung, Disziplin, ein Gefühl für Umgangsformen, und vor allem ein Selbstvertrauen, das den Polen im allgemeinen fehlt. Sie selber besaß die große slawische Seele und ein großes Herz, und sie hatte gelernt, auch auf felsigem Grund Widerhall zu finden. Sie hatte gelernt, das Gute zu ergreifen, wo immer sie es fand, und ihre monolithischen Feindbilder von Rußland und Deutschland hatten Risse und Sprünge erhalten durch persönliches Erleben – durch das menschliche Herz.

Zu ihrer Totenwache kam auch Ilse, ihre geliebte Freundin und Nachbarin: Sie stand meiner Mutter näher als fast alle anderen Menschen. Sie mochten einander sehr, aber da steckte noch mehr dahinter. Ilse hatte den Krieg in ihrer fränkischen Heimat bei Nürnberg, verbracht und sie hatten eine russische Zwangsarbeiterin gehabt. Mag sein, daß die beiden Frauen, wenn sie durch die stillen Straßen von New Jersey gingen und die mittäglichen Sirenen hörten, sich gemeinsam daran erinnerten, wie sie zu den Bunkern rannten, um Schutz zu finden vor britischen und amerikanischen Bombern. Es liegt viel Ironie darin. Und als ich Ilse und Marie, die deutschen Freundinnen meiner Mutter, sah, habe ich voller Dankbarkeit an Susanna gedacht, die sicherlich schon lange tot ist, und an ihr liebevolles Herz, das sie in einem grausamen Land und zu einer grausamen Zeit ganz weit für meine Mutter auftat. Und so endete der Krieg.

JOHANNES STRAUB · BONN

»Erfahrung aber bringt Hoffnung ...«

Erinnerung eines Kriegsgefangenen an die Tage der bedingungslosen Kapitulation

Do you like Plato? fragte mich an einem Septembertag des Jahres 1945 im amerikanischen Kriegsgefangenenlager von Mourmelon ein Sergeant, der mein Soldbuch inspizierte, um sich zu vergewissern, daß er in der Kartei den von seinem Kommandanten angeforderten Teacher ausfindig gemacht hatte: ich sollte einigen der dort und in der Nähe stationierten Offiziere, die sich auf die Versetzung der Occupation Army in Bayern vorbereiteten, Deutschunterricht erteilen; sie waren aber, wie sie mir gleich gestanden, vor allem an dem Gespräch über die Probleme des deutschen Schul- und Bildungswesens interessiert, da sie für das Engagement der Re-Education vorgesehen waren – und den vermutbaren Reaktionen auf die Aktivitäten ideologiebeflissener »Schulungsfunktionäre« vorzubeugen gedachten. Warum ich das – ausgerechnet in dem Bericht über mein Erlebnis der bedingungslosen Kapitulation (*unconditional surrender*) – erwähne? Die Begegnung fand doch erst im September 1945 statt. Sie ist mir aber heute noch als eine überraschend willkommene Fügung im Prozeß der Versöhnungsbereitschaft, von der in den publizistischen Elogen auf den »Tag der Befreiung« so emphatisch geredet wird, gegenwärtig.

Die Offiziere luden mich zum Dialog über die Bedeutung des humanistischen Gymnasiums ein; sie erzählten von ihren Reisen auf Jeffersons Spuren durch Frankreich; sie ereiferten sich in Spekulationen über The United States of Europe und erkundigten sich neugierig nach meiner Meinung über Tocquevilles *Democracy in America*. Wir sind doch Europäer, sagten sie und bestätigten die Überzeugung, die ich mir, wie ich gerne gestehe, gerade als Gefangener seit Wochen zu eigen gemacht hatte.

JOHANNES STRAUB, *1912 in Ulm geboren, Studium der Klassischen Philologie und Geschichte in Tübingen und Berlin; Promotion und Habilitation in Berlin. Nach dem Krieg lehrte er zunächst als Außerordentlicher Professor, ab 1948 als Ordinarius an der Universität Erlangen, dann ab 1953 in Bonn. Er ist Mitglied der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Düsseldorf und der Accademia Nazionale dei Lincei in Rom.*

In dieser Überzeugung pflegte ich die Freundschaft mit dem Sergeanten, der Plato las und mir in *pocketbooks* eine Bibliothek der antiken Klassiker dedizierte. Er kam aus New York; seine – jüdischen – Eltern waren rechtzeitig aus der schwäbischen Kleinstadt emigriert, in der ihre Familie seit Generationen heimisch geworden war und dem »achtbaren Bürgerstand« angehört hatte. »Der rechtlichen Ordnung«, in der sie aufgewachsen waren, sollte er sich, wie sie es ihm im Erziehungsalter anempfohlen hatten, auf dem Weg durch die chaotisch verworrenen Zeitläufe unbeirrbar verpflichtet wissen. Edel, hilfreich und gut sind sie geblieben, beteuerte er mir in seiner verehrungsvollen Anhänglichkeit: »Hört sich das wirklich ›altmodisch‹ an, wenn ich dieses Vorbild beschwöre?«

Hand in Hand spazierten wir durch das Lager, in dem sich die zum Arbeitsdienst verpflichteten Gefangenen in einer Art Dorfgemeinschaft eingerichtet hatten: ohne Erlaubnis, aber geduldet von den Wachtposten, hatten sie sich für ihre – unter den *puptents* behaglich installierten »Wohnungen« den Anschluß an die elektrische Leitung der Lagerbeleuchtung besorgt, um damit zugleich die mit melancholischen Liedern gefeierten Heimatabende zu erhellen.

Wir versuchten keineswegs mit solchen illusionären Kuriositäten die leidvolle und das Gewissen belastende Bedrängnis zu bannen, uns wohl aber eines Verdammungsurteils zu erwehren, das dem menschlichen Versagen die Bemühung um menschliche Bewährung erbarmungslos abstreitet.

Daran gemahnte mich das Kontrastbild, das ich meinen amerikanischen Philanthropen mit der Schilderung des Massenlagers in der »Goldenen Meile« von Remagen/Sinzig vor Augen führte. »Es war ein Schreckenslager; denn zeitweise hausten 185 000 deutsche Kriegsgefangene in mit bloßen Händen ausgehobenen Erdlöchern unter freiem Himmel, schutzlos Regen, Wind, Hunger und Krankheit ausgeliefert.« Die Kölner Kirchenzeitung (vom 12. Mai 1995) verbindet mit diesem Bericht die Nachricht vom Versöhnungsgottesdienst, den der französische, der britische und der amerikanische Militärbischof am 27. April 1995 in Remagen zelebriert haben. Der Erzbischof Dyba zitierte das Wort des Propheten Hosea: »Herr, du hast uns geschlagen, du wirst uns auch heilen. Du hast Wunden gerissen, du wirst uns auch verbinden.«

Nicht allen war es damals beschieden, sich einer solchen Zuversicht anzuvertrauen. Viele starben verlassen in den feuchten Erdlöchern, viele fühlten sich der Verzweiflung nahe, zu menschenunwürdigem Vegetieren verdammt. Und doch warteten wir auf den Schimmer der Hoffnung, auf irgendeine Regung fürsorglicher Teilnahme, die man sonst Kriegsgefangenen zu gewähren verpflichtet war.

Diejenigen, die dann doch noch Tage und Wochen in Viehwagen nach Frankreich, nach Attichy, transportiert worden waren, mußten sich freilich auch dort damit abfinden, daß sie sich nicht auf alle Vereinbarungen der Haager Konferenz verlassen durften. Mit der bedingungslosen Kapitulation sah selbst General Eisenhower diesen Anspruch als verwirkt an.

Wie konnte uns da der 8. Mai als Tag der Befreiung erscheinen? Wir waren, römisch gesprochen, *dediticii*, denen jedoch die Chance eingeräumt war, in den Provinzialverband der *Pax Romana* aufgenommen zu werden und schließlich sogar das Bürgerrecht eines *civis Romanus* zu erlangen. Vorläufig waren wir damals auch ohnehin nicht um unsere Meinung, geschweige denn um ein politisches Urteil befragt worden, vorläufig lag uns selber die Sorge um die Familie, um unsere Heimkehr, unsere Zukunft und auf jeden Fall um das allgemeine Schicksal unseres Landes vordringlich am Herzen.

Nur einmal erschien das »Gebot der Stunde« tatsächlich auch das Engagement des eben besiegten Feindes herauszufordern. Tagelang ging im Lager das Gerücht um, General Patton rüste zum Schlag »gegen den bolschewistischen Imperialismus« und biete den Freiwilligen aus den Reihen der deutschen Kriegsgefangenen die Chance zur Teilnahme an seinem – im amerikanischen Auftrag zu führenden – Kampf um die Bewahrung einer freiheitlichen Ordnung in Europa. Dazu waren, wie sich beobachten ließ, in der Mehrzahl nicht die überall anzutreffenden Landsknechtsnaturen bereit, sondern eher schon die kriegserfahrenen Berufssoldaten, zu denen sich mancher Reservist gesellte, der seine Heimat wiedergewinnen wollte, oder sich in eine freiheitliche Lebensordnung auch unter dem Schutz einer westlichen Siegermacht einzugewöhnen gesonnen war.

Darüber wurde in der Tat damals diskutiert, im besonnenen Gedankenaustausch, im aphoristischen Slogan, aber nie im exaltiert emphatischen Ton eines rechthaberischen Geltungsanspruchs.

Wir wußten aber auch in diesem Fall, daß wir nichts zu sagen hatten, da wir nie und nirgends zur freien Meinungsäußerung aufgefordert und eingeladen wurden.

Wir waren als Offiziere in unserem Hungerlager – bei 400 Kalorien Tagesration – ein jeder für seine Person allein auf die Kraft unseres Selbstbehauptungswillen angewiesen. Den Wunsch, daß uns einmal, vielleicht sogar bald, die Rückkehr in das uns so weit entrückte und mittlerweile entwöhnte Leben in einer geordneten Bürgergemeinschaft vergönnt würde, konnten wir niemals unterdrücken. Wie es dann um unsere Mitwirkung an der – schließlich unabdingbaren – Neugestaltung der *res publica* bestellt sein müßte, schien im Augenblick noch kaum der

Erörterung zu bedürfen. Jedoch: Die Gedanken sind frei und regen zur Reflexionen an, die sich in den mannigfaltigen Assoziationen zu den im allgemeinen Bildungsgut aufbewahrten Ideen zu äußern pflegen. Darum haben wir es dankbar begrüßt, daß wir zu Vortragsveranstaltungen zusammenkommen durften, die zwar – wahrscheinlich – zensiert wurden, aber grundsätzlich sowohl hinsichtlich der Themenwahl wie der freiwilligen Teilnahme unserem Ermessen überantwortet waren. Vielleicht hätte es naheliegen sollen über tagespolitische Fragen, Tendenzen zu sprechen; aber dazu fühlte sich, wie bereits angedeutet, keiner gedrängt. Heute würde sich wahrscheinlich rasch die erwartete Begründung anbieten: wer hätte es sich schon zugetraut, der Re-Education ins Gehege zu kommen? Wer aber hätte sich nicht darauf berufen dürfen, im Sinne der – nun als tunlich erachteten – »politischen Erziehung« die klärende Belehrung zu vermitteln? War dazu niemand befähigt, oder wäre es verlorene Liebesmüh gewesen? Ob ich nach fünfzig Jahren noch zu einer begründbar aktualisierenden Deutung in der Lage sei, fragt mich mit Recht der kritische Historiker: er mag sich mit der – zögernd bekundeten – Beteuerung des zeitgenössischen Zeugen abfinden: *expertus dico*. Ich kann nur von dem berichten, was mir persönlich durch den Kopf ging, am Herzen lag. Doch gestehe ich dankbar, daß ich mich der mit meinen Motivationen übereinstimmenden Auffassungen in meinen Vorträgen zu vergewissern suchte.

Wir hatten kein Buch und keine Zeitschrift und bekamen nicht einmal eine Zeitung in die Hand. Wir waren allein auf das Bildungsgut angewiesen, das wir über die langen Kriegsjahre hinweg uns zu bewahren vermochten, und holten aus dem Schatz der Erinnerung die Lehrstücke und Zitate, die uns bei der Besinnung auf die heiklen Beziehungen zwischen der historischen Wirklichkeit und ihrer aktualisierenden Deutung die hilfreiche Orientierung anzubieten schienen. In der Hauptsache ging es uns zuvörderst um die Bestätigung und Bekräftigung unserer nicht erst jetzt in Frage gestellten Vorstellungen von der Verantwortung gegenüber der kulturellen Tradition, von der wir uns im Konsens mit den Gebildeten der anderen europäischen Nationen geprägt wußten.

Im weitgespannten Horizont reichten die von Fachkennern behandelten Themen vom Reich der Pharaonen über die Welt Homers bis zum Mythos vom Doktor Faustus und zum Deutschen Musikdrama. Ein Schauspieler rezitierte Goethe, ein Philologe Vergil, im Wetteifer der Humanisten wurden Chorlieder des Sophokles memoriert. Warum sollte ich den anderen Kameraden, die im Hungerlager mit einem Katalog exquisiter Kochrezepte die Phantasie der Asketen beflügelten, die in *standing ovations* bekundete Anerkennung versagen, als sie den Text zu einer Revue »Madame Pompadour« verfaßten? Diese Revue wurde später so-

gar, in Mourmelon, von einem bravourösen Männerballett und mit emphatischem Beifall für den soldatischen Monsieur Pompadour gefeiert.

Zum Zeitvertreib erprobte jeder seine Befähigung zur Kunst des Überlebens, seine Kraft zur persönlichen Selbstbehauptung.

Ein jeder hat seine Gabe von Gott, sagt der Apostel Paulus: an diese Begründung erinnerte ein Benediktinerpater aus Beuron, der zur Feier der Eucharistie eingeladen hatte. Als Seelsorger war er auf den Rat des heiligen Augustinus zur *praeparatio cordis* bedacht: *bene vivamus et bona sunt tempora. Nos sumus tempora. Quales sumus, talia sunt tempora.* (Gut wollen wir leben, dann sind auch die Zeiten gut, denn wir sind die Zeiten. Wie wir sind, so sind die Zeiten.) Mit dieser Losung sprach er alle an, nicht nur die gläubigen Christen, die gemeinsam mit ihren Kameraden durch die Anklage einer schuldhaften Verstrickung mit den Greueltaten eines verbrecherischen Systems belastet wurden und in die Haft eines Vergeltungsanspruchs geraten waren, dessen sie sich im Augenblick nicht erwehren konnten. Der geistliche Beistand galt den »guten Vorsätzen«, zu denen nur die persönliche Gewissenserforschung im Blick auf die ungewisse Zukunft Zuflucht nehmen konnte. Ihnen mag der Pater angesichts der »Verfinsterung des Sinns für Gott und die Menschen in einem vom Säkularismus beherrschten Umfeld« – wie es Johannes Paul II. in seiner letzten Enzyklika beklagte – einen Impuls zur *conversio* zugedacht haben, um damit auch der »Verarmung der zwischenmenschlichen Beziehungen« abzuhelfen; er vermied jedoch bewußt den Eindruck missionarischen Gebahrens und bot im göttlichen Segen das Zeichen der Versöhnung. Nach dem Gottesdienst verteilte er an die seiner Mildtätigkeit besonders Bedürftigen die Brotstücke, die er, im Talar versteckt, aus dem sogenannten Baby-Cage mitgebracht hatte.

Die »Standfesten«, sie waren in der Überzahl, versammelten sich auf freiem Feld zum Besuch der Vorträge, die sie »in disziplinbewußter Haltung« neben den auf einer – im trash erbeuteten – Tomatenbüchse Sitzenden anhörten. Ihnen durfte ich von meinen Wanderzügen durch die Alte Geschichte und von den Erfahrungen berichten, die uns im Erbe der Antike bewahrt geblieben sind.

Wir warteten ja, wie gesagt, auf die Chance, im freien Austausch der Gedanken der Probleme Herr zu werden, mit denen wir durch die in der Kapitulation für uns maßgeblichen Erwartungen konfrontiert wurden; aber wie sollten wir uns auf dem Weg in die Demokratie nach der – von den wenigen Uneinsichtigen und Unbelehrbaren abgesehen – zweifellos allgemein bekundeten Absage an die Diktatur in den kategorisch proklamierten, in verwirrender Rivalität formulierten Tendenzen zurechtfinden, um uns selber darüber Klarheit zu verschaffen, wie es um das Maß unserer Mitwirkung am Demokratisierungsprozeß bestellt war. Wir er-

achteten daher die unverbindlich freie Meinungsäußerung als ein Privileg unserer Gefangenschaft und nutzten die Gelegenheit zum kritischen Dialog, der uns lange genug vorenthalten worden war und wohl auch, wie wir zu befürchten hinreichenden Anlaß hatten, noch für absehbare Zeit vorenthalten blieb.

Das bezeugte, zum Beispiel, die bald in die dogmatisierende Publizistik aufgenommene Berufung auf den exemplarischen Charakter der attischen Demokratie: wer unbefangen zu bedenken gab, der Prozeß der Demokratisierung Athens sollte als »ein Prozeß der Aristokratisierung des Demos« (W. Jaeger) verstanden werden, brauchte sich in diesem Kreis nicht dem Verdacht einer unzeitgemäßen Restaurationstendenz auszusetzen.

Wie nutzten, wie gesagt – und ich muß es wiederholen –, das Privileg der »Verfertigung von Gedanken« im Zeitvertreib des Hungerlagers; früh genug konnte ich nach meiner Entlassung bei der Vorbereitung meiner Vorlesungen ermessen, wieviel ich an Anregungen und Erkenntnissen, römisch gesprochen, diesem *otium – sine dignitate* – verdanke.

In den fünfzig Jahren, die seitdem vergangen sind, bleiben mir in meinen Forschungen die Themen, denen unsere Interessen damals zugewandt waren, wie auch die Fährnisse ihrer jeweils aktualisierenden Deutung gegenwärtig; ich nenne nur die Verbindung meiner Reflexionen über griechische Hegemonie und römisches Imperium mit dem Versuch einer Würdigung des Friedensauftrages der Vereinten Nationen und des amerikanischen Anspruchs auf *leadership* – oder die Besinnung auf die geschichtliche Stunde des heiligen Augustinus im Blick auf seinen Beitrag zur Bewältigung der »wahren Kriege« Roms im Prozeß des Untergangs der Alten Welt.

In meinen Gedanken an den 8. Mai 1945 verbindet sich das Bemühen um die verantwortungsbewußte geistige und religiöse Pflege der »rechten Ordnung« mit der zuversichtlich erprobten Erfahrung der Berufung des Menschen zur »Kultur des Lebens«.

JANEZ JUHANT · LJUBLJANA

Slowenien zwischen Krieg und Revolution

Der fünfzigste Jahrestag der Rache, des Trauerns und der Siegestrunkenheit

1. »Der Bezeichnete«

Ich stamme aus einem Dorf südöstlich von Ljubljana, daß während der Okkupation, nahe gelegen an dem von Italien besetzten Gebiet, noch unter deutscher Herrschaft stand. Obwohl ich die Kriegserlebnisse nur vom Erzählen her kenne, da ich erst im Frühjahr 1947 zur Welt kam, haben mich die Erfahrungen meiner Mutter, meiner Großmutter und meines kriegsversehrten Onkels für das ganze Leben geprägt.

Mein Vater heiratete in eine Familie aus einem Nachbardorf ein, Mutter und Großmutter lebten in meinem Geburtshaus. Sie haben die schwere Kriegszeit daheim mitmachen müssen. Der Vater wurde nach dem Zerfall Jugoslawiens als Soldat gefangengenommen, nach Deutschland zunächst in ein Lager, dann auf einen Hof als Landwirtschaftsarbeiter deportiert. Besagter Onkel war als deutscher Soldat an der Ostfront verwundet worden und kam im Mai 1945 nach Hause, wo er als »unzuverlässig« verhaftet wurde; er hat das Martyrium der jugoslawischen Nachkriegskerker durchlebt.

Mutter hatte noch zwei weitere Brüder. Der eine wurde als deutscher Soldat leicht verwundet und schloß sich während seines Heimaturlaubs den Partisanen an. Wenig später hat man ihn erschossen, wie uns nach dem Krieg ein Nachbar erzählte, der ebenfalls bei den Partisanen gekämpft hatte. Der andere Bruder, der Älteste, hatte sich bei der deutschen Polizei gemeldet; später bedeutete das die Verfemung der ganzen Familie. Bei Kriegsende wurde er auf der Flucht in Kärnten von den Dombrani (»Heimatwehr«) verhaftet und kam ins Lager Teharje, wo er

JANEZ JUHANT, *1947 in Ljubljana geboren, studierte Theologie und Philosophie in Innsbruck; Promotion 1978; Priester 1974. Seit 1990 Außerordentlicher, seit 1994 Ordentlicher Professor für Philosophie und Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Ljubljana. Der Beitrag wurde in deutscher Sprache verfaßt.*

von einem Partisanenoffizier aus der unmittelbaren Nachbarschaft seiner Heimat zu Tode geprügelt wurde.

Ein Beispiel für die Verfemung der Familie: Im Sommer 1945 sammelten sich bei uns die Nachbarn, und aus der nahen Kreisstadt kam ein Verwalter. Unser Land sollte beschlagnahmt und verteilt werden Als sich allerdings herausstellte, daß Großmutter nach wie vor rechtmäßige Eigentümerin war, zerschlugen sich die Pläne der Bürokraten, und die Leute gingen enttäuscht auseinander.

Der jüngste Bruder meiner Mutter, der Invalide, mußte zunächst ins Gefängnis von Novo mesto. Bei seiner Ankunft musterte ihn der diensthabende Offizier, bemerkte seinen amputierten Arm und fragte, bei welchem Domobranenstützpunkt er gedient habe. Als mein Onkel nun berichtete, er habe gegen die Russen gekämpft, meinte der Offizier, es sei mehr als bedauerlich, daß ihm die Russen nicht eine Kugel in den Kopf gejagt hätten; damit hätte sich nämlich erübrigt, ihn nun im Lager zu erschießen. Lebend jedenfalls käme er hier nicht mehr heraus.

Im Gefängnis mußte mein Onkel Tag für Tag mit den anderen Häftlingen in der Früh aufstehen. Dann kam der Befehl: »Laufen!«, und wer der letzte in der Kolonne war, auf den wurde geschossen. Der Tote oder Verwundete lag auf dem Appellplatz, bis der Karren kam, auf den er geworfen und abtransportiert wurde. Mit seiner Kriegsverletzung fiel mein Onkel jeden Tag weiter nach hinten zurück, und er rechnete immer damit, bald an die Reihe zu kommen. Glücklicherweise kam ein neuer Lagerkommandant, dem mein Onkel mit seinem fehlenden Arm leid tat; er ordnete an, daß er nicht mehr herauszutreten habe. Mein Onkel kam dann noch ins Gefängnis von Šentvid bei Ljubljana im ehemaligen (und heute wieder eröffneten) bischöflichen Gymnasium, von wo er nach drei Monaten völlig erschöpft nach Hause entlassen wurde. Er hat dort manch Grauenvolles mitansehen müssen, so etwa, wie ein Partisan nach dem eigenen, eingesperrten Bruder riefen ließ. Dieser kam erwartungsvoll heraus und wurde sogleich mit dem Gewehr niedergeschlagen; der Partisan ließ den am Boden Liegenden von zwei Soldaten wegschleppen, um mit ihm entgültig abrechnen zu können.

Mein Onkel überlebte den 8. August, als Tito das Massenmorden einstellen ließ, nachdem die meisten allerdings schon umgekommen waren[1] oder anschließend in mehr oder weniger abgekarteten Prozessen verurteilt wurden, die noch vielen das Leben kosteten und noch manches Leid, Ungerechtigkeit und Gewalt über die Menschen brachten. In dieser Zeit wurden neben vielen Zivilisten auch Priester ermordet, unter ihnen der vom italienischen Faschismus verfolgte Filip Terčelj. Er hatte in den ersten Jahren des alten Jugoslawien als Katechet in Ljubljana Zuflucht genommen und fand sich nach dem Kriege bei seinem Freund

Frane Krašna in Sorica oberhalb Škofja Loka wieder. Die Kommunisten gaben ihm keine Möglichkeit, in seine Heimatpfarrei zurückzukehren. Das war für viele Priester nach dem Krieg die Regel.[2] Filip Terčelj und sein Freund Krašna jedenfalls wurde auf einem Spaziergang im Wald von Polizisten niedergeschossen und verscharrt. Als einige Jahre später der Nachfolger in Sorica, Pfarrer Franc Gačnik, die Ermordeten beisetzen und auf dem Grabstein »hinterhältig ermordet« schreiben ließ, zwang ihm die Polizei unter Gewalt die Zusicherung ab, darauf verzichten zu wollen. – Einen Höhepunkt erreichte die Verfolgung von Priestern und Kirche am 20. Januar 1952, als Bischof Anton Vovk mit Benzin übergossen und angezündet wurde; er hat nur knapp überlebt. Ich gleichen Jahr wurde die theologische Fakultät zur rein kirchlichen Institution.

Ich erinnere mich, wie in jener Zeit die Polizei zu uns nach Hause kam und Mutter nach den ermordeten Brüdern fragte; die Antwort hieß immer: »Sie sind im Krieg verschollen.« Das Leid dieser Menschen wird mich ein Leben lang prägen. Kaum daß ich lesen konnte, fand ich auf dem Speicher die Hefte mit den Berichten von denen, die von den Kommunisten ermordet wurden. Zwar lernte ich in der Schule, Deutsche und Italiener seien unsere Feinde, doch ich selbst lebte angesichts der Ungerechtigkeit und des Mordens insgeheim mit dem ständigen Gefühl des Menschen zweiter Klasse; es wurde mit meinem Entschluß, Theologie zu studieren, nur noch stärker. Vielleicht habe ich mich aber auch gerade wegen dieses Gefühls zum Priestertum entschlossen. Jedenfalls ließen mich die Kommunisten nicht aus den Augen: nachdem ich vom Studium der Philosophie und Theologie in Innsbruck zur Priesterweihe nach Hause kam, wurde ich erst einmal verhört und meines Passes entledigt, so daß ich nicht mehr ins Ausland gehen konnte. Meines Wissens hat mich die Polizei noch bis ins Jahr 1985 überwacht und bei meine Arbeit behindert.

2. Der Plan

Als die Hitlertruppen am 6. April 1941 Jugoslawien angriffen, hielten sich die slowenischen wie alle anderen jugoslawischen Kommunisten als Verbündete des Hitler-Stalins-Paktes weiterhin solange zurück, bis Hitler am 22. Juni die Sowjetunion angriff. Erst jetzt riefen sie zum Aufstand auf und übernahmen zunehmend die Organisation des Widerstands. Ihre Strategie stand von Anfang an fest – auch wenn sie nicht offen ausgesprochen wurde: Die Besetzung durch die deutschen ist *die* Gelegenheit für die kommunistische Revolution. Zwar wurde die *Osvobodilna fronta slovenskega naroda* (*Befreiungsfront der slowenischen Nation*) gegründet, Tito aber hatte zugleich die jugoslawischen Kommu-

nisten zu einer Sitzung nach Zagreb einberufen, wo de facto beschlossen wurde, die Revolution rasch durchzuführen.[3] Daraus resultierte der Beschluß der slowenischen Kommunisten, die Souveränität über das slowenische Volk zu übernehmen und einzig einen kommunistischen Widerstand gegen die Besetzer zuzulassen.[4] »Wenn jemand außerhalb ihrer Organisation gegen den Besetzer kämpfen würde, sollte er als ›Fünferkolonne‹ und Verräter beurteilt und liquidiert werden.«[5]

Eben diese Liquidationen schlossen sich an und erreichten im Jahre 1942 einen Höhepunkt. Damit unterstrichen die Kommunisten, daß die Befreiungsfront eben nicht nur eine antiokkupatorische, sondern zugleich eine revolutionäre Organisation war. Mehr noch: Die Aussagen ihrer Führer nach Kriegsende lassen den Schluß zu, daß es den Kommunisten von Anfang an in erster Linie um die Revolution ging. So erklärte Tito: »Schließlich war das ein *Bürgerkrieg*. Wir wollten das während des Krieges nicht offen aussprechen, weil es nicht zu unserem Nutzen gewesen wäre.«[6] Man wollte während des Krieges alle Kräfte hinter der Revolution sammeln. Diesem Ziel sollte sich jeglicher Widerstand, gleich welcher geistigen Herkunft, unterordnen. Das hat dazu geführt, daß die Kommunisten alle potentiellen ideologischen Gegner, auch wenn sie um die Befreiung des Landes bemüht waren, beseitigten. Zunächst versicherten sie sich der Unterwerfung aller Gruppen der Befreiungsfront und ihrer politischen und ideologischen Ziele. Der Führer der christliche-sozialen Gruppe der Befreiungsfront, Edvard Kocbek, berichtet, wie der Führer der Kommunisten Boris Kidrič darauf drängte, bis Kocbek im März 1943 die Unterwerfung unterzeichnete.[7] Das gleiche versuchten die Kommunisten mit den Tschetniks um Dražen Mihajlović. Weil diese sich indes nicht unterwerfen wollten, vereinbarte Tito – dies hat die Untersuchung von Walter R. Roberts ergeben, die Milovan Djilas in seinem Buch *Wartime* bestätigt – noch im Jahr 1943 mit den Deutschen einen Waffenstillstand, um mit den Tschetniks abrechnen zu können.[8]

3. Die Logik der Revolution und ihre Opfer

Diese Situation hat innerhalb der Partisaneneinheiten Opfer gekostet. Christlich gesinnte und nicht-kommunistische Partisanen wurden immer wieder mit den grausamsten Terrorakten beauftragt, die sie im Falle der Verweigerung selbst zum Opfer des Terrors machte. Dergleichen berichtet auch das Mitglied des kommunistischen Polizei Zdenko Zavadlav in einem Brief an seinen Partisanenkammeraden und Freund Boris Fakin (alias Igor Torkar), der einen (autobiographischen) Bericht über Titos

jugoslawischen Gulag (*Goti otok*) verfaßte. Zavadlav schreibt, daß die Kommunisten besonders in Slowenien innerhalb der Partisaneneinheiten bereits 1941 einen sogenannten *Sicherheits- und Meldedienst* eingerichtet hatten, um damit ihre unbeugsamen Gegner beseitigen zu können.[9] Das gleiche Schicksal traf auch alle anderen tatsächlichen und potentiellen Gegner des Kommunismus außerhalb der Befreiungsfront.

Nach dem *Weisen Buch des slowenischen antikommunistischen Aufstandes 1941–1945*[10] wurden 1941 auf diese Weise 56 Menschen ermordet, in der ersten Hälfte des Folgejahres waren es in der von den Italienern besetzten Region um Ljubljana (Ljubljana pokrajina) bereits beinahe 500.[11] Zwischen dem 11. Juni 1942 und dem 8. September 1943 haben die Kommunisten über 1000 Zivilisten ermordet, darunter etwa 150 Frauen.[12] Unter ihnen waren auch Katholiken, für die die Logik der Revolution nicht annehmbar war, wie Papst Pius XI. in *Divini Redemptoris*[13] und der Bischof von Ljubljana in seinem Hirtenwort betont haben.[14]

Die Kommunistische Partei konnte nicht auf Vertrauen, sondern nur auf Terror und Gewalt aufbauen.[15] Andersdenkende mußten beseitigt werden, um an die Macht zu kommen und diese sichern zu können. Der christlich-soziale Denker Andrej Gosar hatte bereits 1932 festgestellt: »Der Marxismus, nämlich der echte, in Wirklichkeit konsequente Marxismus, kann überhaupt nicht real, konstruktiv und reformatorisch sein, sondern nur extremistisch, negativ und revolutionär.«[16]

Die ersten Opfer des Terrors waren somit die führenden Köpfe der Volkspartei, Priester und andere namhafte Katholiken. Für die KP war es weit leichter, diese Maßnahmen in der von den Italienern besetzten Laibacher Region durchzuführen, da sie den Slowenen eine gewisse Autonomie gewährten. Es ist übrigens geradezu grotesk, daß die slowenische Polizei vor der Besetzung ihre Listen mit den Namen von Kommunisten verschwinden ließ, damit diese nicht den Italienern in die Hände fielen. In den von den Deutschen besetzten slowenischen Gebieten war dagegen die Revolution weit schwieriger durchzusetzen.

Die Protokolle der Dekanatskonferenzen der Priester in Dolenjska und Bela krajina geben uns einen Einblick in die schwierige Lage der Katholiken. Dort wird von »Usurpatoren« gesprochen, »die Menschen in Freiheit bedrohen, ihnen ihre Irrtümer aufoktroyieren und sie zur Flucht zwingen«. Die Priester waren übrigens der Meinung, man dürfe sich gegen einen solchen Druck verteidigen.[17] Andere Dokumente sprechen von der Trauer bei der Ermordung des Pfarrers Frane Nahtigals und des Kaplans Franc Cvars. Beide waren nach der Verurteilung durch ein Schnellgericht niedergeschlagen und bestialisch ermordet worden.[18] Solche Berichte bezeugen den Terror, der von der kommunistischen Befreiungsfront gegenüber allen Andersdenkenden ausgeübt wurde.[19]

In Ljubljana kamen in dieser Zeit viele führende Intelektuelle, Unternehmer und Politiker ums Leben. Am 13. Oktober 1942 fiel Marko Natlčen, stellvertretender Präsident der Slowenischen Volkspartei und ehemaliger Ban (Leiter der slowenischen Region – Banovina), zuletzt Verwaltungschef des von den Italienern besetzten Gebietes, einem kommunistischen Attentat zum Opfer. Er hatte sich bemüht, für die Slowenen eine bestmögliche Situation unter der Besatzung zu erreichen, was in den von Italien besetzten Gebieten gelang.

Noch offenkundiger war die Ermordung des Theologieprofessors Lamber Ehrlich am 26. Mai 1942. Obwohl Ehrlich noch vor Kriegsausbruch nach Wien gereist war, um den kommunistischen Studenten Boris Kidrič aus der Gefangenschaft zu befreien, hat dieser ihn dann zum Tode verurteilt. Er wurde gemeinsam mit seinem Studenten Viktor Rojic auf dem Heimweg von der Kapelle, wo er die Messe gelesen hatte, von zwei Attentätern erschossen.

4. Die Rache

Wenn schon während des Krieges die Taktik der Kommunisten nicht vor der Beseitigung der politischen Gegner zurückscheute, dann kann man sich vorstellen, daß sie sich nach Kriegsende erst richtig »austobten«. Anders kann man ihr Vorgehen nach den Zeugnissen der Überlebenden nicht bezeichnen. Hier hat sich das Wort »Weh dem Besiegten!« bewahrheitet.

Das traurige Ende der antikommunistischen Kämpfer, gleichwohl ob sie mit den Besatzern kooperiert hatten oder nicht, ist vielfach von wenigen Außenstehenden und von den Geretteten und Verschonten selbst bezeugt. Allein in Slowenien wurden 1945 etwa 100000 bis 150000 Ustascha, Serben, Montenegriner und andere Nichtkommunisten ermordet. 12000 bis 15000 Slowenen wurden von den Engländern an die Partisanen übergeben; sie starben in der Nähe von Teharje, Kočevski Rog und anderswo. Meist wurden sie zunächst in Lagern bei Ljubljana und Teharje zusammengetrieben.

Ljubo Sirc hat sich gefragt, wer die Mörder waren: »Auch wenn sie keinen Finger gerührt haben, die slowenischen Kommunistenführer, Ministerpräsidenten, Minister, Vorstände, und ich weiß nicht wer, sie haben in der Mitte dieses Mordens gestanden, ohne etwas zu tun, ohne sich zu entsetzen. Man fragt sich, was mit den Slowenen passiert ist, daß sie sich bis heute als Volk nicht entsetzt und die Menschen und die Idee, die sie in diese Massenmorde drängten, nicht verurteilt haben. Djilas behauptet, die OZNA-Leute hätten gemordet; aber ob sie es nun waren oder nicht:

die Partei hat gemordet, und sie wurde tatsächlich zu dem, was sie anfangs nur dem Gedanken nach war, eine Partei der Massenmorde.«[20]

5. Gerettet aus der Höhle des Löwen

Franc Dejak, der sich aus dem Massengrab von Kočevski Rog retten konnte, bezeugt neben dem Kreuzweg der slowenischen Domobranen das grausige Morden am Rande der Gruben von Kočevje.

Die Gefangenen kamen nach Kočevje, wo sie je zu zweit mit Draht zusammen gebunden wurden. Sie mußten sich auf die Lastwagen werfen und wurden während der Fahrt von Soldaten getreten. An der Grube angelangt, wurden ihnen die Fesseln abgenommen, die Wertsachen eingezogen und die Goldzähne herausgerissen. Dann wurden sie einer nach dem anderen in die Grube hinein erschossen. Franc Dejak sprang noch vor dem Schuß in die Grube, wurde jedoch leicht am Schenkel verletzt. Er konnte sich ganz an die Seite fallen lassen. Nach ihm hat man noch ungefähr 550 andere Häftlinge erschossen. Viele von ihnen lebten noch und waren schwer verwundet, etwa ein Dutzend konnte noch gehen. Die Soldaten hatten Erdreich vermient, um so die Leichen schneller verscharren zu können, und bei einer Detonation knickte auch eine Buche um und stürzte in den Graben. Sie rettete Franc Dejak. Ein anderer hatte es versucht, kam aber zurück: »Und dann begann ich selbst, auf der Buche nach oben zu klettern. Am Ende des Baumes angelangt, habe ich mich an den Steinen nach oben gehangelt und erreichte, mit welcher Hilfe auch immer, den Grubenrand. Oben sah ich eine Gruppe von Partisanen. Das war die Wache. Sie hatten ein großes Feuer entzündet und sprachen miteinander – ich konnte sie nicht verstehen. Ich zog mich hoch und versteckte mich an der gegenüberliegenden Seite. Dabei muß ich auf einen trockenen Zweig getreten sein; es knackte. Die am Feuer wurden still und begannen dann zu schreien: ›Halt, halt!‹ Ich blieb stehen und wartete. Ich wußte, daß sie mich nicht sehen konnten. Sie wendeten sich wieder dem Feuer zu; vielleicht dachten sie, es wäre ein Tier gewesen; jedenfalls kam keiner nachschauen. Ich ging weiter, langsam, auf allen vieren. Mindestens zehn, die noch fähig waren, gerettet zu werden, ließ ich in der Grube zurück. Ich floh in der Nacht von Freitag auf Samstag. Ich wußte, daß ich bis zum meinem Haus etwa anderthalb Stunden brauchen würde. Ich brauchte den ganzen Samstag, auch noch die Nacht auf Sonntag, bis ich ungefähr um drei Uhr morgens nach Hause kam.«[21]

Es gab und gibt Geschichten des Leidens. Wie Jürgen Moltmann bei seinem Vortrag in Ljubljana sagte, sollten Opfer und Täter miteinander

reden.[22] Bei und wird dieser Dialog kaum geführt. Die kommunistischen Täter vergessen allzu schnell. Werden wir aber die Kraft und die Ausdauer besitzen, trotzdem zu reden, ohne rachsüchtig zu sein? Während ich das schreibe, melden die Nachrichten die Ermordung von 8000 Frauen, Kindern und Alten in Ruanda. Das Morden in Bosnien geht weiter, 50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, mitten in Europa. Wie aber die Menschen damals und heute hoffe ich, daß es doch eine andere Welt geben kann, die Welt der Versöhnung.

Anmerkungen

1 J. Zdešar, Spomin na težke dni (Erinnerungen an die schweren Tage). Ljubljana 1990, S. 50.
2 Vgl. L. Ceglar, Nadškof Vovk in njegov cas (Erzbischof Vovk und seine Zeit). Klagenfurt u.a. 1993, S. 143.
3 Vgl. M. Djilas, Memoir of a Revolutionary. New York 1973, S. 388 (zit. n. L. Sirc, Resnična borba za svobodo [Der echte Kampf für die Freiheit]. Kranj 1995, S. 6).
4 Vgl. L. Sirc, Med Hitlerjem in Titom (Zwischen Hitler und Tito). Ljubljana 1992 (Zit. n. Ders., a.a.O., S. 7).
5 Ebd., S. 7.
6 In: *Vjednik* vom 24. Mai 1972; zit. n. ebd., S. 8.
7 Vgl. B. Pahor/A. Rebula, Edvard Kocbek: der Zeuge unserer Zeit. Triest 1975; zit. n. ebd., S. 9.
8 Vgl. Waretime, S. 231; zit. n. ebd., S. 10.
9 Z. Zavadlav, Priprto pismo, in: *Nova revija* 61/62 (1987), S. 890ff.
10 In den USA 1986 erschienen; zit. n. L. Sirc, a.a.O., S. 8.
11 Vgl. ebd.
12 Vgl. ebd., S. 9.
13 Vgl. *Divini Redemptoris*, 4 und 5.
14 Vgl. *Ljubljanaski škofijski list* vom 30. Oktober 1942, Nr. 9–10, S. 44.
15 Vgl. E. Kocbek, Dnevnik (Tagebuch), 5. Oktober 1945, oder auch Govor (Rede) vor dem Zentralkomitte der Kommunistischen Partei am 4. Oktober 1946, in: *Revue 2000*, Nr. 50/51, S. 215ff.
16 A. Gosar, Delavsko gibanje in krščanska reforma družbe (Die Arbeiterbewegung und die christliche Reform der Gesellschaft), in: Ders., Abhandlungen. Ljubljana 1932, S. 131.
17 Protokoll der Konferenz in Novo mesto vom 6. Mai 1942 (Archiv der Diözese Ljubljana, F 37).
18 Vgl. A. Pust u.a., Palme mučeništva (Die Palmen des Martyriums). Celje 1994, S. 34ff. und 72ff.
19 Vgl. J. Juhant, Cerkev in revolucija OF (Die Kirche und die Revolution der OF-Befreiungsfront), in: Slowenischer Aufstand 1941. Ljubljana 1991, S. 239ff.
20 L. Sirc, a.a.O., S. 13.
21. F. Dejak, Beg iz jame (Die Flucht aus der Grube), in: *Nova slovenska zaveza* 1/1 (1991), S. 22.
22 Vgl. J. Moltmann, Žrtev in rabelj se morata srečati pod Križem (Opfer und Täter müssen einander unter dem Kreuz begegnen), in: *Slovenec* vom 1. April 1995, S. 12.

Sergio Cotta · Rom

Die »Resistenza«

Von der Erinnerung zur Beurteilung

Um Bedeutung und Tragweite der italienischen Widerstandsbewegung verstehen und richtig einordnen zu können, bedarf es ohne Frage einer gewissen historischen Distanz, die dem unmittelbar beteiligten und daher befangenen Zeitgenossen fehlt. Nichtsdestoweniger aber sind die Zeugnisse all jener, die sich aktiv am Widerstand beteiligt haben oder durch Verwandte und Freunde mit ihm in Berührung gekommen sind, unverzichtbar. Dies gilt nicht zuletzt deshalb, weil sich der Widerstand in einem wesentlichen Punkt von anderen Formen und Phänomenen des Krieges unterscheidet: das politisch-ideologische Moment spielt eine eher untergeordnete Rolle. In einem ersten Schritt läßt sich der Widerstandskampf als Verteidigungskrieg definieren: Der Begriff an sich impliziert bereits einen Angreifer oder, genauer gesagt, das *Gefühl*, (ungerechtfertigterweise) angegriffen worden zu sein. So betrachtet, ist der Widerstand mit der legitimen individuellen Notwehr vergleichbar. Was ihn vor dem herkömmlichen Verteidigungskrieg auszeichnet, ist das Moment der Spontaneität: Nicht Befehle von oben geben den Anstoß, sich gegen den Aggressor zu erheben; der Widerstand ist vielmehr – und auch in diesem Punkt zeigen sich Parallelen zur persönlichen Notwehr – eine spontane Reaktion.

Daher umfaßt er auch die verschiedensten Bevölkerungsschichten, die sich auf die unterschiedlichste Art und Weise am Kampf beteiligen. Zwei Grundlinien lassen sich allerdings erkennen: Zum einen der *aktive* (bewaffnete und organisierte) Widerstand und zum anderen der *passive* Widerstand, der sich vor allem im zivilen Ungehorsam gegenüber den Invasoren und in der materiellen wie moralischen Unterstützung der kämpfenden Kameraden ausdrückt. Beide Formen des Widerstandes bedingen einander: Der eine wäre ohne den anderen undenkbar. Die Solidartität aller Beteiligten ist die Voraussetzung, wenn nicht für den Sieg,

Sergio Cotta, *1920 in Florenz geboren, ist Präsident der Katholischen Juristenvereinigung Italiens und lehrt Rechtsphilosophie an der römischen Universität »La Sapienza«. Den Beitrag übersetzte Jochen Reichel aus dem Italienischen.*

so zumindest für eine möglichst lang anhaltende, ehrenhafte Gegenwehr. Das wohl leuchtendste Beispiel in der neueren Geschichte für ein solches Aufbegehren gegen eine fremde Besatzungsmacht gibt uns das spanische Volk mit seinem Kampf gegen die Truppen Napoleons.

Doch nun zur italienischen Widerstandsbewegung. Nur einen Tag nach dem geheimen Waffenstillstandsabkommen zwischen der italienischen Regierung und den Alliierten (8. September 1943) begann der seit dem Fall Mussolinis (25. Juli 1943) minutiös vorbereitete Einmarsch der deutschen Truppen. Nicht weniger unvermittelt erhob sich daraufhin der italienische Widerstand. Ohne irgendeinen militärischen Befehl abzuwarten, kämpften seit dem 9./10. September Soldaten und Zivilisten Seite an Seite gegen den Aggressor. Im Süden, wo die militärische Präsenz der Deutschen weniger erdrückend war, gelang es der Resistenza, noch vor dem Eintreffen der englischen Einheiten weite Gebiete von den Besatzern zu befreien. Im Norden dagegen mußte der Widerstand – politisch wie militärisch – einen langen und beschwerlichen Weg im Untergund gehen, da die deutschen Besatzer in diesem Teil Italiens alle strategischen Schlüsselpositionen besetzt hielten. Zur gleichen Zeit mußten sich auch die italienischen Truppenteile auf dem Balkan dem übermächtigen deutschen Gegner ergeben. Durch Stellungswechsel gelang es einem Teil der Soldaten, sich mit den lokalen Partisanenverbänden zusammenzuschließen, an deren Seite sie bis zum Ende des Krieges kämpften. Neben diesen drei Varianten des spontanen, aktiven Widerstandes müssen wir an eine vierte Form der Verweigerung erinnern, deren Bedeutung erst im Laufe der Zeit in unser Bewußtsein gedrungen ist. Gemeint sind die italienischen Kriegsgefangenen, die in deutschen Konzentrationslagern interniert waren. In einem Akt des passiven Widerstandes entschieden sich etwa 600000 Männer gegen die von Mussolini ausgerufene und von Hitler unterstützte *Repubblica Sociale Italiana* und verzichteten damit auf ihre Rückführung nach Italien.

Diese kurze Skizze sollte die wichtigsten Züge der italienischen Widerstandsbewegung umreißen: 1. die Spontanietät, mit der man der deutschen Aggression begegnete (Italien erklärte Deutschland erst am 11. Oktober 1943 offiziell den Krieg); 2. die Einhelligkeit, mit der man an den vier verschiedenen Schauplätzen reagierte, ohne miteinander kommunizieren und sich abstimmen zu können; 3. die ideologische Heterogenität des Widerstandes: überall schlossen sich Kommunisten, Klerikale, Liberale und Sozialisten gleichsam zu einem vielstimmigen Chorgesang zusammen. Diese drei Wesenszüge der Resistenza haben sich tief in das Bewußtsein der Bevölkerung eingeprägt und damit auch die politisch-ideologische Standortbestimmung im Zeichen der Solidarität bestimmt. Seine politische Fundierung und Durchdringung erfuhr der Wi-

derstand allerdings in erster Linie durch die im Untergrund operierenden Einheiten im Norden), denen es gelungen war, mit den Komitees zur Nationalen Befreiung und dem Militärkommando Alta Italia höchst effiziente Organisationsformen zu entwicklen. Diesem Teil des Widerstandes gilt auch das vorrangige Interesse der zeitgenössischen Forschung, nicht zuletzt aufgrund der parteipolitischen Weichenstellungen, die in den darauffolgenden Jahrzehnten im Guten wie im Schlechten das Gesicht der italienischen Demokratie betimmen sollten: In den politischen Komittes und militärischen Komandogremien saßen die Mitglieder der fünf Parteien (Kommunisten, Sozialisten, Christdemokraten, Liberale und Aktionisten). Die Vorliebe der Historiker für dieses Kapitel der Resistenza entspricht aber nicht der Realität, sondern verdankt sich vielmehr den ideologischen Vorurteilen, denen die heutige Geschichtsschreibung bisweilen erliegt. Der Autor dieser Zeilen jedenfalls kann ein gegenteiliges Zeugnis ablegen. Als Widerstandskämpfer im Piemont hat er eine Partisaneneinheit aufgebaut und geführt, die eine wichtige Rolle bei der Befreiung Turins spielen sollte. Er durfte die Solidaritität vieler Menschen und Familien erleben, die ihm und seinen Kameraden Unterschlupf und Hilfe gewährten. Vier Verwandte von ihm waren »Gäste« in den Gefängnissen der deutschen und italienischen Faschisten. Enge persönliche Bindungen brachten ihm die Erlebnisse anderer im aktiven und passiven Widerstand lebenden Menschen nahe. Und schon damals stieß er auf jenes weiter oben erwähnte kollektive Bewußtsein, das in der vorbehaltlosen Ablehnung der totalitären Tyrannei Mussolinis und Hitlers seinen Ausdruck fand. In jener tragischen Zeit empfand man die beiden Diktatoren als die Inkarnation des Bösen. Damit einher ging jedoch ein starkes, beinahe schon religiöses Gefühl der Freiheit, das durch die Hoffnung auf eine friedvolle Zukunft beflügelt wurde.

Dieses aufrichtige Volksbewußtsein markiert die moralische Distanz des Widerstandes in seiner Gesamtheit zur *Repubblica Sociale* Mussolinis: einer Marionetten-Regierung, der die Unterstützung aus dem Volke versagt blieb, der es an einer fundierten politischen Ideologie mangelte – ein hohler Antikapitalismus mit sozialistischem Anstrich – und der eine wirkliche Kultur fehlte. Stark war dieses Regime allein durch die militärische Unterstützung von seiten der Deutschen und durch einen unbarmherzigen Polizeiapparat. Das neue Volksbewußtsein war ein Zeichen für das wiedererwachte Ehrgefühl der Nation, das durch die Kriegsabenteuer des Faschismus, seinen Totalitarismus und nicht zuletzt durch den, für den durchschnittlichen Italiener unerträglichen Antisemitismus (eine pure Imitation der Deutschen) arg gelitten hatte.

Doch obschon sich die Resistenza dem gemeinsamen Feind gegenüber stets geschlossen zeigte, sollte sie in ihrer parteipolitischen Entwicklung

durch die starke Präsenz der kommunuistischen Partei gespalten bleiben. Die geistigen Wurzeln der italienischen KP blieben bis in unsere Tage hinein, auch nach den Reformen Gramscis, den Prinzipien des Marxismus-Leninismus verhaftet, während ein rigide Parteidisziplin ihre Mitglieder auf die ideologischen Positionen der Sowjetunion einschwor. Ein tiefgreifender Gegensatz sollte daher das Antlitz der jungen italienischen Demokratie in den Jahrzehnten nach dem Krieg durchziehen: Auf der einen Seite das Welt- und Menschenbild des italienischen Kommunismus, auf der anderen Seite das freiheitliche Gesellschaftskonzept der Christdemokraten unter De Gaspari, für das auch seine liberalen und sozialdemokratischen Bündnispartner einstanden. Dieser Zwiespalt ließ das in den Leidensjahren der Resistenza entstandene kollektive Bewußtsein allmählich verblassen. Heute, da eine Wiederkehr der faschistischen Tyrannei – und sei es auch nur in ideologischer Hinsicht – endgültig ausgeschlossen werden darf und da der Mythos der Sowjetmacht gefallen und die von ihr ausgehende Bedrohung erloschen ist, können wir die menschliche Bedeutung des Widerstandes wieder angemessen würdigen: als ein auch heute noch aktuelles Zeichen der Freiheit und des Friedens.

HANNSJOSEF HOHN · MÖNCHENGLADBACH

Rechtsfortbildung durch die Gerichtsbarkeit

I. AUTONOMIE ODER RECHTSSTAAT

1. Das internationale Problem

Die industriellen Massengesellschaften stehen »vor Herausforderungen ungewöhnlicher Größe«; denn »die Grundlagen des sozialen Rechtsstaates sind ernsthaft bedroht«, weil die »Menschen ... die Hoffnung auf Schutz sowie Hilfe durch den Staat im allgemeinen und das Recht im besonderen verlieren«.[1] Die »zunehmende Entfremdung zwischen Wählern und Gewählten und vor allem eine wachsende Orientierungskrise der Menschen« bringen die »Demokratie in Gefahr«.[2] Die Orientierungskrise hat Bestand, weil der Austausch von Meinungen und Ansichten zwar oberflächlich, aber ernsthaft geführt wird, damit jedermann mitreden kann. Diese Methode setzt auf die Geschwätzigkeit und hat über den Unterhaltungswert, ggf. mit Ablenkungstendenzen, hinaus keine Bedeutung. Der Umstand, daß Gesittung und Gerechtigkeit verkommen und für ihre Wiederbelebung vorerst keine Anzeichen vorliegen, ist ein internationales Problem. Auch die verselbständigte Rechtsfortbildung durch die Gerichtsbarkeit macht sich allenthalben breit. Die internationalen Institutionen der Rechtsfindung, wie der Europäische Gerichtshof, nehmen Schrittmacherfunktion für sich in Anspruch. Soweit in dieser Abhandlung deutsche Probleme konkretisiert werden, können sie auch für Prognosen anderer Nationen hilfreich sein, weil sich die deutschen Zeitfragen besonders augenfällig geben, bedingt durch die Entwicklung der letzten fünfzig Jahre.

2. Allgemeine Gleichgültigkeit

Die Dringlichkeitsappelle[3] scheinen überzogen, wenn man an die alltäglichen Regelungen der vielseitigen Fragen zur Tauschgerechtigkeit denkt, die unter unge-

HANNSJOSEF HOHN, *Jahrgang 1923, Rechtsanwalt und Honorarprofessor für Arbeitsrecht und Betriebsverfassung, war Schüler des Philosophen Karl Holzamer, des Rechtshistorikers Adalbert Erler und promovierte 1950 beim Präsidenten des Obersten Arbeitsgerichts Erich Molitor. Über 24 Jahre war er Hauptgeschäftsführer eines Industrieverbandes, gleichzeitigt wirkte er 16 Jahre als Dozent zur Betriebsräteschulung einer DGB-Gewerkschaft.*

zählten Möglichkeiten in jedem Gesellschaftssystem zu brauchbaren Ergebnissen führen. Der Austausch von Sachen und Dienstleistungen ist aber kein ausreichendes Indiz für den Rechtsstaat, wenn sich Gesetzgebung und Rechtsfindung dem Zeitgeist unterwerfen, die Rechtsanschauungen in Grundsatzfragen mit der jeweils aktuellen Politik wechseln, subjektiver Vorteil oder kollektive Gleichmacherei den Vorzug haben. Wenn die Straßen unsicher werden, rücksichtslose Gruppierungen die Autonomie proben, im Strafverfahren das Dealen gebräuchlich wird, im Zivilrecht die Generalklauseln der Gesetze übergangen werden ... spiegeln sich selbstgefällige Autonomie und verwöhntes Anspruchsdenken wider. Die Duldung der Übergriffe führt zur Ausbeutung der Solidarsysteme, die »ihre Finanzierungsgrundlagen verlieren«; denn der Subjektivismus fördert Beliebigkeit und Zügellosigkeit: »Das Vertrauen in die Kraft und Wirksamkeit des Rechts« schwindet.[4] Soll sich deshalb »der Gesetzgeber nicht mit Gesetzen blamieren, die er im Ernstfall nicht durchsetzen kann« oder sollen nur noch Gesetze zugelassen werden, die jedermann »aus Überzeugung befolgt«? Dann müßte schon der Versuch, die Tugenden anzuerkennen, von der Rechtspolitik verhindert werden, weil er die Freiheit einschränken würde, nach den Untugenden zu leben. Wenn das Recht »eine Chimäre«[5] ist, sollten die guten Sitten außer Kraft gesetzt werden, etwa weil sich »gesellschaftliche Sitten nicht durch Gesetze steuern« lassen?[6] Zwar ist unsere Zeit nicht vom Beruf für Gesetzung (Savigny) gekennzeichnet. Dennoch wissen wir, daß sich jede Rechtsmaterie gesetzlich fassen läßt, ohne einer Chimäre (Hirngespinst) zu verfallen. Dem labilen status quo kann aber nicht entgegengetreten werden, wenn sich die Staatsgewalten nicht mehr wechselseitig kontrollieren und die Demokratie von ihren Politikern eher repräsentiert als vermittelt wird. Der dadurch bedingte politische Freiraum ist zur Manipulation freigegeben und wird mit dem Ziel mediatisiert, ein quantitatives Verfahren in Gang zu setzen, das die Gesellschaft sittenfrei macht und jenseits von Gut und Böse eine »wertfreie Demokratie« anstrebt. Dadurch wird nicht nur die Mittelmäßigkeit verordnet und ihre Beschränktheit hingenommen; die Verlockung zur Überfreiheit führt auch zur Knechtung des Mitmenschen. Die Erscheinungsform einer solchen Gesellschaft ist eine Formaldemokratie, also nur ein unstabiles Durchgangsstadium, das den Rechtsstaat abgelöst hat.

II. Richterrecht und Gesetzgebung

Die individuellen Verunsicherungen im rechtlichen Umgang der Gesellschaftsmitglieder untereinander schlagen sich in den Spruchkörpern nieder. Diese tun sich daher immer schwerer, den sittlichen Kern der Rechtsordnung zu präzisieren. Wie aber kann wieder gewährleistet werden, daß die Konkretisierungen der Gerichtsentscheidungen nicht die Postulate der Grundwerte von Gut und Böse nebensächlich erscheinen lassen?[7] Eine »richterliche Kühnheit«[8], die anstatt eines größeren ein kleineres Übel avisiert, birgt keine brauchbare Alternative; denn jedes Übel ist böse im Sinne des Gesetzes, ob nun entschlossene Minderheiten oder selbstgefällige Mehrheiten die Sittlichkeit in Frage stellen, umgehen oder ausschalten. Die gleiche negative Wirkung kann von einzelnen Personen

ausgehen, die gedankenlos oder nachdrücklich auf ihre eigene Würde verzichten oder Grundrechte anderer übergehen, sei es durch Lächerlichmachung oder Verleumdung, durch Verleugnung oder Verdachtschürung, durch Habsucht oder Unzucht. Hier ist eine richterliche Freiheit von Denkzwängen nicht erlaubt.[9]

Wie aber ist es zu verstehen, daß die richtige Wahrnehmung des »verfassungsmäßigen Auftrags der Richter ... das Schweigen des Gesetzgebers als eine Delegation (!) von Entscheidungsbefugnis an die Gerichte auffaßt«?[10] Zwar ist es beispielsweise dem Bundesarbeitsgericht zu danken, daß es die Regulierung des Arbeitskampfes über Jahrzehnte durchgehalten hat, weil sich der Gesetzgeber versagte. Dennoch bestätigt diese Ausnahme die Regel, daß die rechtsstaatliche Gewaltenteilung grundsätzlich einzuhalten ist, wenn die Freiheit und die Gerechtigkeit gewahrt und nicht durch den kleinsten moralischen Nenner auf ein Minimum von Erträglichkeit reduziert werden soll; zwei Beispiele[11]: Ist es trotz des Versagens des Parlamentes vertretbar, wenn ein Bundesgericht bei einer Neuregelung der Kündigungsfristen im Arbeitsleben unserer Arbeitsgesellschaft die Rechtssicherheit mittelfristig und auf eine Weise vorenthält, als müßten die Tarifvertragsparteien noch erfunden werden? Wie ist dem Umstand abzuhelfen, daß ein Bundesgericht dem zur Gesetzgebung berufenen Parlament, das seine Aufgabe wieder einmal nicht im Sinne des Grundgesetzes gelöst hat, anschließend mit neuem Lösungsauftrag zurückgibt, der die Grundsätze der Verfassungsmäßigkeit verklausuliert umgeht, wie beim Abtreibungsdialog?

Der bisher entstandene Schaden ist um so schwerer zu beheben, als das abendländisch-christliche Gedankengut der Generalklauseln und Grundrechte nicht ersetzbar ist. Sie werden daher nicht »sektorale Impulse und schrittweise Korrekturen (der) Wertungswidersprüche als unvermeidlich«[12] hinnehmen, sondern Leere hinterlassen. Oberflächliche und dünkelhafte Zeitgeist-Moderation werden dennoch die Widersprüche als liberalistisch-pluralistische Errungenschaften bestätigen und somit immer tiefer in das Zwielicht der relativierten Wahrheit führen, das zwischen Unwahrheit und Lüge zu orten ist.[13] Die modernen Gesellschaftsmitglieder wissen nicht oder übergehen den Umstand, daß die abendländischen Grundwerte seit dem Hochmittelalter von ihren tapferen Ahnen den Mächtigen mit Blut abgerungen worden sind, jeweils nach Epochen, in denen die Regierenden und ihre Vollstrecker ihren Auftrag, der von Gottes Gnaden hätte sein müssen, grob vernachlässigt hatten. Infolgedessen haben die in der europäischen Rechtskultur nachdrücklich formulierten Definitionen der Sittlichkeit (z.B. §§ 157, 138, 242 BGB; Art. 2 ZGB) einen einheitlichen rechtsethischen Ursprung. Sie ergänzen und stützen sich wechselseitig mit dem Ziel, die menschliche Würde zu wahren.[14] Deshalb wurden diese naturrechtlichen Moralbegriffe von allen Systemen, selbst von atheistischen Staaten übernommen; auch liberalistisch-egoistische Lebensauffassungen und totalitäre Denkungsweisen gefallen sich darin, die abendländisch-christlichen Humanbegriffe in ihren Verfassungen zu plakatieren, wenn auch nur zum Schein; denn tatsächlich fördert man den gegensätzlichen Trend: Sittliche Bindungen mit Hilfe der Beliebigkeit zu nivellieren, nach einer Gewöhnungsphase zu ignorieren und schließlich bei ausreichender Instabilität zu eliminieren. Demgegenüber pflegt der Rechtsstaat das Sittengesetz (Art. 2 Abs. 1, Art. 1 Abs. 3 GG) als Schlüsselbegriff für alle Grundwerte,

insbesondere für das Sozialverhalten untereinander (Art. 20 Abs. 1 GG). Dazu ist auch jeder Mensch guten Willens fähig, weil »alle mit Vernunft und Gewissen begabt sind« (Art. 1 Menschenrechte Vereinte Nationen). Auf irgendwelche unausgegorenen »gesellschaftlichen Sitten«[15] darf es also nicht ankommen. Entscheidend ist, mit welcher Überzeugungskraft[16] die Gerichtsbarkeit die Ethik interpretiert und die Anforderungen an die Moral durchsetzt.

III. Politischer Wille und integere Identität

1. Unverbindlichkeiten

Soweit sich der Begriff Identität[17] auf den Menschen beschränken soll, muß er personal definiert werden. Dazu genügt die sozio-psychische Ich-Identität nicht[18]; denn sie begnügt sich mit der Übereinstimmung der subjektiven Selbsteinschätzung und der Beurteilung der eigenen Person durch Dritte, wie jemand übereinstimmend beispielsweise als korrekter Buchhalter oder als schüchterner Liebhaber eingeschätzt werden kann. Solche Einschätzungen greifen zu kurz. Für den Psychologen ist es selbstverständlich, daß der Identität auch asoziale Haltungen zuzurechnen sind, wie erfolgsüchtige Rücksichtslosigkeit oder entpflichtende Bindungsscheuheit. Den Anfälligkeiten der gesellschaftlichen Zersetzung gegenüber kann nur durch die Überzeugung entgegengetreten werden, daß man seine Fehler nicht exhibieren lassen darf, sondern ihnen entgegenarbeiten und seine Makelanfälligkeit verhüllen muß, um seine Würde zu wahren. Wer sich selbst zu Scham und Schuld bekennt, wird auch das Scham- und Schuldgefühl des anderen um dessen Würde willen nicht ausnutzen. Er ist integer. Wer sich dagegen der Schamlosigkeit öffnet und die Schuldfähigkeit leugnet, betrügt sich und andere.

Bei der Entschämung und Selbstentschuldigung macht sich der Mensch den Tieren und Schwachsinnigen gleich. Er verzichtet auf seine Würde, weil er sein Gewissen zum Schweigen gebracht hat. Er ist nicht normal, sondern neigt zum Asozialen. Diese Schamlosigkeit hat inzwischen Tradition, seit sie durch die 68er Proteste gegen das Establishment zur Enttabuisierung der Integrität ins öffentliche Leben eingebracht wurde, ein Dekadenz-Phänomen des Selbstverwirklichungsprogramms, das die Enthemmung mit Freiheit verwechselt. Das gesellschaftliche Vertrauen wird verwirkt, der Verlust der Gemeinschaft ist die Folge. Hier liegen wesentliche Ursachen der heutigen Haltlosigkeit, Aggressivität und Kriminalisierung. Die Ideologen der Frankfurter Schule, Adorno und Horkheimer, die doch als Juden das Pathologische des »Normalen« selbst erlitten hatten, haben das schließlich erkannt, nachdem ihre Saat aufgegangen war. Seither leistet die besonders in Deutschland favorisierte »Autonome Moral« der Asozialität Schrittmacherdienste und wirkt sich auch im forensen Umgang als autonome Rechtsfortbildung aus: Die Grundrechte werden vernachlässigt, die Gerechtigkeit wird behindert.

Die Grundrechte sind das Pendant zu den Grundpflichten und unteilbar. Es gibt keinen Interessenausgleich zur Menschenwürde, ein bißchen Gewissen, eine

halbe Wahrheit. Die Grundwerte lassen sich nicht verändern, so sehr man sich heute – nicht ohne praktische Wirkung – darum bemüht. Man kann auf sie verzichten, damit aber zugleich auf menschliche Würde. Sie wird erst dann zum gestaltenden Gesellschaftfaktor, wenn der Mensch sich der eigenen Verinnerlichung bewußt ist und daher die Würde des Mitmenschen nachvollziehen kann. Mitgliedern von Massengesellschaften, die einseitig Intellekt und Sinnlichkeit pflegen, bleibt jede persönliche Würde verborgen; sie begnügen sich mit dem biologischen Gattungsbegriff für Gesellschaftsmitglieder. Die Identität im Sinne der Menschenwürde kann nur nach den Maßstäben der Generalklauseln und Grundrechte verstanden werden[19], wie die Gewohnheiten im rechtlichen Sinn nur als gute Sitten zu begreifen sind. Juristisch muß daher stets auf »integere Identität« abgestellt werden. Andernfalls versucht jedermann seine Sittenlosigkeit am Grundgesetz festzumachen, wie zahllose Beispiele belegen. Allgemeine und berufliche Prüfungsnachweise sind zwar notwendig und nützlich, belassen aber den allgemeinen Bildungsnotstand. Die Menschenwürde beginnt erst bei der Herzensbildung, die nicht von Prüfungserfolgen abhängig ist, wie selbst Analphabeten beweisen, wenn sie sich abseits von egoistischem Erfolgsdenken und Karrierebeflissenheit ihr Sozialverhalten bewahrt haben.

Die Gerechtigkeit, der elementarste sittliche Wert, ist ebenfalls unteilbar, wie die Ethik der Grundrechte und Generalklauseln. Die seit Generationen mangelhafte Erziehung zum Guten hin schafft heute allenthalben – also auch unter den Prozeßbeteiligten – Probleme, die genauso schwer auszuräumen sind wie ihre Ursachen; denn bei jedem Verfahrensbeteiligten hat die Identität einen subjektiven Stellenwert. Wenn das Verständnis für die Wertmaßstäbe fehlt oder die Zähmung der charakterlichen Fehlneigungen unterentwickelt ist, werden sich Mißverständnisse unter den Verfahrensbeteiligten auswirken, ohne von ihnen erkannt zu werden. Die Drittwirkung des richterlichen Urteils löst folglich noch größere Verwirrung aus. Unterschiedlichste Widersprüche spiegeln den pluralen Bedarf an Information und Auslegung. Die Multiplikationswirkung einer Gerichtsentscheidung sollte aber in der Öffentlichkeit einen hohen Grad an Orientierung leisten. Diese scheint in Deutschland – aus vielerlei Gründen – inzwischen deutlich geringer entwickelt zu sein als in den westlichen Nachbarstaaten. Deshalb kann eine europäische Einigung insoweit für die deutsche Öffentlichkeit nur Vorteile bringen, als der sittliche Verfallsprozeß in den Industriestaaten zwar nicht aufgehoben, in Deutschland aber verlangsamt wird; mag man über eine niedrigere Kaufkraft der gemeinsamen Währung diese übernationale Wirkung bezahlen müssen.

Die öffentlichen Organe, beginnend bei der Politik der Legislative, haben nur dann eine Chance, der Gerechtigkeit näherzukommen, wenn vor allem Richter und Anwälte nicht als »Organe zur Rechtsfortbildung« initiative Handlungsfreiheiten ausnutzen, sondern als Organe der Rechtspflege verpflichtet sind; denn nur über die Pflichtethik hat menschliche Würde Bestand.[20] Können aber die Politiker eine funktionsfähige Gesetzgebung Kraft des Wahlergebnisses nicht mehr ausüben, verfällt die Gewaltenteilung. Anstelle eines revolutionären Chaos wäre allerdings die »initiative Rechtfortbildung« der autonomen Absichten das kleinere Übel, aber unter Verzicht auf den Rechtsstaat. Teilgerechtigkeiten und

sibyllinische Fragwürdigkeiten können den Gesellschaftsfrieden nicht sichern. Wo politische Autonomie und integere Identität aufeinanderstoßen, tun sich unauflösliche Wiedersprüche auf, die allenthalben im Unrecht enden.

2. Innere Tatbestände und personale Innerlichkeit

Die Gerechtigkeit wird besonders krass über die inneren Tatbestände der Gesetze, der Grundrechte und Generalklauseln strapaziert. Die Bundesgerichte greifen bestimmend in das Rechtsgefüge ein und binden die Instanzgerichte. In den Revisionsentscheidungen finden sich immer wieder neue Definitionsbemühungen, um die rechtsmoralischen Erkenntnisse der Instanzgerichte zu entkräften, insbesondere aber das Gewissen unerlaubt zu handhaben. Dessen ständige Übergehung hat dem Grundrechtstatbestand der Menschenwürde seine zentrale Glaubwürdigkeit genommen. Diese höchstrichterliche Verkennung richtet sich gegen die Identität des Menschen, weil sie seine Innerlichkeit nicht wahrnehmen will. Die Verinnerlichung aber bewirkt erst die Erkenntnis des wesenhaften Selbst. Stattdessen begnügt man sich mit dem modernen verkürzten Menschenbild, dem die Steuerungsmechanismen fehlen, um aus seiner Beschränktheit intellektueller und animalischer Befriedigung herauszufinden. Die Unverwechselbarkeit der menschlichen Person stellt sich aber als komplexes Ergebnis dar, das entschiedene Anforderungen an die Ehrenhaftigkeit und Unbescholtenheit einer Person richtet, fast vergessene Begriffe. Wer um sein besseres Ich kämpft, wird sich seiner Identität auch in der Konfrontation mit dem Bösen bewußt. Er weiß, daß seine Integrität es nicht zuläßt, das Animalische zur Diposition zu stellen und allenthalben egoistischen Bequemlichkeiten zu folgen. Dennoch sind Ehrabschneidungen an der Tagesordnung, beispielsweise bei fast allen politischen Auseinandersetzungen; sie zielen darauf, die persönliche Integrität des Gegners zu vernichten, wie die Tötung den physischen Untergang bezweckt. Beide Verfahrensweisen haben denselben Ursprung; in der Reihenfolge aber kommt die Hetze vor der Liquidierung.

Wer seine integere Identität bewahren will, schult sein Gewissen als Maßstab seiner Innerlichkeit. Der Gewissensspruch ist die verinnerlichte Einsicht der Vernunft mit der für die eigene Person verbindlichen Wahrheit; sie ist stets handlungsorientiert. Der vernachlässigte gute Vorsatz ist wertlos. Die sittliche Erkenntnis muß also von der integeren Person in die Praxis umgesetzt werden. Eine solche Person wird sich selbst einer öffentlichen Gegenmeinung stellen. Sie nimmt um der Gerechtigkeit willen selbst grobe Vorwürfe in Kauf, auch den Vorhalt geistiger Beschränktheit, eines charakterlichen Makels oder eines utopischen Spinners. Manche Richtergremien rechnen bei ihrer sorgfältigen Rechtanalyse mit einer unqualifizierten öffentlichen Urteilsschelte und unterschreiben dennoch die Enscheidungsgründe. Hier wird deutlich, daß solche Haltung persönliche Tapferkeit im Sinne Treu und Glauben voraussetzt. Aber sie findet sich offensichtlich in den unteren und mittleren Instanzen häufiger als in den Revisionsinstanzen. Wer sich der veröffentlichten Meinung um der Gerechtigkeit willen aussetzt, erfährt jedenfalls seine Identität als das integere Selbst-sein-können. Die

sich selbst für fortschrittlich haltenden Mehrheiten begreifen aber nicht, daß der Umgang mit dem Gewissen ein hochmoderner emanzipatorischer Akt ist, weil er dem Menschen die Freiheit beläßt, sich nicht nur auf Ehre und Gewissen, sondern auch gegen sein Gewissen zu entscheiden. Inzwischen nimmt der Fortschrittliche seine Bescholtenheit hin, weil sie unter Bescholtenen nicht auffällt.

3. Rechtspolitik für jedermann

Das moralisch Gute – sei es ein Tun, sei es ein Unterlassen – stützt sich immer auf das Wahrheitsstreben. Wer aber die kleine Wahrheit leichthin zu zertreten bereit ist, kann nicht als Bürge der großen Wahrheit dastehen[21]; denn die Wahrheit als die souveräne Autorität der Gerechtigkeit ist immer unerbittlich, sie läßt keine Hintertüren offen. Schlimmer als ihr Gegner, die Lüge, ist die Halbwahrheit, weil sie unverbindlich ist. Ihr Urheber und alle diejenigen, die Halbwahrheiten verbreiten, behalten sich ihre Möglichkeiten zur Relativierung vor, um sich in jedes Alibisystem der täglichen Heuchelei – Verständnis heischend – einbringen zu können. Jedoch vermittelt sich auf diese Weise keine moralische Legitimation, die auf einen entsprechenden subjektiven Bestimmungsgrund angewiesen wäre.[22] Wer beispielsweise sittliche oder politische Denkschablonen austauschbar handhabt, kann sich nicht bei jedem fragwürdigen Clinch in einer Meinungsverschiedenheit auf eine angebliche Gewissensprobe oder Wahrheitsfindung berufen. Nach rhetorisch gekünstelter Dramatik aber sollen »Zerreißproben des eigenen Gewissens nicht zumutbar« sein.[23] Noch törichter wird die Feststellung, daß eine »Gewissensentscheidung nicht Basis zur moralischen oder (!) ideologischen Diskreditierung« sein darf und »unterschiedliche (!) Wahrheiten nicht zur gegenseitigen ethischen Diskreditierung« führen dürfen. Auf diese Verwirrung stützen sich auch Jahrzehnte hindurch die monotonen Wiederholungen der Bitte um Vergebung für deutsches Unrecht und das geflissentliche Verschweigen der Rechte des eigenen Volkes. Diese Haltung wird zumindest von den durch Wahlakt berufenen Politikern nicht als Kriecherei empfunden, sondern immer wieder aufs neue »als befreiende Wirkung der Wahrheit ... die uns innerlich frei macht, die Zukunft zu gestalten«.[24] Politische Schönreden dienen aber nicht der Entkrampfung und legen das Unwissen in Fragen der Ethik und im Umgang mit dem Gewissen bloß. Es ist typisch, daß »der politische Moralist da anfängt, wo der moralische Politiker billigerweise endigt und, indem er so die Grundsätze dem Zweck unterordnet (das ist, die Pferde hinter den Wagen spannt), seine eigene Absicht vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverständnis zu bringen«.[25] Wer keine Maßstäbe für die eigene Würde hat, kann in einer destruktiven Gesellschaft nicht erwarten, daß ihm Würde und Anstand unterstellt werden. Wer sich ohne sittliches Selbstbewußtsein präsentiert, signalisiert Unzuverlässigkeit. Allgemein fehlt die Bereitschaft, einen sozialen Lebensplan zur Grundlage des Alltags zu machen, der als Partnerschaft (*contract social*) Bestand hat, weil er Vertrauen vermittelt.

Zu jeder Partnerschaft und Gemeinschaft gehört die Toleranz. Nur derjenige kann sie üben, der sich zur eigenen sittlichen Überzeugung (wenn er eine hat)

frei bekennt. Seine Identität kann durchaus zu einzelnen Positionen seines Gegenübers im Widerspruch stehen. Da die wechselseitige Akzeptanz Grundlage der Toleranz ist, sind also klare Auffassungen beiderseits vorauszusetzen. Nur die gefestigte achtbare Überzeugung läßt ehrliche Erwiderung erwarten. Hier wird deutlich, daß Grundrechte ohne Grundpflichten nicht denkbar sind. Die um sich greifende Toleranzunfähigkeit ist daher ein Ausdruck von Grundrechtsunfähigkeit. Nur dadurch ist es möglich, daß die Rechtswissenschaft ernsthaft auf die gegensätzlichen Positionen von Gut und Böse verzichtet und mit den Moralbegriffen pluralistisch jongliert. Die damit verbundene Demoralisierung erregt aber kein Aufsehen, da sie sich mit dem Freiheitsbegriff bemäntelt. Man hat sich daran gewöhnt, daß die Wehrdienstverweigerung des Grundrechtspflichtigen zum Anspruch stilisiert worden ist[26] und daß die Unrechtstatbestände (wie die Arbeitsverweigerung des Arbeitnehmers) aus politischem Motiv gebilligt werden, paradoxerweise jeweils unter der Berufung auf Menschenwürde und Gewissensfreiheit. Um die scheinbare Gewissensbetätigung glaubhaft zu machen, genügt ein Orakel über politische Fragen. Stützt sich eine Prozeßpartei auf eine ideologische Doktrin, ist in der Revisionsinstanz die richterliche Entscheidung voraussehbar, wenn man die Besetzung des Spruchkörpers kennt. Wenn nämlich eine zur Zeit favorisierte Auffassung einer unmoralischen Vernunft zugänglich zu sein scheint, wird man das Gewissen umgehen oder auf seine Prüfung verzichten. Unter den Prozeßbeteiligten findet dieser Umstand übereinstimmende Resonanz, wenn allgemein verbreitete Konzepte der Eigensucht oder Selbstgerechtigkeit infrage stehen. Hier zeigt sich der saloppe Umgang mit der Menschenwürde, also dem Kernbegriff der Rechtsordnung. Er hat längst zur Veralberung des Gewissens im Alltag geführt und die Gerechtigkeit verniedlicht. Man hat sich daher mit der Zerrüttung des Ehestandes abgefunden und nimmt die Auflösung der Familie in Kauf.[27] Der Feminismus will die Menschen austauschbar machen, wie man in der Industriegesellschaft Ersatzteile austauscht. Das führt zur Vermännlichung der Gesellschaft, wie sich nicht nur in der Kleidung zeigt, sondern auch darin, daß in der Arbeitswelt der Frauenschutz weitgehend abgeschafft wurde, um die Ausübung derselben Berufe durch beide Geschlechter zu gewährleisten, wie das der gesellschaftspolitische Gattungsbegriff vorsieht. Die persönliche, für jeden Menschen unabhängig vom Geschlecht eigenständige Würde ist dabei genau so hinderlich wie die Schwangerschaft. Daher wird die Gebärunwilligkeit mit den gleichen Argumenten, die dem Schutz der Grundrechte dienen, verteidigt, um die Tötung zu bejahen. Selbst wenn man den frühzeitigen Sexualunterricht in der Schule, die Bereitstellung von Verhütungsmitteln, ausreichenden Wohnraum, Hort-, Kindergartenplätze und Ganztagsschulen voraussetzt, »würde sich vielleicht (!) manche Frau ... trotz ihrer berechtigten Ängste und Bedenken für das werdende Kind entscheiden«.[28] Nur so kann man »der Frau helfen, eine eigenverantwortliche und abschließende Entscheidung« über die Kindestötung zu treffen und sicherstellen, daß »die Würde und das Persönlichkeitsrecht der Frau gewahrt« wird, obwohl der Schutz werdenden Lebens nicht aus dem Auge zu verlieren ist.[29] Wenn aber »eine Frau für sich keinen Ausweg mehr sieht ... gibt es keinen Grund ..., den Frauen das Recht auf diese Entscheidung vorzuenthalten«; denn das Heranwachsen des

Kindes kann ein Angriff auf das Leben und die Würde der Mutter bedeuten, so daß die Tötung »der einzige Ausweg einer nicht anders abwendbaren Notlage« ist.[30] So wollen sich die Erzeuger schadlos halten, ein untauglicher Versuch; denn es wird die Ausplünderung fortgesetzt, welche die Eigenliebe schon vor der Schwangerschaft eingeleitet hatte. Dem Vorhalt des Gewissens trachtet man mit Ausflüchten und Selbstüberredung zu entrinnen; Züge der Entmenschlichung werden in Kauf genommen. Wer die damit verbundene Würdelosigkeit als ein bestimmendes Sozialverhalten im Alltag duldet, wird im Sinne der Wechselwirkung von Treu und Glauben ehrlos.

Abgesehen von RTL 2 und anderen Rundfunksendern, die das künftige Menschenbild der Heranwachsenden im Widersinn zum Grundgesetz mitprägen, läßt unsere Gesellschaft bereits heute die Entwürdigung gelten. So kann sich der Geschmähte zu seinem Ehrenschutz nicht auf Art. 5 Abs. 2 GG berufen, wenn es sich um die »Wahrnehmung berechtigter Interessen« handelt. Agressivität und persönliche Herabsetzungen wirken erst recht zugunsten der Schmähkritik gegen Personengruppen[31], so daß Kollektivbeleidigungen Narrenfreiheit genießen. Wer Diffamierungen scheut, sollte sich nicht am öffentlichen Meinungskampf beteiligen[32], keine Werbung für eine anständige Demokratie. Niemand ist davor gefeit, daß ihm von seinem politischen Gegner in Form von Beleidigungsexzessen Unwahrheiten untergeschoben werden oder daß Fakten als moralisch verwerflich kolportiert werden, obwohl sie nicht ehrenrührig sind. Bei freier Rede kann man von der Vermutung ausgehen, daß der Inhalt angemessen bzw. zumutbar ist;[33] also hat der Beleidigte die Beweislast dafür zu tragen, daß der Angreifer nicht die »Auseinandersetzung in der Sache« gesucht hat, sondern »die Diffamierung der Person im Vordergrund steht«, selbst wenn er »keine nachprüfbaren Gründe für seine Äußerungen angibt oder angeben kann«:[34] Wer sich an einer öffentlichen Auseinandersetzung beteiligt, hat »sich eines Teils seiner Privatsphäre begeben«, so daß es nur noch darauf ankommen kann, »ob und in welchem Ausmaß der ... Betroffene seinerseits an dem Prozeß öffentlicher Meinungsbildung teilgenommen (und) sich damit aus eigenem Entschluß den Bedingungen des Meinungskampfes unterworfen hat«.[35] Für die Schmähkritik im Meinungskampf gelten also nicht einmal sportliche Regeln. Tabuisierte Themen dürfen dagegen nicht einmal sachlich kritisiert werden: Wer einerseits unter öffentlichem Beifall das Christentum verunglimpft, den Papst maßregelt oder die Jubiläumsentnazifizierung 1995 weit über die Anprangerung des Nürnberger Kriegstribunals der Sieger 1945 hinaus zur Diffamierung des Deutschtums nutzt, wird sich andererseits selbst im kleinen Kreis hüten, das Gebaren der Muslim ungehörig zu kommentieren oder die Verdienste der Roten Armee bei der Heimsuchung der deutschen Familien, ihrer Vertreibung und Landnahme zu schmälern.

Wer Tabus benutzt, ist unfähig, Toleranz zu üben. Deshalb ist tatsächlich eine staatliche Förderung der Schmähkritik nur außerhalb der Wertordnung des Grundgesetzes nachvollziehbar. Der Vorwurf »Soldaten sind Mörder« kann nur dann als erlaubte Zurechtweisung verstanden werden, wenn der Verfassungsauftrag zur Verteidigung einer Wohlstandsgesellschaft unsinnig und deshalb zu mißbilligen ist. Dann darf man auch einen schwerbehinderten Bundeswehr-

reservisten, der an einer Wehrübung teilnehmen will, als »geb. Mörder« bezeichnen.[36]

Wie die verbale Aggression ist auch passive Gewaltanwendung in der Öffentlichkeit erlaubt, um politischen Unmut abzureagieren. Verkehrssperren sind ein beliebtes Mittel (z.B. auf den Zufahrtsstraßen zum Bundestag, auf der Rheinbrücke bei Rheinhausen), weil viele Arbeitnehmer/Konsumenten/Wähler betroffen sind; denn ihre Politiker und Beamten, welche die Staatsgewalten repräsentieren, sind als Zielscheibe gemeint. Die Repräsentanten der Gerichtsgewalt reagieren darauf von Staats wegen; sie tun es im Namen des Volkes, oft gegen die Rechtsgarantien seiner Staatsbürger:

– Die grundgesetzliche Freiheitsgarantie der von der öffentlichen Aktion unmittelbar und mittelbar betroffenen Landsleute wird eingeschränkt. Sie haben die Unterdrückung mit ihren Folgen zu tragen, beispielsweise die Unterbrechung ihrer Alltagsabläufe, den Ausfall des Arbeitsentgelts, die Verhinderung der Dekkung des täglichen Bedarfs, die Verspätung der Erreichung des Unterrichts oder des Kindergartens, das Nichterreichen von Verkehrsmitteln.

– Zugunsten der kleinen Täterzahl und bis zum gewillkürten Umfang ihrer Demonstration wird der Freiheitsraum ausgedehnt zu Lasten zahlloser unbeteiligter Landsleute. Ihre Rechte (wie Freiheits- und Freizügigkeitsentzug, Aufzwingung einer Meinung, Sachbeschädigung) haben gegenüber den vorrangigen Interessen der Demonstranten zurückzustehen. Sie wollen als Schrittmacher verstanden werden, die den politischen Willen anderer brechen und dazu größere Übel als die passive Gewaltanwendung kennen.

Durch die parlamentarische und gerichtliche Duldung solcher Störungen werden andere radikale Gesellschaftsgruppen ermutigt, weiter für ihre Vorstellungen und mit ihren Mitteln einzutreten; denn sie hoffen ihre vorerst noch als kriminell bezeichneten Handlungen zu späterer Zeit als richtig bestätigt zu bekommen, wenn der Zeitgeist auch ihnen gewogen ist. So wird latentes Bürgerkriegspotential sensibilisiert; die einen werden durch unhaltbare Zugeständnisse ermuntert, und die anderen im Gegenwind des Zeitgeistes herausgefordert. Das geschieht nach dem gleichen Grundsatz: »Gesellschaftliche Verhetzungen und Gewaltanwendung aus politischen Motiven kann als Wahrnehmung vorrangiger Interessen gelten.«

Die Neigung zur Umdeutung der inneren Tatbestände zentraler Rechtsbegriffe zählte zu den Morgengaben bei der Gründung der BRD. Bundesverfassungsgericht und Bundesarbeitsgericht haben vor anderen Gerichten Beiträge, welche die Rechtsdemokratie aufweichten, geleistet. Nach der Vereinigung mit der ehem. DDR haben die Tendenzen zur Destabilisierung des Rechtsbewußtseins einen neuen Schub erhalten. Recht wird nicht mehr das zuverlässige »feste Wort« sein, sondern paßt sich wie ein Konsumartikel den jeweils bevorzugten Vorstellungen an, die verfehlte Übernahme einer marktwirtschaftlichen Regel. Die Rechtskonsumenten verhalten sich wie Leser von Tagesaktualitäten und Bestsellern, die immer weitere Aktualitäten und zeitvertreibende Lektüre verschlingen; ihr Denken teilt das Schicksal der News, die alsbald überholt sind wie geschmolzener Schnee, »mit dem er vergessen werden mag, weil er wert ist, es zu sein« (Johann Michael Sailer).

4. Entschuldigung und Enthaftung

Die Rechtswidrigkeit, das Schuldigwerden und das Haftenmüssen orientieren sich heute am gesellschaftlichen Verständnis, das auf ethische Maßgaben zunehmend verzichtet. Bestimmend wird ein »allgemeines Gewissen« großer Gruppen der Anspruchsgesellschaft. Dadurch wird der subjektive Verantwortungsbereich eingeschränkt und persönliche Schuld zweifelhaft; denn wer einem »allgemeinen Gewissen« folgt, kann sich auf eine »allgemeine Wahrheit« berufen, wie sie von der Gesellschaft mit großen Mehrheiten verstanden wird. Diese Auffassung läßt eine persönliche Rechtswidrigkeit zweifelhaft erscheinen. Deshalb zielt die Rechtspolitik darauf, das Verschuldens- und Haftungsprinzip aus seiner bisherigen Verankerung im Rechtsgefüge zu lösen, mit gewillkürter Absicht. Die Veränderung des rechtlichen Verständnisses gelingt um so leichter, wenn man zunächst die Rechtswidrigkeit einer verbotenen Tat (noch) nicht leugnet, sondern zunächst noch die Rechtswidrigkeit einer Handlung als objektiv unerlaubt betont. Dagegen wird die Schuldlosigkeit mit der Folge der Enthaftung im Einzelfall herausgestellt, indem man das rechtswidrige Verhalten »moralisch vertretbar« erscheinen läßt. So werden die Prinzipien von rückwärts aufgerollt.

Stehen also bei einer unerlaubten oder kriminellen Handlung Rechtswidrigkeit und Verschulden fest, erfolgt die Enthaftung zwecks rechtspolitischer Gewöhnung zunächst nur bei leichter Fahrlässigkeit; später folgt dann die Enthaftung bei mittlerer Fahrlässigkeit als nächste politische Stufe. Höchstpersönliche Rechtsbeziehungen sind dafür besonders geeignet, weil sie immer mit einer großen Zahl von Sympathisanten rechnen können, wenn die Sitten gelockert werden. Es paßt zum falsch verstandenen Freiheitsbegriff, wenn persönliche Bindungen ihre Bedeutung und Ernsthaftigkeit verlieren sollen. Die einseitige Betrachtungsweise nimmt stets auch die Benachteiligung anderer Personen in Kauf. So haftet der Arbeitgeber neuerdings für einen vom Arbeitnehmer verursachten Schaden, wenn dieser nur auf geringe Schuld zurückzuführen ist; vom Arbeitgeber wird dagegen korrektes Verhalten unbedingt vorausgesetzt. Wenn der Verkäufer sich zu seinen Ungunsten verrechnet, erscheint es normal, daß der Käufer seinen Vorteil wahrnimmt. So haftet der werdende Mensch mit seinem Leben, wenn seine Existenz als lästig empfunden wird; wird er beizeiten beseitigt, ist die Schuld als leicht einzustufen und folgenlos. Beim Drogenkonsum kündigen sich ähnliche Enthaftungsmöglichkeiten an. Im Scheidungsrecht hat die politische Diskussion inzwischen eine feministisch-opportunistische Attitüde kennengelernt, die bei Ehescheidungen grundsätzlich die Vergewaltigung in der Ehe prüfen lassen will, um die Schuldfreiheit einseitig zu fixieren. Eine derartige unterschiedliche Betrachtungsweise bei objektiv gleichen Tatbeständen entlarvt die politische Absicht, die zweierlei Recht willkürt. Die Gesellschaft scheint es stillschweigend zu billigen, daß der jeweils Benachteiligte übergangen wird: »Das ist skandalös und gibt Anlaß zur Sorge.«[37] Auch im Umgangston fand bereits vor Jahrzehnten diese Haltung bezeichnenderweise Ausdruck. Es wurde üblich, bei einem schuldhaften Verhalten, das bekannt geworden war, die Formel zu benutzen: »Ich entschuldige mich«. Das geschah zur Wahrung der Form, hatte aber mit einem Schuldgefühl und einer Entlastung nichts zu tun. Vielmehr distanzier-

te sich damit der Schuldhafte vom Geschädigten oder Gekränkten; denn er überließ es nicht ihm, zu entschuldigen. Eine Entschuldigung kann nur der Gekränkte aussprechen, nicht aber der Kränkende. Der Schuldige fügte also der vorausgegangenen Kränkung herrisch eine weitere hinzu, indem er sich selbst für schuldfrei erklärte. Damit kündigte er gleichzeitig an, wie er in Wiederholungsfällen verfahren werde. Eine derartige liberalistische Selbstentschuldigung deckt sich mit der sozialistischen Auffassung, daß alle Schuld ausschließlich der Gesellschaft zuzuordnen ist. Sobald an die Stelle der Bitte um Entschuldigung routinemäßig die Selbstentschuldigung tritt, ist der Umdenkungsprozeß abgeschlossen und die Umkehr des Verständnisses gefestigt.

Die schiefe Ebene zum asozialen Grundverständnis bestimmt die Veränderungen mit zunehmender Beschleunigung. Dabei hat folgende Methode der Ent-Rechtung Schule gemacht. Mit der Macht des Faktischen wird begründet, daß die Rechtslage nach Meinung einer entschlossenen Minderheit geändert werden müsse. Es werden dazu Handlungen gegen die Gesetze von aggressiven politischen Gruppen gefördert oder provoziert und mit medialer Hilfe öffentliche Diskussionen in Gang gesetzt, um die Schuldfreiheit verständnisheischend zu begründen und ihren Vorteil darzustellen. Die Vergangenheit hat gezeigt, daß es auf diesem Wege immer wieder gelingt, Gesetzesnovellen zu erzwingen, beispielsweise im Strafrecht, der Betriebsverfassung, im Tarifrecht. Die im Vorfeld als politisch-taktische Maßnahme ausgelösten Verstöße gegen ausgewogene Bestimmungen werden zwar zunächst von den Gerichten als Einzelfälle im gesetzlichen Sinne ausgeurteilt. Die unterlegenen Provokateure gewinnen Verbündete bei einer tendenziösen Publicity. Organisationen lassen sich mobilisieren. Anschließend kann über öffentliche Demonstrationen zu gesetzeswidrigen Handlungen aufgefordert werden. Letztlich wird dann im Parlament (ggf. unter Hinweis auf eine sich wandelnde Rechtsprechung) »eine Forderung unserer Zeit« formuliert und verabschiedet. Die parlamentarischen Gremien folgen also oft der Provokation einer Minderheit des Volkes und schalten die Mehrheiten über die Gesetzgebung gleich. Mit zunehmender Gleichheit wächst aber wiederum die Möglichkeit der Medien, Meinung zu machen. Die Manipulationswirkung wächst mit dem Schwinden der integeren Identität. Dieser Wechselbezug hat eine verborgene Triebfeder: die persönliche Ausweitung und staatliche Förderung des Individualegoismus. Sie hat auch ihren eigenen Formalismus: das Mehrheitsbeschlußsystem, das politische Herrschaft über persönliche Verantwortung ausübt und die zersetzenden Folgen hinnimmt. Der Kreis schließt sich dann, wenn in einer demoralisierten Gesellschaft jede Gleichmacherei zugleich eine neue Quelle der Ungerechtigkeit ist. Dem Fortschrittsdenken bleibt verborgen, daß jeder Mensch einen Anspruch darauf hat, daß ihm das Seine gegeben wird, was nicht heißt: dasselbe.[38]

5. Neigung zur Indifferenz

Die modern-liberalistische Gerichtsbarkeit benötigt zur Wertung der inneren Tatbestände von Gut und Böse weder ein Geständnis noch die Beweisfälligkeit,

weil sie auf die Sinnfrage verzichtet. Sie unterstellt die Richtigkeit einer Behauptung, wenn diese mit der Vorstellung des Zeitgeistes übereinstimmt. Diese Voreingenommenheit (eine Prämoral als Unrechtselement) muß sich aber mit der richterlichen Auffassung decken. Der Wahrheitsgehalt des Prozeßstoffes wird nicht geprüft, weil Beweislastregeln nicht angewandt werden; damit nähert sich die heutige Verfahrensweise dem überholten Denunziationsverfahren. Über die Umkehr der Beweislast wird in Kauf genommen, daß von Amts wegen Unrecht gesprochen wird. Nach der bisherigen Erfahrung wirkt sich zunächst der Effekt einer Klassenjustiz aus[39], wenn auf die innere Haltung des Prozeßgegners – sofern er Arbeitgeber ist – weder während des Verfahrens noch in den Entscheidungsgründen eingegangen wird. Die End-Entscheidung resümiert einseitig zugunsten des Arbeitnehmers die Voreingenommenheit (Prämoral), wie zu Beginn des Prozesses.[40] Deshalb erscheint das Prozeßergebnis konsequent. Dem Unrecht würde abgeholfen, wenn die Gerichte bei inneren Tatbeständen die Beweislastregeln anwenden würden; das aber geschieht nicht.[41] Stattdessen hilft man sich mit der Dehnbarkeit des Interessenausgleichs. Man sucht den Kompromiß mit der halben Wahrheit. Sie ist beliebt, weil die Wahrheit unbequem ist. Dagegen gibt sich die halbe Wahrheit flexibel, weil sie manipulierbar ist bis zur ganzen Lüge. Solche Nützlichkeit aber zerbricht die Wahrheit und mit ihr die soziale Grundlage als Teil des Guten. Der Richter findet sich oft in der Situation des Weichenstellers wieder. Bei der Wertung moralischer Motive, beispielsweise bei der Wertung sich gegenüberstehender vorsätzlicher und fahrlässiger Sittenwidrigkeit, ist für ihn das Bekenntnis zur Wahrheit genauso unbequem wie für jedes andere Gesellschaftsmitglied. Da der Richter aber darüber hinaus gesellschaftlich exponierter dasteht, kann er die Wahrheit vor der Öffentlichkeit als Nötigung empfinden. Er hat die Wahl, sich mit dem Bösen zu verbünden oder sich den Folgen der Wahrheitsfindung zu stellen. Sofern politische oder eigensüchtige Möglichkeiten durch richterliches Eingreifen gemäßigt oder verhindert werden, können sich die Folgen für ihn zu einem Übel auswirken, denn der Richter muß oft damit rechnen, wegen politischer und materialistischer Rechthaberei angeprangert zu werden. Hier ist in der Tat das richterliche Gewissen gefragt, wenn der Richter gewissensgeübt ist und mit Entschiedenheit[42] für die Gerechtigkeit eintreten will. Das Sprichwort »Tue Recht und scheue niemand« bedeutet schließlich, der Wahrheit in den Entscheidungsgründen den richtungweisenden Platz einzuräumen. Ob eine Richterschelte um der Gerechtigkeit willen standhafter zu ertragen ist, wenn sie unberechtigt erfolgt und dadurch die angegriffene Enscheidung letztlich dem Guten zuzuordnen ist? Kritik kann geboten sein, wenn sie besonnen die Fragwürdigkeiten auf den Punkt bringt. Wird statt dessen »unsachliche Pauschalkritik an der Richterschaft« geübt, der die Medien mit Getöse und spätinquisitorischer Massivität Geltung verschaffen, bevor die Entscheidungsgründe schriftlich vorliegen oder überhaupt verstanden worden sind, fehlt jede staatsbürgerliche Wirkung. Solche Richterschelten verschärfen die gesellschaftspolitischen Gegensätze; sie sind »infam«: Der »Zivilcourage eines Richters« steht »die Frechheit, die Unabhängigkeit der Justiz anzugreifen« gegenüber und »macht auf Dauer die Justiz kaputt«.[43] Andererseits ist für eine berechtigte Richterschelte, die dem guten Recht das Wort redet, selbst im Plura-

lismus die Chance nicht auszuschließen, daß die Wahrheit irgendwann offenkundig wird.

IV. Demokratischer Diskurs

1 Methode der Rechtsfindung

»Er konnte sich nicht entscheiden«, registrieren verständnisvoll die Lauen, weil sie wissen, welche Herausforderung die Entscheidung zur Wahrheit bedeuten kann. Manche Spruchkörper suchen sich der Herausforderung zu entziehen, indem sie als Gewissensvirtuosen eine »allgemeine Wahrheit« unterstellen, die jedem wie in einem Selbstbedienungsladen zur Verfügung steht. In einem Pluriversum unkoordinierter Begehrlichkeiten und ungeordneter Bedürfnisse scheint es dann einfach zu sein, das Richtige zu finden, das an der subjektiven Plausibilität gemessen wird und die Realität ersetzt. Wer sich aber nicht zur Wahrheit hin entscheidet, unterbindet sie, wenn er sie auch scheinbar »nur ein bißchen« relativiert; denn er hilft, die Lüge zu verbreiten. Die Rechtskraft einer fehlerhaften Gerichtsentscheidung wird dann zum verpflichtenden Multiplikator. So können die Gerichte zu Gesinnungsproduzenten mit großer Angebotspalette in Sachen Moral werden. Will man diffusen Wertvorstellungen begegnen, ist das Volk bei der Rechtsprechung in seinem Namen stellvertretend auf eine Jury angewiesen, welcher die fähigsten Juristen angehören sollten. Es wäre fatal, wären die Richter den Parteien und Prozeßbevollmächtigten an Integrität, Klugheit und Durchsetzungsfähigkeit unterlegen.

Daneben ist die Art und Weise der Rechtsfindung von besonderer Bedeutung. Das redliche Ringen der Rechtskundigen um die wahre Erkenntnis entzieht sich aber jeder autonomen Kommunikationstheorie. Zwar ist Geistes-Gegenwart geboten, so daß die anhängige, vorausgegangene Rechtsmaterie mit ihren Maßstäben vergegenwärtigt wird. Dann aber kommt es auf die wertende Verinnerlichung an, die die Stellenwerte von Fakten, Zahlen, Geld und Leistung nur unterstützend heranzieht. Die Lebensvollzüge und die Summe der Erfahrung müssen das Richterwort prägen, damit die Gerechtigkeit zum Zuge kommt. Allzu oft wird aber die intellektuell-wertfreie Präsenz als ausreichend angesehen und die Rechtsfindung nur der demokratischen Abstimmungsmethode des Spruchkörpers anheimgegeben. Zwar hat die Methode als solche mit der Wahrheit nichts zu tun; wer aber die beste Methode zu haben glaubt, ist unbesorgt, daß die Qualität der Ergebnisse zweifelhaft sein kann. Auf die Selbstkritik der Richter kommt es an. Soweit sich hier Leerstellen finden, ziehen diese andere nach sich. Die Folge davon ist, daß an die Stelle des gemeinsamen sittlichen Generalnenners, den der Spruchkörper haben müßte, längst viele individualistische Positionen der einzelnen Mitglieder des Spruchkörpers getreten sind. Die Entscheidungsfindung richtet sich nach der Mehrheit der Pro- und Contra-Stimmen. Das Zahlenspiel alleine ist aber wertlos, wenn die Mehrheit die anstehenden Fragen der Rechtsethik ungelöst läßt. Die Minderheit der radikalen politischen Kräfte sieht sich dann in ihrer intoleranten Auffassung bestärkt, sich jeder formaldemo-

kratischen Richtungslosigkeit überlegen zu fühlen. Wenn das Recht nicht mit Macht durchgesetzt wird, werden sich radikale Minderheiten machtpolitisch durchsetzen.

In diesem Zusammenhang muß es zu denken geben, daß immer häufiger auf eine Klageerhebung oder Prozeßentscheidung mit der Begründung verzichtet wird, daß ein gerichtlicher oder außergerichtlicher Vergleich oder eine Klagerücknahme im Laufe des Instanzentzuges tragbarer erscheinen als die Risiken einer nicht einschätzbaren Entscheidung. Die Zahl der Fehlentscheidungen häuft sich und hat nicht nur für die Beteiligten irreparable Folgen, sondern belastet auch das gesamte Rechtsleben, weil die Rechtskraft multiplizierende Wirkung von Dauer hat. Dem kann nur begegnet werden, wenn die richterliche Zwecksetzung und Methode sich ausschließlich an den Positionen der Rechtskultur orientiert, einem Begriff, der im Widerspruch zu anderen Kulturmodernismen steht.[44]

2. Gedankenaustausch als Emanzipationszwang

Der Diskurs, ein Modewort, bezeichnet den Gedankenaustausch kraft eines Wortwechsels unter den Mitgliedern eines Spruchkörpers. Die Methode, sich zu treffen, um sich auseinanderzusetzen und die Sitzung mit einem Mehrheitsvotum abzuschließen, genügt formal zu einer demokratischen Abstimmung. Das scheint auch die Routine zu bestätigen. In der Formaldemokratie wird dem numerischen Verfahren gefolgt. Die Problemlösung wird auf die sittenfreie Funktion der Mehrheitsbeschlüsse gesetzt. Diese Beschlüsse gelten prinzipiell in einer an sich bindungslosen Gesellschaft als verbindlich, ungeachtet dessen, ob der Inhalt rechtsmoralisch vertretbar oder sittenwidrig ist. Dieser scheinbar demokratischen Verfahrensweise liegt aber nichts weiter als die rationale Methode einer gleichgültigen Vernunft zugrunde. Mit ihr läßt sich nahezu alles rechtfertigen, auch die Disziplinierung durch das Unrecht. Da die Voreingenommenheit (Prämoral) Ausgangspunkt des Diskurses ist, wird das Fehlurteil nicht empfunden und das Recht gesellschaftskonform und scheinbar korrekt gefunden.[45] Eine solche wertfreie Vernunftübung leistet einen zwiespältigen Beitrag zur Rechtsfindung, indem sie Grundrechten und Generalklauseln ihre Stabilität nimmt, die Rechtssicherheit gewährt. Mit der formal-demokratischen Methode läßt sich jedoch Gerechtigkeit nicht üben, weil auch ein guter Glaube an die richtige Rechtsanwendung sich nicht durch Ersitzen und Stimmenzählung gewinnen läßt. Diese Methode bekümmert kaum jemand in den Beratungszimmern, obwohl der Staat von Weimar in den zwanziger Jahren seinen Untergang selbst herbeiführte, als er in eine Formaldemokratie abglitt, die sich auf fragwürdige Mehrheitsbeschlüsse zu stützen versuchte: »Es setzt eine Umkehrung aller Begriffe ein ... Der Wert an sich gilt nichts. An seine Stelle tritt die Zahl, das heißt, der Minder- oder Unwert«.[46] Soll man auf seinen gewissenlosen Gegner hören, wenn er es sich in einer Überlaune des Erfolges erlaubt, die Wahrheit zu sagen?

Wenn Spruchkörper aber Fragwürdigkeiten als Fakten fixieren, um aus ihnen denktechnisch stimmige Folgerungen abzuleiten, fehlt der richterlichen Sinn-

deutung sowohl die rechtspolitische Sensibilität als auch die gesellschaftspolitische Weitsicht. Das Ergebnis spiegelt dann in den zentralen humanen Fragen eine eigentümliche Stummheit und ein selbstverständliches Unverständnis wieder.[47] Dennoch setzen die Richter selbst optimistisch darauf, daß sich die »innere Prägung ... subjektive Wertvorstellung eines Richters« über »unbestimmte Rechtsfragen« in der Entscheidung des Einzelfalls niederschlagen.[48] Weder der Rechtsstaatlichkeit noch dem Demokratieverständnis droht ein Abbruch, weil »die Richterstellen pluralistisch (!) besetzt« sind; denn Mehrheitsbeschlüsse gewährleisten »im Bereich (der) Subsumtion und Rechtsfortbildung bzw. Rechtsbildung« einen Akt »richterlicher Unabhängigkeit«, der es ermöglicht, nach »den fundamentalen Ordnungsprinzipien des Grundgesetzes das Recht zu finden«. Wie aber soll das subjektive Manko einzelner Richter, ihre amoralische Denkungsweise, die stets die Destruktion in sich birgt, den »Blickpunkt materialer, wertorientierter Gerechtigkeit« gewinnen? Es finden sich immer häufiger Entscheidungen, die Richter mit unzulänglichen Wertungsfähigkeiten in den Sand problematischer Annahmen setzen. Wenn sie über den Wert oder den Unwert eines Demonstrationszieles (z. B. zugunsten einer gewillkürten Straßensperre) entscheiden, strapazieren sie ihre Neutralität und den Gleichbehandlungsgrundsatz und setzen sich über die Wahrung der öffentlichen Sicherheit hinweg; denn selbst die Zulässigkeit obrigkeitlicher Zwangsräumung einer Sitzdemonstration »indiziert nicht die Rechtswidrigkeit der Tat«.[49]

Der Spruchkörper befindet – ggf. ohne moralischen Konsens, aber mit Mehrheit – darüber, ob einer Prozeßpartei, die gewissenhaft auf die Wahrheit setzt, nicht gefolgt werden soll oder wie man eine Halbwahrheit übergehen kann. Soll vermieden werden, den Rechtsuchenden zu prellen, kommt es bei der Besetzung eines Spruchkörpers darauf an, daß seine Mitglieder die Voraussetzung erfüllen, um auch solchen Prozeßparteien ihr Recht zu geben, die gewissensgeübt sind und erwarten dürfen, daß ihre soziale Bindung begriffen wird. Um die Tiefe des Rechts auszuloten, ist also nicht nur das Können und Wollen der beteiligten Richter gefragt, sondern vor allem ihr Charakter: zum guten Wissen gehört das gute Gewissen. Da aber Richter aus dem Volke berufen werden, sind die Voraussetzungen nicht selbstverständlich; denn 75 % aller Gesellschaftsmitglieder können Gut und Böse nicht mehr unterscheiden. Infolgedessen sind viele nicht mehr fähig, Grundpflichten und Grundrechte zu begreifen und zu praktizieren; die Behinderung der Spruchkörper ist daher milieubedingt.[50] Die Fehlentscheidungen müssen sich aber nicht auf Kleinmut oder Unwissen stützten. Sie können auch darauf beruhen, daß sich unter pluralistischem Aspekt der subjektive Entscheidungsspielraum der Richter nicht mehr überschauen läßt und daher unerlaubt vergrößert hat.[51]

Soll also niemand mehr einen Anspruch auf sein gutes Recht haben? Die Frage ist zu verneinen, wenn die Wahrheit nichts weiter als ein »Pluriversum unkoordinierter Stimmungen und Begehrlichkeiten« ist.[52] Gleichfalls läßt man auch das Gute nur noch als ein Kollektiv vagabundierender Erwartungen gelten. Deshalb soll es genügen, über Teilwahrheiten und Fragmente des Guten zu judizieren. Daraus folgt, daß Ansichten und Behauptungen einer Prozeßpartei nur auf einen gewissen Beitrag zu einer Teilwahrheit zu prüfen sind und eine Teilgerech-

tigkeit tunlichst zu sichern ist. Die Lüge und das Böse treten nicht mehr als Kontraposition zum Wahren und Guten in Erscheinung. Die Praxis des Diskurses ist dann sehr leicht dem Verständnis von »kollektiver Wahrheit« und »allgemeinem Gewissen« ausgeliefert. Beide Begriffe haben zur höchstpersönlichen Menschenwürde keinen Bezug. Dann werden »Wertungswidersprüche unvermeidlich«, auch wenn sie mit Hilfe »schrittweiser Korrekturen« herbeigeführt werden.[53]

Die Routine muß mit Mißtrauen kontrolliert werden, ein Widerspruch in sich? Sie ist heute nicht mehr Ausdruck gesicherter Abläufe, die vom persönlichen Können beherrscht werden. Vielmehr droht sie sich zu verselbständigen, sei es wegen zunehmender Arbeitsbelastung, sei es wegen abnehmender persönlicher Belastbarkeit, die zur bedenkenlosen Oberflächlichkeit führen kann, sei es als Regulativ, zusätzliche Freiheit zu gewinnen. Dann nimmt sie der richterlichen Tätigkeit die innere Beteiligung, die alleine der Identität des Rechtsuchenden und der Integrität des Richters gerecht werden kann. Deshalb müssen sich die Mitglieder von Spruchkörpern davor hüten, ihr berufliches Wissen nur spekulativ zu benutzen, damit nicht uniformiert-starre oder pluralistisch-dehnbare Wortschablonen Entscheidungen untermauern, welche sich unter der Zeitlupe oder Vergrößerungslinse als Torheit offenbaren; denn unausgegorene Rechtsfragen, unerlaubte Haftungsverkürzungen und Strafeinschränkungen und Maßregelungsverbote verkürzen das Recht: Alle ungesühnte Schuld addiert die Summe des Unrechts, staut sich als Revolutionspotential und wächst sich zu einer Gefahr auf Abruf aus.

3. Befangenheit

Eine objektive Rechtsdiagnose (Schlüssigkeits-, Erheblichkeitsprüfung), in welche die subjektiven Tatbestandsmerkmale des Gesetzes einzubringen sind, hängt davon ab, daß der Richter über eine gefestigte Bildung, fundierte Selbstkritik und über eine solide Distanz zu den Prozeßbeteiligten und dem Prozeßstoff verfügt. Kraft seines Berufsethos müßte er von der unbedingten Suche nach der Wahrheit in Pflicht genommen sein, weil die Wahrheit alleine die Maßstäbe zur Unterscheidung von Gut und Böse vermittelt. Damit ist sie alleine der souveräne Garant der Gerechtigkeit, der die Maßstäbe für Recht und Unrecht setzt. Grundrechtsunfähigkeit und Gewissensunkundigkeit berufen sich jedoch gerne auf ein »menschliches Maß« wie auf ein Surrogat oder auf einen Freibrief.[54] Die Flucht in unausgegorene Definition soll die Definitionsbreite und den Entscheidungsspielraum erweitern. Die Tendenz zur Verallgemeinerung schlägt sich in einem dürftiger werdenden Wortschatz der Entscheidungsgründe nieder, der die Aussage armseliger werden läßt, die Präzision der Gedanken behindert und ihre Übermittlung erschwert. So wird es hingenommen, daß »vielerlei Wahrheiten« zwangsläufig eine Doppelmoral zulassen und sich die Doppelzüngigkeit mit ihren Winkelzügen nicht mehr einschränken läßt. Wird die Frage nach der einen Wahrheit beiseite geschoben, macht sich das Unrecht breit. An dieser einfachen Methode scheiterte schon der Grieche Sokrates vor 2400 Jahren, ebenfalls in

einer Formaldemokratie; der hellenistisch gebildete Richter einer Besatzungsmacht, Pilatus, fragte vor 2000 Jahren sich und die Welt achselzuckend, was denn Wahrheit schon sei.

Wenn der Wahrhaftigkeit durch moderne Spruchkörper eine Absage erteilt wird, werden Gut und Böse austauschbar; man bedient sich dazu des »Wahren und Guten« eines rechtsphilosophisch-pluralistischen Gesamtbegriffs, der die undefinierbare Vielheit eines höchsten gesellschaftlichen Wertes feststellen soll. Mit ihm deutet der moderne Jurist die termini technici der Generalklauseln und der Grundrechte.[55] Für ihn werden das Richtige und das Falsche auswechselbar, werden Recht und Unrecht kompatibel.[56] In einem solchen Umfeld hat die sittliche Funktion der Toleranz und des Starkmuts keine Aufgabe mehr; denn es gehört zu den zersetzenden Merkmalen der Gesellschaft, daß es dem Erfolg-Reichen überlassen bleibt, sich egozentrisch durchzusetzen. Dennoch sind die Prozeßbevollmächtigten als Organe der Rechtspflege gehalten, mit der Richterschaft dahin zusammenzuwirken, den wahren Sachverhalt aufzuklären. Dazu gehört es auch, Rechtstatsachen in die ihnen zugrundeliegenden tatsächlichen Vorgänge aufzulösen, oder einen Vortrag, der nur scheinbar tatsächlicher Art ist, zu entlarven.[57] Nur bei einem geläuterten Sachverhalt ist der Richter in der Lage, die Fakten zu werten. Fehlt aber ihm oder der Mehrheit des Spruchkörpers die Voraussetzung zur Wertung menschlicher Würde und Ehrbarkeit, mag es nicht am neutralen Willen mangeln; es fehlt aber die sittliche Fähigkeit zur Entscheidungsfindung. Ein solches Gericht kann abgelehnt werden. Die Befangenheit liegt aus rechtsstaatlicher Sicht schon dann vor, wenn Gründe erkennbar sind, die das Mißtrauen gegen die richterliche Unparteilichkeit rechtfertigen. Es genügt, daß der Ablehnende einen verständigen Anlaß zur Besorgnis vorträgt, an der Unparteilichkeit des Richters zu zweifeln.[58] Dazu zählt auch, wenn er die subjektive Wertung einer Prozeßpartei einseitig übernimmt, auch wegen eigener Wertungsunfähigkeit. Setzt der Richter eine Prämoral der Rechtslage voran, subsumiert er keine Fakten unter den Gesetzeswortlaut; er bleibt aber für oberflächlich Medienbeflissene stets systemimmanent. Der Richter mystifiziert die Rechtsansicht dieser Partei oder seine eigene Rechtsansicht zur richterlichen Rechtschöpfung.[59] Insoweit ist das inquisitorische oder prämoralische Vorurteil immer ein Indiz richterlicher Intoleranz und Anpassung, also der Befangenheit.[60] Der innere Zustand des Richters ist nicht mehr neutral, seine Haltung nicht frei von falscher Rücksicht und ausreichender Distanz zu den Verfahrensbeteiligten. Es genügt zur Befangenheit, daß durch sein Verhalten die freie richterliche Entscheidung zur Sache beeinträchtigt sein kann;[61] seine eigene Ansicht, ob er sich für befangen hält, ist gleichgültig.[62]

V. Rechtspflege

Richter, die das Schweigen des Gesetzgebers nutzen, um die Freiräume mit autonomen Gestaltungen auszufüllen, stehen außerhalb des Prinzips der Gewaltenteilung. Wer dieses Dilemma als ein Joch des Zeitgeistes, unter das sich alle beugen, beklagt, muß sich erinnern, daß dem Zeitgeist nicht entgegengetreten wur-

de, als dies noch möglich war. Schon zu Beginn der fünfziger Jahre konnte die Legislative ein so wichtiges Gesetz wie das Arbeitskampfrecht nicht verabschieden; diese Hypothek gipfelte zuletzt 1984 in bürgerkriegsähnlichen Gewaltakten. In der Zwischenzeit hatten die politischen Konsensschwierigkeiten in zahlreichen Positionen gezeigt, daß sie unversöhnlich blieben, wie Fraktionszwang und Gewissensfreiheit. Dabei handelte es sich jedoch nicht um ein nationales Problem, wie heute jeder wissen müßte; denn aus der Amoralität und Anarchie des Krieges hatten Sieger und Besiegte wenig gelernt. Die moderne Prämoral einer Minderheit ist zum Eckstein für die Mehrheit der Gesellschaft geworden: die Wahrheit wird übergangen, die Gerechtigkeit wird nicht praktikabel. Die Abbruchjudikatur duldet einen moralischen Minimalpegel, dessen geringe Ansätze durch ständige Optionen zugunsten des Unrechts wegbröckeln. Das ist der Erfolg des Bösen, das man nicht mehr wahrhaben will, »das ist das Ziel des Satans, damit er sich um so ungestörter verwirklichen kann« (Johannes Paul II.). Die Leerstelle der Gerechtigkeit führt allenfalls zur Neuauflage alter Kontroversen, beispielsweise zwischen den guten Sitten und dem Juristenrecht (Puchta, Beseler). Der Theorienstreit aber lenkt von der Praxis ab. Jedes Mitglied der Gesellschaft, das verunsichert oder verängstigt ist, sollte wissen, daß es sich unter das Joch des Zeitgeistes beugt.

In der demokratischen Praxis könnte das Zusammenleben dadurch erneuert, sinnvoll und zukunftsfroh werden, wenn Wähler und Gewählte, Richter und Rechtsanwälte sich auf die geschichtlich belegte Regel besinnen würden, daß der lebendige Wandel nicht die Entfernung vom sittlichen Ursprung bedeutet, im Gegenteil: Der Wandel lebt von der Präsenz der Tradition[63], deren Grundsätze im schöpferisch-kreativen Vollzug bestätigt werden. Daraus folgt, daß auf Nachgiebigkeiten in der Ethik verzichtet und wieder auf moralisches Bewußtsein gesetzt wird. Kraft Bildungsfähigkeit (*dolicitas humana*) und Klugheit (*prudentia juris*) könnte die Rechtspflege der Wahrheit in Demut dienen und den hohen Mut zur Rechtsfortbildung auf seine Ausnahmefunktion verweisen. Richterliche Toleranz und Strenge wären gefordert; denn Gerechtigkeit und Persönlichkeit sind untrennbar (Radbruch). Wer mit Hilfe der richterlichen Rechtsanwendung auf die Kraft der »Befriedung« setzt, muß davon ausgehen, daß das Recht nicht nur »verrichtet« werden darf, also versteinert oder zerrinnt. Wer fordert, daß die Spruchkörper dem »juristischen Meinungskampf« gewachsen sein müssen, kann nur darauf setzen, daß die Mehrheiten in den Spruchkörpern weder durch eine »magere Biografie«[64] noch durch einen kleinlichen Charakter, noch durch einseitiges Vielwissen an der Wahrheitsfindung behindert werden. Wie aber läßt sich durchsetzen, daß die Spruchkörper nicht nur rechtlich, sondern gerecht denken: Barbaren gehören nicht auf Richterstühle.[65]

Anmerkungen

1 Prof. Dr. Thomas Dieterich, Richter am BVerfG, seit 1994 Präsident des BAG: Zur Pflicht der Gerichte, das Recht fortzubilden, RdA 1993, S. 67ff. (69 Nr. 3, 70); Juristische Schnappschüsse, FAZ vom 16. Februar 1994, S. 11f.; Sozialer Ausgleich unter Krisenbe-

dingungen, AuA 5/94, S. 138f. dazu vgl. H. Hohn, Zurück zum Rechtsstaat, in dieser Zeitschrift 22 (1993), S. 445ff.
2 R. von Weizsäcker, in: *Essentials* 2 (1995), S. 5 und 7. Die Orientierungskrise hat ihre Ursache im (hedonistischen) Pluralismus.
3 Vgl. Anm. 1 und 2.
4 Vgl. zur Enthaftung des Arbeitnehmers die fünfmalige Änderung der Rechtsposition vom BAG-GS, 25. September 1957 (BB 1957, S. 947 mit Anm. Gumpert) bis zum GmS-OGB 1/93, 21. September u. 16. Dezember 1993. Ein Vertrauensschutz auf höchstrichterlicher Rechtsfortbildung gilt nur befristet; achtzehn Jahre nach der Rechtskraft ist Mißtrauen anzuraten (BGH, 30. September 1993, MJW 1993, S. 3323.
5 Zur Chimäre (Hirngespinst): Th. Dieterich, wie Anm. 1 (FAZ). Zur Wahrheit vgl. H. Hohn, Grundrechtsunfähigkeit, BB 1993, S. 2385ff.
6 Wie Anm. 1 (FAZ, RdA).
7 Vgl. auch die Herabstufung der vertraglichen Treue vom Hauptrecht/ Hauptpflicht zur Nebenpflicht/Nebenrecht. Th. Dieterich, wie Anm. 1 (RdA 68 unter II a.E.; 70 unter IV, Mitte).
8 Th. Dieterich, wie Anm. 1 (RdA, 68 Nr. II).
9 Vgl. aber Th. Dieterich, wie Anm. 1 (RdA, 69 Nr. III, Mitte).
10 Th. Dieterich, wie Anm. 1 (FAZ; RdA 68).
11 BVerfG, 30. Mai 1990, BB-Beilage 27 zu Heft 21/90; BVerfGE 82, 106 (Kündigung); BVerfG, 28. Mai 1993 – 2 BvF 2/90, 2 BvF 4/92, 2 BvF 5/92 (Abtreibung).
12 Th. Dieterich, wie Anm. 1
13 H. Hohn, Grundwerte und Grundrechtsunfähigkeit, BB 1993, S. 2385ff.
14 Grundrechtsfähigkeit der Arbeitsvertragspartner bei H. Hohn, DB 1990, S. 1187ff.; Billigkeitsprinzip, Ders. BB 1991, S. 2291f.
15 Th. Dieterich, wie Anm. 1 (FAZ). Zur Sittenordnung vgl. H. Hohn, Freiheit des Gewissens, 1990, S. 313f.; Kollektivgehorsam, Ders., DB 1990, S. 1188f.
16 Th. Dieterich, wie Anm. 1 (RdA, AuA).
17 Die Identität meint die Übereinstimmung einer Person oder Sache mit dem, was sie ist oder als was sie bezeichnet wird.
18 Eine Auseinandersetzung mit der Identität im mathematischen Sinne, mit der Logik (vgl. Leibnitz), mit der einseitigen Ableitung vom Sein her (vgl. B. de Spinoza), vom Denken her (vgl. G.F.W. Hegel) oder als Aussage des Differenten (vgl. M. Heidegger) erübrigt sich.
19 Zu den rechtlichen Generalbegriffen zählen auch Treu und Glauben, Billigkeit und Sittlichkeit und das Gewissen als ordnende Instanz.
20 W. Klücke, Grundpositionen sozialer Arbeit/FH Niederrhein 1994, S. 195.
21 J. Ratzinger, in: *Deutsche Tagespost* vom 24. Dezember 1987, S. 17.
22 Vgl. K. Lehmann, Politik und Moral, in: *Das Parlament* vom 14. November 1987. Demgegenüber soll es aber für die Legitimation menschlicher Würde ausreichen, wenn das Wesen des Menschen in den Gattungsbegriff mündet und sich als das Allgemein-Menschliche unter den gesetzlichen Tatbestand subsumieren läßt. Dann ist der Mensch ein vergesellschafteter Mensch, ein Gattungswesen (K. Marx). Damit läßt sich das Syndrom des Mitläufers und der Angepaßtheit in der Massengesellschaft erklären, weil die Identität fehlt, die alleine zur Menschenwürde berechtigt und verpflichtet ist. Der Unterschied zwischen Menschenwürde einerseits und einem Tier- und Menschenschutz andererseits wird deutlich.
23 R. von Weizäcker, (ehem. BPräs., Jurist): 13. Ord. DGB-Kongres 1986, gr 4/86 S. 4; DGB-Arbeitskreis Wehrdienst und Berufswelt, BPräsAmt 5. Juli 1989, S. 10.
24 BPräsAmt – 21–624 32–25 vom 21. September 1994 (Zum Polenbesuch von R. Herzog, BPräs, zuvor Präs d. BVerfG).

25 I. Kant, Zum Ewigen Frieden, Stuttgart 1983, S. 62; vgl. Anm. 52.
26 Vgl. Anm. 36 und 37.
27 Entgegen Art. 6 GG ist die Ehe zugunsten nichtehelicher Lebensgemeinschaften einzuebnen, weil die Ehe eine »weithin private Entscheidung der Eheleute (ist), die als solche keine steuerrechtliche Privilegierung verdient«, Präsidentin d. BVerfG und Vorsitzende des 1. Senats, Jutta Limbach, am 31. März 1995 an der FH Chemnitz (KND 28/95 vom 11. April 1995, S. 1). Lit. u. RsprNachw. zur Korrumpierung des Gewissens bei H. Hohn, Gewissen, wie Anm. 15, S. 52, 137f., 187, 272f.; zu Billigkeit und Belieben, BB 1991, S. 2290ff.; zum ideologischen Sittlichkeitsverständnis, in dieser Zeitschrift, a.a.O., S. 449, 454ff.
28 Ingrid Matthäus-Maier, Stellv. d. SPD-Bundestagsfraktion, 13. Juni 1994.
29 Dr. Meyer-Hesemann/SPD, Chef d. Staatskanzlei NRW, 15. Juni 1994.
30 Präs. d. Deutschen Bundestages (R. Süssmuth/Referent, 31. Mai 1994, auch zu RU 486): Der selbstzugelassenen Schwangerschaft darf ich mit Notwehr begegnen, obwohl ich sie zu vertreten habe (Definition des Willkürbegriffs).
31 Dreher/Tröndle, StGB [46]1993, Rn. 22 zu § 185 StGB (auch Kollektivbeleidigungen für Polizeibeamte und Soldaten); BGHSt 36, 87. Werturteile sind nach dem Wertsystem des GG zu beurteilen, ebd., Rn 1 u. 3 zu § 193 StGB.
32 Herabsetzende Werturteile und verletzende Meinungsäußerungen im öffentlichen Meinungskampf können gerechtfertigt sein, wenn sie auf einen entsprechenden Vorgang reagieren: BVerfGE (25. Januar 1961) 12, S. 113ff.; (6. November 1968) 24, S. 278ff. (286); OLG Köln, NJW 1977, S. 398; OLG Hamm, NJW 1982, S. 1656. Dennoch: Ehrverletzende Erwiderungen sind aber nicht erforderlich und sollten nur als Exzeß eine strafrechtliche Minderung erfahren.
33 BVerfGE (15. Januar 1958) 7, S. 198ff. (208).
34 BVerfGE (11. Mai 1976) 42, S. 163ff. (171); (13. Mai 1980) 54, S. 129ff. (136); NJW 1991, 96.
35 Wie Anm. 34: 54, S. 136; vgl. Anm. 32.
36 Deshalb ist die Äußerung »Soldaten sind potentielle Mörder« nicht erlaubt; BayObLG NJW 1991, S. 1493ff. (1495). Dementgegen: BVerfG 19. September 1994 (zwei der drei Verfassungsrichter gehörten der SPD an; ihr Lebensalter dürfte wichtigere Aufschlüsse geben). Auf die Entscheidung reagierten BVertMin Volker Rühe: »Die Entscheidung ist ein Skandal« (in: *Academia* 1/95, S. 2) Gustav Friedrich, RegVerb ehem. 15er Reiter: »Richter sind Henker« (in: *Meldereiter* 10–12/94, S. 4); Bw-GenM Gerd Schultze-Rhonhof: »Der Vergleich von Soldaten mit Mördern ist so absurd und zutiefst ehrabschneidend, wie es ein Vergleich des Bundesverfassungsgerichts mit dem Volksgerichtshof der NS-Zeit sein würde«(in: RP vom 16. Januar 1995, S. 1); der Weimarer WirtschM Eduard Hamm: »Wir sind jedem Esel von Richter ausgeliefert« (in: *Academia* 1/95, S. 3). – Der volle Name des Bw-Reservisten wurde nebst Zusatz »geb. Mörder« im Magazin *Titanic* veröffentlicht, was das Gericht entschuldigt: »Der Zusatz ... hinter dem Namen ist im Gesamtzusammenhang des Artikels im übertragenen Sinne zu verstehen«; BVerfGE (25. März 1992) 86, S. 1ff. (12).
37 Pfarrer H. Leweling im Magazin 1995 der Ev. Bildungs- und Pflegeanstalt Hephata/Mönchengladbach, S. 44ff. (47) zum Urteil des AG Flensburg – 63 C 265/92: Wer einem nichtbehinderten Urlauber zumutet, mit einem Schwerbehinderten in einem Raum die Mahlzeiten einzunehmen, hat dem Nichtbehinderten Schadensersatz zu leisten, weil dessen Lebenswert beeinträchtigt wurde.
38 Jedem das Seine, vgl. »suum cuique«, Cic., de offic., 1,5; König Friedrich I. in Preussen (Wahlspruch); Escriva, Freunde, [2]1979, S. 260.
39 Wenn die Prämoral dem Arbeitnehmer Gewissenhaftigkeit (von Amts wegen!) unterstellt und die Prüfung des gleichen Tatbestandes auf Arbeitgeberseite geflissentlich unter-

läßt, sind die Auswirkungen einer Klassenjustiz unvermeidbar: H. Hohn, Autonomie und Manipulation, in dieser Zeitschrift, a.a.O., S. 450f.; Ders., Gewissen, wie Anm. 15, Kap. I, Anm. 219; II, Anm. 69; IV, Anm. 81. BAG 20. Dezember 1984, AP Nr. 27 zu <185> 611 BGB/Direktionsrecht; 24. Mai 1989, DB 1989, S. 2538.

40 Zurück zum Rechtsstaat, in dieser Zeitschrift, a.a.O., S. 445ff.

41 Gewissen, wie Anm. 15, S. 49f., 292ff., 321ff.

42 Die Entschiedenheit ist die Schärfe des Schwertes, Mt 10,34.

43 Das gilt für jeden, auch für die »Herren Bubis und Friedemann« (RA Allekotte); alle Zitate RP, Pol. Umschau vom 8. Februar 1995: Vors. des Deutschen Richterbundes, R. Voss/Düsseldorf; Hamburger Richterverein; RA R. Allekotte/Kaarst. Gegen den Vorwurf der Parteilichkeit: »Das ist Diffamierung ... eine strafrechtliche Verfolgung (des Beleidigers) wenig aussichtsreich«, Deutscher Richterbund, bereits in WZ vom 1. Februar 1980.

44 Z.B. soll die »Liquidationskultur« (Abtreibung, Selbstmordberatung, Euthanasie) der Freizeitkultur dienen.

45 Die Ursachen typischer Fehlleistungen spiegelt die Erwiderung durch Schmitz Scholemann, die am Bezugsartikel vorbeiargumentiert, weil er die Sinnfrage nicht gestellt und den Artikel nicht begriffen hatte, BB 1994, S. 239f. (richterlicher Befragungsentwurf 294). Zur richterlichen Denktechnik vgl. H. Hohn, BB 1991, S. 2090ff. (Nr. 4 legitimierte Sittenlosigkeit); Ders., in dieser Zeitschrift, a.a.O., S. 459ff. (postmorale Zügelung).

46 Adolf Hitler, Reichstagsrede 30. Januar 1934, in: Deutsche Gedenkhalle, 1939, Bd. 2, S. 162.

47 Die moderne Hartnäckigkeit, der Wahrheit konsequent auszuweichen, spiegelt sich u.a. in den detaillierten Berichten aus der Zeit des Kaisers Augustus (Joh 9,13.41), ebenfalls die Absicht, den Wahrhaftigen auszutricksen (Mt 22,15).

48 Elke Weißenfels, Richterin, AnwBl 3/95, S. 128ff. Der Hinweis auf BVerfG, 24. März 1976, NJW 1976, S. 1391, beruht auf einem Mißverständnis, weil die damalige Richtergeneration Rechtsbegriffe und Sinnfragen noch weitgehend auszuloten vermochte.

49 Alle Zitate nach BverfG 11. November 1986 – 1 BvR 713/83, JZ 1987, S. 138. Das achtköpfige Gericht konnte infolge Stimmengleichheit nicht einmal feststellen, daß eine Verkehrsblockade verwerflich gem. § 24 Abs. 2 StGB ist; »das Gericht hat mit zwei Zungen gesprochen (Ch. Stark, in: FAZ vom 3. Januar 1987, S. 9). Dem Stil der Entscheidung meint man »die Handschrift von Hilfsarbeitern entnehmen zu müssen« (J. Kaiser, Geltungsanspruch des Rechts, Walter-Raymond-Stiftung 1987).

50 In: *Academia* 3/94, Verdruß, S. 105. Sie sind also gewissensunkundig. Wenn ein immer größerer Teil der Generation dieses Manko aufweist, ist die Elterngeneration dahin zu prüfen, wie sie mit ihren Familien umgegangen ist.

51 Der Vorhalt des Schreibtischtäters kann deshalb nicht erhoben werden, vgl. H. Pronte, Warum erst jetzt?, in: SZ vom 28. Juli 1994.

52 E. Straub, Medien, in dieser Zeitschrift 23 (1994), S. 291ff. (295). Wer nach politischer Wahrheit sucht und sich dabei an zweifelhafter Empirie statt an sittlicher Einsicht orientiert, handelt »pöbelhaft« (I. Kant); vgl. Anm. 25.

53 So Th Dieterich, Anm. 1 (AuA), der auf den hier dargelegten Zusammenhang mit der Wahrheit nicht eingeht.

54 Der richterliche Dissens ist vorprogrammiert, vgl. BB, wie Anm. 45 u. 48. Die teilweise mokanten Äußerungen beweisen, daß das Thema vom Richter nicht begriffen wurde.

55 Deshalb sollen »die Urteile bei der Justiz keine Urteile über gut und böse sein«, wie Anm. 26, S. 294 Nr. III; weitere Nachweise in: Gewissen, wie Anm. 15, S. 272, 276, 334, 365.

56 Diese fundamentalistische Prägung äußert sich als Monopolpluralismus (Margheirita von Brentano).

57 Das ist auch heutige Praxis abseits rechtsmoralischer Humanismen: BGH 21. November 1960, NJW 1961, S. 601f.; 15. Januar 1985, NJW 1985, S. 1154f.; 21. April 1994 – IX ZR 150/93 (Rechtsanwälte, schon bei der Vorbereitung des Verfahrens).
58 BGHSt 24, S. 336, 338. Anhörungsverfahren bei Richterablehnung: BAG, 29. Oktober 1992 – 5 AZR 377/92, NZA 1993, S. 238.
59 Hümmerich, Befangenheit, AnwBl 6/94, S. 261.
60 Gelingt es ausnahmsweise, trotz einer über die Gerichtsverhandlungen und Medienberichte veröffentlichten bösen Meinung nachträglich die öffentliche Rehabilitierung zu erreichen, so daß sich die angeblich anrüchige Handlung als korrekt entpuppt, wird man nicht umhin können, die moderne Sucht, eine bloße Möglichkeit als Tatsache zu verbreiten, als pervers zu bezeichnen.
61 BVerfGE 21, S. 146.
62 BVerfGE 32, S. 290.
63 Vgl. J. Eberle, Akademie Wolfsburg, Manuskript vom 26. November 1994.
64 Alle Zitate Th. Dieterich, wie Anm. 1 (RdA, 68 unter II a. E.; 70 unter IV, Mitte).
65 Dieser Ausspruch (1947) stammt vom Präsident des Obersten Arbeitsgerichts Prof. Dr. jur. Dr. theol h.c. Erich Molitor, dem Doktorvater des Verfassers; ähnlich Prof. Dr. Nikolaus Lobkowicz, Präsident der Universität Eichstätt, in: *Deutsche Tagespost* vom 27. Oktober 1992, S. 5: »Wir dürfen nicht zulassen, daß die Absolventen der Universitäten hochspezialisierte Barbaren sind.« Vgl. dagegen Th. Dieterich, wie Anm. 1 (RdA 67 unter I, linke Spalte), der seine Doktormutter in Verbindung mit dem NS-Juristen Karl Larenz zitiert. (Vorsorglich: Barbaren sind auch »examinierte« Ungebildete; sie sind aber nicht identisch mit Asylanten, Analphabeten usw., die Herzensbildung haben können).

Martin Ötker · Münster

Feiertage zur Finanzierung der Pflegeversicherung?

Kritische Anmerkungen zur gegenwärtigen Praxis

Um Feiertage war es lange ruhig. In den letzten Monaten sind sie zum Gegenstand allgemeinen Interesses geworden, weil Politiker parteiübergreifend beschlossen haben, Feiertage zur Mitfinanzierung der Pflegeversicherung heranzuziehen. Gegen eine bessere Absicherung des Pflegerisikos dürfte kaum jemand etwas einzuwenden haben. Lediglich die Art der Finanzierung ist fragwürdig. Darf man in Zeiten fast leerer Kassen Feiertage als willfährige Objekte der Politik verwenden, als Finanzierungsquelle für nationale Projekte, gewissermaßen als eiserne Reserve oder als Notgroschen?

Martin Ötker, *Jahrgang 1958, studierte Theologie in Münster und Luzern mit Schwerpunkt Kirchenrecht; Promotion 1994.*

Weil Politiker (mit und ohne C) in Bund und Ländern nicht mehr vor Übergriffen auf den kulturellen und religiösen Besitzstand zurückschrecken, haben Sonn- und Feiertage als immaterielle Güter nur noch wenig Fürsprecher. Die Kirchen sind noch bald die einzigen, die sich – zweifellos nicht uneigennützig – aktiv für den Sonntag als allgemeinen Ruhetag und gegen jeglichen Mißbrauch von Feiertagen einsetzen.

Ausgehend von grundlegenden Gedanken über Sinn und Zweck von Feiertagen, sollen hier die geltenden kodikarischen Bestimmungen hinsichtlich der Feiertage vorgestellt, die verfassungsrechtlichen Grundlagen dargelegt und eventuell mögliche Alternativen zur Finanzierung der Pfegeversicherung aufgezeigt werden.

1. Feiertage verkörpern kulturelle und religiöse Werte

Feiertage können als Felsen in der schnell vorbeiströmenden Zeit verstanden werden. Sie sind Marksteine wie die Sonntage, jedoch noch viel intensivere Erscheinungen, welche in das Leben der Menschen eingreifen, gleichsam als herausgehobene Leuchtpunkte, die die alltäglichen Sorgen vergessen lassen.

Feiertage sind ein Stück Kulturerbe mit einer bisweilen jahrhundertealten und lebendigen Tradition. Durch sie werden Werte vermittelt, die in weiten Teilen der Bevölkerung anerkannt sind. Zu nennen ist hier die Pflege der Feiertagsheiligung. Äußeres Kennzeichen dafür ist eine festliche Kleidung sowie zu den Mahlzeiten erlesene Speisen und Getränke.

An einem Feier- oder Festtag wird konkreten politischen oder religiösen Ereignissen gedacht. Es kann ein weltliches, öffentliches und politisches Ereignis gefeiert werden z.B. den neuen Tag der Deutschen Einheit oder die Gedächtnisfeier der einzigartigen Taten Gottes in der Heilsgeschichte, welche eine zweite Gruppe von Feiertagen bilden und als Weihnachten, Ostern, Pfingsten sowie Christi Himmelfahrt begangen werden. Aber auch das Andenken an Personen ist hier zu nennen, z.B. der Martin Luther King-Tag in den USA oder der Josephstag, welcher in mehreren schweizer Kantonen (Schwyz, Wallis) ein gesetzlicher Feiertag[1] ist. Hierbei handelt es sich um Feiertage, die zu einer Institution geworden sind und ohne weitere Veranlassung gemäß der Ordnung des Kalenders in regelmäßigen Abständen gefeiert werden. Denn ein dauernd vorhandener Wert, den diese Tage verkörpern, drängt dazu, in regelmäßigen Abständen besonders ins Bewußtsein gehoben zu werden. Dabei kann zum Feiertag nur ein freudiger Anlaß werden, der zwar geschichtlich zurückliegt, aber in der Gegenwart fortlebt. So gesehen gewährt ein Feiertag die Möglichkeit des Rückblicks auf das Vergangene in Dankbarkeit und läßt auf die Zukunft hoffen. Den tiefsten Grund und wirklichen Anlaß zum Fest sieht J. Pieper darin, daß »im Grunde alles, was ist, gut ist und daß es gut ist zu sein«, denn »jeder am Konkreten sich entzündenden Festfreude« liegt »notwendig eine schlechthin universale Zustimmung voraus, sich erstreckend auf die Welt im ganzen, sowohl auf die Wirklichkeit der Dinge wie auf das Dasein der Menschen selbst«.[2] Jedoch ist mit der Zustimmung zur Welt nicht schon eine vordergründige und bequeme Gutheißung des jeweils Gegebenen gemeint. Dann bedeutet die Feier eines Festtages die

schon immer geschehende Gutheißung der Welt, nur jetzt aufgrund eines besonderen Anlasses und in ganz spezieller Weise.

2. Sind Karfreitag und Buß- und Bettag feierbar?

Wenn das Fest aus der Bejahung lebt, dann könnte aus den bisherigen Darlegungen der Eindruck entstehen, sowohl Karfreitag als auch der Buß- und Bettag wären wegen ihrer Thematik nicht feierbar. Ein derartiges Mißverständnis kann vorliegen, wenn der Buß- und Bettag nur noch unter dem Freizeitaspekt betrachtet und die Menschen heute beim Wort »Buße« nur noch an Bußgeld oder Vergeltung denken. Mit dem Buß- und Bettag sind aber keine frommen Bußübungen (Kasteiungen) angesprochen, sondern ein das ganze Leben erfassender Ruf zur Umkehr (Mk 1,15) ist gemeint. Es geht um die Wendung zu Gott, um Änderung des Sinnes und Änderung der Tat. Wenn die drängenden Gegenwartsprobleme einer Lösung zugeführt werden sollen, dann bedarf es auch der Rechenschaft, ob das Ziel noch vor Augen, der Weg und die Mittel noch die richtigen sind. In diesem Sinne hat der Buß- und Bettag, der dazu einlädt, das rechtmäßige Tun des einzelnen und der Gemeinschaft zu reflektieren, besonders in einer Zeit, in der fast alles machbar erscheint, nach wie vor einen Platz unter den Feiertagen. In gleicher Weise ist der Karfreitag, also der Todestag Jesu, feierbar, weil dieser Tag für sich nicht absolut gesetzt wird, sondern seinen Sinn erst aus dem Ostergeschehen erfährt.

Damit ist auch die religiöse Dimension der Feiertage angesprochen. Der Feiertag fällt wie der Sonntag unter die Heilige Zeit. R. Caillois spricht hier von einer »période de la prééminence du sacré«.[3] Auch der Bezug zum Kult wird deutlich, denn der Kult ist sowohl Bejahung Gottes als auch der Welt. Er ist gleichfalls Lobpreis und Danksagung.[4] Beides wird in der Kirche durch die Eucharistiefeier versinnbildlicht.

3. Arbeitsruhe ist Voraussetzung für einen Feiertag

Die Arbeitsruhe ist mehr als eine lästige Unterbrechung des Produtionsprozesses. Sie meint den bewußten Verzicht auf den Ertrag eines Arbeitstages um eines höheren Zieles willen. Der freiwillige Verzicht des Arbeitsertrages ist Ausdruck des Dankes dafür, daß die Menschen bestimmte herausgehobene Tage feierlich begehen können.[5] Dadurch wird das Prinzip der rechnenden Nutzung durchbrochen und Raum geschaffen für festlichen Überschwang.

Folge der Arbeitsruhe und Element des Festes sollte die Kontemplation sein. Damit ist nicht die rationale Durchdringung irgendwelcher Probleme oder die Unruhe des Denkens angesprochen, sondern vielmehr das Schweifenlassen der Gedanken. Der auf einen bestimmen Sachverhalt konzentrierte Blick weitet sich auf »die höheren Wirklichkeiten, auf denen das ganze Dasein ruht«.[6] Neben Ruhe und Kontemplation gehört auch die Lebensintensität zum Feiertag, welche die Regeln der Ordnung nicht außer Kraft setzen sollte.

4. Die gemeinschaftstiftende und integrative Wirkung von Feiertagen der Gesellschaft

Einen Festtag begehen kann im Grunde genommen nicht der einzelne. Der Anlaß versammelt vielmehr verschiedene Menschen zu einer Gemeinschaft, die sich vom ihm ansprechen läßt. Feiertage haben einen gemeinschaftsstiftenden Charakter, verbunden mit einer integrativen Wirkung. So werden Christen, wenn sie sich z. B. im Urlaub befinden und anläßlich eines Sonn- oder Feiertags an einem Gottesdienst teilnehmen möchten, in die jeweilige gottesdienstliche Gemeinschaft der Ortsgemeinde aufgenommen. Die integrative Bedeutung der Feiertage ist auch für den Staat nicht zu unterschätzen, weil ihnen eine anthropologische Dimension innewohnt. Der Mensch ist sowohl ein arbeitender als auch ein feiernder. Im Arbeits- und Geschäftsleben handelt der Mensch vernunftbestimmt, aber er wird daneben auch vom Gefühl geleitet. Dieser emotionale Bereich, der das Herz anspricht, ist zugänglich für bestimmte Symbole. Feiertage sprechen nicht so sehr die Vernunft, die *ratio*, sondern eher das Herz, das Emotionale im Menschen an. Sie sind neben Farben, Fahnen und Hymnen »diejenigen Symbole, in denen sich am augenfälligsten die Einheit und Zusammengehörigkeit aller Teile des Gemeinwesens«[7] manifestiert. Weiter sind sie Symbole gemeinschaftlicher Erinnerung eines Volkes und wirken integrativ, weil sie die Gesamtheit des staatlichen Sinngehalts erfahrbar und dem Erleben zugänglich machen.[8] Zu Recht spricht P. Häberle in bezug auf den Verfassungsstaat davon, daß dieser »rationaler und emotionaler Konsensquellen bedarf«[9], wobei in den staatlich anerkannten Feiertagen beide Aspekte in Erscheinung treten.

In Feiertagen findet einerseits die Selbstdarstellung des Staates statt, in dem es darum geht, sein eigenes Selbstverständnis nach außen hin zu dokumentieren. Deswegen gibt es wohl kein Land, das auf Feiertage verzichten kann. Andererseits sind Feiertage auch Bestandteil der »Ansicht«, die sich seine Bürger vom Staatswesen machen. Letztlich sind Feiertage »eine zu schützende Dimension des Humanen«[10] und bringen das Menschenbild des Staates zum Ausdruck.

5. Gemeinschaft und Freiheit – zwei Aspekte der Feiertage

In einem Feiertag werden zwei Aspekte sinnvoll miteinander verknüpft. Zum einen ist der Feiertag eine Einladung zu seiner intentionsgerechten Begehung. Das bedeutet, daß der Mensch sich mit dem Thema des Feiertages auseinandersetzt. Das kann am Tag der Deutschen Einheit und am 1. Mai in der Teilnahme an Gedenkveranstaltungen geschehen, an den kirchlichen Feiertagen durch die Mitfeier eines Gottesdienstes. Somit wird auch hier die integrative Bedeutung der Feiertage deutlich. Zum anderen gehört zum Feiertag auch der Freizeitaspekt. Diese geschenkte freie Zeit kann jeder individuell nutzen.

So kann in den Familien dieser Tag ohne werktägliche Hektik miteinander begangen werden, was an normalen Wochentagen häufig nicht der Fall ist. In einer Zeit, die besonders von Individualität und Egoismus geprägt ist, gehören die Pflege von menschlichen Beziehungen und Freundschaften zu den wichtigeren

Tätigkeiten, die an einem Feiertag geschehen können, weil vielfach andere Tage hierfür nicht zu Verfügung stehen. An einem solchen Tag nimmt man sich Zeit, um in den Familien, mit Freunden oder Bekannten etwas zu unternehmen. Im zwanglosen Spiel wird Gemeinschaft erlebbar, in Gesprächen kann es zu einem angeregten Gedankenaustausch kommen. Wer Feiertage jedoch nur an ihrem Freizeitwert bemißt, hat eine verengte Sichtweise. Es ist aber zu bedenken, daß niemand auf die Begehung eines Feiertages verpflichtet werden kann. Wo es aber über Feiertage als solche einen Grundkonsens gibt, darf auch an der Form der Gestaltung eines Feiertags Kritik geübt werden. Wenn ein Feiertag nur noch von wenigen, geradezu nur noch von einer Elite begangen wird, schadet das der Gemeinschaft und dem Feiertag. Deshalb muß ein Feiertag offen sein für eine sich wandelnde Gestaltung.

6. Abschaffung von Feiertagen bedeutet die Elimination geistigen Kulturgutes

Die Abschaffung von Feiertagen ist gleichbedeutend mit dem Vergehen an einem immateriellen Kulturgut. Es handelt sich um ein ähnliches Fehlverhalten, wie wenn der Eigentümer des Brandenburger Tores dieses an eine amerikanische Fastfoodkette vermieten würde, um den Haushalt zu konsolidieren oder um eine zusätzliche Finanzquelle für spezielle Aufgaben des Staates zu haben.

Mit der Abschaffung von Feiertagen wird in mehrfacher Hinsicht ein falsches Signal gegeben. Sie ist sozial unausgewogen, denn sie begünstigt die Minderheit der Unternehmen, während die große Mehrheit der arbeitenden Bevölkerung um einen freien Tag gebracht wird, an dem all die anthroplogisch bedeutsamen Dinge stattfinden können, welche vorstehend beschrieben wurden. Der Freizeitindustrie, die besonders auf Sonn- und Feiertagsbetrieb ausgerichtet ist, wird ein Teil ihrer Existenzgrundlage genommen.

Feiertage abzuschaffen ist ferner deshalb ein falsches Signal, weil es die ohnehin nicht geringe Staatsverdrossenheit weiter befördern würde. Zudem könnten die politisch Verantwortlichen im Staate dadurch in eine Legitimationskrise geraten. Denn was ist von ihnen noch zu halten, wenn sie sich für die Abschaffung sinnstiftender Feiertage einsetzen, die nur den einen Zweck verfolgt, Geldmittel für nationale Projekte bereitzustellen, egal, ob das Geld zum Aufbau der Infrastruktur in den neuen Bundesländern, der Modernisierung der Bundeswehr oder zur Refinanzierung der Pflegeversicherung verwendet wird. Dabei soll die Sinnhaftigkeit der Pflegeversicherung hier keineswegs in Abrede gestellt werden. Wenn die Diskussion über eine Pflegeversicherung seit 20 Jahren mit mehr oder weniger Engagement geführt wird[11], nun aber in das Vorfeld des Bundestagswahlkampfes geriet, dann entsteht der Eindruck, daß die Regierung u.a. hieran ihre Handlungsfähigkeit beweisen und die Opposition sich als Anwalt der Arbeitnehmer profilieren wollte, welche vorgab, einen »Sozialabbau« verhindert zu haben. Um eine sachentsprechendere und sozialverträglichere Lösung zu erreichen, wäre es bei einem derartigen Zeitraum auf ein weiteres Jahr zur Abklärung der Finanzierung auch nicht mehr angekommen, denn in dieser Zeit würde eine Einigung über den Verzicht auf Urlaubstage oder Mehrarbeit

sicherlich möglich sein. Jedoch wurde der Weg des geringsten Widerstandes gewählt.

Will der Gesetzgeber den bisher staatlich geschützten Feiertagen die Anerkennung entziehen, ist er auf die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verwiesen. Abgesehen davon, daß es aufgrund der Verfassung keinen absolut geschützten Feiertag gibt, sollte eine derartige Streichung von Feiertagen erst dann möglich sein, wenn ein solcher Feiertag von der Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft nicht mehr ausgewiesen wird, wie es für den Feiertag der Beschneidung des Herrn (1. Januar) mit Einführung des CIC/1983 erfolgte. Aber zu dieser gesamtkirchlichen Norm (can. 1246 § 1 CIC) gibt es für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz noch eine vorgängig zu beachtende Spezialnorm, gemäß dieser der 1. Januar ein Marienfeiertag ist. Demnach würde der 1. Januar nicht für eine Abschaffung zur Verfügung stehen. Ebenso ist der Buß- und Bettag kein Feiertag, den die Evangelische Kirche zur Verfügung gestellt hat.

Sollte der Staat aus finanzpolitischen Gründen Feiertage abschaffen, dann wäre es durchaus wünschenswert, auf die Feiertage zurückzugreifen, die ausschließlich in die staatliche, d.h. in die Kompetenz der Länder fallen. Das sind der 1. Mai und der 3. Oktober. Für beide Arten von Feiertagen gilt aber: »Eine undifferenzierte und vorschnelle reine Instrumentalisierung des diese Tage betreffenden Feiertagsrechts zur Erzielung finanzpolitischer Effekte«, wie sie stattfinden wird, »ohne daß die Tragweite der bei einer Streichung staatlicher Anerkennung der betreffenden Tage jeweils berührten religiösen« oder nichtreligiösen »Dimension in Betracht gezogen würde, verstieße aber gegen die Verfassung«.[12] Es bleibt weiterhin zu beachten, daß eine angemessenen Zahl von Feiertagen erhalten bleiben muß, wenn das Prinzip des (Sonn- und) Feiertagsschutzes nicht in seinem Wesenskern ausgehöhlt werden soll. Was eine angemessene Zahl von Feiertagen ist, bestimmen aber die politisch Verantwortlichen in den Ländern. Sollten diese zukünftig lieber ökonomischen Interessen folgen wollen, das zu weiteren Feiertagsopfern führen würde, dann müßte ein solches Tun auf Verfassungskonformität hin überprüft werden.

7. Infragestellung der Grundlagen des Sonn- und Feiertagsschutzes

Gefahr droht den Feiertagen nicht nur von Seiten der Politik, sondern verschiedentlich wird auch an den verfassungsrechtlichen Fundamenten der Sonn- und Feiertagsgarantie gerüttelt (Art. 140 GG/139 WRV). Denn neuestens wird diesbezüglich versucht, mit der Glaubenspraxis der Kirchenglieder einen Verfassungswandel zu begründen. L. Renck meint hierzu feststellen zu müssen: »Der Schutz der Feiertage als Tage der seelischen Erhebung läuft leer, wenn der religiöse Bezug für immer weniger Bürger bedeutsam ist, wenn das staatliche Angebot für religiöse Entfaltung nur noch von einer immer kleiner werdenden Minderheit angenommen wird. Die Leere der Kirchen gerade an kirchlichen Feiertagen ist ihrerseits ein statistisches Argument gegen die Aufrechterhaltung gewisser staatlicher Regelungen«.[13] Dagegen ist aber einzuwenden, daß die Kirchenbesucherzahlen kein Indikator sind für die gesellschaftliche Relevanz der Kirchen und kirch-

lichen Gemeinschaften. Ein Verfassungswandel wäre aber erst dann angezeigt, wenn der überwiegende Teil der Bevölkerung entweder ungetauft oder zu nichtchristlichen Religionsgemeinschaften gehören würde. Dieser Zustand ist aber noch lange nicht erreicht und ein Verfassungswandel daher nicht angezeigt.[14]

8. Welche Feiertage werden wo gefeiert? Rechtliche Bestimmungen zum Sonn- und Feiertagsschutz im CIC/1983

Der Codex Iuris Canonici kommt in den Canones 1246–1248 auf das Sonn- und Feiertagsrecht zu sprechen. In can. 1246 § 1 CIC wird der Sonntag zwar unter die Feiertage eingeordnet, steht aber an vorderster Stelle. Danach werden die Feiertage genannt, die in der ganzen Kirche als solche zu halten sind.

Den Bischofskonferenzen wird die Möglichkeit gegeben, einige der gebotenen Feiertage im Einverständnis mit Rom abzuschaffen oder auf einen Sonntag zu verlegen (can. 1246 § 2 CIC). Neben der Feiertagsordnung für den Bereich der Deutschen[15] bestand schon seit längerem eine solche Ordnung für das Territorium der Berliner Bischofskonferenz.[16] Die Wiedervereinigung Deutschlands brachte es mit sich, daß die DBK eine Feiertagsordnung erlassen mußte, die sich auf alle deutschen Diözesen erstreckt. Diese ist, soweit ersichtlich, noch nicht in Kraft, da sie noch der römischen Approbation bedarf.[17]

Wie sein Vorgängercanon enthält auch can. 1247 CIC eine doppelte Aussage, die man in ein positives und ein negatives Gebot einteilen kann. Das positive Gebot betrifft die Verpflichtung zur Teilnahme an einer Eucharistiefeier an Sonn- und Feiertagen. Entsprechend der diesbezüglichen Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils (SC 106), das die Formulierung der *participatio actuosa* prägte, spricht can. 1247 CIC nun von der Teilnahme an einer Meßfeier. Das negative Gebot bezieht sich auf Tätigkeiten und Geschäfte, welche dem Gott geschuldeten Kult, die dem Sonntag eigene Freude oder die notwendige Erholung von Körper und Geist behindern. Somit ist der enge, zur Kasuistik neigende Begriff der *opera servilia* durch die nun geltende Formulierung überwunden.

Der Codex beschränkt sich in can. 1248 § 1 CIC auf die Aussage, daß derjenige dem Gebot zur Teilnahme an einer Meßfeier genügt, wo immer sie im katholischen Ritus gefeiert wird, sowohl am Sonn- und Feiertag selber als auch am Vorabend. Wo keine Eucharistiefeier gehalten werden kann, empfiehlt der kirchliche Gesetzgeber besonders die Teilnahme an einem Wortgottesdienst[18] oder sich eine entsprechende Zeitlang dem persönlichen Gebet zu widmen (can. 1248 § 2 CIC).

9. Verfassungsrechtliche Vorgaben durch Art. 140 GG/139 WRV und dessen Ausgestaltung durch die Gesetzgeber

Zentrale Verfassungsnorm für den rechtlichen Schutz der Sonn- und Feiertage ist der Art. 140 GG iVm Art. 139 WRV: »Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung

gesetzlich geschützt.« Neben anderen beinhaltet auch dieser Verfassungsartikel eine institutionelle Garantie.[19] Darunter versteht man verfassungsrechtliche Verbürgungen öffentlicher Einrichtungen des Staatswesens, die eine bestimmte Funktion im System der verfassungsrechtlichen Grundordnung erfüllen. Sie verleiht den Staatsbürgern keine unmittelbaren Rechte, sondern gewährt vielmehr öffentlichen Einrichtungen verfassungsrechtliche Bestandssicherung. Es gehört zum Wesen dieses Begriffs, daß sie keinen Bestandsschutz für einzelne Einheiten garantiert, sondern die Institution als ganzes absichert. Im Hinblick auf die Feiertage bedeutet das keine Bestandsgarantie für einzelne Feiertage, aber die Institution Feiertage darf durch staatliche Gewalt weder völlig beseitigt noch in seiner Substanz ausgehöhlt werden, so daß sie ihren Sinn und Zweck praktisch verloren hat.

Um den verfassungsrechtlichen Vorgaben zum Sonn- und Feiertagsschutz Gestalt zu verleihen, hat der Bundesgesetzgeber in verschiedenen Gesetzen diesbezügliche Bestimmungen aufgenommen.[20] Die Länder haben für die sonstige Ausformung des Sonn- und Feiertagsschutzes Sorge zu tragen (Art. 70, 1 GG). Dazu haben sie spezielle Feiertagsgesetze erlassen. Diese mußten durch den Wegfall eines Feiertags als Pflegeversicherungsopfer 1994 entsprechend geändert werden.

10. Mögliche Alternativen zur Feiertagsstreichung

Feiertage sind durch die Pflegeversicherung Gegenstand des Interesses der Politik geworden. Wie in der Sozialversicherung bislang üblich, werden die Beiträge zu je 50% vom Arbeitnehmer und Arbeitgeber aufgebracht. Jedoch erhalten die letztgenannten für ihren Anteil eine Kompensation, die dadurch gerechtfertigt erscheint, daß bei den Lohnnebenkosten die Belastungsgrenze erreicht ist, wenn nicht die Wettbewerbsfähigkeit der Wirtschaft gefährdet und Arbeitsplätze verloren gehen sollen. Da sich Bundestag[21] und Bundesrat in der Kompensationsfrage nicht einigten, wurde die ganze Angelegenheit den Bundesländern übertragen, mit der Maßgabe einen gesetzlichen Feiertag zu streichen, der immer auf einen Wochentag fällt (§ 58, Abs. 2 SGB XI [Pflegeversicherungsgesetz]), sollen die Arbeitnehmer nicht den ganzen Beitrag zur Pflegeversicherung entrichten müssen (§ 58 Abs. 3 SGB XI).

Bis auf den Freistaat Sachsen, der klugerweise auf die Streichung eines Feiertages verzichtete[22], haben alle Bundesländer einen Feiertag zugunsten der Pflegeversicherung aufgegeben.[23] Die Freistaaten Bayern und Sachsen wollten mit einem Gesetzesantrag über den Bundesrat[24] das Pflegeversicherungsgesetz noch kurz vor seinem Inkrafttreten in einem zentralen Bereich novellieren. § 58 Abs. 2 SGB XI sollte dahingehend geändert werden, daß anstelle der Feiertagsstreichung die Länder ermächtigt werden, durch Gesetz den Wegfall eines Urlaubstages zu regeln oder die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß die Arbeitgeber zusätzliche Arbeit in einem für den Ausgleichsbedarf erforderlichen Umfang anordnen können. Und im Hinblick auf die am 1. Juli 1996 beginnende 2. Stufe der Pflegeversicherung (stationäre Pflegeleistungen) wird vorgeschlagen, daß die Ar-

beitnehmer die zusätzlichen 0,7 % allein tragen, wenn kein zweiter Urlaubstag gestrichen oder den Arbeitgebern die Möglichkeit eröffnet wird, einen 2. Tag zur Mehrarbeit anzuordnen. Jedoch wurde dieser Gesetzesantrag, dem eine gewisse Praktikabilität wohl nicht abgzusprechen ist, von der SPD dominierten Bundesratsmehrheit abgelehnt.[25] Auch der Vorwurf einiger CDU/CSU-Politiker[26], die Kirchen hätten sich nicht entschieden und rechtzeitig gegen die Abschaffung von Feiertagen eingesetzt, ist unhaltbar, denn gerade die Kirchen haben sich vom Anfang an gegen jeglichen Mißbrauch der Feiertage eingesetzt.

Durch die momentane Finanzierung der Pflegeversicherung wird im Grunde genommen das Sozialversicherungsprinzip der je hälftigen Beitragszahlung von Arbeitnehmer und Arbeitgeber aufgegeben. Denn die Kompensation an die Arbeitgeber stellt gerade dieses Prinzip in Frage. Zudem hat wohl noch niemand genau erklärt, wie die Kompensation in concreto funktionieren soll. Vielmehr wird dadurch nur die Hoffnung auf Kompensation ausgedrückt, die sich aber nur dann erfüllt, wenn Produktion und Absatz bei entsprechenden Preisen in gleichem Maße steigen. Ob das aber eintreffen wird, vermag heute noch keiner zu sagen. Auch wird die Kompensation für die zum 1. Juli 1996 in Kraft tretende 2. Stufe der Pflegeversicherung (stationäre Pflege, dadurch steigt der Beitrag auf 1,7 %), die in der Abschaffung eines weiteren Feiertags besteht (§ 58, 4 SGB XI), vermutlich nicht so einfach vonstatten gehen. Erste Stimmen gegen eine erneute Feiertagsstreichung haben sich bereits zu Wort gemeldet.[27]

Wenn eine Kompensation der Arbeitgeberbeiträge notwendig ist, dann kann sie nur über die Streichung von Urlaubstage geschehen. In einem Land mit den europaweit meisten Urlaubstagen, der kürzesten Wochenarbeits-, der geringsten Jahresarbeits- und der niedrigsten Lebensarbeitszeit ist die Lösung über Urlaubstage am sozialverträglichsten und niemandem unzumutbar. Die angesprochene Lösung hat den entscheidenden Vorteil, daß die Beschäftigten spüren, was sie wofür aufgeben: zwei Urlaubstage die ihnen zugute kommen können, wenn sie selbst pflegebedürftig werden sollten. Aufgerufen ist nun der Gesetzgeber, die bestehende unsinnige Refinanzierung aufzugeben. Gleichzeitig sind die Tarifpartner gefordert, weil ohne ihr Mittun alles so bleibt, wie es ist.

Die Refinanzierung der Pflegeversicherung, wie sie gegenwärtig besteht, kann jedenfalls nicht als sozial verstanden werden.

Anmerkungen

1 D. Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht. Tübingen 1993, S. 344.

2 J. Pieper, Zustimmung zur Welt. München ^{2}1964, S. 46.

3 R. Caillois, L'homme et le sacré. Paris ^{3}1950, S. 130.

4 Bereits Augustinus hat den Kult als Lobpreis und Danksagung verstanden (*De Spiritu et litera*, 13,22, in: PL 44,214).

5 Als Dank an die Götter wurde im antiken Rom ein Teil der nutzbaren Zeit »in das ausschließliche Eigentum der Götter überwiesen« (G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer. München ^{2}1912, S. 432).

6 K. Kerenyi, Die antike Religion. Amsterdam 1942, S. 67.

7 Th. Oppermann, Kulturverwaltungsrecht, Bildung – Wissenschaft – Kunst. Tübingen 1969, S. 538.
8 R. Smend, Integrationslehre, in: Staatsrechtliche Abhandlungen. Berlin ^{2}1968, S. 477. Vgl. zum Nationalfeiertag H. Hattenhauer, Deutsche Nationalsymbole. München 1984, S. 104–136.
9 P. Häberle, Feiertagsgarantien als kulturelle Identitätsmerkmale des Verfassungsstaates. Berlin 1987, S. 29.
10 So der erweiterte Titel eines Vortrages, den J. Splett anläßlich der *24. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* gehalten hat (in: Essener Gespräche Bd. 24, hrsg. v. H. Marré und J. Stüting. Münster 1990, S. 4–26).
11 Vgl. J. Schraa, Die lange Geschichte, in: BArbBl 8/9 (1994), S. 5–11.
12 Kästner K.H., Die »zweiten« Feiertage als politische Manövriermasse? in: NVwZ 12 (1993), S. 148–151, hier S. 151.
13 L. Renck, Bestandsschutz für kirchliche Feiertage? in: NVwZ 12 (1993), S. 648–650, hier S. 649. Zur Relativierung besonders des Sonntagsschutzes: Ph. Kunig, Der Schutz des Sonntags im verfassungsrechtlichen Wandel. Berlin 1989, S. 32.
14 Das *Statistische Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland 1993* weist für das Jahr 1991 folgende Zahlen aus: Katholiken: 28,198 Mio. = 35,249 %. Ev. Christen: 29,208 Mio. = 36,516 % bei einer Gesamtbevölkerung von 79,984 Mio. Zusammen machen die beiden großen Konfessionen immerhin 71,772 % aus.
15 KABl. Münster 121 (1987), S. 63–64.
16 Beschluß der Berliner Ordinarienkonferenz vom 1. Januar 1968 über die Feiertagsregelung in der DDR, in: AfkKR 137 (1968), S. 229–230.
17 Das hat einige Diözesen nicht davon abgehalten, die Partikularnorm zu can. 1246 § 2 CIC bereits im Amtsblatt zu veröffentlichen, so z.B. KABl. Osnabrück 110 (1994), Art. 154.
18 Vgl. Grundsätze zur Feier von sonntäglichen Gemeindegottesdiensten ohne Priester im Bistum Aachen, in: *Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen* 54 (1984), Nr. 151.
19 C. Schmitt, Verfassungslehre. München/Berlin 1928, S. 171. Aus neuerer Zeit: A. Mattner, Sonn- und Feiertagsrecht. Köln u.a. ^{2}1992, S. 38–40.
20 Z.B. ist der Bundesgesetzgeber aufgrund von Art. 74, 11° GG zuständig für die Ausgestaltung des Sonn- und Feiertagsschutzes in der Gewerbeordnung (§ 55e GewO) und im Ladenschlußgesetz (§§ 11–13 LSchlG).
21 Die wichtigsten Gesetzesmaterialien verzeichnet B. Schulin, Die soziale Pflegeversicherung des SGB XI – Grundstrukturen und Probleme, in: NZS 3 (1994), S. 433–444, hier S. 433, Anm. 4.
22 *Sächsiche Zeitung* Nr. 267 vom 17. November 1994, S. 1.
23 In Baden-Würthenberg, das sich für den Pfingstmontag entschied, ist im März 1995 das Feiertagsgesetz erneut geändert worden, denn auf Druck eines Interessenverbandes, der mit einem Volksbegehren drohte (*Stuttgarter Zeitung* Nr. 24 vom 30. Januar 1995), wurde der Buß- und Bettag gegen den Pfingstmontag als Pflegeversicherungsopfer ausgetauscht (*Stuttgarter Zeitung* Nr. 70 vom 24. März 1995, S. 5).
24 BR-Dr. 1068/94.
25 BR-Dr. 1068/94 (Beschluß).
26 Gemäß KNA Inland vom 31. Januar 1995, S. 2, werden besonders erwähnt: H. Geißler, N. Blüm, J. Borchert und E. Stoiber (CSU).
27 Vgl. *Westfälische Nachrichten* Nr. 299 vom 27. Dezember 1994, S. 1.

Hugo Rokyta · Prag

Blick auf Geschichte und Gegenwart der böhmischen Länder

Anders als in meinem Vaterland hatten die Wissenschaftler der westlichen Welt in den vergangenen fünfzig Jahren den großen Vorzug des freien Informationsaustausches. Die eisernen Vorhänge und Sprachbarrieren haben ein halbes Jahrhundert den offenen Konnex unmöglich gemacht und zwei Generationen lang das wissenschaftliche und kulturelle Leben verdorren lassen. Noch heute im postkommunistischen Zeitalter leiden wir unter den Folgen. Das kommunistische Regime hat beispielsweise das Erlernen von Fremdsprachen und vor allem die in unserem Land verbreitete Zweisprachigkeit, die uns mit der Geschichte Österreichs verbunden hatte, unterdrückt. Deshalb haben die jungen Wissenschaftler einen erschwerten Zugang zu den Informationen, die ihnen so lange verwehrt waren.

Um die heutige Situation in den böhmischen Ländern zu verdeutlichen, soll zuerst die eigentliche Identität dieses Volkes beschrieben werden.

1. Böhmische Identität

In jeder Erdkunde steht, daß die böhmischen Länder im Herzen Europas liegen. Durch sie führen alle Straßen des Kontinents, und alle Völkerwege der Frühzeit durchquerten sie: die Bernsteinstraße, der Jakobspilgerweg, die Loretostraße. Auch die erste Eisenbahn des Kontinents – die Ferdinand-Nordbahn – führte durch die Länder der heutigen Tschechischen Republik.

Unser Land wurde von zwei totalitären Regimen rücksichtslos zum Untergang bestimmt: zum Verlust seiner Identität. Das einstige Königreich Böhmen war Mitglied – nicht Vasall – des übernationalen Heiligen Römischen Reiches; sein Herrscher war der erste auf der Bank der weltlichen Kurfürsten. Dieses

Hugo Rokyta, *1912 in Brünn geboren, studierte tschechische und deutsche Philologie in Prag; mit nur 25 Jahren wurde er zum jüngsten Parlamentarischen Sekretär im Prager Parlament ernannt. Nach seiner Rückkehr aus dem Konzentrationslagern Dachau und Buchenwald, in die ihn die Nazis 1939 verschleppen ließen, verwehrten ihm die Kommunisten 1945 die Habilitation und eine politische Betätigung. Als Denkmalpfleger und Autor hat sich Rokyta um die Erforschung des alten Böhmen und Mähren und die deutsch-tschechischen Literaturbeziehungen verdient gemacht; seine Arbeit wurde mehrfach international ausgezeichnet. Er ist heute Honorarprofessor der Universität Salzburg. – Der Beitrag wurde in deutscher Sprache verfaßt.*

Land, das nach dreihundert Jahren des Verlustes seiner Souveränität genau zwanzig Jahre wieder als Staat bestanden hatte, sollte gemäß den Plänen zweier totalitärer Regime aus der Völkerfamilie freier Nationen ausgelöscht werden. An die Stelle eines Staates trat ein Protektorat. Die totalitären Regime in den böhmischen Ländern waren Okkupationsregime. Dieses führte zum weitgehenden Verlust sowohl der tschechischen Intelligenz als auch aller tschechischen Hochschulen. Es wurde diesem Land nur noch ein Dasein von Arbeitssklaven in den nördlichsten Regionen des Kontinents öffentlich vorhergesagt: Hitler, Heydrich und Karl Hermann Frank meinten offen und unverblümt, daß das tschechische Volk im Herzen Europas nichts mehr zu suchen und zu erwarten hätte. Dieser Haß hatte Tradition. Schon Karl Marx hatte der tschechischen Sprache ein baldiges Ende vorhergesagt. Der Anfang dazu war bereits gemacht. Die Konzentrationslager des Nationalsozialismus wurden mit der Intelligenz des tschechischen Volkes aufgefüllt – bezeichnenderweise waren nur 10% ihrer Herkunft nach Arbeiter (letztere hat man bewußt für den angestrebten Aufbau der Gesellschaft nach den Vorstellungen der Nationalsozialisten in der Nachkriegszeit aufgespart). 360000 Tote sind für ein Volk von knapp 10 Millionen ein bedeutender und harter Aderlaß. So gut wie alle jüdischen Mitbürger wurden in Auschwitz und Theresienstadt vernichtet.

Das andere totalitäre Regime empfing am Ende des Zweiten Weltkrieges von seinen Verbündeten Privilegien dafür, daß es die böhmischen Länder mit einbezog. Dies wurde im Jahre 1968 noch einmal mit aller Härte zum Ausdruck gebracht. Das Land war somit eine Randkolonie und ein militärischer Exerzierplatz an der Grenze zur freien Welt.

Der geteilte Kontinent hat eine lange Geschichte: Das Christentum kam von zwei diametralen Ausgangspunkten nach Böhmen. Einerseits kam es durch Cyril und Methodius von Byzanz zu uns. Andererseits hat Fürst Wenzel durch seine freie Entscheidung, dem lateinischen Erdkreis zuzugehören, das Land und sein Volk der Zivilisation des Westens zugeordnet. Die heimische Dynastie hat sich dieser Zivilisation nicht verschlossen, sondern sie in ihre Kolonisation des böhmischen Kessels und seiner Nebenlandschaften – Mähren und Schlesien – einbezogen. Somit sollte das Land zukünftig allen Konflikten des Kontinents an empfindlicher Stelle ausgesetzt sein. Es ist ein von der Natur reich beschenktes Territorium am Rande Mittel- und Osteuropas. Das Volk dieses Landes hört seither nicht auf, über den Sinn seiner Geschichte nachzudenken. Es gibt wohl kein Nachbarvolk, das seine Identität derart aus der Reflexion auf seine Geschichte gewinnt und so stark dem Historismus und der Mythe verbunden ist. Als geschichtliche Resultate dieser Randlage mit ihren großen Zäsuren kann man in Böhmen sowohl einen Messianismus als auch Selbstmitleid feststellen. Die Themen seiner Geschichte sind in die Weltliteratur und in die Musik eingegangen. Es sind die Epochen des Hussitismus, der Reformation, der Niederlage am Weißen Berg, der Aufklärung, des Josephinismus österreichischer Prägung und des Nationalismus. Der lateinische Glaube siegt und nimmt trotz aller musischen slawischen Ressourcen die spezifischen Formen einer liberalen Kühle im Mutterland Böhmen an; er bewahrt sich im musisch begnadeteren Mähren und in den schlesischen Randlandschaften seinen beschwingteren Ausdruck und ge-

winnt dort eine höhere Identität seiner Gläubigkeit in der Symbiose von Glaube und Volkstum. Der »Böhmische Katholizismus« wurde und wird außerhalb des Landes leicht belächelt. Masaryk lehnt ihn z.B. bewußt ab, weil sich die böhmischen Katholiken in der Habsburger Monarchie Thron und Altar unterworfen haben. Im Gegensatz dazu bewundert er den deutschen Katholizismus, den er »Neo-Katholizismus« nennt, weil dieser staatsfrei aus dem Kulturkampf der Ära Bismarcks hervorgegangen ist. Allerdings erteilt Masaryk seine Absage sowohl dem späten Panslawismus, der östlichen Orthodoxie als auch dem russischen Imperialismus des Zaren wie Lenins. Dafür wird er und seine Anhänger zum Todfeind des Kommunismus und der mit ihm verbündeten heimischen Plebejer, der Land und Volk der böhmischen Länder im Bündnis mit dem Totalitarismus Hitlers zu liquidieren bereit war.

2. Bürgen einer geschichtlichen Kontinuität

War denn das ursprüngliche europäische Bewußtsein und das Bekennnis zu seiner lateinischen Zivilisation in den vergangenen Jahrhunderten verschwunden? Keineswegs. Denn es gab das Reich der Przemysliden mit Przemysl Ottokar II., einem Enkel Kaiser Friedrich Barbarossas, das ein Reich der Mitte war; es gab das Imperium Karl IV., des Luxemburgers; man muß in diesem Zusammenhang auch an die staatsmännische Strategie des Königs Georg von Poděbrad erinnern, der einen – von Goethe bewunderten – europäischen Friedensplan und Fürstenbund hervorbrache, und an die frühe Ökumene des Pädagogen und Völkerlehrers Jan Amos Komenský (Comenius). Gerade auch in dem Werk des letzteren hat das böhmische Volk Raum und Aufgabe. Die alttschechische Legende der hl. Katharina, von Karl IV. seinem Lehrer in Auftrag gegeben, stellt einen Gipfel abendländischer Bildung und Sprache dar. Die Lehre des Magister Johannes Hus, die von den frühen Themen der angelsächsischen Emanzipation genährt ist, nimmt nicht die erwartete Dimension einer sozialen Revolution an, sondern neigt zur Herausbildung früher Formen des Nationalismus. Die erzwungene Zugehörigkeit zur zentralistischen Habsburger Monarchie des 17.–20. Jahrhunderts wird abgelöst durch das Streben der Völker nach Selbständigkeit, die sich aus der fremdgewordenen Umklammerung durch den österreichischen Staatsgedanken befreien wollen, gestützt auf die Ideen der Französischen Revolution.

3. Das Verhältnis von Kirche und Staat

Staat und Kirche standen nach dem Ersten Weltkrieg vor einem Neuanfang: Die sprachliche (deutsche) Minderheit war so groß, daß sie sich nicht mit der Stellung als Minderheit vertraut machen konnte. Sie selbst hatte allerdings das Zugehörigkeitsgefühl zur Idee eines böhmischen Staates verloren und suchte – nach der Erfahrung von erfolglosen Emanzipationen – nach neuen fremden Ideologien. Im alten Österreich der Habsburger Monarchie war sie die Trägerin der Bürokratie, der Medien, der Armee, der aufkommenden Industrie und weiter

Teile der Wissenschaft. Kirche und Politik suchten neue Wege. Nur ein politischer Führer des tschechischen politischen Katholizismus, aus Mähren kommend, vermoche die Kluft, die zwischen der alten Situation und dem neuen laizistischen Staat entstanden war, zu überbrücken. Jan Šrámek, der Begründer der Soziologie innerhalb der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin[1], ein tschechischer Seipel[2], hat zwanzig Jahre lang das Prinzip des Politikers im Priestergewande verwirklicht und seinem Land als Minister gedient. Šrámek konnte an einer Regierung teilhaben, die der Kirche nicht gerade positiv gesinnt war, weil er in seinem Handeln der Devise des tschechischen Kaholizismus folgte: »Wir müssen immer dabei sein!« Er wird in entscheidender Stunde Premierminister der Exilregierung in London unter dem Präsidenten Beneš. Damals – noch vor dem verhängnisvollen Bündnis mit Stalin – hätte kaum eine westliche Regierung im Kriegszustand einen anderen Premier als Šrámek anerkannt. In der Sunde der Not stimmte das Volk über alle weltanschaulichen Grenzen hinweg den Choral des heiligen Wenzel an. Später nach dem Putsch der Kommunisten von 1948 interniert man Šrámek und läßt ihn nach schimpflicher Behandlung sterben.

Zwei Männer der kirchlichen Hierarchie sorgten während der ersten Republik für einen erträglichen – ja akzeptablen – Konsens von Kirche und Staat, der dann im Jahre 1935 anläßlich des gesamtstaatlichen Katholikentages in Prag (bei Teilnahme aller Nationalitäten) seinen deulichen Ausdruck gefunden hat. Antonín Cyril Stojan, Erzbischof von Olmütz und Metropolit von Mähren, war, wie Papst Johannes XXIII. sagte, ein Vordenker und Wegbereier des II. Vatikanischen Konzils und zugleich Protagonist der von Velehrad ausgehenden Unionsbewegung der slawischen christlichen Konfessionen und der gesamteuropäischen Ökumene. Sein Zeigenosse in Böhmen, Erzbischof Frantisek Kordac, Primas von Böhmen, war sowohl ein Schutzherr religiöser und politischer Toleranz in dem jungen laizistischen Staat als auch der Vertreter des neuen sozialen Programms der Kirche. Nicht unbeteiligt an diesem damaligen Konsens von Kirche und Staat war der damalige Außenminister Edvard Beneš. Neben diesen beiden wichtigen Männern standen für ein halbes Jahrhundert der Franziskanermönch Jan Evangelist Urban, den Werk und Person Romano Guardinis prägen, Pius Parsch und Klemens Neumann. Alle drei Genannten wußten um das Sozialwerk von Carl Sonnenschein und um die Bedeutung von Friedrich Muckermann und Karl Rahner für die Kirche ihres Nachbarlandes. Aber dabei durfte der damalige Status der Kirche im öffentlichen Leben nicht übersehen werden. Das Zusammenspiel von Kirche und Thron im alten Österreich sollte überwunden werden; aber die Persönlichkeit von Ignaz Seipel wirkte beispielgebend auf die Katholiken aller im Staat vertretenen Nationalitäten. Die Kirche der böhmischen Länder wollte niemals »Sakristei-Kirche« sein. Nachdem die Kirche bereits während des Zweiten Weltkrieges unter Verfolgungen zu leiden hatte, folgte darauf der Versuch der Vernichtung der Kirche durch den kommunistischen Totalitarismus. In dieser Auseinandersetzung konnte dann die großartige Persönlichkeit von Erzbischof Kardinal František Tomášek reifen.

4. Die deutsche Volksgruppe

Der einst vielversprechende politische Aktivismus der deuschen Volksgruppe in der ehemaligen Tschechoslowakei in den dreißiger Jahren wird von Hitler und seinem Gefolge zerschlagen, weil er zu einer Befriedung der Minderheiten geführt und damit der Beherrschung unterworfener Völker in der Mitte des Koninents im Wege gestanden hätte. Ein Name aus dieser Epoche verdient in Ehren genannt zu werden: Franz Spina, einer der bedeutendsten Slawisten des Jahrhunderts, ein zweisprachiger Mähre. Er strebte in Übereinstimmung mit dem wichtigsten Kopf der tschechischen Szene, Anonín Švehla, das konflikt- und gewaltfreie Zusammenleben von Tschechen und Deutschen als Symbiose in den böhmischen Ländern an. Auch Hans Schütz, eine herausragende Persönlichkeit der zweiten Generation dieses politischen Aktivismus, bedauerte seine Zugehörigkeit zu dieser Initiative auch nach dem Mißerfolg, der durch die Aggression Hitlers verursacht wurde, keineswegs. Wenn man heute in Deutschland das Zusammengehörigkeitsgefühl der beiden Nachbarländer wachrufen möchte, sollte man dabei nicht vergessen, daß dieser Weg bereits vorgezeichnet ist und man auch in früherer Zeit gewillt war, ihn zu beschreiten. Durch den damaligen Mißerfolg aber hat letztlich der Totalitarismus Hilers dem Totalitarismus Stalins den Weg bis zur Mitte Europas für ein halbes Jahrhundert freigemacht.

Der zweifache Verrat der westlichen Verbündeten löste nach dem Zweiten Weltkrieg Zorn und Rache aus. Dies führte zur gewaltsamen Vertreibung der einstigen deutschen Mibürger, die in den böhmischen Ländern lebten. Die Medien – vor allem in den USA – wollten Edvard Beneš die Alleinschuld an der Vertreibung anlasten. Aber er selbst wollte bis zuletzt mehr als eine Million deutscher Mitbürger im Land behalten. Seine Absicht wurde – und dies gilt heute als erwiesen – von Moskau zerschlagen. Man glaubte dort nämlich nicht an die Fähigkeit, die deutschen Mibürger in den böhmischen Ländern einem Umerziehungsprozeß unterziehen zu können, wie es zum Teil in der ehemaligen DDR möglich gewesen ist. Außerdem hätte sich ein Mehrvölkerstaat der sowjetischen Vereinnahmung stärker widersetzen können.

5. Die kommunistische Zeit und ihre Überwindung

Die Nation trat nach dem Zweiten Weltkrieg in den Schatten des Eisernen Vorhangs und verfiel in eine Panik. Bei den letzten wirklich freien Wahlen nach dem Zweiten Weltkrieg gewinnt die von Moskau gegängelte Kommunistische Partei – im Gegensatz zum Ergebnis in der Slowakei – ca. 40 % der Stimmen. Paradoxerweise trugen die bäuerlichen Wähler zu diesem Phänomen bei. Es war wohl ein vermeintlicher Racheakt gegen Beneš, der ihnen auf Anraten seiner kommunistischen Berater keine eigenständige Partei des bäuerlichen Landvolkes konzediert hatte. So war die Kommunistische Partei der Tschechoslowakei – trotz aller periodischen Säuberungsaktionen – innerhalb des sogenannten Ostblocks die an eingeschriebenen Mitgliedern zahlenstärkste.

Die böhmischen Länder der damaligen Tschechoslowakischen Sozialistischen

Republik – später ihrer Föderation – treten nicht ohne Schuldanteil in das anhebende Dunkel des Eisernen Vorhanges. Die Verzweiflung über das eigene Schicksal, die die Böhmen bis tief in ihr Kleinbürgertum hinein erlebten, und ein lang gehegter Linksdrall der politischen Mitte, die keine ideologische Heimat hatte, führte zu einer Flucht nach vorne. Die Folgen zeigen sich bis heute in der politischen Szene – in einer mehr oder weniger anonymen Bewegung anstelle konsolidierter politischer Fraktionen. Der Linksdrall arikuliert sich in der Betrachtung der Welt aus der Perspektive des »kleinen Mannes«, des Unbeteiligten, des allen Möglichkeiten Ausgesetzten. Hier wird bewußt auf die Erfahrungen alter Parteien verzichtet. Die sogenannte Kollaboration war ein Mundbekenntnis derer, die sich einem naiven Glauben an die Staatsmacht anschlossen, um dem wiedererstandenen Staat zu dienen. Auch 1968 rühre kein westlicher Staat an diesem Status quo. Die Wende von 1989 war keine konzeptuelle Volksrevolution. Dubček und Havel steuerten eher auf einen Konsens zwischen den verspäteten Reformkommunisten und den Dissidenten. Sie waren freilich auch von den friedlichen Demonstrationen in Dresden und Chemnitz, das Karl-Marx-Stadt hieß, beeindruckt.

Die Slowakei, die sechs Jahre hindurch ein selbständiger Pufferstaat von Hitlers Gnaden auf Zeit war, sah nun die Gelegenheit zu einem friedlichen Austritt aus dem bisherigen Staatenverband. Der Austritt erfolgte ohne Gewalt. Die Slowakei, die ebenfalls auf dem Wege zu dem ersehnten Europa ist, ist noch mit einer nicht überwundenen politischen Zivilisation behaftet, die andere Ausmaße hat, als es in den böhmischen Ländern der Fall ist. Auch hier wird der Beobachter in der Feststellung bestärkt, daß für die zukünftige Gestaltung der Beziehungen zwischen den Staaten nicht ausschließlich Naionalitätenfragen und Sprachgrenzen maßgebend sein können, sondern allgemein das zivilisatorische Anliegen. Man denke nur an das negative Beispiel von Bosnien-Hercegovina und seiner Nachbarn.

Der anfänglichen Euphorie der Tschechen nach der Wende folgte eine Periode der gegenseitigen Aufrechnung von Schuld innerhalb der heimischen Politik. Außerdem beziehen »ungeübte Garnituren« die Organe der Volksvertretung. Alte Vorurteile gegen die Kirche feiern Urständ und sind bis zur Stunde noch nicht überwunden. Hier liegt ein verspäteter Antiklerikalismus, der durchaus nicht ausschließlich aus dem Vokabular der Linken stammt. Die Gemüter erregen sich, wenn es um die Rückgabe des von den Kommunisten gestohlenen Kirchenbesitzes geht. In Notzeiten hatte man in der Kirche einen Hort der Tradition erblickt. Angesichts bevorstehender Wahlen macht der zweckdienliche Opportunismus mit Blick auf den »kleinen Mann« Rückzugsgefechte.

6. Fragender Ausblick

So stellt sich die jüngste politische Generation, die vom Erbe und von der Schuld ihrer Vorgänger weitgehend unbelastet ist, folgende Fragen:

– Ist die heutige parlamentarische Demokratie westlicher Provenienz in der Lage, neue totalitäre Systeme zu verhindern? Dürfen die Erben des noch nicht voll überwundenen Systems mit Hilfe von politischen Domestikationen weiterhin am politischen Leben teilnehmen?

– Ist ein ansteigender Lebensstandard westlicher, freiheitlicher Prägung allein imstande, die soziale Kluft zwischen arm und reich in einer tolerierbaren Balance zu halten?
– Ist der vorbehaltlose und sehnsüchtige Blick nach dem »neuen Europa« von jenen ehrlich und ohne Hintergedanken, die noch gestern das Gegenteil behaupteten?
– Was für eine Mitgift bringen die böhmischen Länder diesem neuen Europa? Vorläufig bieten sie billige Löhne für Investoren und eine beinahe intakte Wirtschaft. Wird aber die Lust zu arbeiten und die Arbeitsmoral und -kultur in absehbarer Zeit die neuen Vorbilder einholen? Oder können wir zukünftig wieder eine gepflegte Zweisprachigkeit einbringen?
– Wird auch die tschechische Intelligenz den tief im Bewußtsein der letzten 150 Jahre sitzenden kleinbürgerlichen Nationalismus dauerhaft überwinden? Wird die Intelligenz, von zwei totalitären Systemen entwürdigend behandelt, somit wieder stärker am öffentlichen Leben Anteil haben können?
– Werden die einstigen deutschen Mitbürger der böhmischen Länder das Gefühl tiefer Verletzung durch die Folgen des Zweiten Weltkrieges überwinden und so einem neuen Bewußtsein gegenseitigen Verständnisses auf dem realen Grund des Nebeneinanders Platz machen? Wird man in der Diskussion die Balance halten zwischen dem Phänomen der Vertreibung und jenem von Auschwitz, München, dem Protektorat und Hitlers Drohung der Vertreibung aller Tschechen aus Europa nach seinem Sieg?
– Wird die Gestaltung des Ostens – vor allem Rußlands und seiner Vasallenvölker – für die Tschechen und Deutschen ein gemeinsames Anliegen sein?
– Darf sich ein Volk, das zu den zahlenmäßig kleineren Völkern in Europa zählt, dennoch bewuß zu seinem ein Jahrtausend bestehenden Mythos bekennen, d.h. zu seiner geistigen Walhalla, zu seinem Arc de triomphe, zu dem einstigen Entschluß seines Herrschers, der Kirche des lateinischen Erdkreises zuzugehören? Darf ein Land, in dem ein Herrscher der neueren Zeit den Pflug zum Zeichen über ein Ackerfeld geführt hat, um die Leibeigenschaft im mittleren Europa aufzuheben, an seiner Identität zweifeln?
– Darf sich ein Volk, das der Welt die Großen der Musik – man denke nur an Smetana, Dvořák oder Janáček – geschenkt hat, dem musischen Reichtum seiner Nachbarn verbunden fühlen?

Ich darf meine deutschen Leser daran erinnern, daß zwei der größten Dichter und Schriftsteller der deutschen Sprachgemeinschaft in Böhmen geboren und gewirkt haben – allerdings melden wir nicht den Anspruch auf ihre Nationalität an. Gemeint ist der größte Lyriker dieses Jahrhunderts Rainer Maria Rilke und der größte Prosaist der deutschen Sprache Franz Kafka. Es waren unsere Landsleute, und wir hüten mit den Deutschen zusammen ihr Erbe.

Anmerkungen

1 Auch Masaryk hat sich bezeichnenderweise für die wissenschaftliche Anerkennung der Soziologie in seiner Disziplin eingesetzt.
2 Ignaz Seipel (1876–1932) war der Führer des österreichischen politischen Katholizismus.

Hans Maier · München

Mythos und Christentum

In einer Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann hat Kurt Hübner die Frage aufgeworfen, worin sich christliche Religion und Mythos unterscheiden. Er nennt vor allem drei Abgrenzungskriterien: 1. den monotheistischen Charakter des Christentums im Gegensatz zum polytheistischen des Mythos, 2. die Einmaligkeit der Inkarnation Gottes nach christlicher Lehre im Unterschied zur allumfassenden Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen im Mythos, 3. die Tatsache, daß der Mythos (auch) eine Weise der Welterklärung sei, ein »Erfahrungssystem«, das Christentum jedoch »nur eine *Anleitung zum rechten Leben*, eben demjenigen mit Gott«.[1] Man könnte weitere Unterscheidungsmerkmale nennen: auf der Seite des Mythos die Nähe zum Naturhaften, Unabgeschlossenen, Zyklisch-Wiederkehrenden, auf der Seite des Christentums die Option für das nach Ort und Zeit genau Umrissene, geschichtlich Einmalige, ein-für-allemal Gültige.[2] Gleichgültig, wie man im einzelnen die Grenze zieht: Christentum und Mythos sind nicht einfach ineinander auflösbar. Es bleibt auf beiden Seiten ein nicht austauschbarer Rest. Das gilt selbst dann, wenn man einräumt, daß auch der Mythos Elemente des Christlichen enthalten kann – und daß es umgekehrt in den neutestamentlichen Schriften Sprech- und Vorstellungsweisen gibt, die denen des Mythos sehr nahekommen.

Mythos und Evangelium haben eines gemeinsam: sie werden erzählt. In der Erzählstruktur liegt eine Verwandtschaft zwischen beiden Traditionen – nicht zufällig haben Theologen in jüngster Zeit das »narrative Element« der Evangelien betont.[3] Die Art und Weise, wie erzählt wird, verbindet die unterschiedlichen Überlieferungen von Mythos und Christentum miteinander. Der Inhalt dessen, was erzählt wird, trennt sie wiederum – und, wie mir scheint, auf grundsätzliche und unwiderrufliche Weise.

Im folgenden versuche ich zunächst den fundamentalen Antagonismus von Mythos und Christentum herauszuarbeiten (I). Ein zweiter Abschnitt behandelt – quer dazu – die *Analogien* zwischen mythischen und christlichen Überlieferungen im Feld der Dichtung, der bildenden Kunst, der Ästhetik (II). Drittens komme ich auf den spezifischen Beitrag der *Romantik* zu unserem Thema zu

Hans Maier, *1931 in Freiburg/Breisgau geboren, ist Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München, Mitherausgeber dieser Zeitschrift.* *Bei dem hier wiedergegebenem Aufsatz handelt es sich um einen Vortrag, den der Autor beim Symposion »Der Ring des Nibelungen zwischen Mythos und Gesellschaftstheorie« am 13. August vergangenen Jahres in Bayreuth gehalten hat.*

sprechen – der Romantik, die eine Philosophie und Theologie des Mythos entwickelt und das Christentum selbst zum Gegenstand mythologischer Spekulationen gemacht hat (III). Am Ende steht ein kurzer Blick auf das Werk *Richard Wagners*: Ist der *Ring* eine »Erlösungsgeschichte« (Nietzsche), ist *Parsifal* ein christlicher Mythos (IV)?

I.

Mythos und Christentum – das ist ein modernes Thema. Erst seit Hölderlin, der Romantik, Nietzsche gewinnt es allgemeinere Bedeutung. Für die älteren Zeiten fehlt die uns geläufige Symmetrie der Fragestellung: Mythos und Christentum stehen einander nicht gleichgewichtig, gleichberechtigt gegenüber, vielmehr herrscht zwischen beiden ein deutlicher Abstand, eine qualitative Dissonanz.

Das gilt schon für das Verhältnis von Mythos und Logos im griechischen Altertum.[4] Dem seit dem 5. Jahrhundert vordringenden begrifflichen Denken gilt der Mythos als nicht satisfaktionsfähig; kein Wunder, daß das Wort in der Philosophensprache kaum auftaucht, sondern ein »Terminus der Distanzierung« (Walter Burkert) bleibt. Gegenüber dem Begrifflichen, das sich in Philosophie und Theologie verkörpert, hat der Mythos als fabulöse Erfindung, als unwahre, oft das Lächerliche streifende Erzählung kaum eine Chance: repräsentiert er doch das Unverbürgte, Märchenhafte, Erdichtete, das wohl manchmal »lustvoll zu hören« ist, aber doch vor dem Ernst des Logos (ursprünglich: Rechnung, Rechenschaft, verantwortete Rede) nicht bestehen kann. Gewiß, die Tragödiendichter nutzen den Mythos als Kommunikationssystem, die Sophisten erinnern an Erfahrungen, die in ihm aufbewahrt sind, und selbst Platon läßt seine Dialoge Gorgias, Phaidon und Politeia in einen »Mythos« ausmünden – den er freilich zunächst Logos nennt, da er ja wahr sei! Aber jeder, der den Mythos in sein Denken einbezieht, muß sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, Mythisches sei unwahr, er muß den Mythos interpretieren, erläutern, allegorisieren, humanisieren. Erst der Neuplatonismus versteht den Mythos dann als eine didaktische Darstellungsform (vergleichbar einem biblischen Gleichnis!): Mythen legen die Wahrheit, die als Gleichzeitig-Ganzes den Menschen überfordern würde, erzählerisch in Teilstücke auseinander. »Der plotinisch-proklische Mythos-Begriff wird dann in der Neuzeit vor allem von Friedrich Creuzer wieder aufgegriffen ... und geht durch seine Vermittlung in die Entmythologisierungs-Diskussion der Gegenwart ein.«[5]

Ohne Mühe kann das frühe Christentum die ältere philosophische Kritik am Mythos übernehmen. Herausfordernd wird die Heilsbotschaft, der göttliche Logos, den Fabeln (*mythoi*) der Heiden und der Juden gegenübergestellt: so im 2. Timotheus-Brief[6], im Titus-Brief[7], in der Apostelgeschichte[8]. Wieder wird der Gegensatz zwischen dem unverbürgten, nur erzählten Mythos und der durch Zeugen bestätigten Wirklichkeit beschworen: »Denn wir sind nicht klugen Fabeln gefolgt, als wir euch kundgetan haben die Kraft und das Kommen unsers Herrn Jesus Christus; sondern wir haben seine Herrlichkeit selber gesehen.«[9] Das ist der Ton, den von nun an die Kirchenväter stetig wiederholen und abwan-

deln: sie konfrontieren den Mythos mit dem Logos, die Fabula mit der Veritas[10], wobei Fabeln und Mythen jetzt nicht mehr nur auf heidnische Göttererzählungen bezogen werden, sondern auch auf die Irrlehren in den eigenen Gemeinden.

Als Augustin zu Beginn des 5. Jahrhunderts im Anschluß an Varro die überlieferten Götterlehren der Heiden sichtet, die mythische, physische und politische Theologie[11], da erweist sich die mythische Theologie als das schwächste Glied: sie kann der philosophischen Kritik nicht standhalten. Gewiß, auch die physische Theologie, die nach der Natur der Götter fragt, kann von Christen nicht einfach übernommen werden, wiewohl sie die Wahrheitsfrage entschiedener stellt als die beiden anderen Theologien; und vollends kommt die politische Theologie nicht in Betracht, da sie den Kultus, ohne nach seiner Wahrheit zu fragen, staatlicher Dezision ausliefert. Aber am unglaubwürdigsten sind doch die populären, von Dichtern überlieferten Götter- und Heroenfabeln mit ihren Eifersuchts- und Ehebruchsgeschichten, ihren Brutalitäten und Obszönitäten, ihren absurden und wilden Phantasmagorien – eine Zumutung für Christen, ja für Menschen überhaupt. Sie taugen nur noch für das Theater – ein wichtiges Stichwort.[12] Augustin kann sich hier auf eine lange Tradition der Religionskritik berufen, die bis auf Platons Zurückweisung der homerischen Götterfabeln zurückreicht, und er kann außerdem die spätantike Aufklärung für sich sprechen lassen, die dem *genus fabulare*, der mythischen Religion längst im Namen des gesunden Menschenverstands den Kampf angesagt hatte.

So ist es kaum verwunderlich, daß der Mythos für mehr als ein Jahrtausend im Zentralbereich von Religion und Theologie nicht mehr Fuß zu fassen vermag, daß das Thema einer mythischen Religion und Theologie im christlichen Abendland tabu ist und die antiken Götter dort, wo ihnen noch reale Existenz zugebilligt wird, bestenfalls als Dämonen im Dienst des Teufels in Erscheinung treten.[13] Erst im 18. und 19. Jahrhundert tauchen, nach Vorspielen in der Renaissance, neue Elemente einer mythischen Religiosität auf, sei es in christentumskritischer (Aufklärung), sei es in christentumsfreundlicher Absicht (Romantik). Am prinzipiellen Einspruch der christlichen Theologie und Philosophie gegen solche Bewegungen der Remythisierung ändert das nichts: er ist in unserem Jahrhundert gegenüber den politisch-religiösen Mythen des Kommunismus und Nationalsozialismus noch einmal eindrucksvoll bekräftigt worden; es genügt, an Namen wie Berdjajew, Gurian, Peterson, Bonhoeffer, Voegelin, de Lubac zu erinnern.[14]

II.

So wird der antike Mythos im Christentum nicht philosophisch-theologisch, sondern bildlich, poetisch, ästhetisch, pädagogisch rezipiert. Hier freilich ergeben sich intensive, langanhaltende Wechselwirkungen. Das Thema bedürfte einer eigenen Darstellung; ich beschränke mich darauf, stichwortartig die wichtigsten Stufen der Entwicklung in Erinnerung zu rufen, in denen sich die Aneignung und Einschmelzung des mythologischen Erbes der Antike im Christentum vollzieht.

An erster Stelle ist wohl zu nennen die Um- und Neudeutung antiker Mythen und Symbole im christlichen Geist.[15] Sie setzt schon in der altchristlichen Literatur ein, steigert sich in den Renaissancen des Mittelalters und erreicht ihren vorläufigen Abschluß im christlichen Humanismus des 14.–16. Jahrhunderts. In dieser Zeit wird ein immenses Bild-, Symbol- und Sagenmaterial in christlichen Kontexten neu gedeutet und geordnet. Vieles Anstößige aus alten Mythen wird durch Allegorese entschärft und dem Verständnis der Gläubigen zugänglich gemacht. In sorgfältig gewahrter rhetorisch-pädagogischer Distanz werden die antiken Götter und Helden neuerlich sichtbar – ein mythologischer Hofstaat rings um den christlichen Kosmos; das reicht von der Aneignung des Orpheus-Mythos im alten Christentum bis zu dem umfangreichen antiken Personal, das die *Commedia* Dantes versammelt, von frühen Darstellungen Christi als Steuermann im Lebensschiff nach Homer bis zu den Versuchen von Theologen und Philosophen des 16. Jahrhunderts, heidnische Religionen als gesunkene Abbilder der paradiesischen Urreligion zu deuten. Einfache Symbole werden christlich abgewandelt: der Fisch, der Vogel, die Schlange, der Phönix, der Pelikan; Christus erscheint als Hermes, Helios, Odysseus, als der Immerwache am Kreuz, als der, der im Tod nicht entschläft, als *Sol invictus*. In Propheten-, Engels- und Heiligengestalten wirken Elemente des Mythos nach: man denke an Jonas, Michael, Georg, Christophorus, an heilige Helden, Drachentöter, Seelenführer.[16]

Für solche Aneignungen hat die Patristik früh Modelle und Rechtfertigungen entwickelt. Eine der bekanntesten Denkfiguren ist die der *Spolia Aegyptiorum*. Wie die Juden bei ihrer Flucht aus Ägypten Gold und Silber der Ägypter mitnahmen, so müssen auch die Christen den Heiden als ungerechten Besitzern weltlicher Weisheit ihre Schätze entreißen und sie einsetzen zum besseren Verständnis des Evangeliums. Es war gerade Augustinus, der unerbittliche Kritiker antiker Mythologie und Dämonologie, der in seinem Werk *De doctrina christiana* diesen Gedanken entwickelte und damit den Anstoß gab für die Übernahme antiker Überlieferungen in die entstehende christliche Bildung.[17] Augustinus hat auch die antike Rhetorik als formales Mittel bei der Evangelisierung verteidigt und gerechtfertigt: »Nicht die Worte klage ich an«, schrieb er in den *Confessiones*, »sondern den Wein des Irrglaubens, der uns in ihnen von trunkenen Lehrern ausgeschenkt wurde.«[18] So konnte antike Wissenschaft, Kultur, ja Mythologie als weltliches Gut in den Besitz der Christen übergehen. Voraussetzung war nur, daß sie ihre Selbstbezogenheit aufgab und sich der Wahrheit des christlichen Glaubens unterordnete.

Je mehr die christliche Verkündigung sich entfaltete, desto unbefangener nahm sie das in sich auf, was man den Mythos des Alltäglichen nennen könnte: naturhafte Vorstellungen, populäre Überlieferungen, Volksweisheiten, Erfahrungen des Wiederkehrenden, Immer-Gleichen. Gewiß, die Gesetze christlichen Lebens blieben in Kraft: nach wie vor suchten Christen ihre Heimat im Himmel, erwarteten sie das Ende der Dinge, die Wiederkunft des Herrn. Die Offenbarung, die ihnen anvertraut war, schloß das Gericht über den Mythos – den allzu sorglosen Verkehr zwischen Göttlichem und Menschlichem – ein. Aber in ihren Institutionen, Sakramenten, Bräuchen trug die Kirche die Gestalt dieser Welt. Sie ließ sich ein auf Wirtschaft, Recht, Politik, Geschichte. Das wird deutlich in der

sich entwickelnden christlichen Zeitrechnung[19], die das pilgernde Volk Gottes fest in irdischen Zeiträumen verankerte. Das wird deutlich am Kirchenjahr, in dem sich lineare und zyklische Zeitordnung verbanden. Das Denken der Wiederkehr und die christliche Einmaligkeit sind hier in einzigartiger Weise miteinander verspannt: einmalig sind Geburt, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt Christi – zyklisch wiederkehrend ist das alljährlich erneuerte liturgische Gedenken daran. Die historische Zeit wird an die natürliche Zeit herangeführt.[20] Vollends nimmt der christliche Kalender mit seinen erinnernden Heiligenfesten ein Stück »Welt« in Gestalt heiligen Lebens an vielen Orten und zu vielen Zeiten in die Kirche mit hinein. Aus all dem entsteht im Lauf von Jahrhunderten ein Ganzes – zusammengefügt aus Geschichte und Kosmologie, Natur und Offenbarung. Es erstaunt nicht, daß spätere Zeiten es – mit Goethe – als katholische Mythologie[21] empfanden.

Man kann die Reformation als einen Versuch verstehen, kosmische Elemente und Glaubensinhalte, »Menschenwerk« und Offenbarung im Vollzug christlichen Lebens wieder schärfer zu sondern – alles irdische Beiwerk, alle menschliche Umkleidung des Christlichen sollten verschwinden, alle selbstgeschaffene Heiligkeit im Gericht Gottes untergehen. Doch damit entstand ein neues Problem. Denn der bildlos gewordene Glaube wurde bald anfällig für neue Mythen. In die kosmologische Lücke drängten sich andere Kräfte ein. Es gehört zur Ironie der Geschichte, daß eine beachtliche Strömung im deutschen Neuprotestantismus zu Ende des 18. Jahrhunderts den verlorenen Mythos just im Katholizismus zu suchen begann. Damit beginnt das dritte Kapitel, das wir hier betrachten wollen, die Entstehung einer Mythologie des Christentums in der Romantik.

III.

Was wir Romantik nennen, war zunächst eine Folge neuer Wahrnehmungen. Es hatte mit Entdeckungen und Wiederentdeckungen zu tun, mit der unerwarteten Verschiebung geographischer, geschichtlicher, konfessioneller Perspektiven. Das Paradigma dieser Wiederentdeckungen war die Reise, welche die Erlanger Studenten Ludwig Tieck und Wilhelm Heinrich Wackenroder in den Pfingstferien 1793 durch Franken, das Wiesenttal, das Fichtelgebirge an die böhmische Grenze unternahmen (ihrer zweihundertsten Wiederkehr wurde im letzten Jahr in vielen Veranstaltungen gedacht!). Die aus Berlin stammenden Protestanten, die nur die karge preußische Hauptstadt und die Kiefern und den Sand der Mark Brandenburg kannten, hatten sich in Erlangen immatrikuliert, nachdem diese Universität 1791 mit der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth an Preußen übergegangen war. Für sie wurde diese Fahrt zur Begegnung mit einer fernen, nahezu exotischen Welt. So trafen sie im Bambergischen auf »weiße vergoldete Christusbilder, an hohen roten Kruzifixen« – man spürt die Verwunderung und Verstörung bis in die Wortwahl hinein. In Nürnberg entdeckte Wackenroder bei einer späteren Reise die altdeutsche Welt; sie stammt, wie er vor dem Sakramentshäuschen in der Lorenzkirche erkennt, »von katholischen Zeiten her«.

Doch was in Nürnberg Vergangenheit war, erlebte er in Bamberg als lebendige Gegenwart. »In dem ›so merkwürdigen antiken Dom‹ wohnte er am Heinrichsfest dem Hochamt bei; er beschreibt es ausführlich, schildert die Frömmigkeit der Umstehenden mit Niederfallen, Seufzen, Bekreuzungen und Aufschlagen des Blicks beim Gebet (so wie es später, unter ähnlichen Gefühlen, Kleist in der Dresdner Hofkirche erlebte) – ›man wird hier ganz in den katholischen Geist eingeweiht und fast gereizt, alle Zeremonien mitzumachen‹, schreibt Wackenroder.«[22] Aus diesen Erlebnissen erwuchs die populäre Grundschrift der Frühromantik, Wackenroders *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, die Ludwig Tieck 1796 ohne Verfasserangabe veröffentlichte. Wackenroder hinterließ dort sein Selbstporträt in Gestalt des Tonkünstlers Joseph Berglinger, der in jungen Jahren an einem Nervenfieber zugrundegeht (auch Wackenroder starb zwei Jahre nach dem Erscheinen seiner Schrift im Alter von 24 Jahren an einem Nervenfieber!). Den jungen Berglinger hat die Musik, die er in einer bischöflichen Residenz hörte, im Geist erweckt und für die Kunst gewonnen; er fühlt sich unglücklich bei seinem alten Vater, einem verwitweten Arzt, bei dem die Kinder aufwachsen »wie Unkraut in einem verwilderten Garten«. Er will Musiker werden, es zieht ihn in die Bischofsstadt zurück. Und hin- und hergerissen zwischen kindlicher Pflicht und künstlerischer Neigung, zum Zerreißen gespannt zwischen der dürftigen Gegenwart und dem übermächtigen Trieb des Herzens, richtet er ein verzweifeltes Gebet in Versen an Cäcilia, die Beschützerin der Tonkunst. Ich zitiere aus diesem Gedicht die letzte Strophe:

Öffne mir der Menschen Geister,
Daß ich ihrer Seelen Meister
Durch die Kraft der Töne sei;
Daß mein Geist die Welt durchklinge,
Sympathetisch sie durchdringe,
Sie berausch in Phantasei![23]

Hans Rudolf Vaget sieht in Wackenroders Berglinger-Novelle ein Gründungsdokument der romantischen Musikästhetik. Er erinnert daran, daß das Programm musikalischer Weltdurchdringung, wie es in der zitierten Strophe anklingt, auf Richard Wagners Werk vorausweist.[24] Und in der Tat: an der alten Straße, welche die Jünglinge Tieck und Wackenroder 1793 auf ihrer Wanderung ins vergangene Deutschland und in die Weite romantischer Phantasie beschreiten, liegt auch Bayreuth, der spätere Wohnsitz Wagners – die Festspielstadt, das Zentrum der »Gesamtthaten seines vielstimmigen Wesens« (Nietzsche).[25]

In den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts klingt zumindest im protestantischen Deutschland die Aufklärung aus. (Im katholischen hat sie mit Wessenberg, Grillparzer, Stifter, Bolzano eine Nachgeschichte, die bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts reicht!). Signale für das Ende aufgeklärter Religionsverachtung sind Schleiermachers *Reden über die Religion* (1799), Novalis' Fragment *Die Christenheit oder Europa* (1799) und Friedrich Schlegels *Ideen* (1800). Es ist die Zeit der romantischen Konversionen zum Katholizismus, der Entdeckung katholischer Bild- und Erzählsujets, der freundlichen ökumenischen Relativierung

der Konfessionsunterschiede. Novalis sinnt in Aufzeichnungen aus dem Sommer und Herbst des Jahres 1800 über »die mögliche Mythologie (Freyes Fabelthum) des Xstenthums, und seine Verwandlungen auf Erden« nach. »Am Xstenthum hat man Ewigkeiten zu studiren.«[26] Am Ende seiner Ausführungen über *Die Christenheit oder Europa* stehen die Sätze: »Das Christentum ist dreifacher Gestalt. Eine ist das Zeugungselement der Religion, als Freude an jeder Religion. Eine das Mittlerthum überhaupt, als Glaube an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brod des ewigen Lebens zu seyn. Eine der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen. Wählt welche ihr wollt, wählt alle drei, es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, ewigen, unaussprechlich glücklichen Gemeinde.«[27]

Religion soll wieder möglich werden, damit Dichtung wieder möglich wird. Denn der modernen, in Einzelheiten zersplitterten Poesie fehlt zu ihrem Gedeihen die nährende Umwelt, der formgebende Halt. »Ich gehe gleich zum Ziel«, schreibt Friedrich Schlegel in seiner *Rede über die Mythologie* (1800). »Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie.«[28] Kann aber eine neue Mythologie geschaffen werden? Mit welchen Mitteln soll sie auferbaut, aus welchen Elementen soll sie zusammengesetzt werden? Schon Hamann hatte in seinen *Kreuzzügen des Philologen* (1762) die heilige Poesie der Schöpfung beschworen, er sah »Mosis Fackel ..., selbst die intellectualische Welt« (erleuchten), er widersprach Voltaire, der beklagt hatte, das Christentum sei der Mythologie entgegengesetzt und daher wenig geeignet zur Inspiration der Poeten. »Wenn unsere Theologie nämlich nicht so viel werth ist als die Mythologie: so ist es uns schlechterdings unmöglich, die Poesie der Heyden zu erreichen geschweige zu übertreffen; wie es unserer Pflicht und Eitelkeit am gemäßesten wäre ... Alle Farben der schönsten Welt verbleichen: sobald ihr jenes Licht, die Erstgeburt der Schöpfung, erstickt.« Es gilt also »die ausgestorbene Sprache der Natur« neu zu erwecken, die »rätzelhafte Mechanik der heiligen Poesie« wiederzubeleben, damit nicht nur die Dichtkunst zu neuer Kraft erstarke, sondern auch die Historie und die Philosophie.[29] Ähnlich Schelling in seiner Jugendschrift *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793), in welcher der Mythos als eine mündlich fortgepflanzte Philosophie verstanden wird – feuriger, reicher, lebendiger als jede schriftliche Überlieferung.[30] Schelling hat vom Jahr 1828 an eine umfassende Philosophie der Mythologie entwickelt, in die er schrittweise auch die jüdisch-christliche Tradition einbezog. Hier wird der Weg der Menschheit im mythologischen Zeitalter als notwendiger, von der Vorsehung selbst gewollter Weg gesehen.[31] Die mythologische Religion ist die grundlegende, allgemeine, die Offenbarungsreligion nur die spätere, partielle Erscheinung[32]; viele Elemente des Christentums lassen sich mythologisch deuten; so liegt »die letzte Wurzel der christlichen Dreieinigkeit ... in der All-Einheits-Idee«.[33] Damit wird eine radikale Umkehrung der Perspektiven vollzogen: der Mythos ist nicht einfach ein beiläufiges Element des Christentums, er bestimmt es nach allen Seiten, ganz und gar. Man kann jetzt von einer »Mythologie des Christentums«, von einem »christlichen Mythos«

sprechen – eine Redeweise, wie sie dann von Feuerbach bis zu Schopenhauer, Marx und Nietzsche üblich wird. Das Mythische liegt nicht mehr am Rand des Christentums. In der neuen Perspektive wird das Christentum selbst zum Mythos unter Mythen. Mit diesem Ergebnis spät- und nachromantischer Spekulation sind wir bereits in der Nähe Richard Wagners (und Friedrich Nietzsches). Ich kann mich auf einige zusammenfassende Bemerkungen beschränken.

IV.

Vieles verbindet Wagner – den frühen wie den späten Wagner – mit der romantischen Bewegung. Um im Äußeren zu beginnen: romantische Ur-Landschaften wie das Wiesenttal, das obere Elbtal, das Rheintal, wie sie die Poeten seit 1780 zu entdecken begannen, haben ihn zeitlebens fasziniert. Nürnberg als Sehnsuchtsstadt der alten deutschen Kunst spielt in seinem Werk eine bedeutende Rolle. Die frühen Opern sind voll von märchenhaften, balladesken Elementen – romantische Schauer sollen Zuschauer und Zuhörer ergreifen. Endlich ist da das berühmte »Nicht nur Musik«, das Herausdrängen aus der gesellschaftlich geprägten Kunstwelt mit ihren isolierten Sparten Dichtung, Musik, Tanz und Szenerie, die Suche nach einem verbindenden Ganzen, einem »Gesamtkunstwerk« (das Wort stammt nicht von Wagner selbst!) – kurz all das, was der Altphilologe und Tribschen-Pilger Nietzsche in den frühen siebziger Jahren in seiner *Vierten Unzeitgemäßen Betrachtung* formulierte, als er Wagner den »dithyrambischen Dramatiker« nannte und ihn als Überwinder der Oper und Erneuerer der antiken Tragödie feierte.[34] (Schon in der *Geburt der Tragödie* hieß es gut romantisch: »Ohne Mythus aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab.«[35])

Schärfere Konturen erhält das Verhältnis Richard Wagners zur Romantik und ihrem mythenerneuernden, mythenstiftenden Bemühen, wenn man folgendes bedenkt:

1. Zur Zeit schon des jungen Wagner war die »christliche Mythologie« der Hamann–Herder–Novalis–Schlegel kein aktuelles, die Diskussion beherrschendes Thema mehr. Nach dem Zusammenbruch der idealistischen Systeme hatte die »anthropologische Wendung« auch die mythologisch erneuerten Gestalten des Christentums erfaßt. Das bedeutete, daß sich der Blick von Gott zum Menschen, vom Christus des Glaubens zum historischen Jesus verschob. Dieser wurde in der Zeit nach 1830 zunächst als Befreier, als Sozialrevolutionär gesehen – später erschien er als Leidend-Mitleidender, als Verkünder einer Mitleids-Ethik, Anwalt einer altruistischen Moral. Hätte Wagner seinen Plan eines musikalischen Christus-Dramas in die Tat umgesetzt, so hätte sein Held möglicherweise feuerbachische, eher aber wohl schopenhauersche Züge getragen. Schon in *Oper und Drama* (1852) heißt es: »Die hinreißende Gewalt des christlichen Mythos auf das Gemüt besteht in der von ihm dargestellten *Verklärung durch den Tod* ... Dieses Sterben, und die Sehnsucht nach ihm, ist der einzige wahre Inhalt der aus dem christlichen Mythos hervorgegangenen Kunst ... das ungemischte, wahrhaftige

christliche Drama müßte mit dem Sturme des Lebens beginnen, um die Bewegung zum schwärmerischen Ersterben abzuschwächen.«[36]
2. Zieht sich so das Christentum in Wagners Kunst ganz aufs Innere zurück, erscheint es überall, wo es auftaucht, umhüllt von einer Todes-Aura, vom »sanft-dämmernden Scheine leidensloser, süßruhiger Glückseligkeit«[37], so gewinnt demgegenüber der heimische Mythos neue Kraft. Er war seinerzeit vom Christentum in der Zeit der Germanenmission zurückgedrängt worden. Die Zeit nach 1815, die Epoche der Mythenforschung, der entstehenden Germanistik, auch der entstehenden Nationalbewegung, belebte ihn neu.[38] Wer im Haus Wahnfried einen Blick in Wagners Bibliothek wirft, der staunt noch heute über den breiten Anteil mythenphilosophischer und -psychologischer Literatur, über Nordistik, Sagenforschung, mittelalterliche Epik. Gewiß, die Beschäftigung mit den altnordischen Stoffen verband sich bei Wagner von Anfang an mit dem Studium der griechischen Tragödie. Aischylos bahnte ihm den Weg zu den Nibelungen. Der germanische Mythos wurde verwandelt durch das griechische Paradigma.[39] Aber die Zeit des idealischen Griechentums, der modellhaften Geltung des antiken Lebens war zu Wagners Zeit längst vorbei. Die Philologie des 19. Jahrhunderts hatte die Nachtseiten des griechischen Lebens enthüllt, die Griechengötter rückten den germanischen an die Seite. In Bayreuth, zu Zeiten Wagners und mehr noch nach ihm, gewann das Germanische ein unkalkulierbares Eigengewicht. Claude Debussy, der den *Ring* 1903 in London hörte, nahm es noch von der komisch-grotesken Seite: »O Mylord, wie unerträglich werden diese Leute in Helm und Tierfell am vierten Abend«; er sprach von einer »Mischung von wilder Menschlichkeit und göttlicher Unmenschlichkeit ...«[40]
3. Verselbständigt haben sich die politischen Mythen auf Wagners Brettern dennoch nicht. Die Pseudo-Welt moderner politischer Religionen ist seinem Theater noch ganz fern. Dagegen ist die mythologische Aneignung des Christentums durch die Romantik in Wagners Werk noch deutlich erkennbar – mögen auch die unmittelbaren Verbindungen zur ersten Romantikergeneration nur noch dünn und brüchig sein.[41] Christliche Überlieferungen überleben auf Wagners Bühne auf dreifache Art: als Erlösungsmythos, als liebende Wiederherstellung eines mythischen Anfangs, endlich als mitleidvolle Überwindung der Diesseitigkeit. In allen drei Fällen ist Nietzsche – allergisch gegen Christliches in jeder Form! – der treue Zeuge für Wagners christliche Substanz. Niemand hat so souverän darüber gespottet, daß Wagners Oper eigentlich eine Oper der Erlösung sei, daß irgendwer bei ihm immer erlöst sein wolle: vom *Fliegenden Holländer* bis zu *Lohengrin* und *Tannhäuser*, bis zu *Isolde* und *Kundry*. Niemand hat so hellsichtig im *Ring* das Motiv der erlösenden Wiederherstellung erkannt. Und niemand hat Wagner seinen *Parsifal* so übel genommen: in der Tat konnte man diese Wendung zu einem christlichen Stoff sehr wohl auch als eine Absage an die Figur des Übermenschen verstehen.[42]

Gewiß, es ist ein fragmentarisches, ein ruinöses Christentum, das uns hier entgegentritt – nicht selten nahe am Privatmythologischen, auf ästhetische, nicht dogmatische Lizenz gegründet. »Erlösung dem Erlöser« – das heißt zuletzt auch: die Erlösung ist nie abgeschlossen, sie wird weitergehen; neue Erlösungen, neue Erlöser werden kommen, wie die Wellen sich immer wieder am gleichen

Ufer brechen. Auch die *Apokatastasis* des Rings – vergleichbar dem Faustschluß Goethes – gehört in diesen Zusammenhang. Sie nimmt den Ereignissen ihre geschichtliche Endgültigkeit, sie relativiert das Ein-für-allemal der christlichen Heilsbotschaft. So ist Wagner auch in Sachen Christentum ein *décadent*: nicht mehr Christ genug, um noch im biblischen Sinn zu glauben, ist er doch zugleich vom postchristlichen Triumphalismus Nietzsches weit entfernt.

Gerade in dieser vorsichtig-vermittelnden, endgültige Festlegungen vermeidenden Haltung zu Christentum und Mythos bleibt Wagner dem »christlichen Mythos« der Romantik verbunden. Rechnet doch romantisches Denken mit der Möglichkeit, »daß die wahre Ordnung der Dinge nicht heute ist oder einst sein wird, sondern ehedem gewesen ist und daß ebenso die Erkenntnis von heute oder morgen die Wahrheiten nicht erreicht, die ehedem einmal gewußt waren«.[43]

Anmerkungen

1 K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, 1985, S. 343f. (Hervorhebungen im Zitat von Hübner). Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal: daß das Wunder für den christlichen Glauben von grundlegender Bedeutung sei, für den Mythos aber nicht, und daß der christliche Glaube so genannt werde wegen des Glaubens an Wunder (S. 344), leuchtet mir dagegen weniger ein: Wundergeschichten sind die Göttererzählungen des Mythos bereits in der Perspektive griechischer Philosophie – und »Zeichen und Wunder« begleiten und beglaubigen zwar das christliche Credo, konstituieren es aber nicht.

2 Vgl. Röm 6,10, wo es vom Tod Christi heißt: »Denn was er gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben ein für allemal (*eph'hapax*).« Im Mythos fehlt ein solches Ineinander des historisch Einmaligen und des immerzeitlich »ein-für-allemal« Gültigen; er kennt nichts eschatologisch End-gültiges – daher die Notwendigkeit immer neuer Theophanien, immer neuer Erlösungen und Erlöser.

3 Zusammenfassend: Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 1993, S. 46–49 (»Die narrative Analyse«).

4 Zum folgenden W. Burkert, Art. »Mythos, Mythologie I (Antike)«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6 (1984), Sp. 281–283.

5 Ebd., Sp. 284.

6 2 Tim 4,4

7 Tit 1,14

8 Apg 2,11

9 2 Petr 1,16 (in der Übersetzung Luthers)

10 Belege bei A. Horstmann, Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIII (1979), S. 7–54, 197–245 (8–10).

11 Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* IV; VI,5–12.

12 Ebd., VI, 5,3: »Prima, inquit, theologia maxime accomodata est ad theatrum ...« Es darf daran erinnert werden, daß sich die antiken Mythen – nach Schließung der Tempel durch die christlichen Kaiser – in die Theater zurückgezogen hatten, ein Umstand, den Augustin in seinen Schriften wiederholt erwähnt: ep. 91,5; in ps. 39,9; 103, 1,13.

13 A. Horstmann a.a.O., S. 9f.

14 Aufschlußreich besonders der Kampf katholischer und evangelischer Theologen gegen Rosenbergs »Mythus des 20. Jahrhunderts«; vgl. für viele: Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts (1934); W. Künneth, Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen

dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus (1935). Zusammenfassend R. Baumgärtner, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg, 1977; K. Meier, Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich, 1992, S. 117–124.

15 E. Panofsky, Studies in Iconology, 1939; H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, 1956.

16 Besonders eng ist die Verbindung mit mythischen Überlieferungen der Antike naturgemäß in der byzantinischen Kunst. In den Ostkirchen tritt sie bis heute stärker hervor als im lateinischen Christentum.

17 Augustinus, *De doctrina christiana*, II, 41,42; vgl. Henri-Irénée Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, 1981, S. 43ff., 281ff.

18 Augustinus, *Confessiones*, I, 16.

19 H. Maier, Die christliche Zeitrechnung, ^{2}1992, S. 12–19.

20 J. Hennig, Kalendar und Martyrologium als Literaturformen, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* VII,1 (1961), S. 43.

21 »Hübsch und zart, wie die Katholiken mit ihren mythologischen Figuren das gläubige Publikum gar zweckmäßig zu beschäftigen und zu belehren wissen«, schreibt Goethe in einer Rezension von *Des Knaben Wunderhorn* (WA I 40,354). Ich verdanke den Hinweis Albrecht Schöne.

22 R. Benz, Nachwort zur reclam-Ausgabe der *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* von Wackenroder/Tieck, 1991, S. 130.

23 Wackenroder/Tieck, *Herzensergießungen* (wie Anm. 22), S. 112.

24 FAZ vom 20. November 1993.

25 F. Nietzsche, Richard Wagner in Bayreuth, KSA 1, S. 429–510 (445f.).

26 Novalis, Schriften, 3. Bd.: Das philosophische Werk II, hrsg. v. R. Samuel, 1960, S. 666.

27 Novalis, Schriften, a.a.O., S. 523.

28 F. Schlegel, Kritische Ausgabe, Bd. II: Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801), hrsg. v. H. Eichner, S. 312.

29 J.G. Hamann, Sämtliche Werke, II. Bd.: Schriften über Philosophie/Philologie/Kritik 1758–1763, 1950, S. 195–217 (Aesthetica in nuce); die zitierten Stellen S. 199, 204ff., 215.

30 Schellings Werke, hrsg. v. M. Schröter, Erster Hauptband: Jugendschriften 1793–1798, Nachdruck 1958, S. 1–43 (24).

31 Ebd., Sechster Hauptband: Schriften zur Religionsphilosophie 1841–1854, Nachdruck 1959, S. 179.

32 Edd., S. 246ff.

33 Ebd., S. 335.

34 F. Nietzsche, Richard Wagner in Bayreuth, KSA 1, S. 429–510 (467ff.).

35 F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, KSA 1, S. 9–156 (145).

36 R. Wagner, Oper und Drama, hrsg. u. komm. v. K. Kropfinger (reclam), 1984, S. 167f.

37 So R. Wagner, ebd., S. 167. Man kann in dieser Stelle eine Vordeutung auf den *Parsifal* sehen.

38 Hierzu W. Frühwald, Wandlungen eines Nationalmythos. Der Weg der Nibelungen ins 19. Jahrhundert, in: D. Borchmeyer (Hrsg.), Wege des Mythos in die Moderne. Richard Wagner und der Ring des Nibelungen, 1987, S. 17–40.

39 D. Bremer, Vom Mythos zum Musikdrama. Wagner, Nietzsche und die griechische Tragödie, in: ebd., S. 41–63.

40 Zit. bei H. Strobel, Claude Debussy, 1940, S. 180f.

41 Eine empfindliche Lücke in der Wagnerforschung ist das Fehlen einer gründlichen Untersuchung zum Verhältnis Wagner–Schelling. Vgl. jetzt M. Frank, Weltgeschichte aus der

Sage. Wagners Widerruf der ›Neuen Mythologie‹, in: Bayreuther Festspiele 1994, S. 16–37; zu Schelling S. 17, 26–30 mit Anm. 4, 57. Aus der älteren Literatur am ergiebigsten F. Strich, Die Mythologie in der deutschen Literatur, 2 Bde., Halle 1910 (Nachdruck 1970) über Wagner Bd. 2, S. 450–478.

42 F. Nietzsche, Der Fall Wagner, KSA 6, S. 9–53 (16f.).

43 H.G. Gadamer, Mythos und Vernunft (1954), in: Gesammelte Werke, Bd. 8 (1993), S. 163ff.

ROLAND HILL · LONDON

Geschichte und Moral

Lord Actons Antritt in Cambridge vor hundert Jahren

Am Dienstag, den 11. Juni hielt Lord Acton seine Antrittsvorlesung als Regiusprofessor für Moderne Geschichte in Cambridge. Dichtgedrängt saß und stand das Publikum bis ins Treppenhaus der Divinity Library Vortragsräume. Das Debut von Regiusprofessoren spielt sich normalerweise im stattlichen Senatshaus ab, aber aus Rücksicht für den Redner waren die kleineren und seine Stimme nicht so strapazierenden Räume gewählt worden. Acton war 61 Jahre alt, seine Gesundheit nicht mehr die beste; nur mehr sieben Jahre waren ihm vergönnt. Cambridge hatte ihn mit besonderer Ehrerbietung aufgenommen, als die Berufung am 18. Februar bekanntgegeben wurde und in ganz England erhebliches Aufsehen erregte.

Die Regiusprofessur, von Heinrich VIII. gestiftet, ist eine Anerkennung der Nation für besondere Leistungen literarischer Art. Actons verstorbener Vorgänger, Sir John Seeley, hatte sie für sein vieldiskutiertes Buch *Ecce Homo*, in dem er die göttliche Natur Christi leugnete, erhalten, Charles Kingsley vor ihm für historische Romane, deren Gemisch von freisinnig-liberalem Protestantismus, englischem Nationalismus und Anti-Papismus den Lesegeschmack des viktorianischen Publikums und seiner Königin vereinte. Davor war das Amt dem Historiker Thomas Babington Macaulay für die ersten Bände seiner monumentalen »History of England« angetragen, von diesem aber abgelehnt worden.

Acton aber hatte kein Buch veröffentlicht, auch nicht in Oxford oder Cambridge studiert, wenngleich er Ehrendoktor beider Universitäten war, auch ein Honorary Fellow des angesehenen Oxforder All Souls College, überdies Ehrendoktor der Universität München, wo er mit 16 Jahren 1850 seine Studienlehre

ROLAND HILL, *1920 in Hamburg geboren, lebt in London; ehemaliger England-Korrespondent führender deutschsprachiger Zeitungen, hat gerade eine umfassende Biographie Lord Actons in englischer Sprache abgeschlossen.*

bei dem Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger angetreten hatte. Als Katholik aber, der erste katholische Regiusprofessor seit zweihundert Jahren, noch dazu nur ein halber Engländer, war seine Berufung etwas Außergewöhnliches. Premierminister Lord Rosebery, selbst Historiker, dem die Ernennung oblag, versprach sich von ihr, zumal Acton im Ruf eines Mannes von überragendem geistigen Format stand, eine Wiederbelebung der in Cambridge damals stagnierenden Geschichtsstudien. Acton gehörte zur Prominenz der Liberalen, war Vertrauter des früheren Premierministers Gladstone, und selbst einst Unterhausabgeordneter gewesen, aber einen Wahrheitssucher wie den jungen Acton konnte das insuläre und Westminstersche Parteiensystem nicht befriedigen.

Die vergangenen zwanzig Jahre hatte Acton, von häufigen Stippvisiten in England abgesehen, zurückgezogen im Ausland gelebt, seinen Studien und der Erziehung seiner Kinder gewidmet, im Winter in Cannes, im Sommer in der von seinen Schwiegereltern geerbten Villa am Tegernsee. Das im feuchten Inselklima schwer heilende Asthma seiner ältesten Tochter führte zu diesem Umzug, aber auch wachsende Verarmung. In einer Zeit fallender Einkünfte aus Landbesitz – und die kinderreiche Familie hatte keine anderen – konnte man standesgemäß noch viel billiger an der Riviera leben als in England. Die Abhängigkeit des abwesenden Eigentümers von manchmal unehrlichen Verwaltern bedingte letztlich umsomehr, Aldenham Park in Shropshire zu vermieten und das mütterliche Schloß Herrnsheim bei Worms zu verkaufen. Als Grandseigneur aufgewachsen, war Acton in Geldangelegenheiten geradezu hilflos. Das Familienvermögen war weitgehend für die in Aldenham errichtete Privatbibliothek von 60000 Bänden ausgegeben worden, für die Beschäftigung von Kopisten in vielen der im 19. Jahrhunderte erstmals geöffneten europäischen Staatsarchiven, und die Finanzierung des *Rambler* und der *Home and Foreign Review*, der von Acton herausgegebenen Zeitschriften. Daß zuletzt nicht auch die herrliche Bibliothek daran glauben mußte, war dem Einspringen Gladstones zu danken, der einen großzügigen Retter fand. Der Stahlmillionär William Carnegie war in einmaliger Weise bereit, die Bücher zu erwerben, aber zu Actons Verwendung zu belassen, bis sie nach dessen Tod der Universitätsbibliothek Cambridge angegliedert wurden.

1. Europäer

Der Abstammung und Orientierung nach war Acton ein Europäer im Jahrhundert des wuchernden Nationalismus, dessen Gefahren er voraussah und in einem seiner tiefschürfenden Essays beschrieb[1], die, in gelehrten Zeitschriften veröffentlicht, seinen Ruf begründeten. Seine Familienbande und deutsche geistige Ausbildung prädestinierten ihn zur Rolle eines untypischen englischen Europäers und Viktorianers: Er teilte weder den optimistischen Fortschrittsglauben seiner Ära noch deren relativistischen, positivistischen, geschweige denn imperialistischen Perspektiven.

Der letzte seiner mütterlichen Vorfahren, der Reichsfreiherren von Dalberg, war in den napoleonischen Kriegen, um seine linksrheinischen Güter zu retten,

auf die Seite Frankreichs übergegangen und von Ludwig XVIII. mit Vermögen und Herzogtitel dafür belohnt worden. Die einzige Tochter und alleinige Erbin dieses Dalbergs, Actons fromm-katholische Mutter, war mehr in Frankreich und Italien aufgewachsen als in Herrnsheim. Actons Großmutter, die Herzogin von Dalberg, und ihre Schwester kamen aus den italienischen gräflichen Häusern Brignole-Sale und Minghetti. Die schöne Minghetti heiratete den bayerischen Reichsgrafen Maximilian von Arco auf Valley. So fand der junge Acton in München nicht nur seine geistige Horizonterweiterung bei Döllinger[2], sondern auch bei den Arcos, seiner Tante und seinem Onkel, eine »Ersatzfamilie«: Sein Vater war früh verstorben, die noch junge Mutter heiratete bald wieder, und zwar den späteren Außenminister Lord Granville. Der Junge wuchs relativ verwaist in Internaten auf. Die spätere Heirat einer Arco-Tochter, Marie, eine Kusine zweiten Grades, besiegelte die Familienunion. Bis in den hohen italienischen und französischen Adel reichten die englisch-deutschen Bande. Im Hause Acton wurde natürlichsterweise englisch, französisch, deutsch, nötigenfalls auch italienisch gesprochen.

2. Katholik

Das europäische Element war bei den englischen Actons dadurch bestärkt worden, daß einige von ihnen um die Mitte des 18. Jahrhunderts zum urväterlichen katholischen Glauben zurückkehrten. Im staatskirchlichen England sperrte man sich damit jegliches berufliches Fortkommen. So versuchten sie ihr Glück im Ausland. Actons Großvater stieg in habsburgischen Diensten in der Toskana zum General der Mittelmeerflotte auf und wurde dann erster Minister in Neapel am Bourbonenhof in den stürmischen Zeiten der österreichischen Königin Maria Karolina und Nelsons. Der Sohn dieses Generals heiratete die Dalberg-Erbin, und so kam es zur neapolitanischen Geburt des künftigen englisch-deutschen Historikers Acton. Den Geburtsort hatte er mit dem heiligen Thomas von Aquin gemeinsam, wie er auch als Liberaler später das durch die Methoden des Ancien Régime angehäufte Erbe des Großvaters verschmähte.

Acton überschätzte die ihm in Cambridge bezeigte liebenswürdige Aufnahme nicht. »Ich bin ihnen zu fremd, zu weit ab vom Schuß als daß sie wärmer und herzlicher hätte sein können«, schrieb er aus Cambridge nach Tegernsee, an Mamy, wie seine älteste Tochter genannt wurde.[3] Königin Viktoria, die die Regiusprofessur zu genehmigen hatte, war Acton als Lord-in-Waiting (Kammerherr) gut bekannt, ein niederes Regierungsamt, das Acton Gladstone verdankte. Dieser hoffte offenbar, daß Actons weltmännischer Scharm, ähnlich dem vormals von Disraeli bezeigten, die Königin bezaubern könne. Das gelang ihm auch leicht. Sein Erfolg bei ihr, schrieb er selbstironisch wie immer, beruhe wohl auf seiner Fähigkeit, bei etwaigen Todesfällen der zahlosen Verwandten Viktorias in bestem Deutsch kondolieren zu können.[4] Gladstones politische Absicht dabei war, daß, wenn irgendwer, allein Acton die Tory Queen zu den Vorzügen liberaler Regierungen bekehren könne. Das war ein ganz aussichtloses Unterfangen. Bevor die Königin die Berufung Actons nach Cambridge unterschrieb, äußerte

sie noch einmal Rosebery gegenüber ihre religiösen Skrupel. Sie wollte von dem Premierminister noch hören, ob »Acton als guter und standhafter, wenngleich sehr liberalgesinnter Katholik, sich nicht dadurch selbst und den Universitäten Schwierigkeiten bereiten könnte«? Die Universitäten seien ja generell sehr stark in ihrer Vertretung rechtsgläubiger Ansichten, während, was Actons Fähigkeiten anginge, es ja keinen Zweifel gäbe, schrieb sie.[5]

Rosebery antwortete umgehend, und zwar mit dem Hinweis, daß Acton vor einigen Jahren schon die Nachfolge auf dem führenden Lehrstuhl für anglikanische Kirchengeschichte in Cambridge angeboten worden sei, als der Historiker Mandell Creighton diesen wegen seiner Erhebung zum Bischof von Peterborough aufgeben mußte. Daß einem Katholiken diese Professur überhaupt angetragen werden konnte, erweise offenbar Actons Verläßlichkeit. Das befriedigte die Königin.[6]

3. Macht korrumpiert

Was den Vorschlag aber noch ungewöhnlicher erscheinen lassen mußte, war der Umstand, daß Acton gerade die ersten Bände von Creightons monumentaler »Geschichte des Papsttums während der Reformation« schärfstens kritisiert hatte, wegen der zu nachsichtigen Behandlung der Borgiapäpste durch den anglikanischen Autor. Creighton hatte noch dazu diesen »Verriß« in der von ihm selbst herausgegebenen und mit Acton begründeten *English Historical Review* abgedruckt.[7] Dieser mit der Hochschätzung Actons verbundene Umstand läßt seine Selbstverleugnung als Historiker heroisch anmuten. Besagte Kontroverse über die Beurteilung von Päpsten »übler Sorte« führte zu einer weiteren, die in der berühmten Actonschen Zurückweisung des historischen Werturteils Creightons gipfelte, »daß Papst und König anders als gewöhnliche Sterbliche beurteilt werden müssen, unter der günstigen Voraussetzung, daß sie keines Unrechts fähig sind. Wenn eine solche Annahme aber überhaupt gegeben ist, dann ganz gegenteiliger Art, und zwar gegen Machtbesitzer, deren Macht mit ihnen wächst ... Macht hat die Tendenz zu korrumpieren, und absolute Macht korrumpiert absolut. Berühmte Männer sind fast immer zum Bösen veranlagt, selbst wenn sie statt Autorität nur Einfluß ausüben; und mehr noch, wenn der Hang zur Korruption oder deren Gewißheit durch Ausübung von Autorität einbezogen wird. Keine ärgere Häresie gibt es als die, derzufolge ein Amt den Amtsträger heiligt.« Im englisch-amerikanischen Bereich ist »Power tends to corrupt ... and absolute power corrupts absolutely« zum vielzitierten, geflügelten Wort des 20. Jahrhunderts und seiner Totalitarismen geworden, aber nur die wenigsten wissen von dem Mann, der es prägte.

Die königliche Charakterisierung Actons als »treuer, gläubiger, wenngleich sehr liberal-gesinnter Katholik« paßte aber eher auf den jungen Döllinger-Schüler in seinen Sturm-und-Drang-Jahren eines »idealen Katholizismus« als auf den reifen Historiker. Dazwischen lagen einige der großen Ideenkonflikte des Jahrhunderts, aus denen Acton ernüchtert und geschlagen hervorgegangen war. Gemeinsam mit dem großen Oxforder Konvertiten John Henry Newman hatte Acton nach seiner Rückkehr aus München zunächst in einer von ihm geführten ka-

tholischen Zeitschrift versucht, eine Plattform zur freien Debatte der religiösen und politischen Zeitfragen zu schaffen. Aber den englischen katholischen Bischöfen, die von ihrer Gefolgschaft Gehorsam erwarteten, war der Einsatz des Konvertiten Newman für mündige Laien ebenso suspekt wie der des geborenen Katholiken Acton für politische und theologische Meinungsfreiheit. Der englisch-liberale Acton galt womöglich als der gefährlichere, denn so fern Acton dem philosophisch-antichristlichen Liberalismus war, aus dem der Anglikaner Newman zum Glaubensfelsen Petri geflohen war, ließ er sich leicht von voreingenommenen Gegnern mit den kirchenfeindlichen Liberalen und Revolutionären, die in Italien damals als Papstgegner für die nationale Unabhängigkeit kämpften, in einen Topf werfen.

Die Tragik Actons und im parallelen Sinn seines Lehrers war, fast unverhofft in die alt-bekannten Verstrickungen der spirituellen, moralischen Autorität der Kirche mit deren weltlichen, politischen Interessen zu geraten. Als Pius IX. 1864 den »Syllabus« veröffentlichte, mit achtzig »Irrtümern« der Zeit, mußten Döllinger und Acton diese auch auf sich gemünzt verstehen, zumal den letzten der »Irrtümer«, daß der römische Pontifex sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation aussöhnen müsse. Acton zog daraus die Konsequenz, aus Treue zur Kirche das Erscheinen der *Home and Foreign Review* lieber freiwillig einzustellen, als den drohenden Bann abzuwarten.[8] In München war auch Döllinger schon mit seinen Odeonsvorträgen über den Kirchenstaat ähnlich ins falsche Fahrwasser geraten. Er hatte als Historiker nur die inzwischen längst nicht mehr umstrittene Feststellung getroffen, daß die Entwicklung des weltlichen Machtbesitzes der Kirche auf geschichtliche Zufälle zurückgehe, nicht zu ihrem Wesen gehöre und sie, zu ihrem Guten mehr als ihrem Schaden, auf solchen weltlichen Balast verzichten könne. Aber zu einer Zeit, in der der despotisch regierte Kirchenstaat im Brennfeuer des italienischen Unabhängigkeitskampf stand, konnte die Döllingersche These einer um die Sicherheit des römischen Papstes besorgten Welt wie Verat der kirchlichen Sache an ihre Feinde erscheinen, und wurde von Gegnern auch so interpretiert.[9]

Wenige Jahre danach, auf der Weltbühne des Vatikankonzils, waren Acton und Döllinger wiederum gemeinsam engagiert, und zwar in dem religiös-politischen Konflikt um das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. Beiden, zumal Acton, ging es dabei weniger um das theologische Anliegen als das eng damit verbundene historische, das von extremen Vorkämpfern des Dogmas, wie dem englischen Kardinal Manning, gleichsam als neuere Regung der kirchlich-politischen und moralischen Machtansprüche des mittelalterlichen Papsttums vertreten wurde. Der Ausgang des Konzils mit dem Sieg der ultramontanen Sache führte unvermeidlich zur Exkommunikation Döllingers, der sich weigerte, die Konzilsdekrete zu akzeptieren. Rom wagte es offenbar nicht, Acton als hochgestellten Laien und englischen Lord, der Gladstone hinter sich hatte, ähnlich zu strafen, so sehr der ihn vergeblich zur öffentlichen Unterwerfung drängende Kardinal Manning das auch anstrebte. Für Acton hatten diese inzwischen zwei Jahrzehnte zurückliegenden Ereignisse den Effekt eines traumatischen Lebenseinschnitts. Trotz der von Kardinal Vaughan, Mannings Nachfolger, herbeigeführten Aussöhnung mit der Kirche anläßlich der Actonschen Berufung nach

Cambridge kam er nie darüber hinweg.[10] Die zunehmende Verinnerlichung seiner katholischen Glaubensüberzeugung bei gleichzeitiger Verhärtung seines Moralurteils als Historiker waren wie seelische Narben.

Actons Antrittsvorlesung kam einer Krönung seines Lebenswerks gleich. Er war eine imposante Erscheinung, als er das Podium bestieg, die stämmige Gestalt im schwarzseidenen Talar eines Magisters, zu dem er gerade erst erhoben worden war, mit dem geradegehaltenen großen Kopf, den durchdringenden blauen Augen, der schlanken Nase, das Gesicht Plato-ähnlich von dem langen, graugewordenen, einst schwarzen Vollbart umrahmt. Seine ersten, mit klangvoller Baritonstimme gesprochenen Worte rührten die Hörer: wie er einst sein Herz daran gesetzt hatte, nach Cambridge zu kommen, ihm aber in drei Colleges die Aufnahme verweigert worden sei. Diskret verschwieg er, daß es aus Gründen religiöser Diskriminierung geschehen war. Nun endlich aber seien diese Hoffnungen »fünf-und-vierzig Jahre später, zu glücklicherer Stunde«, erfüllt.[11]

Sein Thema war »Das Studium der Geschichte«, eine Analyse seines eigenen geistigen Lebenswegs, der ihn von einst zu ungeprüft übernommenen Autoritäten zur Wahrheitssuche auf der Basis des hehren, harten Quellenstudium geführt hatte. »Solidität der Kritik mehr als Fülle der Gelehrsamkeit ist das den Geist stärkende, ausrichtende, erweiternde Element des Geschichtsstudiums«, sagte er. Das Abwägen der historischen Zeugnisse werde somit rühmlicher als die potenzielle Entdeckung neuen Materials. Der Historiker sei dem »Dogma der Unparteilichkeit« verpflichtet. Was in Religion und Politik »Wahrheiten« seien, seien in der Geschichte »Kräfte«, die es zu respektieren, aber nicht zu bejahen gelte.

Acton betonte das Primat des Geistes und der Ideengeschichte: »Eine Rede von Antigone, ein einziger Satz des Sokrates, einige wenige, auf einem indischen Felsen, vor dem Zweiten Punischen Krieg eingeritzte Zeilen, die Fußstapfen eines stillen, aber prophetischen Volkes, das seinen Wohnsitz am Toten Meer hatte und in der Zerstörung Jerusalems unterging, sind uns näher als die Weisheit von Barbaren, die ihre Schweine mit den herzynischen Eicheln fütterten.« Die moderne Weltordnung beginne im 15. Jahrhundert »unangemeldet«, von Vorboten wie Kolumbus, Machiavelli, Erasmus, Luther, Kopernikus angezeigt, geprägt durch Erforschung, Entdeckung, Unabhängigkeit. Die Menschen ließen sich nichts mehr vormachen wie im Mittelalter, wollten wissen, wo sie stünden und wohin ihr Weg führe, im hellen Tageslicht, nicht mehr von Mysterien umgeben.

Moderne Geschichte ist für Acton von der protestantischen Entwicklung bedingt, von der religiösen Motivierung der Politik im 17. Jahrhundert, als Apostel der Toleranz, wie die Quäker von Pennsylvania Politik, Religion, Moral zu Gewissensfragen erhoben. Den Progressivisten seiner Zeit und ihren Gegnern (Comte, Newman, Carlyle) gegenüber bekräftigt Acton die geschichtliche Bedeutung der Erlösungstat des auferstandenen Christus, die andauert, die Welt verbessernd, wenn auch nicht vervollkommnend. Der Test des zivilisatorischen Fortschritts sei die von diesem geschaffene Freiheit. Sie lasse sich an äußeren Merkmalen erkennen, »repräsentativen Einrichtungen, Beseitigung von Sklaverei, Herrschaft der freien Meinung, der Freiheit, die schwächere, umpopuläre

Gruppen einer Gesellschaft genießen, der alles übrige sichernden Gewissensfreiheit«.

Acton bekannte sich zu Ranke als seinem »Meister«. Daß er Ranke nannte, aber nicht den 1890 verstorbenen Döllinger, mochte an die zuletzt zwischen beiden entstandene Entfremdung erinnern, das historische Urteil des alten Freundes war zuletzt immer irenischer, das Actonsche immer härter geworden. Aber er hatte das historische Werk Döllingers anderswo hinreichend gewürdigt. Beide waren sich in vielen Zügen zum verwechseln ähnlich geworden. Vielleicht war Acton sich bewußt, daß der Lehrer ihn zu ungezügelt hatte durch die Jahrhunderte schweifen lassen und eine gewisse Fragmentierung seines Geschichtsdenkens, die er selbst Döllinger vorwarf, verschuldet hatte.

4. Das Primat der Moral

Acton erzählte die Anekdote von Ranke, den ein Theologe, der wie er über die Reformation geschrieben hatte, einmal als Kollege ansprach, dessen Anbiederung Ranke aber mit den Worten ablehnte: »Sie sind in erster Linie Christ. Ich bin Historiker. Uns trennt ein Abgrund.« Aber auch Ranke habe sein Prinzip, alle eigenen Gefühle, politischen und religiösen Ansichten möglichst zu unterdrücken, nicht immer beherzigt. Das bringt Acton zu seinem Hauptanliegen, wobei er zugibt, darin von der allgemeinen Meinung isoliert zu sein. »Bei jedem Schritt begegnen uns Argumente, die darauf abzielen, Recht und Unrecht zu entschuldigen, zu beschönigen und zu verwechseln, und den Gerechten auf die Ebene des Missetäters herabzusetzen.« Moralbegriffe seien ständig im Fluß, so sage man, Einflüsse der Zeit, der Umgebung, des sozialen Stands müßten berücksichtigt werden. Ein Mörder sei kein Krimineller, wenn er üblichen Gebräuchen folge oder aus Staatsräson oder Liebe zur Religion morde. Actons Liste dieser Rechtfertigungen bzw. Ausreden scheint so manche der aus den Kriegsverbrecherprozessen des 20. Jahrhunderts und seiner Gesellschaftsmoral vertraut gewordenen vorwegzunehmen. Und in Zurückweisung des bekannten Worts der Madame de Staël, daß, was wirklich verstanden werde, entschuldigt werden müsse, bekräftigt er den eigenen Standpunkt, daß Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Ehre, gute Absicht, Wahrheitsliebe auf den ewiggültigen Gesetzestafeln eingeritzte Moralwerte seien. Und er schließt mit dem Bekenntnis von Edmund Burke, das von ihm selbst hätte stammen können und den Kern seiner eigenen Geschichtsphilosophie enthält: »Meine Prinzipien befähigen mich, mir ein Urteil über Menschen und Taten in der Geschichte zu bilden, wie im gewöhnlichen Leben, und sind nicht von den Ereignissen oder Persönlichkeiten, weder gegenwärtigen oder vergangenen abhängig. Geschichte ist eine Schule der Vorsicht, nicht der Prinzipien. Die Prinzipien wahrer Politik sind bloß die der erweiterten Moral.«

Actons Antrittsvorleseung hat sich in Cambridge als eine der gehaltvollsten in der Geschichte der Regiusprofessur bewährt. Einer seiner Schüler, G.M. Trevelyan, der ihm dreißig Jahre später als Regiusprofessor nachfolgte, konnte an die von Acton in Cambridge bewirkten Veränderungen erinnern: »Sein unvergleichliches Wissen, sein kosmopolitischer Ausblick und moralische und philosophi-

sche Kraft ließen uns verspüren, daß wir einen Meister gefunden hatten, der uns bald zum Freund wurde.«[12] Cambridge schloß Acton ans Herz, überschüttete ihn mit ehrenden Aufgaben wie der Herausgabe der massiven *Cambridge Modern History*, denen er nicht mehr gewachsen war. Ein Schlaganfall bedingte den Abgang von Cambridge und seinen Tod in Tegernsee im 68. Lebensjahr. Aber die letzten Jahre brachten ihm die Erfüllung seiner geistigen Berufung. Die Tür seiner Wohnung im Trinity College war allen, Gelehrten und Studenten stets offen, seine Vorlesungen waren überfüllt. Er liebte die College-Atmosphäre klösterlicher Stille und geistiger Regsamkeit und inspirierte seine Umgebung, wie das nur ein großer Lehrer vermag, mit seinem Vorbild und dem Wunsch zu einem Meisterwerk. Daß es in seinem Fall nur in Ansätzen, ungeschrieben blieb, lag nicht daran, daß ihm die Fähigkeiten dazu fehlten. Wer Acton kannte, wußte, daß diese in ihm waren, aber wie von der Tragik seines Wissens und Lebens verschüttet. So wird das Urteil des Acton-Forschers Herbert Butterfield verständlich, daß Acton vielleicht nicht Englands bester wissenschaftliche Historiker gewesen sei, »wohl aber weit voran sein größter historischer Denker«.[13]

Anmerkungen

1 Lord Acton, *Nationality*. Dieser zuerst am 1. Juli 1862 in Actons *Home and Foreign Review* veröffentlichte Aufsatz ist in der neuesten dreibändigen Sammlung der Schriften Lord Actons *Essays in Selected Writings of Lord Acton*, hrsg. v. J.R. Fears, Bd. 1. Indianapolis 1985, S. 409–433, abgedruckt.

2 Das Acton–Döllinger Verhältnis ist bestens dokumentiert in den von Viktor Conzemius bearbeiteten vier Bänden Ignaz von Döllinger – Lord Acton: Briefwechsel 1850–1890. München 1963–1971.

3 Acton an seine Tochter Mamy, 19. Februar 1895, Cambridge University Library, Add MS 7965/155.

4 Acton an Mamy Acton, 14. Oktober 1892, a.a.O., Add MS 7956.

5 Königin Viktoria, 18. Februar 1895, Royal Archives, Windsor, 39/138.D.

6 Vgl. den Artikel »Lord Acton gets His Chair« von A. Bell, in: *Times Literary Supplement* vom 8. Februar 1974.

7 Actons Rezension von Mandell Creightons *History of the Papacy during the Period of the Reformation*, in: *English Historical Review*, 2/1887, S. 571–581, nachgedruckt in *Selected Writings*, a.a.O., Bd. 2, S. 365–377.

8 Die Enzyklika *Quanta Cura* (8. Dezember 1864) mit den 80 verurteilten Lehrsätzen in *Acta Sanctae Sedis* 3 (1867), S. 151–176; Denzinger (1955) 1688–1699. Actons Entscheidung, seine Zeitschrift einzustellen: Conflicts with Rome, in: *Home and Foreign Review* vom 4. April 1864, abgedruckt in: *Selected Writings*, a.a.O., Bd. 3, S. 234–259.

9 Vgl. J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger*, 1899–1901, Bd. 3, S. 238. Döllingers Odeonsvorträge in Buchform: I. von Döllinger, *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen.* München 1861.

10 Kardinal Vaughan an Acton, 27. Februar 1895, Cambridge University Library, Add 8119/IV 5; vgl. auch J.G. Snead-Cox, *Life of Cardinal Vaughan*. London 1919, Bd. 2, S. 229.

11 Lord Acton, *A Lecture on The Study of History. Delivered at Cambridge, June 11, 1895, London 1896*. Eine deutsche Übersetzung von I. Imelmann, betitelt *Über das Stu-*

dium der Geschichte war im Gärtners Verlag, H. Heyfelder. Berlin 1897, erschienen. Die nachstehenden Zitate sind in eigener Übersetzung dem Nachdruck *Selected Writings of Lord Acton*, a.a.O., Bd. 2, S. 504–552, entnommen.

12 G.M. Trevelyan, *The Present Position of History. An Inaugural Lecture.* London 1927, S. 3.

13 H. Butterfield, Lord Acton, in: *The Cambridge Journal* 6 (1953), S. 475.

dialog

Bischof Walter Kasper · Rottenburg

Ein prophetisches Wort in die Zeit

Anmerkungen zur Enzyklika »Evangelium vitae«

Die Enzyklika *Evangelium vitae* (»Evangelium vom Leben«) darf schon heute, nur wenige Wochen nach ihrer Veröffentlichung zu den bedeutendsten kirchlichen Aussagen unseres Jahrhunderts gerechnet werden. Vielleicht wird man sie schon bald als einen der wichtigsten und grundlegendsten Texte aus dem Ende unseres Jahrhunderts und Jahrtausends ansehen.

1. Diese Enzyklika macht eine prophetische Zeitansage, die wir bislang schmerzlich vermißt haben. Denn unsere Epoche des Übergangs ist geprägt von einer neuen Unübersichtlichkeit (J. Habermas) und einer daraus entspringenden postmodernen Beliebigkeit. Nicht allein eine in dieser Form noch nie dagewesene Orientierungskrise macht sich breit. Die noch größere Gefahr besteht darin, daß sich in dem allgemeinen Sinnvakuum fast unbemerkt falsche und verhängnisvolle Orientierungen einstellen. In der Sprache der Enzyklika gesprochen, stehen wir in der Gefahr, daß sich im Namen einer flachen und oberflächlichen, weithin materialistischen und hedonistischen Lebensbejahung in Wirklichkeit eine lebensfeindliche Kultur des Todes ausbreitet. Es ist die nicht zu überschätzende Leistung der Enzyklika, daß sie damit unsere so undurchsichtige und zutiefst zwiespältige Situation exakt auf den Punkt bringt.

Die massive Herausstellung der Heilig-

Bischof Walter Kasper, *1933 in Heidenheim/Brenz geboren, studierte Philosophie und Theologie in Tübingen und München; Priester 1957. Nach seiner Promotion (1961) und seiner Habilitation (1964) lehrte er als Ordinarius Dogmatik in Münster und Tübingen, bis er 1989 zum Bischof der Diözese Rottenburg/Stuttgart ernannt wurde. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

keit des Lebens stellt für das neuzeitliche Bewußtsein eine Provokation dar. Die neuzeitliche Grundkategorie lautet ja nicht Leben, sondern Freiheit und eng damit verbunden Emanzipation, Selbstverwirklichung, Selbstverantwortung und Selberdenken. Die Größe und Bedeutung der darauf fußenden Kultur wird kein Wissender bestreiten. Ist doch die neuzeitliche Idee der Menschenrechte eine unmittelbare Frucht dieser neuzeitlichen Grundeinstellung. Doch – und das gehört zu den analytisch stärksten Passagen der Enzyklika – diese großartige neuzeitliche Idee ist in der Gegenwart daran, sich in ihr Gegenteil zu verkehren und selbst tyrannisch zu werden. Die autonome Freiheit emanzipiert sich nicht nur zunehmend von den natürlichen Lebensgrundlagen bis hin zu deren Zerstörung; sie richtet sich am Ende auch gegen die Würde des Menschen selbst. Die Demokratie zerstört damit ihre eigene Legitimationsbasis (vgl. 18; 20; 69–74).

2. Schon im 19. Jahrhundert haben die Päpste solche einseitigen Entwicklungen scharf kritisiert und dagegen protestiert, freilich ohne die positiven und letztlich christlichen Impulse, die darin wirksam sind, zu erkennen. Das II. Vatikanische Konzil hat diese antimodernistische Einstellung glücklicherweise überwunden und sich der neuzeitlichen Kultur der Freiheit weit geöffnet, am deutlichsten in der Erklärung über die Religionsfreiheit, welche konsequenterweise dann auch zum Hauptanstoß der in den Traditionen des 19. Jahrhunderts befangenen Traditionalisten geworden ist. Das Konzil erkannte die teilweise christlichen Wurzeln der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte und holte sie in gereinigter Form in die christliche Verkündigung und in die praktische »Menschenrechtspolitik« der Päpste zurück. Doch bereits in der letzten Redaktionsphase der bahnbrechenden Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute bemerkten die Konzilsväter die innere Ambivalenz der neuzeitlichen Zivilisation. Eine zunächst etwas einseitig geratene Inkarnationstheologie wurde ergänzt durch die biblisch unverzichtbare Kreuzestheologie. Nicht nur Freude und Hoffnung, auch Trauer und Angst der heutigen Menschen wurden thematisiert und die inneren Gleichgewichtsstörungen der modernen Welt herausgestellt.

Nicht alle begriffen in der nachkonziliaren Euphorik diese differenzierte Sicht; der Überschwang über die neu gewonnene Weltoffenheit war zu groß. Es ist – bei allem, was man sonst daran kritisieren mag – das Verdienst der Theologie der Befreiung, gegenüber einer allzu bürgerlich gewordenen westlichen Theologie die prophetische Anklage der herrschenden ungerechten Zustände zurückgewonnen zu haben. So konnte bereits die Bischofssynode von 1985 aus Anlaß von 20 Jahre seit dem Ende des Konzils die in der Zwischenzeit deutlicher hervortretenden zerstörerischen Mächte in der gegenwärtigen Welt deutlicher beim Namen nennen und das biblische »Gleicht euch dieser Welt nicht an« wieder in Erinnerung rufen.

Die Enzyklika *Evangelium vitae* nimmt die Wucht kritischer prophetischer Zeitansage verstärkt auf. Sie tut dies, ohne auf das inzwischen ohnedies obsolet gewordene Instrumentar marxistischer Gesellschaftskritik zurückzugreifen, das der Theologie der Befreiung teilweise allzu sehr anhängte. Die Enzyklika schöpft unmittelbar aus der biblischen Tradition. Sie stellt heraus, daß die fatalen Konsequenzen des neuzeitlichen Ansatzes letztlich im mangelnden Gottesbezug begründet sind. Der Mensch, der sich vor Gott nicht in Ehrfurcht anbetend klein macht, verkennt seine wahre Größe, er verkürzt seine eigene Würde. In diesem anthropologischen Defizit kommen kommunistischer und westlich konsummistischer Materialismus überein. So gleichen die neuzeitlichen Errungenschaften vom Baum der

christlichen Tradition gefallenen Früchten; sie sehen eine Zeit lang noch schön und anziehend aus, verfallen aber auf längere Zeit der Fäulnis und werden giftig.

Die Enzyklika nimmt mit ihrer Kritik nichts zurück von der konziliaren Öffnung. Der gegenwärtige Papst war als Konzilsvater selbst persönlich an der Ausarbeitung der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute beteiligt. Er hätte sich selbst verleugnen müssen, hätte er hier eine grundsätzliche Kurskorrektur vorgenommen. Die positiven »Zeichen der Zeit« werden durchaus gesehen und gewürdigt. So werden die Freiheit und die Würde des persönlichen Gewissens in der Enzyklika keineswegs, wie manche voreilig kritisierten, in Frage gestellt. In Frage steht vielmehr ein weitverbreitetes falsches, sich von der Wahrheit emanzipierendes Verständnis der Freiheit und der persönlichen Gewissensentscheidung (vgl. 96). Bestritten wird letztlich der cartesianische Ansatz bei der Subjektivität. Demgegenüber wird das Leben als eine dem Subjekt vorausliegende, es ermöglichende und es tragende, ihm darum unverfügbare Größe herausgestellt. Genau dies ist in philosophische Sprache der exakte Sinn der biblischen Rede von der Heiligkeit des Lebens.

Diese Neuzeitkritik nimmt wesentliche Elemente auf, welche in der Neuzeit selbst und ihrer »Zweigleisigkeit« (J. Ritter) immer wieder eine Rolle spielte (etwa – in völlig unterschiedlicher Weise – in der romantischen Naturphilosophie und in der materialistischen Weltanschauung bis hin zum Behaviorismus). Sie kann auch anknüpfen an der postmodernen ökologischen Neuzeitkritik, freilich ohne deren Zweideutigkeiten und Inkonsequenzen zu verfallen. Der Papst erweist sich vielmehr als gegenüber der Neuzeit wesentlich offener als viele dieser Strömungen. Anders als diese wirft er den anthropozentrischen Ansatz der Neuzeit nicht zugunsten eines physiozentrischen Ansatzes über Bord, vielmehr vertieft er ihn im Sinne eines ganzheitlichen Denkens. Er stellt mit großem Nachdruck die besondere und einmalige Würde des menschlichen Lebens heraus. Er erweist sich zugleich als der konsequentere Denker, wenn er mit der ganzen Autorität seines Amtes die Heiligkeit und Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens allgemein und ausdrücklich auch an dessen Anfang und Ende betont und deshalb Abtreibung und aktive Euthanasie mit ganzer Entschiedenheit als sittlich unannehmbar verurteilt.

3. Diese drei hochrangigen lehramtlichen Aussagen (vgl. 57; 62; 65) sind, so sehr sie philosophische Implikationen bergen, selbstverständlich letztlich nicht philosophisch, sondern theologisch begründet. Sie sind begründet in Gottes Gebot »Du sollst nicht töten«. Sie wurzeln in der biblischen und kirchlichen Tradition, und sie bekräftigen diese in feierlicher Weise. Man mag unter Fachleuten über die formale lehramtliche Qualität dieser Aussagen diskutieren[1], über die damit ausgesagten Inhalte kann es unter katholischen Christen[2] keinen Dissens geben. Der Papst bietet im zweiten Kapitel in einer eher meditativen Schriftauslegung eine ganze breit ausladende und tief schürfende johanneisch geprägte Theologie des Lebens auf, um seine Aussagen christologisch zu begründen. Die johanneische Theologie des Lebens stellt weitgehend ein Äquivalent zu den jesuanischen und synoptischen Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes dar; schon bei den Synoptikern sind beide Begriffe austauschbar. Der Papst straft damit alle diejenigen Lügen, die ihm ein überholtes vorkonziliares deduktives römisches Systemdenken vorwerfen wollen. Selten war in lehramtlichen Aussagen die biblische Begründung so zentral, so breit und so umfassend, wie es in dieser Enzyklika der Fall ist. Diese Enzyklika führt konkret vor, was das letzte Konzil so nach-

drücklich forderte: Sie deutet die »Zeichen der Zeit« im Licht des Evangeliums.

Daß solche prophetische Rede auch Widerspruch hervorruft, liegt in der Natur der Sache. Die Propheten und Jesus selbst haben ebenfalls Widerspruch und wütende Kritik gefunden. In dieser Tradition führt die Enzyklika zu der dringend notwendigen Scheidung der Geister. Sie wäre das Papier nicht wert, auf dem sie gedruckt ist, würde sie nur Zustimmung finden. Der Applaus der Menge blieb im Alten Testament den falschen Propheten vorbehalten, und im Neuen Testament wird nachdrücklich vor denen gewarnt, welche zum Ohrenkitzel der Leute diesen nach dem Mund reden. Unsachgemäßer konnte man die Enzyklika darum nicht kritisieren als ihr vorzuwerfen, sie spalte die Kirche oder gar die Menschheit.

Wer sich die Mühe macht, die Enzyklika genau zu lesen, wird sie sogar in allen entscheidenden Punkten sehr differenziert finden. Das betrifft die Frage der Todesstrafe (vgl. 27; 56), der Sterbebegleitung (vgl. 65; 67; 94), die Beurteilung und geradezu die Einfühlsamkeit gegenüber der subjektiven Seite der Abtreibung (vgl. 99) wie viele andere Probleme. Das betrifft auch die Herausstellung der vielen positiven Zeichen einer neuen Kultur des Lebens in unserer gegenwärtigen Welt, etwa die Zeichen wachsender Solidarität unter den Völkern, die Bewegungen und Initiativen zur sozialen Sensibilisierung für das Leben, die Ablehnung des Kriegs als Instrument zur Konfliktlösung, das Eintreten für Gewaltlosigkeit, für die Umwelt u.a. (vgl. 26). In dieser Enzyklika findet sich ganz und gar nichts von sektenhaftem Zelotentum, wohl aber bei aller Entschiedenheit sehr viel an Fairnes und Respekt gegenüber den komplexen Situationen, denen sich Menschen in der heutigen kompliziert gewordenen Welt konfrontiert sehen. Fair und genau ist die Enzyklika auch darin, daß sie die sittlichen Fragen des Lebensschutzes in keiner Weise allein als individualethische Probleme sieht, sondern deren strukturellen Charakter anerkennt und mehrfach von Strukturen der Sünde spricht (vgl. 12; 24 u.a.).

4. So umfassend die Enzyklika ansetzt, so wenig darf man fairer Weise von ihr erwarten, daß sie alle mit der Option für das Leben zusammenhängenden Fragen ausführlich behandelt. Sie konzentriert sich auf die Fragen, welche Anfang und Ende des menschlichen Lebens betreffen; die anderen Fragen werden entweder genannt oder nur kurz behandelt. Zu nennen sind das Problem einer gerechteren Verteilung der Güter dieser Erde und die Bekämpfung von Hunger, Armut und Unterdrückung, die Umweltprobleme, die Fragen um das Problem des gerechten Krieges, des Terrorismus, der Behinderten, der Drogen, der Bioethik, der Transplantationsmedizin, der Bevölkerungsentwicklung u.a. Zu den allermeisten dieser Fragen haben der Papst und die Kongregation für die Glaubenslehre in den letzten Jahren ausführlich Stellung genommen.

Am dringlichsten wird man freilich noch ein ausführlicheres Wort zu der drängenden Frage der Bevölkerungsentwicklung erwarten. Auch wenn die apokalyptische Katastrophenstimmung, die bei uns erzeugt wird, wissenschaftlichen Analysen nicht standhält, stellt die Bevölkerungsentwicklung am Ende des 2. und zu Beginn des 3. Jahrtausends doch ein Menschheitsproblem ersten Ranges dar. Kardinal Joseph Ratzinger selbst war es, der meinte, die Kirche habe dazu bislang noch wenig Positives beigetragen.[3] Die Stellungnahme der Enzyklika *Humanae vitae* und des Apostolischen Schreibens *Familiaris consortio* beschränken sich auf den zweifellos wichtigen individualethischen Aspekt. Doch bislang ist es noch kaum gelungen, auch nur diesen Aspekt der kirchlichen Lehre der großen Mehrzahl der Katholiken in den westlichen Ländern verständlich zu machen.

Die Enzyklika *Evangelium vitae* geht auf die Frage der Empfängnisregelung nur am Rande ein. Sie stellt in einer sehr differenziert und behutsam vorgetragenen Weise einen Mentalitätszusammenhang zwischen Abtreibung und der Verhütungsmentalität (nicht der individuellen Empfängnisverhütung, die hinsichtlich der subjektiven Motivation recht differenziert beurteilt wird) fest (vgl. 13). Das mag viele, welche den differenzierenden Charakter dieser Aussage nicht wahrnehmen, verletzen oder gar zu wütenden Reaktionen verleiten. Tatsache ist dennoch, daß sich die warnenden Vorhersagen über die Folgen einer solchen Mentalität von Männern wie M. Horkheimer und E. Fromm, die wohl niemand als päpstliche Hoftheologen oder Hofphilosophen apostrophieren wird, in der Zwischenzeit voll bewahrheitet haben. Nicht die positive Wertung der Sexualität, sondern deren Banalisierung ist die Folge der sexuellen Emanzipation und Revolution (vgl. 97). Schon deshalb sollte man über diese Fragen im Licht der oben angesprochenen Vorordnung des Lebens vor der Freiheit zumal im deutschen Sprachraum nochmals vorurteilslos und gründlich nachdenken.

Doch so wichtig solche und andere individualethische Überlegungen sind, sie reichen zur Lösung des Menschheitsproblems der Bevölkerungsentwicklung nicht aus. Die Enzyklika deutet die umfassenderen wirtschaftlichen, sozialen, medizinisch-sanitären, kulturellen Probleme immerhin an; sie weiß, daß diese mit einer gerechteren Güterverteilung zusammenhängen (vgl. 16; 91). Hier könnte weiter gedacht und der positiv zu bewertende und unverzichtbare personalistische Ansatz ergänzt werden. Die verbindliche kirchliche Lehre soll damit keineswegs relativiert werden, sie könnte auf diese Weise aber in einer Weise formuliert werden, die besser in Beziehung steht zu den Lebensverhältnissen der meisten Menschen, besonders derer, die in extremen Armutssituationen leben. Deutlich könnte dann freilich auch werden, daß die Frage der Bevölkerungsentwicklung nicht mit Hilfe von Strategien zur Verbreitung von mehr oder weniger technischen Methoden zur Empfangnisregelung bewältigt werden kann, welche dem sozialen und kulturellen Empfinden anderer Völker nicht entsprechen. Es bedarf vielmehr entschlossenerer Strategien zur Überwindung der Armut und zur Hebung der sozialen und kulturellen Verhältnisse. Nicht die Armen, die Armut ist das zu bekämpfende Problem. Eine gute Entwicklungspolitik ist daher die beste Bevölkerungspolitik.

5. Man würde der Enzyklika keineswegs gerecht, würde man sie nur als eine die Freiheit einengende Verbotsethik interpretieren. Der abschließende vierte Teil der Enzyklika enthält eine Vielzahl positiver Impulse für eine neue Zivilisation des Lebens. Sie werden eingeordnet unter dem großen und umfassenden Thema der Evangelisierung, welche die primäre Aufgabe der Kirche ist, an der ihre Identität hängt (vgl. 78–81). Das große, auf die Jahrtausendwende zielende pastorale Programm des Papstes, die neue Evangelisierung, erhält damit die entscheidende Konkretisierung und den notwendigen Realitätsbezug. Neue Evangelisierung meint nicht eine neue Indoktrinierung, sondern die Bezeugung des Evangeliums in seiner unausgeschöpften und unausschöpfbaren Neuheit als frohe und befreiende Botschaft, welche das Geheimnis des Lebens deutet, es ganzheitlich fördert und es zur eschatologischen Vollendung in Jesus Christus führt, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.

Die neue Evangelisierung zielt also auf eine neue Zivilisation des Lebens und der Liebe, sie intendiert einen neuen Lebensstil, der den Vorrang des Seins vor dem Haben und der Person vor den toten Dingen wahrt. »Dieser neue Lebensstil schließt auch ein, daß wir uns ändern von der

Gleichgültigkeit zur Annahme für den anderen und von der Ablehnung zu seiner Aufnahme: die anderen sind nicht Konkurrenten, vor denen wir uns verteidigen müssen, sondern Brüder und Schwestern, mit denen wir solidarisch sein sollen; sie müssen um ihrer selbst geliebt werden, sie bereichern uns durch ihre Gegenwart« (98).

Mit solchen ebenso die Situation treffenden wie aus der Mitte des Evangeliums kommenden Aussagen sind über die Zeitansage hinaus in prophetischer Weise Wege ins bald beginnende 3. Jahrtausend gewiesen. Damit ist der gesellschaftliche Auftrag der Kirche für die bevorstehenden Jahrzehnte umrissen. Es wäre wünschenwert, wenn diese kraftvolle Enzyklika und ihre leidenschaftliche Option zugunsten des Lebens bei uns in Deutschland nicht nur unter dem verengten Gesichtspunkt der inzwischen sattsam bekannten und bis zum Überdruß diskutierten sogenannten vermeintlichen »heißen Eisen« diskutiert würde, wenn vielmehr ihre hellsichtigen Analysen und ihre zukunftsweisenden Impulse wirklich zur Kenntnis genommen und beherzigt würden. Dies könnte ein erster entscheidender Schritt aus der weit verbreiteten Lethargie und der Aufbruch zu neuen Ufern sein.

Anmerkungen

1 Es ist nicht weiterführend zu diskutieren, ob es sich bei den drei hochrangigen lehramtlichen Aussagen in der Enzyklika um Dogmen im Sinn der beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 handelt. Die Form lehramtlichen Sprechens hat sich im Laufe der Geschichte immer wieder verändert. Die beiden genannten Mariendogmen sind insofern nicht die allgemeine Norm, sondern eher die späte geschichtliche Ausnahmeform. Eher wird man davon ausgehen, daß es sich in der Enzyklika um eine neue Form lehramtlicher Äußerung von hoher oder höchster Verbindlichkeit handelt. Dies gilt auch deshalb, weil der Papst nicht »definiert«, sondern eine biblisch verwurzelte ununterbrochene Tradition, über die allgemeiner Konsens besteht, kraft seiner besonderen Autorität »bestätigt«.

2 Dies gilt in einem weitem Maß auch für evangelische Christen. Vgl. die ökumenische Erklärung »Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens«. Trier 1989.

3 Vgl. *Die Zeit* Nr. 49 (1991), S. 19. Ein Versuch der Weiterführung will das Papier der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz sein: »Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung. Ein kirchlicher Beitrag zur Diskussion«, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Dezember 1993.

DAS VERSPÄTETE ERSCHEINEN dieser Ausgabe von *Communio* ist – darauf weist die beigelegte Notiz hin – durch den Umzug von Verlag und Redaktion bedingt. Wir dürfen Sie an dieser Stelle vielmals um Ihr Verständnis bitten und versichern, daß wir bemüht sind, mit der nächsten Ausgabe den gewohnten Erscheinungsturnus der Zeitschrift wieder aufzunehmen.

Joseph Kardinal Ratzinger · Rom

Der Neue Bund

Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament

I. Testament oder Bund? Von der Wortanalyse zur Sachfrage

Das schmale Buch, das die Grundlage des christlichen Glaubens bildet, nennen wir »Neues Testament«. Dieses Buch aber verweist seinerseits ständig auf ein anderes, das darin einfach »die Schrift« oder »die Schriften« genannt wird, das heißt auf die Bibel, die in der Geschichte des jüdischen Volkes bis zu Christus hin gewachsen ist und die bei den Christen »Altes Testament« heißt. Das Ganze der Schriften, auf die sich der christliche Glaube stützt, erscheint damit als ein in zwei Stufen verfaßtes »Testament« Gottes an den Menschen, als Kundgebung seines Willens an die Welt. Das Wort »Testament« ist nicht von außen auf die Schriften aufgesetzt worden, sondern ihnen selbst entnommen: Der Titel, den die Christen den zwei Büchern geben, will nicht nur nachträglich den wesentlichen Sinn des Buches beschreiben, sondern gleichsam den inneren Leitfaden der Schrift selbst ans Licht ziehen und das Grundwort namhaft machen, das den Schlüssel zum Ganzen bildet. Insofern haben wir in diesem Wort irgendwie den Versuch vor uns, das »Wesen des Christentums« in einem seiner grundlegenden Quelle selbst entnommenen Ausdruck zusammenfassend auszusagen.

Aber ist das lateinische Wort »Testamentum« eigentlich richtig gewählt? Übersetzt es die zugrundeliegenden Vokabeln des hebräischen und des griechischen Textes richtig, oder führt es auf eine falsche Spur? Die Problematik der Übersetzung wird am Gegensatz zwischen der altlateinischen Übertragung und derjenigen des heiligen Hieronymus

Joseph Kardinal Ratzinger, *1927 in Marktl am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom.*

deutlich. Während die erstere »Testamentum« sagt, hat Hieronymus sich für *foedus* oder *pactum* entschieden.[1] Als Buchtitel hat sich die Bezeichnung »Testament« durchsetzen können, aber wenn wir inhaltlich von dem Gemeinten sprechen, folgen wir Hieronymus und reden von Altem und Neuem Bund, in der Theologie ebenso wie in der Liturgie. Was aber ist richtig? Wovon spricht die Bibel eigentlich, wenn sie dieses Wort gebraucht? Über die Etymologie des hebräischen Wortes *b^{e}rith* ist unter den Gelehrten keine Einigkeit erzielt worden; die von den biblischen Verfassern gemeinte Wortbedeutung kann nur aus dem inhaltlichen Zusammenhang der Texte erkannt werden. Ein wichtiger Hinweis für das Verständnis des Wortes bleibt die Tatsache, daß die griechischen Übersetzer der hebräischen Bibel 267 von 287 Stellen, an denen das Wort *b^{e}rith* vorkommt, mit *διαθήκη* übersetzt haben, also nicht durch das Wort *σπονδή* oder auch *συνθήκη*, was im Griechischen das Äquivalent für Pakt oder Bund wäre[2]: Von ihrer theologischen Einsicht in den Text her kamen sie offenbar zu dem Ergebnis, daß es sich bei dem biblischen Sachverhalt nicht um eine Syn-theke – um ein gegenseitiges Übereinkommen –, sondern um eine Dia-theke, um eine Verfügung handle, in der nicht zwei Willen sich vereinigen, sondern *ein* Wille eine Ordnung festlegt. Die exegetische Forschung ist heute – soweit ich sehen kann – übereinstimmend der Überzeugung, daß die Männer der Septuaginta damit den biblischen Text richtig verstanden haben.[3] Was wir »Bund« nennen, ist in der Bibel nicht als ein symmetrisches Verhältnis zweier Partner verstanden worden, die miteinander in ein Vertragsverhältnis treten und sich gegenseitig Verpflichtungen und Sanktionen auferlegen: Dieser Gedanke einer Partnerschaft auf gleicher Ebene ist mit dem biblischen Gottesbild unverträglich. Sie setzen vielmehr voraus, daß der Mensch von sich aus überhaupt nicht imstande wäre, ein Verhältnis mit Gott herzustellen, noch weniger ihm etwas geben und im Gegenzug von ihm empfangen, gar ihm Verpflichtungen als Entsprechung zu den selbst übernommenen Leistungen auferlegen könne. Wenn es zu einer Beziehung zwischen Gott und Mensch kommt, so kann dies nur durch eine freie Setzung Gottes geschehen, dessen Souveränität darin unangetastet bleibt. Es handelt sich also um ein durchaus asymmetrisches Verhältnis, weil Gott in der Beziehung zum Geschöpf der ganz andere ist und bleibt: Der »Bund« ist nicht ein Vertrag auf Gegenseitigkeit, sondern eine Gabe, ein schöpferischer Akt der Liebe Gottes. Mit dieser letzteren Aussage gehen wir freilich schon über die philologische Fragestellung hinaus. Obwohl die Gestalt des Bundes den hethitischen und assyrischen Staatsverträgen nachgebildet ist, in denen der Lehnsherr dem Vasallen sein Recht auferlegt, ist der Bund Gottes mit Israel mehr als ein Vasallenvertrag: Der Gottkönig empfängt vom Men-

schen nichts, aber er gibt ihm in der Gabe seines Rechts den Weg des Lebens.

An dieser Stelle drängt sich eine Frage auf. Der alttestamentliche Bundestypus entspricht formal streng dem Typ des Vasallenvertrags und seiner asymmetrischen Struktur. Aber die Dynamik des Gottesbegriffs verändert doch von innen her das Wesen des Vorgangs, den Sinn der souveränen Setzung. Wenn nun gar das eigentliche Wesen des Geschehens nicht mehr vom Staatsvertrag her gesehen, sondern im Bild der bräutlichen Liebe beschrieben wird, wie es bei den Propheten – am ergreifendsten wohl bei Ezechiel 16 – geschieht, wenn der Vertragsakt als eine Liebesgeschichte zwischen Gott und dem erwählten Volk erscheint, bleibt dann die Asymmetrie in ihrer alten Form bestehen? Gewiß, auch die Ehe ist im alten Orient nicht partnerschaftlich, sondern patriarchalisch vom Mann als Herrn her gesehen, aber die prophetische Darstellung von Gottes leidenschaftlicher Liebe überschreitet das, was im reinen Rechtsgefüge des Orients vorgegeben ist. Einerseits muß der Gottesbegriff angesichts der unendlichen Andersheit Gottes als die radikalste Steigerung der Asymmetrie erscheinen, andererseits scheint das wahre Wesen *dieses* Gottes doch eine unerwartete Zweiseitigkeit zu schaffen.

Hier legt sich ein erster Ausblick auf die philosophische Bearbeitung des Bundesthemas in der Geschichte der christlichen Theologie nahe. Dem Bund als Bild aus der Sphäre des Rechts entspricht philosophisch die Kategorie der *relatio*. Von einem ganz anderen Ausgangspunkt her und mit beinahe umgekehrten Vorzeichen war für das antike Denken klar, daß die *relatio* zwischen Gott und Mensch nur asymmetrisch sein könne. Aus der Logik metaphysischen Denkens wurde in der griechischen Philosophie gefolgert, daß der unveränderliche Gott nicht veränderliche Beziehungen eingehen könne, daß Beziehung dem wandelbaren Menschen zu eigen sei. Im Verhältnis zwischen Gott und Mensch könne daher nur von einer *relatio non mutua* die Rede sein, von einem Zueinander ohne Gegenseitigkeit: Der Mensch bezieht sich auf Gott, aber nicht Gott auf den Menschen. Die Logik scheint unausweichlich. Ewigkeit verlangt Unveränderlichkeit, Unveränderlichkeit schließt in der Zeit kommende und auf die Zeit bezogene Beziehungen aus. Aber sagt uns die Botschaft vom Bund nicht gerade das Gegenteil? Bevor wir diese aus der Analyse der Wortbedeutung von *b^{e}rith* bzw. *diatheke* aufgestiegenen Fragen weiter verfolgen, müssen wir uns den wichtigsten Bundestexten des Neuen Testaments zuwenden, die uns mit einer weiteren Frage konfrontieren: Wie unterscheiden sich »Alter« und »Neuer« Bund? Worin besteht die Einheit, worin die Unterschiedenheit des Bundesbegriffs in den beiden Testamenten?

II.
1. Bund und Bünde beim Apostel Paulus

Natürlich kann ich im vorgegebenen Rahmen[4] nicht versuchen, die ganze Breite der neutestamentlichen Bundestheologie zu untersuchen. Ich möchte nur exemplarisch einige Haupttexte der paulinischen Briefe sowie den Bundesgedanken der Abendmahlstexte etwas näher beleuchten.

Bei Paulus fällt zunächst die entschiedene Abhebung des Christusbundes vom Mose-Bund in die Augen, die für uns gemeinhin die Differenz von »Altem« und »Neuem« Bund überhaupt bezeichnet. Die schärfste Gegenüberstellung der beiden Testamente finden wir bei Paulus in 2 Kor 3,4–18 und in Gal 4,21–31. Während das Wort vom Neuen Bund prophetischer Verheißung entstammt (Jer 31,31) und damit beide Teile der Bibel miteinander verbindet, erscheint das Wort »Alter Bund« einzig in 2 Kor 3,14; der Hebräerbrief spricht demgegenüber vom ersten Bund (9,15) und nennt den Neuen Bund – neben dieser klassischen Bezeichnung – auch den »äonischen«, das heißt ewigen Bund (13,20), was im Einsetzungsbericht des römischen Meßkanons in der Wortfügung vom »neuen und ewigen Bund« aufgenommen wurde. Im zweiten Korintherbrief stellt Paulus Christusbund und Mosebund in scharfer Antithese einander gegenüber als das Vergängliche und als das Bleibende. Als kennzeichnend für den Mosebund erscheint also seine Vorläufigkeit, die Paulus in den steinernen Gesetzestafeln dargestellt sieht. Der Stein ist Ausdruck des Toten, und wer nur im Bereich des steinernen Gesetzes verbleibt, verbleibt im Todesbereich. Paulus hat dabei wohl an die Verheißung des Jeremia gedacht, das Gesetz werde im Neuen Bund ins Herz geschrieben wie auch an das Wort des Ezechiel, das steinerne Herz werde durch ein Herz aus Fleisch ersetzt werden.[5] Wenn in dem Text zunächst das Vergangensein des mosaischen Bundes, seine Hinfälligkeit stark herausgehoben wird, so kommt doch am Schluß eine neue und veränderte Perspektive zum Tragen. Wer das Gesicht zum Herrn hin kehrt, dem wird der Schleier vom Herzen genommen und der sieht dann den inneren Glanz, das pneumatische Licht im Gesetz, und so liest er es richtig. Der Wechsel der Bilder, den wir bei Paulus hier wie öfter beobachten, läßt den Sinn seiner Aussage nicht ganz deutlich werden, aber in dem Bild vom weggenommenen Schleier erscheint jedenfalls die Vorstellung von der Vorläufigkeit des Gesetzes modifiziert: Wo der Schleier vom Herzen fällt, kommt das Eigentliche und Endgültige des Gesetzes zum Vorschein; es wird selbst Geist und wird so mit der neuen Ordnung des Lebens aus dem Geist identisch.

Die strenge Antithese von zwei Bünden, dem Alten und dem Neuen, die bei Paulus im dritten Kapitel des zweiten Korintherbriefes entwik-

kelt ist, hat seither das christliche Denken wesentlich geprägt, wobei das subtile Zueinander von Buchstabe und Geist kaum beachtet wurde, das sich in dem Bild vom Schleier zu Worte meldet. Vor allem aber hat man dabei auch weithin vergessen, daß in anderen paulinischen Texten das Drama der Geschichte Gottes mit den Menschen vielschichtiger dargestellt ist. Im Lobpreis Israels, den Paulus im neunten Kapitel des Römerbriefs niedergelegt hat, erscheint unter den Gottesgaben an sein Volk auch diese: Ihrer sind die »Bündnisse«, die Bundesschlüsse. »Bund« erscheint hier – gemäß weisheitlicher Tradition – in der Mehrzahl.[6] Und in der Tat: Das Alte Testament kennt drei Bundeszeichen – den Sabbat, den Regenbogen, die Beschneidung; sie entsprechen drei Stufen des Bundes oder drei Bünden. Das Alte Testament kennt den Bund mit Noah, den Bund mit Abraham, denjenigen mit Israel-Jakob, den Bund am Sinai, den Bund Gottes mit David. Alle diese Bünde haben ihre spezifische Eigenart, auf die wir noch werden zurückkommen müssen. Paulus weiß darum, daß das Wort Bund von der vorchristlichen Heilsgeschichte her in der Mehrzahl gedacht und gesagt werden muß; er hat aus den verschiedenen Bünden zwei in besonderer Weise herausgehoben, einander gegenübergestellt und auf je eigene Weise auf den Christusbund bezogen: den Bund mit Abraham und denjenigen mit Mose. Den Abrahamsbund sieht er als den eigentlichen an, den grundlegenden und bleibenden, der Mosebund ist für ihn demgegenüber 430 Jahre nach dem Abrahamsbund (Gal 3,17) »dazwischen hineingekommen« (Röm 5,20), aber er konnte den Abrahamsbund nicht außer Kraft setzen, sondern nur eine Zwischenstufe in den Führungen Gottes sein. Er ist eine Weise von Gottes Pädagogie mit den Menschen, deren einzelne Wegstücke hinfällig werden, wenn das Ziel der Erziehung erreicht ist. Die Wege werden zurückgelassen, der Sinn bleibt. Der Mosebund ordnet sich dem Abrahamsbund ein, das Gesetz wird ein Mittel der Verheißung. Paulus hat damit sehr scharf zwei Weisen des Bundes voneinander abgehoben, die uns in der Tat im Alten Testament selbst begegnen: den Bund, der eine Rechtssatzung ist, und den Bund, der wesentlich Verheißung ist, Gabe der Freundschaft, die ohne Bedingungen geschenkt wird.[7] Im Pentateuch ist tatsächlich häufig das Wort *b^{e}rith* einfach mit Gesetz und Gebot gleichbedeutend. Eine *b^{e}rith* wird befohlen; der Sinaibund erscheint in Exodus 24 wesentlich als »ein Auferlegen von Gesetzen und Verpflichtungen für das Volk«.[8] Solcher Bund kann auch gebrochen werden; die Geschichte Israels erscheint im Alten Testament selbst immer wieder als eine Geschichte des gebrochenen Bundes. Demgegenüber gilt der Bund mit den Erzvätern als ewig gültig. Während der Verpflichtungsbund dem Vasallenvertrag nachgebildet ist, hat der Verheißungsbund die königliche Schenkung als Vorbild.[9] Insofern hat Paulus mit seiner Unter-

scheidung von Abrahamsbund und Mosebund durchaus den Text der Bibel richtig interpretiert. Mit dieser Unterscheidung ist aber zugleich das strenge Gegenüber von Altem und Neuem Bund aufgehoben und eine spannungsgeladene Einheit der ganzen Geschichte ausgesagt, in der sich in den Bünden der eine Bund verwirklicht. Wenn es so steht, kann man keinesfalls Altes und Neues Testament als zwei verschiedene Religionen einander gegenüberstellen; es gibt nur *einen* Willen Gottes mit den Menschen, nur *ein* Geschichtshandeln Gottes mit den Menschen, das sich freilich in unterschiedlichen und zum Teil auch gegensätzlichen, aber in Wahrheit zueinander gehörenden Eingriffen vollzieht.

2. Die Idee des Bundes in den Abendmahlstexten

Mit dem Zueinander von Vielheit der Bünde und Einheit des Bundes sind wir in der Mitte unseres Themas angelangt. Wir müssen hier besonders sorgsam vorgehen, weil tief verwurzelte jüdische wie christliche Denkgewohnheiten in Frage stehen und, von der ursprünglichen biblischen Aussage her beleuchtet, teils auch korrigiert werden müssen. Entscheidend für die rechte Bestimmung des neutestamentlichen Begriffs von Bund sind die Abendmahlsberichte. Sie stellen sozusagen das neutestamentliche Gegenstück zur Geschichte vom Bundesschluß am Sinai (Ex 24) dar und begründen damit die christliche Überzeugung vom Neuen Bund, der in Christus geschlossen wurde. Wir brauchen hier nicht auf die komplizierten und in ihren Ergebnissen immer strittig bleibenden exegetischen Diskussionen über das Verhältnis zwischen Text und Ereignis, über das Werden der Texte und ihr chronologisches Verhältnis zueinander einzugehen, sondern nur zu untersuchen, was die Texte, so wie sie sind, zu unseren Fragen aussagen. Unbestritten ist, daß die vier Einsetzungsberichte (Mt 21,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,15–20; 1 Kor 11,23–26) sich von ihrer Textgestalt und der darin ausgedrückten Theologie her in zwei Gruppen einteilen lassen: die markinisch-matthäische Überlieferung und diejenige, die uns bei Paulus und Lukas begegnet. Der Hauptunterschied der beiden findet sich im Kelchwort. Bei Matthäus und Markus wird über den Inhalt des Kelches gesagt: Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird; Matthäus fügt noch hinzu: zur Vergebung der Sünden. Bei Lukas und Paulus hingegen wird der Inhalt des Kelches so benannt: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut; Lukas fügt hinzu: »das für euch vergossen wird«. »Bund« und »Blut« sind sich grammatisch in gegensätzlicher Form zugeordnet. Bei Matthäus-Markus ist die Kelchgabe »das Blut«, das dann näherhin als »Bundesblut« beschrieben wird. Bei Paulus-Lukas ist der Kelch »der neue Bund«, von dem gesagt wird, daß er »in

meinem Blut« gegründet ist. Als zweiten Unterschied können wir feststellen, daß nur Lukas und Paulus vom *neuen* Bund sprechen. Als dritter wichtiger Unterschied wäre zu erwähnen, daß allein Matthäus und Markus das Wort »für viele« haben. Die beiden Überlieferungsstränge stützen sich auf alttestamentliche Bundesüberlieferungen, wählen aber je verschiedene Ansatzpunkte aus. So strömen im Ganzen der Abendmahlsworte alle wesentlichen Bundesideen zusammen und verschmelzen zu einer neuen Einheit.

Um welche Überlieferungen handelt es sich? Das Kelchwort von Matthäus und Markus ist unmittelbar aus dem Bericht über den Bundesschluß am Sinai entnommen. Mose besprengt mit dem Opferblut zunächst den Altar, der stellvertretend für den verborgenen Gott steht, dann das Volk und sagt dabei: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat (Ex 24,8). Uralte Vorstellungen werden hier aufgenommen und auf eine höhere Ebene gehoben. G. Quell hat die archaische Idee des Bundes, wie sie in den Vätergeschichten erscheint, so definiert: »... einen Bund herstellen bedeutet sowohl in einen fremden Blutsverband eintreten als den Partner in den eigenen Verband einbeziehen und so in Rechtsgemeinschaft mit ihm treten.« Die damit geschaffene fiktive Blutsverwandtschaft »macht die Teilhaber zu Brüdern aus demselben Fleisch und Bein«. »Der Bund bewirkt eine Ganzheit, die Friede ist«[10] – Shalom. Der Blutritus am Sinai bedeutet, daß Gott mit diesen Menschen auf dem Weg durch die Wüste das Gleiche tut, was bislang nur verschiedene Stammesverbände miteinander getan hatten: Er begibt sich in eine geheimnisvolle Blutsverwandtschaft mit den Menschen, so daß er nun ihnen zugehört und sie ihm. Freilich ist diese hier gestiftete Verwandtschaft, die nun paradoxerweise zwischen Gott und Mensch entsteht, inhaltlich charakterisiert durch das verlesene Wort, das Bundesbuch. Durch die Aneignung dieses Wortes, das Leben aus ihm und mit ihm, entsteht die im Ritual des Blutes kultisch dargestellte Verwandtschaft. Wenn Jesus, den Kelch darreichend, zu den Jüngern sagt: »Das ist mein Blut des Bundes«, dann sind die Sinaiworte zu einem ungeheuren Realismus gesteigert, und zugleich erschließt sich eine vorher nicht abzusehende Tiefe. Was hier geschieht, ist Vergeistigung und höchster Realismus zugleich. Denn die sakramentale Blutsgemeinschaft, die nun Möglichkeit wird, verbindet die Empfänger mit diesem leibhaftigen Menschen Jesus und so zugleich mit seinem göttlichen Geheimnis, zu einer höchst konkreten, bis ins Leibliche hineinreichenden Gemeinschaft. Paulus hat diese neue »Blutsverwandtschaft« mit Gott, die durch die Gemeinschaft mit Christus entsteht, in kühnem und drastischem Vergleich so beschrieben: »Wißt ihr nicht: Wer sich an eine Dirne bindet, wird ein Leib mit ihr. Denn es heißt: Die zwei werden *ein* Fleisch

sein (Gen 2,24). Wer sich dagegen dem Herrn verbindet, wird *ein* Pneuma (ein Geist) mit ihm« (1 Kor 6,16). In diesem Wort wird freilich auch die ganz andere Art der Verwandtschaft deutlich: Die sakramentale Gemeinschaft mit Christus und so mit Gott zieht den Menschen aus seiner eigenen, materiellen und vergänglichen Welt heraus und reißt ihn hinauf und hinein in das Sein Gottes, das der Apostel mit dem Wort Pneuma umschreibt. Der Gott, der herabgestiegen ist, zieht den Menschen hinauf in sein Eigenes und Neues. Verwandtschaft mit Gott bedeutet eine neue und zutiefst veränderte Existenzstufe für den Menschen.

Aber wie ist diese Mitteilung des Eigenen Jesu an die Menschen möglich? Wir haben gesehen, daß sich beim Sinaibund in der Annahme des Wortes, der Rechtsordnung Gottes, die Einbeziehung in seine Seinsweise vollzieht. Davon ist in den Abendmahlstexten nicht direkt die Rede. Stattdessen begegnen wir hier dem Wort, das an Jesaja 53, das Lied vom Gottesknecht anklingt: »das für viele vergossen wird«. So verbindet sich prophetische Tradition mit Sinaiüberlieferung und legt diese aus. Jesus nimmt das Schicksal der anderen in sein Eigenes auf, er lebt für sie, und er stirbt für sie. Wir dürfen hier ruhig mit den Kirchenvätern über das unmittelbar im Text Gegebene hinausgehen, ohne dessen Sinnrichtung zu verlieren. Im Tod Christi kommt nur zur Vollendung, was in der Menschwerdung begonnen hat. Der Sohn hat das Menschsein in sich aufgenommen und trägt es nun zu Gott zurück: »Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gewollt. Doch einen Leib hast du mir bereitet ... Siehe, ich komme« (Hebr 10,5–7; Ps 40,7–9). Von dieser Übergabe an Gott her kommt nun sein »Blut« zu den Menschen als Bundesblut zurück. Leib ist Wort, und Wort ist Leib geworden in dem Akt der Liebe, die die eigentlich göttliche Seinsweise ist und nun von der Teilhabe am Sakrament her Seinsweise des Menschen werden soll. Für unsere Frage nach dem Wesen des Bundes ist wichtig: Das Abendmahl versteht sich als Bundesschluß, und zwar in der Verlängerung des Sinaibundes, der hier nicht abgetan, sondern erneuert erscheint. Die Bundeserneuerung, die wohl von frühester Zeit an ein wesentliches Element in der Liturgie Israels gewesen ist,[11] erreicht hier ihre höchstmögliche Form. Das Abendmahl wäre von da aus eine wieder vollzogene Bundeserneuerung, in der freilich das bisher regelmäßig rituell Getane durch die Vollmacht Jesu eine ehedem nicht abzusehende Tiefe und Dichte erfährt. Von da aus mag man dann auch verstehen, daß sowohl der Hebräerbrief wie das Johannes-Evangelium (im hohepriesterlichen Gebet Jesu) über die traditionelle Verbindung von Abendmahl und Pascha hinaus die Eucharistie mit dem Versöhnungstag in Verbindung bringen und ihre Stiftung als kosmischen Versöhnungstag sehen – ein Gedanke, der auch im Römerbrief des heiligen Paulus aufklingt (3,24f.).[12]

Wir müssen nun noch kurz einen Blick auf die lukanisch-paulinische Tradition des Kelchwortes werfen. Dort wird, wie wir sahen, als Inhalt des Kelches »der neue Bund in meinem Blut« angegeben. Damit wird ganz unzweideutig die in Jer 31,31–34 zusammenlaufende prophetische Traditionslinie aufgenommen, deren Ausgangspunkt lautet: »Meinen Bund haben sie gebrochen« (31,32). An die Stelle des gebrochenen Bundes vom Sinai wird Gott – so verheißt es der Prophet – einen neuen Bund setzen, der nicht mehr gebrochen werden kann, weil er nicht mehr als Buch oder als steinerne Tafel dem Menschen gegenübersteht, sondern ihm ins Herz eingeschrieben ist. Der bedingte Bund, der an der Gesetzestreue der Menschen hing und so zu Bruch kam, wird durch den unbedingten Bund ersetzt, in dem Gott sich selbst unwiderruflich bindet. Es ist unverkennbar, daß wir uns hier in demselben Vorstellungsbereich bewegen, wie wir ihn vorhin im zweiten Korintherbrief mit seiner Gegenüberstellung der beiden Bünde gefunden haben. Freilich wird in den Abendmahlsworten deutlicher als dort sichtbar, daß dabei nicht einfach Altes und Neues Testament als zwei getrennte Welten einander gegenüberstehen, sondern daß die Vorstellung vom gebrochenen und von dem durch Gott gestifteten anderen, neuen Bund im Glauben Israels selbst gegenwärtig war. Unter dem Anruf der Propheten, in der Aufhebung des Tempelkults während der Generationen des Exils wie in den immer neuen Drangsalen, die ihm folgten, wußte Israel sehr wohl, daß es den Bund nicht nur einmal gebrochen hatte. Die zerstörten Tafeln am Fuß des Sinai waren der erste dramatische Ausdruck des zerstörten Bundes; als die erneuerten Tafeln nach dem Exil für immer verloren waren, war nur um so klarer, daß das Verhängnis jener Stunde Dauergestalt angenommen hatte. Israel wußte auch, daß die immer wieder gefeierte Bundeserneuerung die Tafeln nicht wiederherstellen konnte, die nur Gott selbst zu geben und mit seiner Handschrift zu füllen vermochte. Aber es wußte auch, daß Gott seine Liebe von Israel nicht zurückgezogen hatte; es wußte, daß Gott selbst den Bund erneuerte und daß die Verheißung des neuen Bundes nicht bloße Zukunft war, sondern aus der Unverbrüchlichkeit der Liebe Gottes heraus immer schon Gegenwart in sich trug.[13] Umgekehrt sollten die Christen wissen, daß die Endgültigkeit des Neuen Bundes, der im Fleisch und Blut des auferstandenen Christus als unzerstörbar vor uns steht, ihr bundesbrüchiges Verhalten nicht belanglos macht. Bundeserneuerung ist auch im Neuen Bund nicht überflüssig geworden, sondern ist gerade kennzeichnend für ihn. Der Wiederholungsbefehl der Abendmahlsworte, die ja Ausdruck des Bundesschlusses sind, bedeutet, daß der neue Bund immer wieder in seiner Neuheit vor die Menschen hintritt, daß er immer neu bleibt und als neuer immer derselbe und der eine Bund ist.[14]

III. Ergebnisse

Nach diesem Versuch, aus der paulinischen Bundestheologie und aus den Abendmahlsworten die Grundelemente der neutestamentlichen Idee des Bundes zu erheben, müssen wir in einem letzten Abschnitt – das Ganze zusammenfassend – klären, welche Antworten sich nun auf die zwei Hauptfragen ergeben, die sich bei der Wanderung durch die Texte aufgedrängt hatten: Wie verhalten sich die einzelnen Bünde zueinander, besonders: wie steht der neue Bund zu den Bünden, die wir in der Bibel Israels finden? Und: wie ist nun endgültig das Verhältnis von Testament und Bund, die Frage nach Einseitigkeit und Zweiseitigkeit des Geschehens zu beantworten?

1. Einheit des Bundes und Vielheit der Bünde

Die christliche Überlieferung hat von der paulinischen Theologie wie auch von den Abendmahlsworten her generell im Schema der zwei Bünde, des Alten und des Neuen Bundes gedacht. Dieses Gegenüber ist durch eine Reihe von Antithesen gekennzeichnet. Der Alte Bund ist partikulär, auf die »fleischlichen« Nachkommen Abrahams bezogen. Der Neue Bund ist universal, auf alle Völker ausgerichtet. Der Alte Bund beruht daher auf einem Abstammungsprinzip, der Neue dagegen auf geistlicher, in Sakrament und Glaube gestifteter Verwandtschaft. Der Alte Bund ist bedingter Bund: Weil er auf der Einhaltung des Gesetzes gründet und damit wesentlich an das Verhalten des Menschen geknüpft ist, kann er gebrochen werden und ist gebrochen worden. Weil sein wesentlicher Inhalt das Gesetz ist, steht er unter der Form: Wenn ihr dies alles tut ... Dieses Wenn bezieht den wandelbaren menschlichen Willen in das Wesen des Bundes selbst ein und macht ihn damit auch zum vorläufigen Bund. Demgegenüber scheint der im Abendmahl besiegelte Bund seinem inneren Wesen nach neu im Sinn der prophetischen Verheißung: Er ist nicht bedingter Vertrag, sondern Gabe der Freundschaft, die unwiderruflich geschenkt wird. An die Stelle des Gesetzes tritt die Gnade. Die Wiederentdeckung der paulinischen Theologie in der Reformation hat gerade diesen Akzent mit besonderem Nachdruck hervorgekehrt: nicht Werke, sondern Glaube, nicht Leistung des Menschen, sondern freie Verfügung der Güte Gottes. Sie hat daher auch mit Nachdruck unterstrichen, daß es sich nicht um »Bund«, sondern um »Testament«, um eine reine Setzung Gottes handelt.[15] Das Stichwort von der Alleinwirksamkeit Gottes, überhaupt die *solus*-Worte (*solus Deus, solus Christus*) sind in diesem Kontext zu verstehen.

Was sollen wir im Licht des bisher Bedachten dazu sagen? Mir scheint, daß zwei Tatbestände deutlich geworden sind, die das Einseitige dieser Antithesen ergänzen und die innere Einheit der Geschichte Gottes mit den Menschen sichtbar machen, wie sie in der ganzen Bibel aus Altem und Neuem Testament dargestellt wird. Zunächst ist daran zu erinnern, daß der grundlegende Bund – derjenige mit Abraham – eine universalistische Richtung zeigt und auf die vielen vorausblickt, die Abraham zu Söhnen gegeben werden sollen. Paulus hat durchaus richtig gesehen, daß der Abrahamsbund in sich die beiden Elemente der intentionalen Universalität und der freien Gabe vereinigt. Insofern verbürgt die Abrahamsverheißung von Anfang an die innere Kontinuität der Heilsgeschichte von den Vätern Israels her zu Christus und zu der Kirche aus Juden und Heiden hin. Was den Sinaibund angeht, so ist noch einmal zu differenzieren. Er ist streng auf das Volk Israel bezogen; er gibt diesem Volk eine Rechts- und Kultordnung (beides ist untrennbar), die als solche nicht einfach auf alle Völker ausgedehnt werden kann. Da für ihn diese Rechtsordnung konstitutiv ist, gehört das Wenn des eingehaltenen Gesetzes in sein Wesen hinein, und insofern ist er konditional, das heißt auch: temporal, eine Stufe der Verfügungen Gottes, die ihre Zeit hat. Das alles hat Paulus klar herausgestellt, und kein Christ kann das zurücknehmen; die Geschichte selbst bestätigt diese Sicht. Aber damit ist nicht alles über den Mosebund und nicht alles über das »Israel dem Fleische nach« gesagt. Denn das Gesetz ist nicht nur – wie wir in einseitiger Akzentuierung der paulinischen Antithesen denken – eine auferlegte Last. In der Sicht des alttestamentlichen Gläubigen ist das Gesetz selbst die konkrete Gestalt der Gnade. Denn Gnade ist es, Gottes Willen zu kennen. Gottes Willen kennen heißt: sich selbst kennen; heißt: die Welt verstehen; heißt: wissen, wohin es geht. Es bedeutet, daß wir aus dem Dunkel unseres endlosen Fragens befreit sind, daß das Licht gekommen ist, ohne das wir nicht sehen und gehen können. »Keinem anderen Volk hast du deinen Willen kundgetan«: Für Israel, jedenfalls in seinen besten Vertretern, ist das Gesetz das Sichtbarwerden der Wahrheit, das Sichtbarwerden von Gottes Antlitz und damit die Möglichkeit, richtig zu leben. Denn das ist doch unser aller Frage: Wer bin ich? Wohin geht es mit mir? Was soll ich tun, damit mein Leben richtig wird? Der Hymnus auf Gottes Wort, den wir im Psalm 119 in immer neuen Variationen finden, ist Ausdruck dieser Freude des Erlöstseins, der Freude, den Willen Gottes zu kennen, der unsere Wahrheit und daher unser Weg ist, also das, wonach alle Menschen Ausschau halten.

Von da aus ist zu verstehen, was Paulus meint, wenn er in Galater 6,2 – jüdischer messianischer Hoffnung folgend – von der Tora des Messias, der Tora Christi spricht: Auch nach Paulus macht der Messias, macht

Christus den Menschen nicht gesetzlos und rechtlos. Kennzeichnend für den Messias als den größeren Mose ist es vielmehr, daß er die endgültige Auslegung der Tora bringt, in der die Tora selbst erneuert wird, weil nun ihr wahres Wesen rein erscheint und ihr Charakter als Gnade unverstellt Wirklichkeit wird. H. Schlier sagt dazu in seinem Kommentar zum Galaterbrief: »Die Tora des Messias Jesus ist in der Tat eine ›Interpretation‹ des mosaischen Gesetzes ... eine ›Interpretation‹ durch des Messias Jesus Kreuz.« Seine Vollmacht »läßt das Gesetz in seinem wesentlichen Wort als ursprüngliche, Leben erweckende Anrede dessen an den Tag kommen, der es erfüllt hat.«[16] Die Tora des Messias ist der Messias, Jesus selbst. Auf ihn bezieht sich nun das Wort »ihn sollt ihr hören«. So wird das »Gesetz« universal, so ist es Gnade, so stiftet es ein Volk, das durch das Hören und Sich-Bekehren zum Volk wird. In dieser Tora, die Jesus selbst ist, erscheint das bleibend Wesentliche der steinernen Tafeln vom Sinai nun in lebendiges Fleisch eingeschrieben: das Doppelgebot der Liebe, das sich in der Gesinnung Jesu (Phil 2,5) entfaltet. Ihn nachahmen, ihm nachfolgen, ist daher Einhaltung der Tora, die in ihm selbst unwiderruflich erfüllt ist.

So wird zwar der Sinaibund in der Tat überschritten, aber indem sein Vorläufiges abgestreift wird, erscheint seine wahre Endgültigkeit, wird sein Endgültiges ans Licht gebracht. Deshalb steht die Erwartung des Neuen Bundes, die mit wachsender Deutlichkeit in der Geschichte Israels hervortritt, nicht gegen den Sinaibund, sondern entspricht der Dynamik der Erwartung, die in ihm selbst beschlossen ist. Gesetz und Propheten finden sich, von Jesus her betrachtet, nicht in einem Gegensatz zueinander, sondern Mose selbst ist – wie es das Deuteronomium sieht – Prophet und nur recht verstanden, wenn er prophetisch verstanden wird.

2. *»Testament« und Bund*

Die Frage, ob es sich um Bund oder Testament, um ein zweiseitiges Geschehen oder ein einseitiges Verfügen handelt, hängt mit der Frage nach dem Unterschied von Christusbund und Mosebund eng zusammen. Der Grundstruktur nach erscheinen zunächst alle Bundestypen, die uns im Alten wie im Neuen Testament begegnen, als asymmetrisch – als Verfügungen des Souveräns, nicht als Vertrag zwischen zwei gleichberechtigten Partnern. Das Gesetz ist Verfügung, mit der der König Vasallen bindet, sie überhaupt zu solchen macht; die Gnade ist Verfügung, die ohne vorausgehende Verdienste frei geschenkt wird. Diese Idee der Einseitigkeit des Testaments entspricht ohne Zweifel dem Gedanken der Größe und der Sou-

veränität Gottes; sie ist freilich auch von einer sozialen Struktur her bedingt. Die Herrscher des alten Orients handeln nur einseitig, souverän; niemand kann mit ihnen auf einer Stufe stehen. Aber gerade dieser soziologische Hintergrund des asymmetrischen Schemas wird in der Bibel aufgerissen und abgestoßen; so erhält auch das Gottesbild eine neue Gestalt. Gott verfügt, aber es gibt – praktisch von Anfang an – doch eine Selbstbindung Gottes, durch die so etwas wie Partnerschaft entsteht. Augustinus hat diesen Aspekt sehr schön herausgestellt, wenn er sagt: »Treu ist Gott, der sich zu unserem Schuldner gemacht hat, nicht als ob er von uns etwas empfangen hätte, sondern indem er uns so viel verheißen hat. Zu wenig war ihm die Verheißung, auch schriftlich wollte er sich binden, indem er uns gleichsam eine handgeschriebene Fassung seiner Versprechungen gab ...«[17] Wenn wir die Propheten lesen, finden wir, daß dies nicht als bloß äußerlicher, positiver Akt aufgefaßt ist, sondern daß der Glaube Israels in dieser Selbstbindung das Wesen Gottes erkennt, das anders ist, als es vom Bild der orientalischen Herrscher her sich darstellen müßte. »Als Israel jung war, gewann ich es lieb«, sagt Gott bei Hosea über die Art seiner Selbstbindung an das Volk. Daraus ergibt sich dann, daß er den Bund, auch wenn er immer gebrochen wird, von seinem Wesen her gar nicht fallen lassen *kann*. »Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, wie dich aufgeben, Israel? ... Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf« (Hos 11,1.8). Was hier in kurzen Strichen gezeichnet ist, erscheint ausgebaut zu einer großen Geschichte vergeblicher, aber unzerstörbarer und darum zuletzt doch nicht vergeblicher Liebe bei Ezechiel 16. Das ganze Drama der Treubrüche von seiten des Volkes endet mit dem Wort: »Dann sollst du dich erinnern, dich schämen und vor Scham nicht mehr wagen, den Mund zu öffnen, weil ich dir alles vergebe, was du getan hast« (Ez 16,63).

Allen diesen Texten geht die geheimnisvolle Geschichte vom Bundesschluß mit Abraham voraus, bei dem der Stammvater nach orientalischer Weise die Opfertiere in der Mitte zerteilte. Die Bundespartner gehen üblicherweise in der Mitte zwischen den gehälfteten Tieren hindurch, was eine bedingte Selbstverfluchung bedeutet: So wie diesen Tieren soll es mir ergehen, wenn ich den Bund breche. In einer Vision sieht Abraham, wie ein rauchender Ofen und eine lodernde Fackel – beides Bilder der Theophanie – zwischen den Fleischtieren hindurchfahren. Gott besiegelt den Bund, indem er sich mit einem unmißverständlichen Todessymbol selbst für die Treue verbürgt. Kann denn Gott sterben? Sich selbst strafen? Die christliche Auslegung mußte in diesem Text ein geheimnisvolles und vordem undeutbares Zeichen für das Kreuz Christi sehen, in dem Gott mit dem Tod seines Sohnes für die Unzerstörbarkeit des Bundes einsteht und so sich radikal dem Menschen übereignet (Gen 15,12–21).

Zu Gottes Wesen gehört die Liebe zur Kreatur, und aus diesem Wesen folgt die Selbstbindung, die bis ans Kreuz geht. So entsteht in der Sichtweise der Bibel nun gerade doch aus der Unbedingtheit von Gottes Handeln eine wahre Zweiseitigkeit; das Testament wird Bund. Die Kirchenväter haben diese neue Zweiseitigkeit, die sich aus dem Glauben an Christus als Erfüller der Verheißungen ergibt, in dem Begriffspaar Inkarnation Gottes und Vergöttlichung des Menschen beschrieben. Die Selbstbindung Gottes geht danach über die Gabe der Schrift als verbindlichem Verheißungswort hinaus bis zu dem Punkt, daß Gott sich in seiner eigenen Existenz an die Kreatur Mensch bindet, indem er menschliche Natur annimmt. Das bedeutet dann umgekehrt, daß der menschliche Urtraum in Erfüllung geht und der Mensch »wie Gott« wird: In diesem Tausch der Naturen, der die christologische Grundfigur bildet, ist die Unbedingtheit des göttlichen Bundes zur definitiven Zweiseitigkeit geworden.

3. Das Gottes- und Menschenbild im Bundesgedanken

Christologie erscheint so als Synthese der Bundestheologie des Neuen Testaments, die immer auf der Einheit der ganzen Bibel beruht. Diese christologische Konzentration führt aber notwendigerweise über eine bloße Auslegung biblischer Texte hinaus; die Frage nach dem Wesen von Mensch und Gott bricht auf; das Mühen um ein rationales Verstehen wird nötig. Das bedeutet: Theologie muß nach einer ihr angemessenen Philosophie fragen. Das auszuführen, gehört nicht zu meiner Aufgabe hier. Ich möchte nur noch ganz kurz auf die Kategorie zurückkommen, die uns als philosophische Entsprechung zum Thema Bund schon begegnet war: Relatio. Denn nach dem Bund fragen bedeutet ja, fragen, ob und welche Beziehung es denn zwischen Gott und Mensch geben könne. Wir hatten festgestellt, daß nach antiker Auffassung der Mensch sich auf Gott erkennend und liebend beziehen kann, daß dagegen eine Beziehung des ewigen Gottes zum zeitlichen Menschen für widersprüchlich und darum unmöglich angesehen wurde. Der philosophische Monotheismus der antiken Welt hatte den Zugang zum biblischen Gottesglauben und seinem religiösen Monotheismus geöffnet, der die verlorene Übereinstimmung zwischen Vernunft und Religion wieder zu ermöglichen schien. Die Väter, die von dieser Entsprechung zwischen Philosophie und biblischer Offenbarung ausgingen, mußten nun aber sehen, daß der eine Gott der Bibel wesentlich durch zwei Prädikate in seiner Identität aussagbar war: Schöpfung und Offenbarung, Schöpfung und Erlösung. Beides aber sind Relationsbegriffe. Der biblische Gott ist also ein Gott-in-Beziehung, und

insofern vom Wesentlichen seiner Identität her dem in sich geschlossenen philosophischen Gott entgegengesetzt. Es ist hier nicht der Ort, dem komplizierten Prozeß des geistigen Ringens nachzugehen, in dem man versuchen mußte, das Miteinander von Vernunft und Religion zu befestigen, das sich aus dem Gedanken der Einzigkeit Gottes ergeben hatte, aber nun praktisch doch wieder in Frage stand. Nur so viel möchte ich – im Kontext meines Themas – sagen: In diesem Ringen ist eine philosophische Kategorie ganz neu gebildet worden, die für uns den grundlegenden Begriff der Analogie zwischen Gott und Mensch, die Mitte philosophischen Denkens bildet: der Begriff der Person.[18] Eine schon bestehende Kategorie, die der Relation, wurde in ihrer Bedeutung grundlegend verändert. In der aristotelischen Kategorientafel steht die Relation in der Gruppe der Akzidenzien, die auf die Substanz verweisen und auf sie angewiesen sind; in Gott gibt es daher keine Akzidenzien. Durch die christliche Trinitätslehre tritt Relatio aus dem Substanz-Akzidenz-Schema heraus. Gott selbst wird nun als trinitarisches Beziehungsgefüge, als *Relatio subsistens* beschrieben.[19] Wenn vom Menschen gesagt wird, er sei Bild Gottes, so bedeutet dies, daß er das auf Beziehung angelegte Wesen ist; daß er durch alle seine Beziehungen hindurch und in ihnen die Beziehung sucht, die der Grund seines Daseins ist. Dann wäre Bund die Antwort auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen; in ihm würde aufleuchten, wer und was wir selber sind und wer Gott ist: Für ihn, der ganz Beziehung ist, wäre Bund dann nicht etwas äußerlich in der Geschichte abseits seines Wesen Stehendes, sondern das Offenbarwerden seiner selbst, »das Leuchten seines Angesichts«.

Anmerkungen

1 M. Weinfeld, Art. »berît«, in: G.J. Botterweck/H. Ringgren (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* I, S. 781–808, hierzu 785.
2 Ebd.
3 Das wird in dem großen Artikel von M. Weinfeld, ebd., deutlich; ebenso bei G. Quell/J. Behm, Art. *Διαθήκη*, in: ThWNT II, S. 105–137.
4 Der Text wurde für eine Vortragsreihe der *Académie des sciences morales et politiques*, Paris, über das Thema Vertrag, Pakt, Bund erarbeitet. A. Chouraqui hatte dort den Bundesbegriff im AT dargestellt, mir fiel es zu, das neutestamentliche Gegenstück zu liefern.
5 Vgl. R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther. Göttingen 1976, S. 76.
6 Röm 9,4. Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (1977), S. 287.
7 M. Weinfeld, a.a.O., S. 799f.
8 Ebd., S. 784.
9 Ebd., S. 799.
10 G. Quell/J. Behm, a.a.O., S. 115f.

11 Mowinckel hatte bei der Suche nach dem Sitz im Leben und dem Ursprung des Sinaibundes sogar die These aufgestellt, daß er eine jährliche Feier mit Theophanie und Gesetzesverkündigung widerspiegele; vgl. M. Weinfeld, a.a.O., S. 793f.

12 Den Zusammenhang zwischen Joh 17 und der Liturgie des Yom Kippur stellt eindringlich heraus A. Feuillet, Le sacerdoce du Christ et ses ministres. Paris 1972, bes. S. 39–63. Wichtig auch H. Gese, Die Sühne, in: Ders., Zur biblischen Theologie. München 1977, S. 85–106, hier bes. S. 105f.

13 Vgl. dazu E. Zenger (Hrsg.), Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146). Freiburg 1993, darin bes. die Beiträge von Chr. Dohmen, Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19–34, S. 51–83, und A. Schenker, Der nie aufgehobene Bund, S. 85–112; E. Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen. Düsseldorf ^{4}1994; dazu die Sammelrezension von H. Seebaß und die Erwiderung von E. Zenger in: *Theologische Revue* 90 (1994), S. 265–278. Schön formuliert H. Schlier, Der Römerbrief. Freiburg 1977, S. 340, daß »auf jedem, der ein *Ἰσραηλίτης* ist, der Hoffnungsglanz eschatologischer Errettung und Heimkehr ... liegt.«

14 Mir scheint, daß dies gemeint ist, wenn Hebr 3,13 das »Heute« von Ps 95 und seine Warnung vor der Herzenshärte, die zum Verlust des »Landes der Ruhe« führen muß, auf die Christen anwendet.

15 So sehr deutlich in dem ThWNT-Artikel von G. Quell/J. Behm; vgl. auch den Art. »Bund« von Hempel/Goppelt/Jacob/Wiesner in: RGG I (1957), Sp. 1512–1523.

16 H. Schlier, Der Brief an die Galater. Göttingen 1962, S. 273.

17 En in ps 109, 1 CChr XL 1601.

18 Sehr schön wird das deutlich bei Chr. Schönborn, Die Christus-Ikone (1984), bes. S. 30–54.

19 Auch wenn die ganze Tragweite des Vorgangs noch nicht deutlich ist, wird doch bei Augustinus, De Trin. V, V 6 (PL 42,914) die Umschmelzung der überlieferten Kategorien ganz klar: »Quamobrem nihil in eo (= in Deo) per accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur ... hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile.«

Juan-Miguel Garrigues OP · Lyon

Das messianische Israel

1. Christ ist, wer die Salbung des Messias Israels empfangen hat

»Christ« kommt von Christus[1], allerdings nicht insofern er der Begründer des Christentums in eben dem Sinn wäre, wie etwa Buddha den Buddhismus begründet hat.[2] Vielmehr haben die Heiden Antiochias die Glieder der entstehenden Kirche als »Christen« bezeichnet (Apg 11,26), weil sie diese für Parteigänger eines gewissen *Chrêstos* – ein damals gängiger griechischer Vorname – hielten. Sie bewiesen damit ihre Unkenntnis über den wahren Ursprung des Begriffs »Christ«, der sich nicht von *Chrêstos*, sondern von *christos* herleitet, was soviel heißt wie »gesalbt«: derjenigen, der die Salbung, das Chrisma empfangen hat. Christus ist die griechische Übersetzung des hebräischen Wortes »Messias«, das bedeutet: der von Gott mit seinem Heiligen Geist Gesalbte.

In der Tat sind die Christen diejenigen, die durch die Glaubenssakramente Taufe und Firmung die Salbung des Heiligen Geistes in Jesus, dem Israel verheißenen Messias, empfangen haben. »Christ« besagt wörtlich »messianisch«, Teilhaber an der Salbung des Messias. Das Christentum – dieser Ausdruck findet sich im Neuen Testament nicht – ist von Christus nicht als eine neue Religion gegründet worden, sondern besteht in der gläubigen Annahme des messianischen Geistes, den Gott Israel verheißen hat (vgl. Lk 24,49). Umgekehrt verbietet uns das, in Jesus lediglich einen jüdischen Rabbi zu sehen, der – als ein Gelehrter unter Gelehrten – seine persönliche Auslegung des Gesetzes vorlegt. Nein, Christen sind die, die Jesus als den Messias Israels, den Sohn des lebendigen Gottes und den Retter aller Menschen anerkennen.

Jesus hat nicht das Christentum, wohl aber die Kirche begründet; er hat sie auf Petrus errichtet in dem Moment, da dieser ihn als Messias und Sohn des lebendigen Gottes bekannte. Die synoptischen Evangelien geben uns den Kontext dieser Gründung wieder: Jesus ist aus der Synagoge

Juan-Miguel Garrigues OP *trat 1963 dem Dominikanerorden bei; Priester 1969; Promotion 1972. Er lehrte Dogmatik der Väterzeit am »Institut catholique« in Paris und Toulouse. Die Übersetzung des Beitrags aus dem Französischen besorgte August Berz.*

von Nazaret ausgeschlossen worden, weil er sich als denjenigen bezeichnet, »den Gott gesalbt und geweiht hat« (Lk 4,18ff.; vgl. Jes 61,1–2; Mt 13,53–58). Johannes der Täufer ist im Gefängnis des Herodes hingerichtet worden (vgl. Mt 14,1–12). Pharisäer und Sadduzäer, die beiden wichtigsten religiösen Parteien Israels, verschließen sich der Verkündigung der Frohbotschaft und verlangen von Jesus ein Zeichen des Himmels; Jesus seinerseits verspricht ihnen nur das Wunder des Jonas, also seines Todes und seiner Auferstehung (vgl. Mt 16,1–4). Daraufhin warnt er seine Jünger vor dem »Sauerteig«, dem Einfluß der Pharisäer und Sadduzäer (Mt 16,6). In diesem Zusammenhang nun gründet Jesus die Kirche als messianische Gemeinde Israels.

Israel kam unter der Autorität der sadduzäischen Priester im Tempel von Jerusalem zur gottesdienstlichen Versammlung zusammen. Es versammelte sich zugleich wöchentlich in den Synagogen, um unter der Anleitung der Gesetzeslehrer, Anhängern der Pharisäerpartei, das Wort Gottes zu studieren. Andere Juden, die Essener, hatten sich abgespalten und versammelten sich in der Wüste, in Qumran nahe dem Toten Meer, zu mönchischen Versammlungen.

Jesus gründete keine Gemeinde außerhalb des Volkes Israel, das als das aus seiner Erwählung hervorgegangene Gottesvolk *sein* Volk ist. Die Kirche, die er gründet, setzt sich aus Juden aller religiöser Richtungen zusammen. Die Apostelgeschichte berichtet uns, daß nach Pfingsten »eine große Anzahl von den Priestern des Tempels gehorsam den Glauben an Jesus annahm« (Apg 6,7); Sadduzäer waren also zum Glauben an Christus gelangt (vgl. schon Joh 12,42). Zudem heißt es in Apostelgeschichte, daß »einige aus dem Kreis der Pharisäer gläubig geworden waren« (Apg 15,5), so daß Jakobus, der »Bruder des Herrn«, selbst pharisäischen Ursprungs, Paulus in Jerusalem bald auf »Tausende« von ihnen verweisen konnte (Apg 21,20).

Die Kirche, die Jesus auf Petrus gründet, stellt auch keine schismatische Gemeinde wie die von Qumran dar. Nach Pfingsten »verharrten die Jünger Jesu einmütig im Tempel« (Apg 2,46) und nahmen in ihren Häusern die »Brotbrechung« vor (vgl. ebd.). Auch in den Synagogen finden sich Glieder der Kirche; Saulus von Tarsus hat den Auftrag, sie genau dort zu verfolgen (vgl. Apg 9,2). Paulus beschreibt einen von ihnen, Hananias, der ihn in Damaskus getauft hat, als »frommen und gesetzestreuen Mann, der bei allen Juden dort in gutem Ruf stand« (Apg 22,12).

Zur Zeit der Apostel wird die Kirche in Israel als eine unter den religiösen Parteien des Gottesvolkes betrachtet, als die der »Nazoräer« (Apg 24,5), neben den Sadduzäern, Pharisäern, Essenern und Zeloten. Paulus gibt das vor dem römischen Statthalter zu: »Dem Weg entsprechend, den sie (die Juden) eine Partei nennen, diene ich dem Gott meiner

Väter. Ich glaube an alles, was im Gesetz und in den Propheten steht, und ich habe dieselbe Hoffnung auf Gott, die auch diese hier (die Pharisäer) haben: daß es eine Auferstehung der Gerechten und Ungerechten geben wird« (Apg 24,14–15). Erst nachdem sie von gewissen Juden verfolgt worden waren, die den weisen Ratschlag Gamaliels, Gott handeln zu lassen (vgl. Apg 5,34–39), mißachteten (vgl. 1 Thess 2,14), wurden die Jünger Jesu aus den Synagogen ausgeschlossen (vgl. Apg 18,17). Sie betrachteten sich jedoch weiterhin als Glieder des Volkes Israel. Lukas, ein aus dem Heidentum hervorgegangener Jünger des Paulus (vgl. Kol 4,11. 14), datiert zum Beispiel am Ende der Apostelgeschichte ihre Abreise nach Rom auf das jüdischem Brauch entsprechende Kippur-Fasten (vgl. Apg 27,9). Das spricht für sich.[3]

2. Die auf Petrus gegründete messianische Gemeinde Israels

Doch im Volk Israel ist die Kirche von vornherein unendlich mehr als eine religiöse »Partei« unter anderen. Der Kontext ihrer Gründung anläßlich des Petrusbekenntnisses in Cäsarea zeigt das deutlich.[4] Erstens ist festzuhalten, daß dieses Ereignis sechs Tage vor der Verklärung stattfand (vgl. Mt 17,1), bei der Petrus in Anspielung an das Laubhüttenfest vorschlug, drei Hütten zu bauen. Nun aber fand das Laubhüttenfest, Sukkot, am sechsten Tag – nach der jüdischen Zeitberechnung, die den ersten und den letzten Tag einschließt – nach einem anderen großen jüdischen Fest statt: dem Versöhnungsfest (Yom Kippur). Und an genau diesem außerordentlich feierlichen Tag legt Petrus sein Glaubensbekenntnis ab: die messianische Gemeinde Israels, die Kirche, wird gegründet. Drei Elemente dieser Episode verweisen deutlich auf die Liturgie des Versöhnungsfestes.

Erstens wurde als zentrales Moment des Festes der Name des unaussprechlichen Gottes, HYWH, den Gott beim brennenden Dornbusch offenbart hatte (vgl. Ex 3,4), nur bei diesem Anlaß vom Hohenpriester im Allerheiligsten des Tempels, das heißt im Angesicht der Herrlichkeit Gottes, ausgesprochen. Und genau das wird Jesus in der Szene des Petrusbekenntnisses erfragen: »Für wen halten die Leute den Menschensohn?« (Mt 16,13), und die Jünger zählen mehrere Meinungen auf, die damals in Israel kursierten: »für Johannes den Täufer, für Elija, für Jeremia oder sonst einen Propheten« (Mt 16,14). Dann stellt ihnen Jesus die Glaubensfrage: Was bin ich für euch, denen ich mich näher zu erkennen gegeben habe? Als einziger das Wort ergreifend, bekennt Petrus: »Du bist der Christus Messias, der Sohn des lebendigen Gottes« (Mt 16,16).

In seiner Antwort sagt Petrus weit mehr, als daß er Jesus nur als Messias anerkenne, und der zweite Teil des Bekenntnisses ist nicht, wie man oft gemeint hat, lediglich eine Redundanz des ersten. Petrus bekennt nicht nur die Messianität Jesu, sondern den Namen Gottes, wie er sich jetzt in seinem Sohn offenbart. Darum kann Jesus beim Letzten Abendmahl zu seinem Vater von den Aposteln sagen: »Ich habe ihnen deinen Namen bekanntgemacht« (Joh 17,26; vgl. Joh 17,6; 17,11). Den nun offenbarten Namen Gottes spricht Petrus, wie der Hohepriester am Kippurfest, aus, den »Namen des einzigen Sohnes Gottes«, und zwar, wie Jesus sagt, kraft einer Offenbarung seines Vaters im Himmel (vgl. Mt 16,18). Petrus vollzieht so im Rahmen des Neuen Bundes exakt das, was der Hohepriester am Yom Kippur im Tempel tat: Er spricht den Namen Gottes aus.

Doch noch ein zweiter Aspekt bringt das Bekenntnis des Petrus mit dem Versöhnungsfest in Zusammenhang. Der Hohepriester sprach den unaussprechlichen Namen Gottes im Allerheiligsten des Tempels vor der Versöhnungsplatte der Bundeslade – dem Ort der heiligen Gegenwart Gottes – aus, die er mit dem Blut des Sühnopfers besprengte. So löste er das Volk von all seinen Sünden, die es zuvor vor Gott bekannt hatte. Jesus nun gibt Petrus als Antwort auf sein Glaubensbekenntnis, in dem er eben den Namen des in seinem Sohn offenbarten Gottes ausgesprochen hatte, die Vollmacht, auf Erden wie im Himmel zu binden und zu lösen (Mt 16,19), also die Sünden des Volkes zu erhalten oder zu erlassen.

Zudem geben die Namen, bei denen Jesus das Haupt der Apostel nennt, einen dritten Hinweis auf die priesterliche Funktion und das Fest von Yom Kippur. Zuerst nennt er ihn bei seinem gewöhnlichen Namen: »Selig bist du, Simon Barjona« (Mt 16,17). In einer parallelen Stelle des Johannesevangeliums heißt es: »Simon, Sohn des *Johannes*« (Joh 1,42). Wie es scheint, ist dies die richtige Lesart: sie enthält eine Anspielung an Simon den Gerechten, Sohn des Johannes, eines der letzten Priester nach dem Herzen Gottes (um 180 v. Chr. zu Beginn der Seleuzidenherrschaft in Israel). Sein Andenken war im Gedächtnis Israels lebendig, wie das Buch Jesus Sirach (kurz nach seinem Tod verfaßt) zeigt, das ihm einen langen Abschnitt widmet (Sir 50,1–21) und ihn in dem Moment beschreibt, da er das Yom Kippur-Fest feiert (vgl. Sir 50,17–21).

Merkwürdigerweise änderte Jesus den Namen Simon, Sohn des Johannes, mit seiner Anspielung auf einen treuen Hohenpriester, in einen anderen, in dem der Name eines abtrünnigen, Rom hörigen Hohenpriesters anklingt. Denn Petrus, der neue Name Simons, lautet auf aramäisch Kephas – von Paulus (vgl. 1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,7–9. 11.14) und vom Johannesevangelium (vgl. Joh 1,42) wird er beibehalten. Kephas, genauer Kajaphas, ist der Name des damals amtierenden Hohenpriesters (Joh 11,49ff.), eben jenes Hohenpriesters, der Jesus richten

und verwerfen wird (vgl. Mt 26,65). Petrus wird, wie Kajaphas, dessen Namen er von nun an trägt, einen leidenden Messias zurückweisen (vgl. Mt 16,22), der unmittelbar nach dem Petrusbekenntnis in Cäsarea zum ersten Mal sein Leiden ankündigen wird (vgl. Mt 16,21), und ihn später, als der gefangene Jesus vor Kajaphas steht, verleugnen (vgl. Mt 27,57–58. 69–74). Erst nach Ostern, also nachdem Petrus von der Versuchung des Kajaphas »losgekommen« sein wird (Lk 22,31–32.61), wird Jesus ihm endgültig die Herde seiner Kirche anvertrauen können (vgl. Joh 21,15–17).

Doch kraft des Bekenntnisses hat Jesus Simon schon zum Felsen gemacht, auf den er seine Kirche bauen wird (vgl. Mt 16,18). Darin liegt eine letzte Anspielung auf den Tempel von Jersualem. Im Allerheiligsten, das seit der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezzar Bundeslade und Versöhnungsplatte nicht mehr enthielt, ragte nämlich der Grundstein empor, auf dem, wie man annahm, die ganze Schöpfung ruht und Abraham seinen Sohn Isaak zum Opfer dargebracht hatte. Indem Jesus Simon den Namen Petrus gibt, deutet er an, daß dieser der Fels ist, auf dem er den messianischen Tempel errichten wird (vgl. Joh 2,19–22), während er bald die künftige Zerstörung des Tempels von Jerusalem ankündigt (vgl. Mt 24,1–2).

Petrus legt sein Bekenntnis »in Cäsarea Philippi« (Mt 16,13), im »Galiläa der Heiden« (Mt 4,12–16), an der Grenze zwischen dem Land Israel und den heidnischen Gebieten ab. Das weist darauf hin, daß die messianische Gemeinde von Israel nunmehr den aus den heidnischen Völkern stammenden Menschen offensteht, wie dies die Propheten angekündigt hatten (vgl. Jes 56,7; 66,18–21). Weil aber der messianische Tempel eine *katholische* Fülle aufweist (vgl. Eph 1,23), schon bevor er für alle da ist, ruht er auf Petrus, dem »das Evangelium für die Beschnittenen« anvertraut wurde (Gal 2,7) im Gefolge Christi, der »Diener der Beschnittenen geworden« ist (Röm 15,8), will sagen der »Wurzel« (Röm 11,16.18) der Kirche. Paulus wird die Sendung erhalten, diese Katholizität überall zu entfalten, indem er Christus den Heiden verkündigt.

Damit aber Petrus im Neuen Bund die Sünden des Volkes »lösen« kann, muß Jesus in Jerusalem das Sühnopfer darbringen (vgl. 1 Joh 4,10). »Von da an«, sagt Matthäus (16,21), eröffnet Jesus seinen Jüngern, daß er nach Jersualem gehen und dort durch die Häupter des Volkes viel erleiden und getötet werden muß, um dann am dritten Tag aufzuerstehen. Beim Letzten Abendmahl wird er beim Segnen des Kelches sagen: »Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird *zur Vergebung der Sünden*« (Mt 26,28).

Nachdem die messianische Gemeinde auf Petrus, der den in seinem eingeborenen Sohn offenbarten Namen Gottes bekennt, gegründet wor-

den und das Sühnopfer bereit ist, in Jerusalem dargebracht zu werden, hat Gott nur noch den neuen Tempel zu weihen, den kirchlichen Leib seines Sohnes. Am sechsten Tag nach dem Kippurfest nimmt Jesus Petrus, Jakobus und Johannes auf den »hohen Berg« (Mt 17,1) der Verklärung mit, der an den Sinai erinnert, wo Gott Mose die Heiligtum und Gottesdienst bestimmenden Weisungen gegeben hatte (vgl. Ex 24,15–31,11). Es ist das Laubhüttenfest, das Fest der Aufrichtung des messianischen Gottesreiches. Petrus will drei Hütten bauen; noch während er redet, nimmt ihn die leuchtende Wolke Gottes unter ihren Schatten (vgl. Mt 17,4–5; vgl. Ex 24,15–18). Wie beim Plan Davids, dem Herrn einen Tempel zu bauen (vgl. 2 Sam 7,1–11; Ps 131), baut nicht Petrus für Jesus eine Hütte, sondern die Herrlichkeit Gottes, von der Jesus erstrahlt (vgl. Mt 17,2), bedeckt ihn, Jakobus und Johannes mit ihrem Schatten ähnlich einem Baldachin (vgl. Jes 4,4–6, wie in Lk 1,35 an den Trauungsbaldachin bei der jüdischen Hochzeit anklingend: vgl. Joël 2,16 und Ps 19,5–6). Wie am Tag der Tempelweihe durch Salomo (1 Kön 8,10–11) nimmt bei der Verklärung die Herrlichkeit Gottes die erste Zelle der Kirche in Besitz: die auf Petrus gegründete messianische Gemeinde Israels.

Diese Verklärung ist eine Epiphanie der Herrlichkeit Gottes, die das Petrusbekenntnis in Cäsarea bestätigt: »Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.« Aus der leuchtenden Wolke heraus bestätigt der Vater selbst den offenbarten Namen, den Petrus ausgesprochen hat: »Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe« (Mt 17,5); und er schließt: »Auf ihn sollt ihr hören« (ebd.). Darin liegt die ausdrückliche Übernahme des *Schema Israel*, des »Höre Israel« (Dtn 6,5), das das jüdische Glaubensbekenntnis bildet. Um die Zugehörigkeit zum Volk der messianischen Gemeinde zu zeigen, die er eben auf Petrus gegründet hat, ist Jesus darauf bedacht, mit ihm gemeinsam die Steuer für den Tempel von Jerusalem zu zahlen, solange dieser noch besteht (vgl. Mt 17,24–27).

3. Die Spaltung der Gemeinden: Kirche und Synagoge

Anstelle des »Sauerteigs der Sadduzäer und Pharisäer« (Mt 16,6; vgl. 21,43–45) hat Jesus die messianische Gemeinde zum »Sauerteig« des »Reiches Gottes« (Mt 13,33) gemacht, der den »Teig« Israel – und dann die ganze Menschheit – »durchsäuern« (ebd.) soll (Röm 11,16). Da der Sohn es ist, der Gott in seinem Vatersein offenbart, ist Jesus »der Weg und die Wahrheit und das Leben, denn niemand kommt zum Vater außer durch mich« (Joh 14,6). Weil die messianische Gemeinde der Jün-

ger Jesu ihm nachfolgen und ganz Israel in die Erfüllung seiner Hoffnung mitziehen will, gibt sie sich in der Apostelgeschichte keinen anderen Namen als »Weg des Heils« (Apg 16,17) oder »Weg des Herrn« (Apg 18,25–26), also Weg zu Gott Vater, der Christus selbst ist.

Die apostolische Kirche behauptet jedoch keineswegs, sie stelle ein »Neues Israel«, als eine »Konkurrenz« zum ersten, oder ein »Wahres Israel« dar, das das alte ersetze. Die Sache verhält sich völlig anders, als dies Jahrhunderte der Christenheit in ihrer antijüdischen Polemik ständig wiederholten, indem sie nämlich von einer »Kirche der Völker« (im Gegensatz zu Gen 35,11, wo zugleich Israel und die Kirche gemeint sind) sprechen, die den Platz eines gefallenen Israels einnehme. Man braucht hier nicht an die Stellen des Römerbriefs zu erinnern, worin Paulus sagt, Gott habe Israel nicht verworfen (vgl. Röm 11,1.11), sondern ihm seine Erwählung und Berufung (vgl. Röm 11,28–29) und auch seine Vorrechte (Röm 9,4–5) bewahrt. Selbst wenn er von denjenigen Juden spricht, die Christus zurückgewiesen haben, nennt er sie einen »Teil Israels« (Röm 11,25).

Doch wenn dieser Teil Israels, der sich gegenüber dem Evangelium »verstockt« zeigt (vgl. Röm 11,25.28), in seiner Berufung bleibt, dann nicht nur aufgrund der Vergangenheit und der Treue Gottes gegenüber den Vätern (Röm 11,28), deretwegen Israel ein »eigener Ölbaum« bleibt (Röm 11,24) – im Gegensatz zu den bekehrten Heiden, die »gegen die Natur eingepfropft« werden (ebd.). Und auch nicht nur wegen ihres »Eifers für Gott« (Röm 10,2), den sie jetzt an den Tag legen. Es ist der Plan Gottes, daß Israel erwählt bleibe.

Ein Teil Israels hat die erste Ankunft des Messias, den die Juden Josefssohn-Messias genannt haben, als Leidensknecht ignoriert. Jesus war seiner gesetzlichen Genealogie nach Sohn Josefs: »Man hielt ihn für den Sohn Josefs« (Lk 3,23). Derjenige Teil Israels, der an ihn geglaubt hat, ermöglichte hingegen, daß das Reich in der messianischen Gemeinde keimhaft grundgelegt (vgl. die Gleichnisse vom Reich bei Mt 13,18–33) und dann die heidnischen Völker in dieses Reich integriert wurden (vgl. Mt 8,10–12). Doch das Kommen des verherrlichten Messias, den die Juden als Davidssohn-Messias bezeichneten, und die Errichtung seines Reiches des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe unter allen Menschen und über den ganzen Kosmos werden erst mit der »Aufnahme« (Röm 11,15) dessen geschehen, was Paulus »ganz Israel« (Röm 11,26) nennt.

Seit der Auferstehung Jesu hängt sein letztes Kommen als verherrlichter Messias von der Glaubenszustimmung »ganz Israels« ab. Das sagt nach Pfingsten Petrus dem Volk ausdrücklich: »Kehrt um und tut Buße, damit eure Sünden getilgt werden und der Herr Zeiten des Aufatmens kommen läßt und Jesus sendet als den für euch bestimmten Messias. Ihn

muß freilich der Himmel behalten bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem, die Gott von jeher durch den Mund seiner heiligen Propheten verkündet hat« (Apg 3,19–21).

Darum konnte Jesus wiederholt auf die Möglichkeit hinweisen, daß noch vor dem Ende seiner Generation einige Zeitgenossen »das Reich in Macht kommen sehen werden« (Mk 9,1; vgl. Mt 24,34). Paulus sagte das gleiche (vgl. 1 Thess 4,15): In seinen Augen kann die »Rettung ganz Israels« (Röm 11,26) »jetzt« geschehen (Röm 11,31), in jedem Moment der Geschichte seit der Auferstehung Christi als des »Erstlings« (1 Kor 15,23) der Auferweckung von den Toten.[5] Er bemerkt ja: »Ihre (ganz Israels) Aufnahme wird nichts anderes sein als Leben aus dem Tod« (Röm 11,15). Für ihn ließ sie der »Fehltritt« (Röm 11,11) eines Teils der Juden gegenüber Jesus nicht ganz zu Fall kommen (vgl. ebd.). Nach der Weissagung des greisen Simeon wird das »Zeichen des Widerspruchs«, das Jesus für sie ist, »Ursache des Falls und (im Sinn von: aber auch) der Aufrichtung« sein (Lk 2,34).

»Die Verstockung, die auf einem Teil Israels liegt« (Röm 11,25), verzögert jedoch das herrliche Kommen des Messias, und in seiner erbarmenden Vorsehung bedient sich Gott ihrer zur »Versöhnung für die Welt« (Röm 11,15), »bis die Heiden in voller Zahl« (Röm 11,25) in den neuen Bund mit dem Gott Israels eingetreten sind. Dennoch stellt die Verstockung Israels einen objektiven »Nachteil«, einen »Mangel« (Röm 11,15) für das herrliche Kommen des Reiches Gottes dar.[6] Daß ein Teil Israels nicht an Christus »geglaubt« hat (Röm 11,20), ist in den Augen des heiligen Paulus zweifellos das, was das Offenbarwerden des Antichristen und die Zeiten, die den Messias in Herrlichkeit kommen sehen werden, »jetzt noch zurückhält« (2 Thess 2,6).

Israel ist gleichsam der von Jesus angesprochene Feigenbaum (vgl. Mt 24,32), dessen Blätter, die kurz vor den ersten Früchten erscheinen (»Frühfeigen«), das Nahesein des Sommers verheißen. Das Reifen seiner messianischen Hoffnung wird ankündigen, daß der Menschensohn »nah vor der Tür« ist (Mt 24,33). Wenn Gott den verstockten Teil Israels wie Zweige, die er jederzeit ihrem »eigenen Ölbaum« wieder einpfropfen kann (Röm 11,23–24), aufbewahrt, dann deshalb, weil das Kommen des Reiches in Herrlichkeit nicht geschehen wird, ohne daß »ganz Israel gerettet« wird (Röm 11,26).[7]

Die Zeit der Kirche vor dem zweiten Kommen Christi ist »die Zeit der Heiden« (Lk 21,24), die in der Aufnahme ganz Israels (Röm 11,15) ihr Ende finden wird. Es ist die Zeit der weltweiten Sendung (Mt 24,14), wo Menschen »aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern« (Apk 5,9), die »ohne Messias, der Gemeinde Israels fremd und von dem Bund der Verheißung ausgeschlossen, ... ohne Hoffnung und

ohne Gott in der Welt« waren (Eph 2,12), zu »Miterben Israels, zu Gliedern des gleichen Leibes und zu Teilhabern an der gleichen Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium« werden (Eph 3,6).

4. Indem Maria Israel aufnimmt, gebärt sie den totalen Christus des zweiten Kommens

Doch die Zeit der Kirche mündet nicht, wie die Christenheit das leichtfertig geglaubt hat, in ihrem Triumph über die Welt, der durch die Bekehrung der Juden besiegelt würde.[8] Jesus hat seine Apostel vor der letzten Prüfung gewarnt, die die Kirche durchzustehen haben werde: »Wird der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde noch Glauben finden?« (Lk 18,8). Und ein anderes Mal sagt er: »Weil die Mißachtung von Gottes Gesetz überhandnimmt, wird die Liebe bei vielen erkalten« (Mt 24,12).[9] Paulus kündigt den großen »Abfall« und das Offenbarwerden des Antichrists in religiösem Schwindel an, die dem »Glanz der Ankunft« des Herrn (2 Thess 2,8) vorausgehen müssen[10], und die Offenbarung des Johannes spricht von den schrecklichen Kämpfen am Ende der Zeit unter den Völkern (vgl. Apk 20,7–10).

Der »Katechismus der katholischen Kirche« hat all das im Abschnitt über »Die letzte Prüfung der Kirche« (Nr. 675–677) zusammengefaßt. Diese Prüfung wird für die Kirche das »letzte Pascha« sein, »worin sie dem Herrn in seinem Tod und seiner Auferstehung folgen wird« (Nr. 677). Das wird dann der Triumph, nicht der Kirche, sondern Gottes sein. Er wird das himmlische Jerusalem hinabsteigen lassen, worin er für immer unter den Menschen wohnen wird (vgl. Apk 21,2–4).[11] Dieses Jerusalem wird die Braut des Lammes sein, wogegen die kämpfende Kirche erst dessen Verlobte ist.[12]

Die Kirche gebiert unablässig neue Glieder für den Leib Christi. Aber so wenig sie Christus, das Haupt dieses Leibes, geboren hat, kann sie den totalen Christus, Haupt und Leib gebären, den »vollkommenen Menschen in seiner vollendeten Gestalt« (Eph 4,13) des letzten Kommens, dem sie indes entgegenwächst (vgl. Eph 4,15–16). Einzig die Jungfrau Maria kann, da sie Christus, das Haupt, in seinem ersten Kommen geboren hat, durch ihre himmlische Fürbitte den totalen Christus, Haupt und Leib, in seinem zweiten Kommen gebären.[13] Wie Papst Paul VI. es auf dem Zweiten Vatikanum in einer Formel, die zunächst durch ihre relative Neuheit erstaunte, erklärt hat, ist Maria nicht nur die Gestalt der Kirche, die wie sie Gläubige gebiert, sondern *sie ist die Mutter der Kirche*. Als Mutter Christi kann sie nicht wie die Kirche seine Braut sein; vielmehr ist sie die Braut Gottes in seinem Menschwerdungs-

werk. Weil sie allein Mutter Christi, des Hauptes, ist, kann sie allein mystisch die letzte Fülle des Leibes in Vereinigung mit seinem Haupt gebären: den totalen Christus in seinem Kommen in Herrlichkeit.

Darum ist die »Frau« der Offenbarung (Apk 12,1–2) in erster Linie Maria, denn im Unterschied zur Kirche ist sie zugleich die Mutter des »Sohns« (Apk 12,5.13), der der Messias ist (Apk 12,5; vgl. Ps 2,9), und der »übrigen Nachkommen« (Apk 12,17), der Christen. Sie ist »das große Zeichen am Himmel« (Apk 12,1), das an das »Zeichen des Menschensohnes« denken läßt, »das am Himmel erscheinen wird« (Mt 24,30), um das unmittelbare Bevorstehen seiner Ankunft zu verkünden.[14] Sie erscheint im Tempel des Himmels als die »Bundeslade« (Apk 11,9), das heißt als die, die das Gesetz, das in Jesus fleischgewordene Wort Gottes in sich trägt. Sie wird bei der Berufung der Tochter Zion erscheinen, denn sie verspürt während des ganzen Verlaufs der Geschichte »den Fall und die Aufrichtung vieler in Israel« als »ein Schwert, das ihr die Seele durchdringt« (Lk 2,35).

Als der heilige Paulus ankündigt, daß »ganz Israel gerettet wird« (Röm 11,26), fügt er in der griechischen Übersetzung der Septuaginta ein Jesajazitat hinzu: »Der Retter wird aus Zion kommen und alle Gottlosigkeit von Jakob entfernen« (Röm 11,26; Jes 50,20–21). Das Heil wird in der Tat ein letztes Mal »von den Juden kommen« (Joh 4,22) und ein weiteres Mal durch Maria. Im Mysterium ihrer Aufnahme wird Israel »aufgenommen« werden – dieses Wort gebraucht Paulus in Röm 11,15, um jenes Ereignis zu benennen, das »Leben aus dem Tod« zur Folge haben wird (ebd.). In und durch Maria wird Israel in seine volle Berufung eintreten, die Braut Gottes für das vollendete Heil zu sein, das noch »Gegenstand der Hoffnung« bleibt (Röm 8,24).

In den Leiden des ersten Paschas Christi haben Maria und mit ihr derjenige Teil Israels, der an ihn geglaubt hat und zur Kirche wurde, zum Heil aller Menschen den mystischen Leib Christi geboren. Entsprechend läßt sich denken, daß beim letzten Pascha des zweiten Kommens Maria und »ganz Israel« (Röm 11,26), das in ihr in seine bräutliche Berufung »aufgenommen« (Röm 11,15) ist, den totalen Christus gebären werden, um »das Wohnen Gottes bei den Menschen« (Apk 21,3) in die Wege zu leiten.

Inzwischen erscheint Maria am Himmel der Apokalypse als »schwangere Frau, die vor Schmerz in ihren Geburtswehen schreit« (Apk 12,2). Das erste Pascha war von Jesus als die Wehen einer Frau, die gebären soll (Joh 16,19–22), angekündigt worden und ebenso sein zweites Kommen in Herrlichkeit (vgl. Mt 13,8). Auch Paulus sagt, daß das zweite Kommen über die Menschen »wie die Wehen über eine schwangere Frau« hereinbrechen wird (1 Thess 5,3). Die Leiden der Frau am Him-

mel sind die – die ganze Zeit der Kirche umfassende – Prüfung eines Gebärens, das nicht zum Ende kommt. Solange nicht »ganz Israel« in Maria in seine Berufung zur Braut Gottes »aufgenommen« ist, setzt sich die Geburt des totalen Christus in seiner herrlichen Fülle des »zur vollendeten Gestalt gelangten Menschen« (Eph 4,13) in den Krämpfen einer »Schöpfung« fort, »die bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt« (Röm 8,22), und in einer Kirche, für die das Heil in seiner Vollendung »Gegenstand der Hoffnung« (Röm 8,23–24) bleibt. Das tönt wie ein Widerhall des Wortes, das der Prophet Hosea an Israel richtet: »Es kommen die Wehen für seine (Efraims) Geburt; aber er ist ein törichtes Kind; denn wenn die Zeit da ist, kommt er nicht heraus aus dem Mutterschoß« (Hos 13,13).

5. Die »Tröstung Israels« (Lk 2,25) erwarten und vorbereiten

Inzwischen gehen das Volk Israel und die Kirche, die, dessen nicht bewußt, die messianische Gemeinde ist, die die Völker in den Bund aufnimmt, in dieser Welt miteinander den rauhen Weg der Hoffnung auf Gott.[15]

Die Kirche findet in ihrem Martyrium Trost durch den Heiligen Geist, der die Christen sich schon jetzt in der Dunkelheit des Glaubens der »Kräfte der zukünftigen Welt« (Hebr 6,5) erfreuen läßt. Sie weiß: »Die Hoffnung läßt nicht zuschanden werden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,5). Sie ist jedoch stets versucht, sich selbst – oder schlimmer noch: eine Nation, die sie christianisiert hat – für die Vollendung des Reiches Gottes in der Geschichte zu halten.[16]

Auf dem gleichen Weg der Hoffnung auf die Verheißung Gottes geht auch Israel der Begegnung mit seinem Herrn entgegen, aber in einem Marsch, den das Pascha des Leidensknechtes nicht durch seinen Sieg über das Böse und den Tod erhellt.[17] Darum wird die Hoffnung Israels immer wieder durch den Widerspruch und das Ärgernis des Bösen verletzt, ganz besonders durch seine schlimmste Form, wie sie die Schoa für seine Identität bedeutete.[18] In einer Treue am Rand der Verzweiflung gebietet Israel Auschwitz Schweigen, denn »es weint« – wie Rachel – »um seine Kinder und will sich nicht trösten lassen« (Jer 31,15; Mt 2,18).

Dennoch bin ich überzeugt, daß wir Christen, die im Lauf der Jahrhunderte die Hauptursache der geschichtlichen Leiden Israels waren[19], rücksichtsvoll und demütig die Tröstung Israels vorbereiten können, die zuletzt nur von seinem Herrn selbst kommen kann (vgl. Lk 2,25). Wir können es tun in bereuender Anerkenntnis unserer jahrhundertelangen

Ungerechtigkeiten gegenüber den Juden, aber noch mehr durch unser Geständnis, daß wir durch unsere »Überheblichkeit« (Röm 11,20), im »Gefallenfinden an unserer Weisheit« (Röm 11,25), durch unsere »Anleitung zu ihrer Verachtung« ihre »Ungläubigkeit« (Röm 11,20) gegenüber Jesus genährt haben, der sie, »vom Evangelium her gesehen, zu Feinden« macht (Röm 11,28).[20]

In der Tat ist Israel, das nicht an Jesus als den Messias und Sohn Gottes glaubt, für eine echte, dem Neuen Testament treue Theologie auf dieser Welt nicht überflüssig. Im Plan Gottes gibt es keine Rivalität zwischen ihm und der Kirche. Aber Gott verlangt von den Christen wie von den Juden, das noch nicht enthüllte letzte Mysterium seines Plans in der Geschichte gemeinsam anzunehmen.[21] Israel ist für die Kirche nicht mehr nur Vergangenheit, sondern eine Gegenwart, die in Respekt und Freundschaft zu leben ist; noch mehr aber eine Zukunft, die in Hoffnung zu ersehnen ist.[22]

Allein durch sein Dasein und seine Treue zu der Identität seiner Erwählung erinnert Israel die Kirche daran, daß die »Zeit der Völker«, die Zeit ihrer universalen Sendung noch nicht abgeschlossen ist. Sie muß darum in Hoffnung ihr Kreuz der Erlösung weitertragen, während Israel das nicht weniger unerläßliche Kreuz des Überlebens in seiner unwiderruflichen Erwählung durch Gott trägt (vgl. Röm 11,28–29).[23] Erst in der letzten Verfolgung und im letzten Sieg Gottes werden diese beiden Kreuze im endgültigen Pascha der Ankunft des Messias in Herrlichkeit nur noch ein einziges sein.[24]

Während der Feier des Leidens unseres Herrn am Karfreitag betet die Kirche in den großen Fürbitten für die Juden. Wir machen uns dieses liturgische Gebet zu eigen:

Laßt uns beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat. Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluß sie führen will.
Allmächtiger, ewiger Gott,
du hast Abraham und seinen Nachkommen
deine Verheißung gegeben.
Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk,
das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast:
Gib, daß es zur Fülle der Erlösung[25] *gelangt.*
Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Anmerkungen

1 Diese Fastenpredigt führt die fünften Fastenpredigten von 1992 und 1993 weiter; vgl. J.-M. Garrigues, Ce Dieu qui passe par des hommes, Bd. I. Paris 1992; Bd. II. Paris 1993.
2 Im Gegensatz zum Titel des berühmten Buches des Exegeten C.H. Dodd, The Founder of Christianity.
3 Zu all dem vgl. den Sammelband: J.-M. Garrigues (Hrsg.), L'Unique Israël de Dieu. Paris 1987, S. 65–67.
4 Zu dieser Interpretation des Petrusbekenntnisses und der Verklärung verdanken wir viel J.M. van Cangh/M. van Esbroeck, La primauté de Pierre (Mt 16,16–19) et son contexte judaïque, in: *La Revue théologique de Louvain* 11 (1980), S. 310–324. Die gleiche Exegese, mit Verweisen auf das rabbinische Judentum, findet sich in: A.A. Winogradsky, Parole d'Évangile, mémorial d'Israël. Paris 1987, S. 133–148.
5 J. Maritain, De l'Église du Christ. Paris 1959, S. 289, denkt: »Das wird gleichsam ein Vorspiel der Auferstehung der Toten sein (...), damit die Erde, die Erde selbst vor dem Ende der Zeiten, einen Moment durchläuft, an dem es ihr geschenkt wird, den Frieden zu kennen, den das Lamm Gottes gibt.« Im gleichen Sinn verfaßte Guy Sauvard eine (leider noch nicht publizierte) sehr aufschlußreiche Untersuchung über den Unterschied zwischen der »Auferstehung der Toten« (allgemeine Auferstehung beim Jüngsten Gericht) und der »Auferstehung von den Toten« (derer, die bei seinem Kommen »zu ihm gehören«: 1 Kor 15,23; vgl. Phil 3,11) schon vor dem Ende der Welt (»Danach kommt das Ende«: 1 Kor 15,24).
6 Zu diesem Sinn des griechischen Wortes *apobolè* in Röm 11,15 vgl. Anm. 17 bei J. Maritain, a.a.O., S. 292, und die sehr sachkundige Untersuchung von Guy Sauvard, die ich einsehen durfte.
7 »Vollzahl« Israels ist, wie »Vollzahl der Heiden« (Röm 11,25), nicht in erster Linie numerisch und quantitativ zu verstehen, sondern bezieht sich auf Israel in seiner korporativen Fülle.
8 »Das Reich wird nicht in stetigem Fortschritt durch einen geschichtlichen Triumph der Kirche zustandekommen (vgl. Apk 13,8), sondern durch den Sieg Gottes im Endkampf mit dem Bösen (vgl. Apk 20,7–10). In diesem Sieg wird die Braut Christi vom Himmel herabkommen (Apk 21,2–4)« (Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 677).
9 »Wird der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde Glauben vorfinden? Er selbst hat die Frage gestellt, indem er so die menschliche Freiheit berücksichtigte. Es läßt sich denken, daß dann, obwohl das Evangelium überall verkündet wurde, nur noch eine ganz kleine Herde den Glauben bewahrt haben wird, einen so glühenden und lauteren Glauben, daß er vor Gott den Abfall der Großzahl aufwiegen wird. Diese ganz kleine Herde wird hienieden durch die Personalität der Kirche aufgenommen bleiben. Aber sie wird die durch die gleiche Personalität aufgenommene ganze Menge der im Paradies versammelten seligen Seelen bei sich haben, zusammen mit denen von Adam und Eva nach dem Fall und der Reue, und deren unberechenbare Zahl ihrer Vollzahl nahekommen wird. Die Person der Kirche, in ihrem Stand der irdischen Pilgerschaft und in ihrem Stand der ewigen Herrlichkeit, wird strahlender sein als je« (J. Maritain, a.a.O., S. 90–91).
10 Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 675–676.
11 »Dann wird sie«, schreibt H. de Lubac, »zu dem werden, was sie ist. Denn von jeher ist sie keimhaft dieses Reich. Sie ist seine Substanz« (Méditation sur l'Église, Paris ^{3}1954, S. 54). Und nachdem er 1 Joh 3,2 angeführt hat (man könnte Kol 3,3–4 und Hebr 6,5 hinzufügen), sagt er abschließend: »Alles, was in der Kirche der unserem zeitlichen Dasein angepaßten sakramentalen Ordnung angehört, ist bestimmt, vor der endgültigen Wirklichkeit, deren wirksames Zeichen es ist, zu verschwinden. Aber das ist nicht so aufzufassen,

als ob etwas durch etwas anderes ersetzt würde; vielmehr wird es das Zutagetreten seiner ›Wahrheit‹ sein. Es wird seine herrliche Epiphanie und seine Vollendung sein« (ebd., S. 56). Desgleichen sagt das Zweite Vatikanum: »In ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, trägt die pilgernde Kirche die Gestalt dieser Welt, die vergeht« (Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 48,3).

12 In L'Église de Dieu, a.a.O., S. 198, schreibt Louis Bouyer: »In der Zeit, in der wir stehen, bis zur Parusie ist die Kirche noch nicht in voller Einheit mit Ihm vollendete Braut Christi. Sie ist nur die Verlobte des Lammes, die der Geist des Bräutigams auf die Hochzeit vorbereitet, die er sie ersehnen läßt. Obwohl sie an ihrem Ende wie zu ihrem Beginn heilig ist, bleibt sie dennoch aus Sündern zusammengesetzt und trägt die von deren Sünden verursachten Stigmen an sich und wird sie bis zum Ende der Zeiten tragen. In diesem Sinn konnte der heilige Paulus in dem Moment, als er den Korinthern schlimmste Verfehlungen vorwarf, zu ihnen sagen: ›Ich liebe euch mit der Eifersucht Gottes; ich habe euch einem einzigen Mann verlobt, um euch als reine Jungfrau zu Christus zu führen ...‹ (2 Kor 11,2)«.

13 Zu allem, was folgt, verweisen wir auf J.-M. Garrigues, Marie eschatologie de l'Église, in: Ders., Marie Mère de Dieu. Rencontre spirituelle et théologique du Centre Notre-Dame de Vie. Vénasque 1988. Die Rolle Marias für den Leib Christi als ganzen in der Eschatologie ist die Folge ihrer einzigartigen Rolle als »Mit-Erlöserin« aller Menschen, für die Christus am Kreuz gestorben ist. Marie-Joseph Nicolas (La doctrine de la Co-rédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la Rédemption, in: *Revue thomiste* 30 [1947], S. 41) schreibt: »Der Wille Gottes, an den sich die anderen Heiligen halten, betrifft stets etwas Einzelnes und Beschränktes, obwohl er dem allgemeinen Willen Gottes, seinem Heilsplan als ganzem entspricht. Der Wille Gottes hingegen, an den sich Maria hält, ist kein anderer als der, den Christus erfüllt: der, der das Menschengeschlecht rettet (...) Und das deshalb, weil ihre Rolle im mystischen Leib nicht voraussetzt, daß die erlösende Menschwerdung geschehen ist, sondern dazu mitwirkt, daß sie geschieht. Ihr Privileg ist, die Mutter Christi und nicht ein Glied des mystischen Leibes wie die anderen zu sein.«

14 »Wenn das Ende der jetzigen Weltordnung kommen wird, die sich die Alten anhand der himmlischen Ordnung der Sonne, des Mondes und der Sterne vorstellten; wenn ›die Kräfte des Himmels erschüttert werden‹ (Mt 24,29), ›wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen‹ (Mt 24,30). Nun aber trägt das ›große Zeichen‹, das in der Apokalypse am Himmel erscheint, die Sonne, den Mond und die Sterne: ›Die Sonne umkleidet die Frau; der Mond ist zu ihren Füßen und zwölf Sterne umkränzen ihr Haupt‹ (Apk 12,1)« (J.-M. Garrigues, a.a.O., S. 142).

15 Die Christen wandern in dieser Welt als »Fremde und Gäste auf Erden« (Hebr 11,23) dahin, als »Einwohner auf Zeit« (1 Petr 1,1.17; 2,11), im Grunde als »Bürger des Himmels« (Phil 3,20). Zu diesem Pilgerdasein (»pfarreilichem Dasein« nach der Etymologie des griechischen Wortes) der kämpfenden Kirche vgl. den schönen Aufsatz von Chr. Schönborn, L'Église en attente, in: *Sources*, Nov.–Dez. 1984, S. 249–257.

16 Zu dem, was wir als »Usurpation des Messianischen durch christliche Nationen« (in: Ce Dieu qui passe par des hommes, Bd. I, a.a.O., S. 134–135) bezeichnet haben, schreibt J. Maritain in bezug auf Jeanne d'Arc: »Im letzten Jahrhundert haben die Franzosen, und vor allem die französischen Katholiken der sogenannten ›Rechten‹ in Jeanne d'Arc eine Heilige verehrt, die von Gott gesandt worden sei, um zu bezeugen, daß Frankreich die unter den Nationen auserwählte Nation sei. Jeanne als Idol der nationalen Eitelkeit – man konnte das Andenken an sie nicht besser entstellen. Als ob nicht das Volk Israel das einzige auserwählte Volk wäre und als ob Gott nicht für alle Nationen der Welt gleich gut sorgen würde!« (L'Église du Christ, a.a.O., S. 382–383). Und in Anm. 30 (S. 399–400) kommentiert er: »In dem sonst ausgezeichneten Buch der Patres Belon und Balme finde ich

den Satz: ›Jeanne d'Arc war wahrhaft eine neue Judith, wie sie dem Volk Israel gesandt wurde, als man an dessen Rettung fast verzweifeln mußte‹ (S. 104). Frankreich wird also zum Rang eines auserwählten Volkes erhoben! Dieses Buch erschien 1893. Man verwunderte sich, daß die Kirche fünf Jahrhunderte abwartete, bis sie Jeanne d'Arc heiligsprach. Wenn aber diese Heiligsprechung früher erfolgt wäre, hätte wohl die Gefahr bestanden, daß der Unsinn, den das Nationalgefühl mit ihr produziert hatte, sich endgültig festgesetzt hätte.«

17 Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 840.

18 Vgl. E. Fackenheim, La Présence de Dieu dans l'histoire: affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz. Paris 1980.

19 J. Maritain, a.a.O., S. 274ff. und Anm. 24, S. 293.

20 »Gott ist geduldig; er rechnet dem jüdschen Volk das, was die Christen seine Verstokkung und die Juden seine Treue nennen, nicht als Verbrechen an«, schreibt J. Maritain, ebd., S. 286.

21 »In der ewigen Schau Gottes sind Israel und die Kirche dasselbe einzige Gottesvolk, so wie es in den letzten Tagen der Menschheitsgeschichte zutage treten wird, an dem Tag – der nicht weniger herrlich ist als ›eine Auferstehung von den Toten‹ (Röm 11,15) –, wo die Zweige Israels, ›die natürlichen Zweige‹, ›ihrem eigenen Olivenbaum‹ wieder eingepfropft werden« (J. Maritain, ebd., S. 285). Ausführlicher, vom gleichen Autor, Le Mystère d'Israël (Neuausgabe). Paris 1990.

22 »Meines Erachtens verlangt die fragliche Freundschaft, um echt zu sein, zuvor von beiden Seiten eine Läuterung des Denkens: Die Christen müssen wirklich einsehen, daß Gott die Kinder Israels nicht verworfen hat, sondern stets weiterhin geliebt und diese lange Passion aus Liebe zugelassen hat; und die Juden müssen wirklich einsehen, daß nicht Machtwille, sondern die Liebe Christi das Bemühen der Kirche um die Menschen beseelt. Auch meine ich, daß diese Freundschaft, wenn sie sich festigt, Vorzeichen für große Dinge sein wird, vor allem für eine gemeinsame Aktion, um einer Welt zu Hilfe zu kommen, die am Zugrundegehen ist, aber in allen ihren Ecken Seelen aufweist, die am Verdursten sind« (J. Maritain, a.a.O., S. 289).

23 »Eigentlich trägt dieses Volk das Kreuz Jesu auf seine Weise, indem es in seiner ungebeugten Seele die ganze Pein der Welt erduldet und die Schultern unter alle Lasten beugt, um zu überleben; so wie die Kirche es auf ihre Weise trägt, im Licht und in den Tränen der Gemeinschaft der Heiligen, um mit Jesus und durch sein Blut die Welt loszukaufen« (J. Maritain, ebd., S. 287).

24 »Das Kreuz des Überlebens, das das jüdische Volk trägt, und das Kreuz der Erlösung, das die Kirche trägt, sind noch weit davon entfernt, sich zu vereinen. Später aber, zweifellos viel später, wenn es zur Geschichtskatastrophe kommen wird, aus der für eine Zeitlang ein erneuertes menschliches Universum hervorgehen wird, an diesem Tag, der wie ein Vorspiel der Auferstehung der Toten sein wird, werden das Kreuz des Überlebens (denn der alte Ölbaum Israels wird als ganzer wiederaufblühen) und das Kreuz der Erlösung (denn das neue Gottesvolk wird im Licht Christi alles aufnehmen) einander endlich wiedererkennen und nur noch ein einziges Kreuz bilden, um den Menschen der ganzen Erde das Heil anzubieten, und vielleicht dazu, daß die Erde selbst vor dem Ende der Zeiten einen Moment erlebt, wo es ihr geschenkt sein wird, den Frieden, den das Lamm Gottes gibt, wahrzunehmen« (J. Maritain, ebd., S. 289).

25 »Im Neuen Testament dient der Begriff Erlösung nicht nur dazu, das Werk zu bezeichnen, das Christus auf Kalvaria vollbracht hat (vgl. Röm 3,24; Kol 1,14; Eph 1,7), sondern auch das, das er am Ende der Zeiten bei der Parusie und der glorreichen Auferstehung der Leiber vollziehen wird (vgl. Lk 21,28; Röm 8,23; Eph 1,14; 4,30; 1 Kor 1,30). Und in beiden Fällen handelt es sich zwar um eine Erlösung, eine Befreiung, aber vielleicht noch

mehr um einen ›Erwerb‹, eine ›Besitzergreifung durch Gott‹, zuerst anfangshaft, dann endgültig, wenn der Mensch, Leib und Seele, und mit ihm das Universum ›in die ganze Fülle Gottes‹ eintreten werden (Eph 3,19): dann wird Gott ›alles in allen‹ (1 Kor 15,28), ja ›alles in allem‹ (Eph 1,23) sein«, schreibt St. Lyonnet im Art. »Rédemption« des *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris 1981, Sp. 1080.

WOLFGANG SPEYER · SALZBURG

Die Kirchenschriftsteller und die Juden

Als Jesus von Nazareth in Galiläa und Judäa seine Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes und von Gott als dem Vater im Himmel verkündete und seine Lehren durch Wunderzeichen bestätigte, glaubten viele Juden an ihn als an den im Alten Testament verheißenen Messias.[1] Dieser Glaube wurde in Jerusalem zunächst infolge der Passion und der öffentlichen Kreuzigung Jesu für wenige Tage erschüttert. Als aber seine Jüngerinnen und Jünger ihn als den vom göttlichen Vater von den Toten Erweckten und Auferstandenen erlebten und bald auch mutvoll verkündeten, sprengte diese Predigt von Jesus als dem Christus und Sohn des Schöpfergottes die damals gültigen Vorstellungen des Judentums. Viele Juden verstanden nicht, daß Jesus Christus nicht als der erwartete politisch wirksame Messias erschienen war und »sein Reich nicht von dieser Welt ist« (Joh 18,36).

Von den anfänglichen Judenchristen, also Christen, die sich noch nach den Geboten ihrer Väter richteten, trennten sich bald die Heidenchristen, indem sie sich gänzlich vom Zeremonialgesetz des Mose und vom Tempelkult in Jerusalem lossagten. Über diese nicht leicht gefallene Trennung, die viel Neues in das auf jüdischem Boden entstandene Christentum bringen sollte, unterrichtet die dem 1. Jahrhundert n. Chr. angehörende Apostelgeschichte des Paulusschülers Lukas. Bannerträger des Heidenchristentums waren die sogenannten Hellenisten, zu denen als der gewaltigste und folgenreichste Paulus gehörte. Vor allem hat er, der als Jude aus einer griechischen Stadt, Tarsos in Kleinasien, stammte, den Schritt in die griechische Geisteswelt vollzogen. Als Beispiel und nicht als Nachschrift seines Denkens und Redens hat Lukas in der Apostelgeschichte die Rede des Paulus auf dem Areopag von Athen gestaltet (Apg 17,22–34). Diese Rede voller Anspielungen auf griechisches philosophisch-theologisches Denken wurde zur Grundlage und gleichsam zum Symbol für die Inkulturation der Christusbotschaft in der grie-

WOLFGANG SPEYER, *1933 in Köln geboren, Promotion 1959, Habilitation 1972, lehrt seit 1987 Klassische Philologie und Religionswissenschaften an der Universität Salzburg. Er ist Mitherausgeber des renommierten »Reallexikons für Antike und Christentum«.*

chisch-römischen Welt. Wie Paulus seine neuen Gedanken von der Berufung der Heiden ohne Beibehaltung der Beschneidung und der Speisegesetze, ohne blutige Opfer, die in seinen Tagen die Juden in dem noch nicht von den Römern zerstörten Tempel Gott darbrachten, in Auseinandersetzung mit den Judenchristen darlegte, erfahren wir gleichfalls von Lukas. Petrus und der sogenannte Herrenbruder Jakobus waren seine Gesprächspartner auf der anderen Seite. Paulus setzte sich durch: Das Christentum wurde nicht zu einer jüdischen Sekte, sondern trat seinen Siegeslauf als neue Religion an, die mehr war als nur eine Metamorphose der frühjüdischen. Das Weltreich der Römer mit seiner Doppelsprachigkeit des Griechischen und des Lateinischen und seiner Integrationsfähigkeit fremder Kulturen bot eine wesentliche Bedingung für das Gelingen der christlichen Glaubensverkündigung.

Dem griechisch gebildeten Paulus, der von seiner Bekehrung an den Dialog mit seinen alten Glaubensbrüdern gesucht hat, folgten die aus dem Heidentum kommenden gebildeten Christen. Gewiß war das Christentum zunächst auf dem Boden des Alten Testamentes und des Frühjudentums entstanden. Nach dem für die Juden bestimmten Evangelium des Matthäus erscheint Jesus zu Lebzeiten nicht so sehr als derjenige, der das Gesetz des Mose aufhebt, als vielmehr, der es hält und erfüllt. Aber dies ist nur ein Aspekt. Bei Lukas und Johannes treten bereits gläubige Nichtjuden stärker in den Blickpunkt. Der Glaube an Jesus als den einzigen Heilbringer und Erlöser aller Menschen ist das Zentrum aller vier kanonischen Evangelien sowie überhaupt des Neuen Testaments und nicht etwa die Beibehaltung der Tora. Paulus hat geradezu einen Gegensatz zwischen diesem neuen Glauben und dem alten jüdischen Gesetz und der Gesetzesfrömmigkeit aufgebaut.

War auch die jüdische Diaspora, wie vor allem bei Paulus zu sehen ist, eine wichtige Anknüpfungsmöglichkeit für die christlichen Glaubensboten – Griechisch war bei den Juden der Diaspora die Sprache des Kultes und nicht das Hebräische des Alten Testamentes –, so überschritten bereits die Missionare der ersten Generation auch diese Grenze und wandten sich mit ihrer Christusbotschaft unmittelbar an die Nichtjuden. Wenige Jahre nach dem gewaltsamen Tod des Herrenbruders Jakobus in Jerusalem und infolge der Zerstörung des Tempels durch Titus im Jahre 70 n. Chr. war die Trennung vom Judentum vollzogen. Statt Beschneidung und Speisegebote schienen für das Heil allein der Glaube an Jesus als den Christus, der Empfang der Taufe und des Heiligen Geistes notwendig zu sein. Die Heidenchristen erlangten bereits am Ausgang des 1. Jahrhunderts mit ihren Zentren in Kleinasien, Griechenland, Rom und Alexandrien zahlenmäßig gegenüber den Judenchristen die Oberhand. Die sich bildende Kirche entfaltete sich geistig wie als Institution unab-

hängig von ihrem jüdischen Mutterboden und trat als neue geistige Macht zwischen die jüdische Offenbarungsreligion und die schwer überschaubaren Natur-, Volks- und Staatsreligionen des Imperium Romanum und seiner Randkulturen.

Immer aber hielten die Nachfolger der aus dem Judentum kommenden Apostel, die griechischen und römischen Presbyter und Episkopoi der entstehenden katholischen Kirche, am Alten Testament als der Vorbereitung des Evangeliums fest und dies im Gegensatz zu den sich parallel zur Kirche bildenden christlich-gnostischen Gemeinschaften. Für die Kirche blieb so ein für alle Mal die Nähe zum Alten Testament bestimmend. Dies wurde nunmehr mit aller Entschiedenheit auf Jesus Christus gelesen und ausgelegt. Wie die Evangelien mitteilen, stammte Jesus Christus aus dem königlichen Geschlecht Davids und galt darüber hinaus als der von Mose vorausgesagte »Prophet«, als der königliche Messias und als der Gottesknecht Deuterojesajas. Daß Jesus Christus aber mehr war als nur ein hervorragender Gottesfreund, ein »Gerechter« und einer in der Kette der Propheten und heiligen Könige, war die Überzeugung und der Glaube der Nachfolger der Apostel und ihrer Missionspredigt. Von diesen Wurzeln des Christentums im Alten Testament und auch in der frühjüdischen Apokalyptik ergaben sich in der Folgezeit Möglichkeiten und Anknüpfungspunkte für ein Gespräch mit den Juden. An diesem Gespräch waren die gebildeten Heidenchristen auch noch aus einem anderen Grund interessiert.

Da die Christen den Sohn des Schöpfergottes Jesus Christus als ihren einzigen Herrn, Kyrios und Dominus, bekannten, mußten sie den Kult des Kaisers, des »Imperator« und »Dominus«, ablehnen. Nicht zuletzt wegen dieses Bekenntnisses verfolgten die Römer sie. Anders war die Lage der Juden. Sie hatten trotz aller blutigen Zusammenstöße, ja Kriege mit Rom keine Glaubensverfolgung zu befürchten. Solange heidnische Kaiser herrschten, war der staatsrechtliche Status der jüdischen Religion weit besser als der der christlichen. Ihre Religion und ihr Kult galten als erlaubt, als *religio licita*. Konnten also die Christen der ersten Jahrhunderte sich als die »wahren« Juden, das *verus Israel*, erweisen, so legitimierten sie damit ihre Religion auch gegenüber den Römern und zwar als eine alte und erlaubte Religion. »Alt« aber war in der Antike ein Wertbegriff ersten Ranges. Wie bei allen Schriften der Christen, die ganz oder zu einem Teil an die Adresse der Heiden, vor allem an die staatlichen Repräsentanten, gerichtet waren, bleibt freilich die Frage, ob ihre Gegner sie auch gelesen haben. In der Zeit nach Konstantin waren viele Christen davon überzeugt; aber diese Überzeugung war tendenziös gefärbt. Tatsächlich haben die Kaiser und Statthalter die christlichen Apologien nicht oder kaum beachtet.

In abgewandelter Form führen die Kirchenschriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts das von Jesus mit den Juden begonnene Gespräch weiter. Der Weg zu ihnen geht über die Evangelisten und Paulus – hier verdient sein Schreiben an die Galater erhöhte Beachtung – zum unbekannten Verfasser des Hebräerbriefes. Im Mittelpunkt steht einmal Jesus als der im Alten Testament verheißene Messias und seine Davidssohnschaft, wobei die Kirchenschriftsteller aber stets auf ergänzende Hoheitstitel, vor allem den des Gottessohnes und Menschensohnes verweisen, zum anderen die paulinische These, daß der Glaube an Jesus das mosaische Zeremonialgesetz außer Kraft setze. Die Frontstellung von Paulus und den Kirchenschriftstellern richtet sich hier nicht allein gegen die Juden, sondern auch gegen judaisierende Glaubensbrüder, die es viele Jahrhunderte lang gegeben hat.

Im Gegensatz zur Gnosis hat die Alte Kirche an der Identität zwischen dem Schöpfergott des Alten Testamentes und dem von Jesus verkündeten, die Menschen liebenden göttlichen Vater festgehalten, wobei sie die Ökonomie der sich entfaltenden Heilsgeschichte betont hat. So ergab sich ein gewisses gemeinsames Fundament für das Glaubensgespräch im Gegensatz zu bestimmten Richtungen der Gnosis, die, wie Markion oder die Kainiten, Jahwe, den Schöpfer des Himmels und der Erde, zu einem bösen Gott erklärten und so eine Umwertung der Wertsetzungen des Alten Testamentes vornahmen. Da sich die hellenistische Richtung im Urchristentum durchgesetzt hat und die führenden Persönlichkeiten, wie bereits ihre Namen bezeugen, aus dem griechisch-römischen Kulturkreis, dem räumlich größten jener Zeit, kamen, wirkte der geistige Hintergrund der hellenistisch-kaiserzeitlichen Kultur in den Gesprächen und Auseinandersetzungen mit den Juden nach. Eine Sonderentwicklung liegt nur bei den Christen Syriens vor, deren eigenständige Theologie und deren Verhältnis zu den Juden getrennt darzulegen wäre.

Wie bereits die von Lukas gestaltete Areopagrede des Paulus stoisches Kolorit aufweist und griechisches religionswissenschaftliches Denken bezeugt, so sind die Äußerungen der aus der griechischen Bildung zum Christentum kommenden Kirchenschriftsteller von dem sich zu ihrer Zeit mehr und mehr durchsetzenden Mittelplatonismus geprägt. Diese philosophische Richtung enthielt nicht nur das alte platonische Erbe in sich, sondern hatte auch Gedanken der Stoa, des Peripatos und der Neupythagoreer in sich aufgenommen. Aus dieser geistigen Richtung kam der Christ gewordene Philosoph Justinus (um 165 als Märtyrer in Rom gestorben). Sein Dialog mit dem geschichtlichen Juden Tryphon ist die zweitälteste und Schule machende Schrift dieser Art, die uns erhalten ist (um 155 verfaßt). Der ältere Dialog, das Streitgespräch des Christen

Jason mit dem Juden Papiskos des Ariston aus Pella in Palästina, ist verloren.

In der Färbung, die das kirchliche Christentum infolge seiner Einpflanzung in den geistigen Boden der späthellenistisch-frühkaiserzeitlichen Kultur, nicht zuletzt auch infolge der neuen Sprachmedien des Griechischen und des Lateinischen im Gegensatz zu der aramäischen Verkündigung Jesu erhalten hat, wiederholt sich gewissermaßen ein Prozeß, den bereits das Frühjudentum durchlaufen hat. Denn auch dieses war seit mehreren Jahrhunderten in mannigfacher Weise mit der heidnischen Kultur der Griechen in Berührung gekommen. Die Babylonische Gefangenschaft zur Zeit Nabuchodonosor II. (605–561 v. Chr.; Ende der Gefangenschaft 538) ließ zunächst iranische Einflüsse wirksam werden, der Hellenismus Ägyptens unter den Ptolemäern brachte die Septuaginta-Übersetzung des Alten Testamentes hervor, wie vor allem der sogenannte Aristeasbrief ausgeschmückt hat, sowie die jüngeren Weisheitsbücher, während der politisch-religiöse Kampf mit dem Seleukiden Antiochos IV. von Syrien die Juden in Griechenfreunde und Altgläubige gespaltet hat. Für gebildete Juden war seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. Zweisprachigkeit keine Seltenheit. Einzelne jüngere Bücher des Alten Testamentes und viele frühjüdische Schriften unter den Namen alttestamentlicher Gottesmänner sind sogleich in griechischer Sprache abgefaßt worden.

Das Gespräch zwischen Juden und Griechen der hellenistischen Zeit brachte eine frühjüdische Apologetik hervor, die in manchem die Lehrerin der späteren christlichen Apologeten wurde. Die Hellenisierung des Frühjudentums zeigt sich wohl bei keinem Schriftsteller nachdrücklicher als bei Philon aus Alexandrien, den Hieronymus nicht ganz ohne Grund in seinen Katalog der christlichen Schriftsteller aufgenommen hat, war doch Philon ein wichtiger Wegbereiter zu einer allegorischen und christologischen Deutung des Alten Testamentes, vor allem der alttestamentlichen Weisheitsbücher. Bereits das Johannesevangelium ist nicht ohne Philon zu denken.

So gab es für die Kirchenschriftsteller als gemeinsame Grundlage ihres Gesprächs mit den Juden ihrer Zeit neben dem Alten Testament, das sie nur noch in griechischen Übersetzungen, vor allem der der Septuaginta, lasen, eine weitere theologische Literatur frühjüdischer Herkunft. Diese war ihrerseits weitgehend von dem geistigen Medium bestimmt, dem sie selbst entstammten. Tiefer noch als das palästinensische Judentum waren die Juden der Diaspora vom Geist des Hellenismus geprägt. Insofern konnten die christlichen Apologeten bei strittigen Fragen sich Waffen zunutze machen, die allerdings von konservativen jüdischen Kreisen abgelehnt wurden. Dies führte im Fall des christlichen Gebrauchs des Alten Testamentes in Gestalt der griechischen Übersetzung der Septuaginta

sowie der frühjüdischen pseudepigraphischen Patriarchen- und Prophetenschriften dazu, daß die sich nach dem Untergang Jerusalems 70 und 134 fast parallel zur Kirche bildende Synagoge sich auf ihr hebräisches Erbe zurückzog und alles hellenistisch-frühkaiserzeitliche Gedankengut aus ihrer Tradition auszuscheiden versuchte. Insofern wirkte die Auseinandersetzung mit der Kirche auch verändernd auf das Frühjudentum ein. Während die jüdische Orthodoxie sich neu gestaltete und das griechische Geisteserbe ablehnte, öffnete sich die Kirche diesem Einfluß bis zu einem gewissen Grad. Um die genauere Bestimmung des Grades dieses Einflusses wird bis heute gestritten.

Grundsätzlich sind für das kirchliche Christentum in der Spätantike zwei Perioden zu unterscheiden: die ersten drei Jahrhunderte wechselnder Christenverfolgungen bis zur Tetrarchie Diokletians und die Zeit der staatlichen Anerkennung seit Konstantin sowie des bald folgenden Ausschließlichkeitsanspruchs der christlichen Religion seit Theodosius I. Diese beiden Perioden dürften auch für die literarische Auseinandersetzung mit den Juden von verschiedener Wirkung gewesen sein. Wenn auch bereits bei Justinus später oft wiederholte Vorwürfe gegen die Juden begegnen, so sind die geschichtlichen und die erfundenen Gespräche und Auseinandersetzungen während der Verfolgungszeit doch noch offener und vorsichtiger geführt. Härter und unnachgiebiger wird der Ton oft, als die Kirche den Sieg über den Polytheismus und den Kaiserkult davongetragen hat. Der Gewinn an äußerer Macht war auch in diesem Fall dem Humanum nicht günstig. Manche christlichen und kirchlichen Kreise konnten sich nach dem Sieg des Christentums und der Kirche nicht an das Gebot Jesu von der verzeihenden Liebe halten und versuchten sich an den Juden zu rächen. Gewiß haben sich in der Zeit der Christenverfolgungen auch bisweilen Juden mit der römischen Staatsmacht verbündet und an der Verfolgung der Christen mitgewirkt. Unter Bar Kochba wurden so die Christen in Palästina sogar von den Juden verfolgt, wie Justinus in seiner ersten Apologie an Kaiser Antoninus Pius mitteilt (c.31).

Bereits die Evangelisten zeigen vor allem in den Passionsberichten die Tendenz, die Römer vom Justizmord an Jesus Christus zu entlasten und die damaligen offiziellen Vertreter, ja das »ganze Volk« der Juden zu belasten. In dieser Richtung gingen viele Kirchenschriftsteller weiter. Undifferenzierte Urteile begegnen in Fülle. Verhängnisvoll für die leidvolle Geschichte zwischen Christen und Juden war es, verallgemeinernd von »den Juden« zu sprechen, wie es bereits das Johannesevangelium tut. Da im Altertum die Denkfigur der Solidarität in der Schuld nach Umfeld und Folgezeit Geltung besaß, mußten alle Frevel, die den Juden in ihrem Verhältnis zu Jesus angelastet wurden, auch für die späteren Generatio-

nen Auswirkungen besitzen. Das galt vor allem für den erhobenen Vorwurf des Messias- und Gottesmordes und der Selbstverfluchung der Juden vor Pilatus (Mt 27,25). Mit diesen Vorwürfen versuchten die Kirchenschriftsteller die Juden ihrer Zeit gleichfalls zu treffen. Ferner begegnen folgende Hauptvorwürfe: Die Juden verleugnen und verwerfen Jesus. Sie sind verstockt, verhärtet, halsstarrig und blind; sie sind voller Neid und Mißgunst gegen Christus und die Christen; sie hassen die Christen und verfolgen sie; sie verfluchen, lästern und schmähen Christus und die Christen, sie sind treulos und abtrünnig; sie gleichen den Häretikern; sie sind gottlos und Gottesfeinde; sie leben in einem Wahnglauben und sind anmaßend und böse, sie werden von Gott bestraft, sind von ihm verstoßen und enterbt; sie sind deshalb heimatlos und Knechte der Heiden bzw. der Christen. Dazu kommen zahlreiche weitere soziale Vorwürfe (H. Schreckenberg).

Der Ton einzelner Kirchenschriftsteller ist dabei oft von schneidender Schärfe, variiert aber auch nach dem literarischen Genos. In Predigten und Dichtungen kann er verletzender und ätzender sein als in gelehrten Abhandlungen oder in Gesprächen und literarischen Dialogen. Nach dieser Hinsicht ist jede einzelne Äußerung einzeln zu befragen. Dabei ist die Topik der alttestamentlichen prophetischen Scheltrede, die Jesus weitergeführt hat, ebenso zu beachten wie der Umstand, daß vor allem die Prediger mit ihrer Judenpolemik mehr auf die Gläubigen einwirken und sie vor dem Sympathisieren mit der älteren Religion warnen wollten. Während der ersten drei Jahrhunderte bestand zudem eine Konkurrenzsituation zwischen Juden und Christen in ihrem Werben um den Glauben bei den Heiden. Diese Rivalität konnte nicht ohne Folgen für die oft polemisch geführte Auseinandersetzung bleiben. Vieles bleibt hier in den erhaltenen Dokumenten der Kirchenschriftsteller ungesagt, ist aber gleichsam zwischen den Zeilen zu lesen. Manche polemische Äußerung bleibt situationsgebunden und will für sich nicht allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Insofern ist es gefährlich, polemische Äußerungen aus dem Zusammenhang einer Schrift, einer literarischen Gattung, der Zeit und der Umstände sowie der Aufnahme des Zielpublikums zu reißen. Auch sozialpsychologische Gesichtspunkte (Gruppendynamik) sind für das Verständnis wichtig. Nur in einer derartig differenzierenden Betrachtung, wie sie zuletzt H. Schreckenberg versucht hat, ist hier zu vertretbaren Ergebnissen zu gelangen. Aber wie immer, wenn wir uns mit Fragen des Altertums beschäftigen, sind unserem Wissenwollen infolge der bruchstückhaft erhaltenen Primärüberlieferung und meist fehlender begleitender Nachrichten enge Grenzen gesetzt.

Viele Dialoge mit Juden enden damit, daß am Ende der Jude überzeugt ist und sich taufen lassen will. Entsprechende Dialoge gibt es auch

in der Auseinandersetzung mit den Heiden. Hier erkennen wir die missionarische Wirkung derartiger Schriften nach außen: als Mittel der Glaubenswerbung bei den Juden, und nach innen: zur Festigung des Glaubens. Die Gläubigen nahmen so bei ihrer Lektüre dieser Schriften erlebnismäßig am Sieg des christlichen Glaubens teil.

War es bei den Dialogen mit den Heiden die natürliche Theologie, die als gemeinsame Grundlage dienen konnte, so bei den Dialogen mit den Juden das Alte Testament und seine angenommenen Prophezeiungen auf Jesus, also der Weissagungsbeweis. Einzelne Christen versuchten auch über das Alte Testament hinaus jüdische Prophezeiungen für Jesus zu gewinnen. Dieses Thema der Bearbeitung und Interpolation frühjüdischer, meist pseudepigraphischer Patriarchen- und Prophetenschriften ist zu weitläufig, als daß es hier skizziert werden könnte. Auf derartige erfundene Weissagungen berufen sich auch einzelne hervorragende Kirchenschriftsteller.

In der Auseinandersetzung mit den Juden verwendeten die christlichen Schriftsteller dieselben Methoden wie in ihrem geistigen Kampf mit den Heiden und Häretikern. Mehr als logische Gründe zogen sie autoritative Texte heran, die sie auch im eigenen Interesse zurechtbogen; am bekanntesten war wohl der Text Jes 7,14 zum Beweis der Jungfrauengeburt.

Viele Argumente der damals geführten geistigen Schlacht sind inzwischen stumpf geworden, da sie der neuzeitlichen philologisch-historischen Kritik nicht standzuhalten vermögen. Auch die aus der griechischen Homerexegese stammende allegorische Deutung sowie die typologische Auslegung alttestamentlicher Texte auf das Leben und die Person Jesu, wie sie die Kirchenschriftsteller durchgehend anwenden, ist dem neuzeitlichen literarischen Verständnis ferngerückt, wenn nicht gänzlich fremd geworden. Für die Christen besteht aber heute weiterhin die Notwendigkeit, das Gespräch mit den Juden auf der Grundlage des Alten Testaments zu suchen, aber ein Gespräch, das oftmals eher offen als triumphal enden wird.

Anmerkungen

1 Zum Thema vgl. grundsätzlich M. Simon, Verus Israel. Paris ^{2}1964; M. Hoffmann, Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte. Berlin 1966; B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur. München 1970; W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. München 1971, S. 232–240; B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg/Basel/Wien ^{8}1978, S. 29, 544f. (Literatur); I. Opelt, Die Polemik in der christlichen Literatur von Tertullian bis Augustinus. Heidelberg 1980, S. 28–30, 210: »Tertullian«; S. 111–116,

218f.: »Die Polemik in der christlichen lateinischen Prosaliteratur bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts«; S. 190–193, 228: »Die Polemik in der christlichen lateinischen Dichtung«; H. Conzelmann, Heiden, Juden, Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. Tübingen 1981, bes. S. 219–322: »Christen und Juden bis Origenes«; H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). Frankfurt a.M. ^{2}1990; J. van Amersfoort/J. van Oort (Hrsg.), Juden und Christen in der Antike. Kampen 1990.

Franz Mussner · Passau

Kirche und Judentum

1. Der schmerzhafte Trennungsprozeß der Kirche von Israel

Historische Tatsache ist, daß sich die Kirche schon im 1. Jahrhundert n. Chr. von der jüdischen Glaubensgemeinschaft getrennt hat. Das geschah nicht von heute auf morgen. Nach den Erzählungen der Apostelgeschichte fühlte sich die Jerusalemer Urgemeinde durchaus noch mit dem Tempel verbunden. »Täglich verharrten sie einmütig im Tempel, und in ihren Häusern brachen sie das Brot und hielten Mahl mit Frohlocken und in Lauterkeit des Herzens, lobten Gott und hatten Gunst bei dem ganzen Volk« (Apg 2,46f.). Sie besuchten noch täglich den Tempel, sehr wahrscheinlich zu den zwei Tamid-Gebetszeiten; vgl. 3,1: »Petrus und Johannes gingen zur Stunde des Gebets, der neunten, in den Tempel hinauf«. Die Bemerkung: »in ihren Häusern brachen sie das Brot«, die sich möglicherweise auf die Eucharistiefeier in Verbindung mit dem Agapenmahl bezieht, weist freilich bereits auf eine beginnende Sonderexistenz der Urgemeinde neben (noch nicht gegen) Israel hin mit einem damit verbundenen eigenen Selbstverständnis und »Kultbewußtsein«. Alsbald aber gab es heftige Spannungen. Nach der Rede des Petrus auf dem Tempelplatz (3,11–26) mit dem Vorwurf: »Den Urheber des Lebens habt ihr getötet« und der Verkündigung: »Gott aber hat ihn von den Toten auferweckt« (3,15), »traten die Priester, der Tempelhauptmann und die Sadduzäer zu ihnen. Sie waren aufgebracht, weil die Apostel das Volk lehrten und in Jesus die Auferstehung von den Toten verkündeten. Sie nahmen sie fest ...« (4,1ff.). Die von den Aposteln beanspruchte Lehrvollmacht im Tempelbereich und ihre Christusverkündigung wurden zum Anlaß für gewaltsames Vorgehen gegen sie. Auch wenn die Reden der Apostelgeschichte Gestaltungen ihres Verfassers sein sollten, wie

Franz Mussner, *1916 in Edlham/Oberbayern geboren, studierte Theologie in Passau, München und Rom. Nach seiner Habilitation 1952 lehrte er Biblische Theologie (Neues Testament) in München, Trier und ab 1967 bis zu seiner Emeritierung in Regensburg; 1985 wurde er für sein in mehrere Sprachen übersetztes Werk »Traktat über die Juden« mit der Buber-Rosenzweigmedaille ausgezeichnet.*

heute vielfach angenommen wird, so nennen sie zweifellos die realen Gründe, die zur allmählichen Trennung der Kirche von Israel führten. Diese Gründe hatten vor allem mit der christologischen und soteriologischen Verkündigung der Urkirche zu tun, die für viele jüdische Ohren nicht akzeptabel war, was bis heute gilt. Als Paulus und Barnabas an einem Sabbat in die Synagoge der Stadt Antiochia in Pisidien gingen (vgl. dazu Apg 13,12–52) und dort ihr Christuskerygma vortrugen mit dem soteriologischen Spitzensatz: »Ihr sollt also wissen, meine Brüder: Durch diesen [den von Gott von den Toten auferweckten Jesus] wird euch die Vergebung der Sünden verkündet, und in allem, worin euch das Gesetz des Mose nicht gerecht machen konnte, wird jeder, der glaubt, durch ihn gerecht gemacht« (13,38f.), da »widersprachen [die Juden] den Worten des Paulus und stießen Lästerungen aus«, worauf die beiden Missionare »freimütig erklärten: Euch mußte das Wort Gottes zuerst verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt ..., wenden wir uns jetzt an die *Heiden*« (13,45f.). Damit ist der Bruch zwischen Kirche und Israel schon deutlich genug angesprochen. Und endgültig wird er konstatiert, als Paulus in Rom den dortigen Juden ohne großen Erfolg das Evangelium verkündet. Er entläßt sie mit dem »Verstockungs«-Zitat aus Jes 6,9f. und fügt noch hinzu: »darum sollt ihr nun wissen: Den *Heiden* ist dieses Heil Gottes gesandt worden. Und sie werden hören!« (Apg 28,25–28). Zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte war der Trennungsprozeß zwischen Kirche und Israel schon weithin vollzogen.[1]

2. Antijudaismus im Neuen Testament?

Hängt mit dem Trennungsprozeß der Antijudaismus (»Antisemitismus«) zusammen, der im Neuen Testament anzutreffen ist? So etwa in 1 Thess 2,14–16 und vor allem im Matthäus- und Johannes-Evangelium und auch in der Apostelgeschichte? Darauf kann in diesem Zusammenhang nur kurz eingegangen werden. Zunächst muß man wohl feststellen: »die neutestamentlichen Antijudaismen gehören in jedem Fall in den Trennungsprozeß von Juden und Christen, der sich nicht ohne Bitterkeit und Verletzungen vollzogen hat« (G. Theißen)[2], und zwar mit »Bitterkeit und Verletzungen« auf beiden Seiten.

In Thess 2,14–16 macht der Apostel den Juden den Vorwurf, sie hätten Jesus und die Propheten getötet und die Christen verfolgt, sie gefallen Gott nicht und sind allen Menschen feindlich gesinnt; sie würden die Heidenmission der Christen hindern, und füllen so ihre Sünden allzeit auf. Das klingt hart antijüdisch. Dahinter stehen gewiß bestimmte Missionserfahrungen, aber die Vorwürfe werden von Paulus verallgemeinert

und in die sprachlichen Schablonen des antiken Antisemitismus gekleidet. In dem mehrere Jahre später geschriebenen Römerbrief redet der Apostel ganz anders; zwar kommt er in ihm auf die »Verstockung« Israels dem Evangelium gegenüber zu sprechen, aber im gleichen Atemzug kündigt er die Rettung »ganz Israels« durch den »Retter aus Zion« (den Parusiechristus) an (vgl. Röm 11,25f.). Er selbst hat also seinen »Antijudaismus« unterdessen aufgegeben.[3]

Im Matthäus-Evangelium stößt man auf antijüdisch und antipharisäisch klingende Töne, besonders etwa in den Weherufen in Mt 23,13–33 und in der anschließenden Gerichtsandrohung in 23,34–36, oder im Gleichnis von den bösen Winzern (21,33–46). Eine verheerende Wirkung bis in unsere Tage löste die sog. Selbstverfluchung des jüdischen Volkes beim Prozeß gegen Jesus vor Pontius Pilatus aus, die in 27,25 zu lesen ist: »Da rief das ganze Volk: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!« Das ist Sondergut des Mt – in seiner Mk-Quelle steht der furchtbare Satz nicht. Der bedeutende Mt-Kommentator U. Luz bemerkt dazu: »Die Wahrheit dieser gräßlichen Szene ist für ihn [den Mt-Evangelisten] keine historische: Er hat in seiner Gegenwart erfahren, daß sein ganzes Volk Israel Jesus ablehnt; diese Erfahrung trägt er in die Geschichte Jesu zurück und sagt, was sie für das Volk bedeutet.«[4]

Auch im Johannesevangelium trifft man auf harten »Antijudaismus«, so schon in dem häufig mit einem negativen Akzent versehenen Begriff »die Juden«, besonders aber in den scharfen Invektiven Jesu gegen die Juden: »Ihr stammt von unten, ich stamme von oben; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt« (Joh 8,23); »Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt« (8,44a). Der Neutestamentler E. Gräßer bemerkt zu Joh 8,37–47: »Es ist weithin *communis opinio* der Exegeten, daß diese äußerste Zuspitzung der antijüdischen Polemik des vierten Evangeliums historisch nur zu begreifen sei als Reflex des zeitgenössischen Kampfes zwischen Kirche und Synagoge, wie ihn unser Verfasser um die erste Jahrhundertwende herum erlebt habe«, aber das primäre Motiv sieht Gräßer, wohl mit Recht, »nicht in dieser Zeitgeschichte«, vielmehr: »Es ist ein streng *theologisches*: mit dem Begriff *Ἰουδαῖοι* [›Juden‹] ... wird ein *Paradigma* gegeben für das, was die Offenbarung als Krisis bewirkt: sie scheidet zwischen der Welt und den Glaubenden.«[5] Das will der Evangelist seiner Adressatengemeinde ins Bewußtsein rufen. Doch vergesse man nicht, was im Joh-Evangelium auch zu lesen ist: »Das Heil ist aus den Juden« (4,22);[6] dazu bemerkte ich in meinem »Traktat über die Juden«: »Darf die heutige Christenheit den Satz je vergessen? Hätte ihn die Christenheit nie vergessen, wäre ein theologischer Antisemitismus mit seinen furchtbaren Folgen vielleicht nicht möglich gewesen. Sätze haben ihre Konsequen-

zen!«[7] Doch ist grundsätzlich zu überlegen, ob man wirklich von einem neutestamentlichen »Antijudaismus« reden kann. Denn es ist festzuhalten:

1. Torakritik ist nicht identisch mit Antijudaismus; Torakritik ist vielmehr ein innerjüdisches Phänomen.
2. »Israelkritik« ist noch lange nicht identisch mit Antijudaismus – massive »Israelkritik« begegnet auch bei den Propheten Israels oder in den Psalmen.
3. Der christologisch und soteriologisch fundierte Überzeugungsglaube der Christen führte von sich aus zur Distanzierung von der jüdischen Glaubensüberzeugung, was auch umgekehrt gilt.
4. Die christologischen Lehren der Urkirche führten notwendig zu einem neuen Verstehen des »Alten Testaments«[8], jedoch in Verbindung mit der festen Überzeugung, daß es derselbe Gott ist, der in der Geschichte Israels wie in der Geschichte Jesu gehandelt hat als »der eine Gott«, der nicht bloß der Gott der Juden, sondern auch der Heiden ist (vgl. Röm 3,29).
5. »In Christus hat sich der Gott Israels gerade als der seinen Verheißungen treu bleibende Gott in neuer Weise definiert«; deshalb darf das »Zeugnis von Jesus Christus ... gerade *nicht*, wie es zumeist geschehen ist, antijüdisch gedeutet und verwandt werden« (D. Sänger).[9]
6. Es muß unterschieden werden zwischen den Aussageabsichten der neutestamentlichen Autoren und ihren wirkungsgeschichtlichen Folgen, wobei sich nicht leugnen läßt, daß die judenkritisch klingenden Formulierungen des Neuen Testaments wirkungsgeschichtlich dominant blieben, z. T. bis zum heutigen Tag.[10]
7. »Die judenkritischen Aussagen des Neuen Testaments sind weder zu tilgen noch zu ignorieren, sondern kritisch zu interpretieren. Spätestens seit dem Holocaust ist diese Aufgabe theologisch unabweisbar. Indem der Holocaust unsere Wahrnehmung biblischer Texte verändert, besitzt er eine auch hermeneutisch zu reflektierende Funktion im Kontext ihrer Rezeption« (D. Sänger).[11]
8. Unbestreitbar ist die lange währende Israelvergessenheit der Kirche(n).

3. Die Neubesinnung der Kirche(n)[12]

Auch wenn es im Verlauf der Kirchengeschichte (und politischen Geschichte) manche Verlautbarungen zugunsten der Juden gegeben hat, etwa in Form von »Schutzbriefen«, eine wirklich erfolgreiche Neubesinnung setzte im Bereich der katholischen Kirche erst mit dem II. Vati-

kanischen Konzil ein: Dekret *Nostra Aetate* (Nr. 4). Seine Hauptaussagen:
– Die Kirche ist »mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden«.
– Die Kirche hat von Israel die Offenbarung des Alten Bundes empfangen, die ihren schriftlichen Niederschlag im »Alten Testament« gefunden hat.
– Die Kirche wird genährt von der »Wurzel des guten Ölbaums«.
– Die Kirche anerkennt die heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels, wie sie vom Apostel Paulus in Röm 9,4f. aufgezählt werden.
– Jesus, seine Mutter Maria, seine Apostel und »die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben«, stammen aus dem Judentum.
– Die Juden sind »immer noch von Gott geliebt um der Väter willen« (vgl. Röm 11,28b).
– Die Kirche wartet zusammen mit den Juden auf den »Tag des Herrn«, der erst die endgültige Erlösung der Welt bringen wird.
– Im Hinblick auf das reiche geistliche Erbe Israels verpflichtet sich die Kirche, »die gegenseitige Kenntnis und Achtung zu fördern«.
– Die Juden dürfen »nicht als von Gott verworfen oder verflucht« angesehen werden. Das Konzil lehrt ausdrücklich, daß die Ereignisse des Leidens Jesu »weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden« zur Last gelegt werden dürfen.

Die vatikanische »Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum« erließ am 1. Dezember 1974, *»Richtlinien und Hinweise* für die Durchführung der Konzilserklärung Nostra Aetate, Artikel 4«; und am 24. Juni 1984 *»Hinweise* für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der Katholischen Kirche« mit den wichtigen Sätzen: »Die Geschichte Israels ... ist eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes, die Deutung erheischt. Auf jeden Fall muß man sich von der traditionellen Auffassung freimachen, wonach Israel ein bestraftes Volk ist, aufgespart als lebendes Argument für die christliche Apologetik. Es bleibt das auserwählte Volk, der gute Ölbaum, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind ...«.

Hingewiesen sei dann wenigstens noch auf folgende drei Papiere, die sich mit dem neu gewonnenen Verhältnis der Kirche katholischerseits mit dem Judentum befassen:
– Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: »Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit« vom 22. November 1975.
– Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken: »Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs« vom 8. Mai 1979.

– »Erklärung« der Deutschen Bischöfe »Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum« vom 28. April 1980, zu der der Papst in seiner Ansprache vor dem Zentralrat der Juden in Deutschland in Mainz am 17. November 1980 bemerkte: »Es ist mein dringender Wunsch, daß diese Erklärung geistiges Gut aller Katholiken in Deutschland werde!«

4. Papst Johannes Paul II. über die Juden

Kein Papst hat sich so häufig und so oft positiv über das Volk der Juden geäußert wie Johannes Paul II. Fast bei allen seinen Pastoralreisen empfing er auch eine Abordnung der Juden, wie seinerzeit in Mainz. Er kommt dabei immer wieder auf das Konzilsdekret *Nostra Aetate* zu sprechen. Er selber schreibt in seinem bekannten Interview-Buch »Die Schwelle der Hoffnung überschreiten«: »Anläßlich meiner apostolischen Reisen bin ich stets bemüht, auch die Vertreter der jüdischen Gemeinde zu treffen. Doch ein völlig außergewöhnliches Erlebnis war für mich zweifellos *der Besuch der römischen Synagoge* ... Bei diesem denkwürdigen Besuch bezeichnete ich die Juden *als ältere Brüder im Glauben*. Dies sind Worte, die in Wirklichkeit zusammenfassen, was das Konzil gesagt hat, und sie wurden aus tiefer christlicher Überzeugung heraus gesprochen ... Dieses außergewöhnliche Volk trägt weiterhin die Zeichen der göttlichen Erwählung in sich ... Israel hat fürwahr für seine ›Erwählung‹ bezahlt. Und vielleicht ist es hierdurch dem Menschensohn ähnlicher geworden, der dem Fleische nach schließlich ein Sohn Israels war: Der zweitausendste Jahrestag seiner Ankunft auf Erden wird auch für die Juden ein Fest sein.«

5. Israel und die Juden im »Katechismus der Katholischen Kirche«

Erfreulicherweise spiegelt sich auch in diesem »Katechismus« die Neubesinnung der Kirche über das Volk der Juden sehr deutlich. Es wird an die Erwählung Israels erinnert: »Gott unser Schöpfer, hat sich Israel zu seinem Volk erwählt ...« (Nr. 196). »Israel ist das priesterliche Volk Gottes, über dem ›der Name des Herrn ... ausgerufen ist‹ (Dtn 28,10). Es ist das Volk derer, ›zu denen Gott zuerst gesprochen hat‹ ..., das Volk der ›älteren Brüder‹ im Glauben Abrahams« (Nr. 63), dem er »seinen Namen wissen ließ« (Nr. 203), in dem Gott »Vater« genannt wird (Nr. 238). »Die Liebe Gottes zu Israel wird mit der Liebe eines Vaters zu seinem Sohn verglichen. Diese Liebe ist größer als die Liebe einer Mutter zu ihren Kindern« (Nr. 219), verbunden mit dem Zitat aus Jer 31,3 in

Nr. 220: »Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt«. Die Berufung Israels ist unwiderruflich (Nr. 839, unter Hinweis auf Röm 11,29). Interessant ist die Formulierung in Nr. 762: »Israel wird erwählt, um das Zeichen der künftigen Sammlung aller Nationen zu sein«; diese »Sammlung« ist ja das Heilsziel Gottes.[13] Gott ist der »Vater« Israels aufgrund des Bundes und der Gabe des Gesetzes an Israel, seinen »Erstgeborenen« (Ex 4,22) (Nr. 238). Damit sind zwei wichtige Stichwörter genannt: »Bund« und »Gesetz« (Tora). In Nr. 762 wird daran erinnert, daß die Propheten Israel anklagen, »es habe den Bund gebrochen und sich wie eine Dirne benommen. Sie kündigen den neuen und ewigen Bund an« (unter Hinweis auf Jer 31,31–34; Jes 55,3). Die Propheten reden zur rechten Zeit von den wiederholten Bundesbrüchen Israels, aber die Formulierung in Nr. 762 könnte dennoch mißverständlich sein, als ob Gott den alten, von Israel gebrochenen Bund deshalb endgültig kündigen würde, während in Wirklichkeit der »neue« Bund Gottes mit *Israel* (nicht mit den Völkern!) ein *erneuerter* Bund sein wird.[14] Der Papst sprach ausdrücklich in Mainz von dem »von Gott nie gekündigten Bund« mit Blick auf die Juden! Und was das Thema »Gesetz« (Tora, Halacha) angeht, so wird dazu in Nr. 710 mit Recht bemerkt: »Die Mißachtung des Gesetzes und die Untreue gegenüber dem Bund führen zum Tod«, und in Nr. 709: »Als Zeichen der Verheißung und des Bundes hätte das Gesetz das Herz und die Einrichtungen des aus dem Glauben Abrahams hervorgegangenen Volkes bestimmen sollen«, was nach dem Zeugnis des Alten Testaments häufig nicht der Fall war. Es wird in Nr. 708 im Anschluß an Paulus daran erinnert, daß die »göttliche Pädagogik ... sich insbesondere in der Gabe des Gesetzes« zeigte. »Der Buchstabe des Gesetzes wurde gleichsam als ›Zuchtmeister‹ gesehen, um das Volk Christus entgegenzuführen (Gal 3,24).« Nachdem aber gerade auch im katechetischen Bereich vielfach unsachgemäße, von christlichen Vorurteilen genährte Äußerungen über das »gesetzliche« Leben des Juden anzutreffen sind, müßte wohl in einem »Katechismus« nach Auschwitz das genuin *jüdische* Verständnis des Lebens nach Tora und Halacha zur Sprache gebracht werden, damit gerade beim Thema »Gesetz« jeder Antijudaismus vermieden wird.[15] Was Jesus und das Gesetz angeht (vgl. dazu Nr. 577–582), so heißt es in Nr. 581: »Jesus schafft das Gesetz nicht ab, sondern erfüllt es, indem er von Gott her dessen endgültige Auslegung bietet: ›Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist ... Ich aber sage euch‹ (Mt 5,33–34)«, wobei jedoch nicht übersehen werden sollte, was häufig gerade auch wieder im katechetischen Bereich übersehen wird, daß die griechische Partikel *de*, die gewöhnlich mit »aber« übersetzt wird, in den »Antithesen« der Bergpredigt meist gar nicht einen adversativen, antithetischen Sinn hat, vielmehr

einen weiterführenden: »ich sage euch *darüber hinaus*«; das ist Toraverschärfung durch Jesus! Nr. 580: »Jesus geht bei der Erfüllung des Gesetzes so weit, daß er sogar den ›Fluch des Gesetzes‹ (Gal 3,13) auf sich nimmt, den jeder auf sich zieht, ›der sich nicht an alles hält, was zu tun das Buch des Gesetzes vorschreibt‹ (Gal 3,13)«.

Was den Prozeß gegen Jesus von Nazareth angeht, so ist im »Katechismus« die Überschrift über den Nrn. 597f. sehr wichtig: »Die Juden sind für den Tod Jesu nicht kollektiv verantwortlich«, unter Hinweis auf *Nostra Aetate*, Nr. 4, ebenso die Formulierung in Nr. 597: »Noch weniger darf man den Schrei des Volkes: ›Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!‹ (Mt 27,25) ... zum Anlaß nehmen, die Schuld auf die Juden anderer Länder und Zeiten auszudehnen«. Hier wäre noch der Hinweis am Platz gewesen, daß die Juden nicht als »Gottesmörder« bezeichnet werden dürfen, was seit Meliton von Sardes häufig geschehen ist und zu der unter Christen weit verbreiteten Meinung verführte: Alles, was den Juden im Verlauf ihrer Geschichte seit Christus widerfahren ist einschließlich Holocaust, sei die gerechte Strafe für ihren »Gottesmord«!

Was das brisante Thema »Pharisäer« angeht, die in den Erzählungen der Evangelien zusammen mit den Schriftgelehrten als die besonderen Gegner Jesu erscheinen, so wird in Nr. 575 mit Recht eine gewisse Nähe Jesu zu den Überzeugungen der Pharisäer betont, und es heißt dann in Nr. 579: Der »Grundsatz, daß das Gesetz in vollem Umfang und zwar nicht nur dem Buchstaben, sondern auch seinem Geiste nach zu halten sei, war den Pharisäern teuer. Indem sie ihn für Israel hervorhoben, brachten sie viele Juden der Zeit Jesu zu einem gewaltigen religiösen Eifer«. Wenn jedoch anschließend daran zu lesen ist: »Sollte dieser Eifer nicht in eine ›scheinheilige‹ Kasuistik ausarten, mußte (Jesus) das Volk auf das unerhörte Eingreifen Gottes vorbereiten ...«, so könnte ein solcher Satz bei unerleuchteten Lesern doch wieder die alten Vorurteile wecken, nach denen die Pharisäer scheinheilige Kasuisten gewesen seien. Solche Vorurteile spielten bekanntlich in Predigt und Katechese eine große Rolle. Im Sinne der Vatikanischen »Hinweise« vom 24. Juni 1985 müßte deshalb zwecks Abbaus dieser Vorurteile über die Pharisäer ihr genuines Wollen gerade auch in einem »Katechismus« zur Sprache kommen und zwar so, wie es heutigem Forschungsstand entspricht: »Die Pharisäer waren ... eine auf die Chasidim der Makkabäerzeit zurückgehende *palästinische Heiligungsbewegung* von Laien, deren Ziel vornehmlich die rituelle Heiligung des täglichen Lebens in Eretz Israel war, wie sie von den Priestern im Heiligtum gefordert wurde. Das ganze von Gott seinem erwählten Volk verheißene Land sollte zum Heiligtum Gottes werden« (M. Hengel).[16] Heiligung des Alltags im Land Israel: das

war das Grundanliegen der Pharisäer! Und das war auch ein Grundanliegen Jesu. Daß die Pharisäer, mit denen sich Jesus in halachischen Fragen auseinandergesetzt hat, in den Evangelien zu den besonderen Gegnern Jesu »hochstilisiert« wurden, hängt historisch damit zusammen, daß sie die einzige Gruppe waren, die die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. einigermaßen heil überstanden hat. Die Prozeßgegner Jesu waren nicht sie, sondern nach dem Zeugnis der Evangelien die Sadduzäer. Daß es überhaupt zum Prozeß gegen Jesus gekommen war, hat nichts mit einem »tragischen Irrtum« (Nr. 591) des Hohen Rates zu tun, sondern mit dem unerhörten Anspruch Jesu, der das Synedrium aufgrund seiner Glaubensüberzeugung von der Einzigkeit Gottes (»Schema Israel«!) zu dem Urteil kommen ließ, Jesus von Nazareth sei ein »Gotteslästerer«, der den Tod verdient.[17]

Und wenn es in Nr. 436 heißt: »Jesus hat in seinem dreifachen Amt als Priester, Prophet und König die messianische Hoffnung Israels erfüllt«, so steht dem stets der jüdische Einwand gegenüber: Er war nicht der Verheißene, weil er in Wirklichkeit die messianischen Hoffnungen nicht erfüllt hat, vor allem nicht die Ansagen der Propheten Israels über den die Völker umspannenden Frieden und die alle Menschen, besonders die Armen, umfassende Gerechtigkeit in der messianischen Heilszeit. Auf diesen jüdischen Einwand müßte m. E. auch ein Katechismus eingehen, zumal mit ihm die auch katechetisch bedeutsame Frage zusammenhängt: Was ist durch Jesus von Nazareth Neues in die Welt gekommen (eine Frage, die gar nicht so leicht zu beantworten ist!).[18]

Nach Nr. 60 wird das aus Abraham hervorgegangene Volk »zum Wurzelstock, dem die gläubig gewordenen Heiden eingepfropft werden« (unter Verweis auf Röm 11,17–18.24) als der »Wildölbaum« in den »Edelölbaum«, womit der Apostel Israel meint, weshalb die Kirche sich niemals über Israel, auch nicht über die »verstockten« Juden, hochmütig erheben darf, sondern sich fürchten soll, weil auch sie jederzeit von Gott wieder »ausgehauen« werden kann (vgl. Röm 11,20–22). In Nr. 751 kommt der Katechismus auf den Begriff »Kirche«, seine sprachliche Herkunft, zu sprechen und verbindet ihn richtig mit der »Versammlung des auserwählten Volkes vor Gott ..., vor allem für die Versammlung am Sinai, wo Israel das Gesetz erhielt und von Gott zu seinem heiligen Volk gemacht wurde«; der unmittelbar folgende Satz könnte aber Anlaß zu einem schlimmen Mißverständnis sein: »Die christliche Urgemeinde sah sich als Nachfolgerin [!] dieser Versammlung und nannte sich deshalb Kirche«. Der Begriff »Nachfolgerin« könnte leicht im Sinne der sog. Substitutionstheorie mißverstanden werden, nach der die Kirche *an die Stelle* Israels getreten sei, und die bekanntlich in der Geschichte der Kirche eine arge Rolle gespielt hat.

Die Nr. 674 kommt auf die Parusie des Herrn zu sprechen: »Das Kommen des verherrlichten Messias hängt zu jedem Zeitpunkt der Geschichte davon ab, daß er von ›ganz Israel‹ (Röm 11,26) anerkannt wird, über dem zum Teil ›Verstockung liegt‹ (Röm 11,25), so daß sie Jesus ›nicht glaubten‹ (Röm 11,20)«. Nirgends im Neuen Testament, und gewiß auch nicht in Röm 11, steht, daß es vor der Parusie des Herrn zu einer »Massenbekehrung« der Juden zum Evangelium kommen wird und daß das »Kommen des Messias ... zu jedem Zeitpunkt der Geschichte« davon abhänge, daß Jesus von ganz Israel anerkannt wird. »Ganz Israel« wird nach Röm 11,26 *sola gratia*, »allein aus Gnade«, bei der Parusie durch den »Retter aus Zion«, den wiederkommenden Herrn, »gerettet werden«, wie es Jesus selber angesagt hat: Dem Parusiechristus werden auch die Juden entgegenrufen: »Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!« (vgl. Mt 23,39).[19] Der Jude bleibt bis zur Parusie des Herrn neben der Kirche als lebendiger Zeuge für die Konkretheit der Heilsgeschichte.[20]

Damit möchte ich diesen Abschnitt meines Beitrags beenden, wobei ich nochmals bemerken möchte, daß die Verfasser des »Katechismus der Katholischen Kirche« sich redlich bemüht haben, über das Verhältnis der Kirche zu Israel so zu schreiben, wie es dem Konzilsdekret *Nostra Aetate*, Nr. 4 entspricht. Freilich bleiben Desiderate, auf die hinzuweisen ich mir erlaubt habe. Grundsätzlich meine ich, daß die Katechese nach Auschwitz nicht dieselbe sein kann wie vor Auschwitz.[21] Das hätte man bei der Abfassung dieses »Weltkatechismus« doch noch mehr bedenken müssen; denn »Auschwitz« geht die ganze Welt an, da es den Juden überall gibt.

6. Zum Grundlagenabkommen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel

Es geht mir im Rahmen dieses Beitrags nicht darum, die politischen Elemente dieses hochbedeutsamen *Grundlagenabkommens* zu analysieren, vielmehr darum, die *theologischen* Elemente, die in ihm angesprochen sind, ins Auge zu fassen, zumal man lesen und hören konnte, es handle sich bei ihm um einen exklusiv politischen Vorgang zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel. Primär ist freilich das Abkommen seiner Natur nach ein politischer Vorgang, aber weder der Staat Israel noch der Heilige Stuhl sind rein politische Gegebenheiten, sondern sie besitzen beide »theologische« Dignität, auch wenn das für den Fall des Staates Israel von arabischer Seite verständlicherweise bestritten wird. In Art. 11 (§ 2) ist ausdrücklich von dem »eigenen Charakter« des Heiligen Stuhls die Rede.

Worin sind die »theologischen« Elemente des Abkommens zu sehen, das am 30. Dezember 1993 unterzeichnet wurde? Da ist in der »Präambel« von dem »einzigartigen Charakter und der universalen Bedeutung des Heiligen Landes« die Rede. Diese aber haben ihren Grund in der *Heilsgeschichte*, beginnend mit Abraham, nicht in einer politischen Geschichte. Der »einzigartige Charakter« des Heiligen Landes beruht darauf, daß Eretz Israel das Land Gottes und seines erwählten Volkes ist; »Gott gab sich zu erkennen in Juda, sein Name ist groß in Israel« (Ps 76,2). Und die »universale Bedeutung« des Heiligen Landes beruht darauf, daß JHWH, der Gott Israels, zugleich der Schöpfer und Herr der Welt ist, und sein menschgewordener Sohn, der Messias Jesus, in Eretz Israel geboren wurde, dort »gelitten hat, gekreuzigt wurde, gestorben ist, begraben wurde und von den Toten aufstand« und der »Retter der Welt« wurde, weil er »für alle« gestorben ist.

Auch die Formulierung in der Präambel des Abkommens: »bewußt der besonderen Beschaffenheit der Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk, des historischen Prozesses der Versöhnung und des wachsenden, gegenseitigen Verständnisses und der Freundschaft zwischen Katholiken und Juden«, klingt primär theologisch, nicht politisch. Die »besondere Beschaffenheit der Beziehung« zwischen der Kirche und dem Volk der Juden erinnert den Theologen unwillkürlich an die Grund-Beziehung, die Paulus auf die Formel brachte: »nicht du [die Kirche] trägst die Wurzel, vielmehr [trägt] die Wurzel [Israel] dich« (Röm 11,18b). Und der Hinweis auf den »historischen Prozeß der Versöhnung und des wachsenden Verständnisses«, ja »der Freundschaft zwischen Katholiken und Juden«, könnte so nicht lauten ohne die Neubesinnung der Kirche auf ihre »Wurzel« beim II. Vatikanischen Konzil mit seinem Dekret *Nostra Aetate*, Nr. 4 – und schon der Artikel 1 des Abkommens erwähnt im § 2 dieses Dekret ausdrücklich! Nach Artikel 2 (§ 2) nützt der Heilige Stuhl die Gelegenheit des Abkommens »zur Wiederholung seiner Verurteilung des Hasses, der Verfolgung und aller anderer Manifestationen von Antisemitismus gegen das jüdische Volk und einzelne Juden wo auch immer, zu jeder Zeit und von jeglicher Seite. Insbesondere bedauert der Heilige Stuhl Angriffe auf Juden und die Entweihung jüdischer Synagogen und Friedhöfe, Taten, die das Andenken der Opfer des Holocaust schmähen, besonders, wenn sie an jenen Orten geschehen, die selbst Zeugen des Holocaust gewesen sind«. Die Verurteilung jeglichen Antisemitismus wiederholt, was darüber im Dekret *Nostra Aetate* zu lesen ist, und die Erinnerung an die Opfer und die Orte des Holocaust geht weit über eine politische Manifestation hinaus. Das in Artikel 5 (§ 1) angesprochene »gemeinsame Interesse« des Heiligen Stuhls und des Staates Israel an der »Förderung

christlicher Pilgerfahrten ins Heilige Land« geht ins Religiöse; denn »Pilgerfahrten« sind keine Studienfahrten, sondern Wallfahrten zu den heiligen Stätten im Heiligen Land! Sie bieten zudem nach § 2 die Gelegenheit »für ein besseres Verständnis zwischen den Pilgern und der Bevölkerung und den Religionen in Israel«, was mit ökumenischer Begegnung und Versöhnung zu tun hat.

Papst Johannes Paul II. schreibt in seinem Buch »Die Schwelle der Hoffnung überschreiten« (S. 127f.): »Ich freue mich ... darüber, daß als Ergebnis des im Nahen Osten in Gang gekommenen Friedensprozesses, über Vorbehalte und Hindernisse hinweg, auch auf Initiative des Staates Israel die Aufnahme *diplomatischer Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und Israel möglich geworden ist.* Was die Anerkennung des Staates Israel betrifft, so habe ich, und dies muß wiederholt werden, diesbezüglich niemals Bedenken geäußert«. Und in einem Exklusivinterview für das US-Magazin *Parade* (3. April 1994) äußerte der Papst sich so: »Man muß verstehen, daß Juden, die 2000 Jahre unter alle Völker der Welt zerstreut waren, schließlich entschlossen waren, in das Land ihrer Väter zurückzukehren. Dies ist ihr Recht ..., und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Israel ist einfach eine internationale Bestätigung dieses Bezugs«.

Das Grundlagenabkommen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel ist mit Recht als ein »historisches Ereignis« bezeichnet worden.

7. Trägt die Kirche Mitschuld an der Schoah?

Der ausdrückliche Hinweis auf den Holocaust im Grundlagenabkommen läßt zuletzt die Frage aufkommen: Trägt die Kirche (tragen die Kirchen) eine Mitschuld an dem furchtbaren Geschehen der Schoah?[22] Eine solche Mitschuld wird bekanntlich immer wieder behauptet. Zum Erweis dafür zitiere ich wenigstens eine jüdische Stimme, nämlich die Stimme des jüdischen Philosophen Leonard H. Ehrlich in seinem bedeutsamen Buch »Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden« (Freiburg/München 1993). Ehrlich bemerkt – und ich muß ihm als Exeget darin rechtgeben: »Die bis in die Gegenwart der Vernichtung der Juden hinein wirksamen, theologisch bedingten Einstellungen zum Judentum und zum Schicksal der Juden in der Geschichte, zumal in der christlich verstandenen Heilsgeschichte, beruhen auf einer Exegese von Stellen im NT, einer Exegese, die die Beziehung des christlichen Bewußtseins zum Judentum bestimmt hat und als solche eine besondere Weise der Beziehung des Christentums

als Bedingung zur Zerstörung des Judentums darstellt ... Wir sollen nicht vergessen, daß bis in die 1960er Jahre Lehrbücher für den katechetischen Unterricht ganz offen das Judentum der Zeit Jesu auf eine Weise beschrieben, die zu nichts anderem als zumindest einem Vorurteil gegen Juden und zu Argwohn und Vorbehalten gegenüber Juden führen konnte, typischerweise aber zu Unterdrückung und Verfolgung. Erst langsam erkennen die Theologen, daß dies exegetisch nicht notwendig aus den neutestamentlichen Schriften folgen muß.

Dieser Aspekt des Christentums, der ... Kraft der Autorität der Exegeten, besonders der großen Kirchenväter, durch die Jahrhunderte und unter den Völkern verbreitet wurde, dürfte als Disposition zum Judenhaß in der Mentalität jeder menschlichen Gemeinschaft zu finden sein, die vom westlichen Geist irgendwie berührt wurde. Auf diese Weise ist der Antisemitismus ein geschätztes Souvenir des Christentums selbst dort, wo das Christentum verworfen wurde, und das bedeutet für uns, daß das NS-Regime den durch das Christentum jahrhundertelang bewirkten und verbreiteten Antisemitismus zwecks Förderung seiner politischen Ziele wohl auszunutzen verstand, jedoch ohne sich zu scheuen, die Kirche und den im Volk wirkenden kirchlichen Glauben zu hintergehen und seinerseits zu unterdrücken«.[23]

Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie hilflos man als Christ in meiner Studentenzeit dem Phänomen des Antisemitismus gegenüberstand, als dieser in der NS-Zeit, wenn nun auch aus rassistischen Vorurteilen heraus, seinem Höhepunkt mit seinen schrecklichen Folgen in der Schoah zustrebte, die vier bis sechs Millionen Juden das Leben kostete. Das einzige, was an »Theologie« in Predigt und Katechese über das Judentum angeboten wurde, war beinahe nur der Satz: »Die Juden haben Jesus umgebracht«. Der christliche Antisemitismus war zwar nicht rassistisch fundiert, wohl aber theologisch und oft verbunden mit gemeinen Verleumdungen wie Ritualmord, Hostienfrevel usw.[24] Die Kirchen sind zwar nicht als Initiatoren der Schoah anzusehen, aber durch ihren durch die Jahrhunderte sich durchziehenden Antisemitismus sind sie von einer Mitschuld nicht freizusprechen. Das müssen sie ehrlich zugeben, was manchen Christen recht schwer fällt, wie ich weiß. Papst Johannes Paul II. hat jedenfalls jeglichen Antisemitismus wiederholt als eine Sünde gegen Gott und die Menschheit bezeichnet. Dafür ist ihm zu danken. Im übrigen ist der christliche Antisemitismus nur durch den entschiedenen Aufbau einer »Theologie nach Auschwitz« zu überwinden.[25]

Anmerkungen

1 Vgl. dazu Näheres bei F. Mußner, Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte, in: Ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche. Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 101–114, und meinen Kommentar zur Apostelgeschichte in der Neuen Echter-Bibel. Würzburg ^{2}1988; F. Mußner, Das Neue Testament als Dokument für den Ablösungsprozeß der Kirche von Israel, in: Ders., Die Kraft der Wurzel. Judentum-Jesus-Kirche. Freiburg/Basel/Wien ^{2}1989, S. 164–171; B. Wander, Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr. Tübingen/Basel 1994.
2 Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments, in: E. Blum u.a. (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff). Neukirchen/Vluyn 1990, S. 535–553.
3 Vgl. hierzu F. Mußner, Paulinischer Antijudaismus? Zum Widerspruch zwischen 1 Thess 2,14–16 und Röm 9–11, in: Ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, a.a.O., S. 73–76.
4 U. Luz, Die Jesusgeschichte des Matthäus. Neukirchen/Vluyn 1993, S. 152f. Vgl. auch noch Ders., Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze, in: *Evangelische Theologie* 53 (1993) S. 328–341.
5 E. Gräßer, Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37–47, in: Ders., Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament. Tübingen 1985, S. 155–167, 165f. Aus der umfangreichen Literatur zum johanneischen »Antijudaismus« seien wenigstens einige Beiträge angeführt: E. Gräßer, Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium, in: ebd., S. 135–153; R. Leistner, Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte. Bern/Frankfurt 1974; M. Brumlik, Johannes: das judenfeindliche Evangelium, in: *Kirche und Israel* 2 (1989), S. 102–113; E. Stegemann, Die Tragödie der Nähe. Zu den judenfeindlichen Aussagen des Johannesevangeliums, in: ebd., S. 114–122; F. Mußner, Traktat über die Juden. München ^{2}1988, S. 281–291.
6 Dazu Näheres bei F. Mußner, ebd., S. 49–51.
7 Ebd., S. 51.
8 Vgl. dazu etwa F. Mußner, Die Auslegung des Alten Testaments im Neuen Testament und die Frage nach der Einheit und Ganzheit der Bibel, in: Chr. Dohmen/F. Mußner, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel. Freiburg/Basel/Wien 1993, S. 75–121.
9 D. Sänger, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum. Tübingen 1994, S. 294f. (ein bedeutendes Werk!).
10 Diese z.T. verheerende Wirkungsgeschichte kann hier nicht dargestellt werden. Verwiesen sei für den kirchlich-theologischen Bereich auf K.H. Rengstorf/S. von Kortzfleisch (Hrsg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung und Quellen, 2 Bde. Stuttgart 1968; H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, Bd. 1 (1.–11. Jh.). Frankfurt/Bern ^{2}1990; Bd. 2 (11.–13. Jh.). Frankfurt/Bern ^{2}1991; Bd. 3 (13.–20. Jh.). Frankfurt/Bern 1994; H. Liebeschütz, Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter. Heidelberg 1983.
11 A.a.O., S. 294.
12 Vgl. dazu besonders R. Rendtorff/H.H. Henrix (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn/München ^{2}1989. Der umfangreiche Band enthält »Katholische Verlautbarungen«, »Evangelische Verlautbarungen«, »Jüdische Verlautbarungen« und »Gemeinsame christlich-jüdische Verlautbarungen«, jeweils mit einer

Einführung. Vgl. auch F. Mußner, Katholisch-Jüdischer Dialog seit 1945. Überblick und Bemerkungen, in: Ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, a.a.O., S. 9–20; H. Frankemölle, Jüdisch-christlicher Dialog, Interreligiöse und innerchristliche Aspekte, in: *Catholica* 46 (1992), S. 114–139; K.-J. Kuschel, Die Kirchen und das Judentum. Konsens- und Dissensanalyse auf der Basis neuerer kirchlicher Dokumente, in: *Stimmen der Zeit* 117 (1992), S. 147–162.

13 Vgl. dazu F. Mußner, Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs, in: Ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, a.a.O., S. 29–38.

14 Vgl. dazu F. Mußner, »Der von Gott nie gekündigte Bund«. Fragen an Röm 11,27, in: ebd., S. 39–49 (mit weiterer Literatur).

15 Vgl. dazu etwa F. Mußner, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, in: Ders., Die Kraft der Wurzel, a.a.O., S. 13–26; K. Müller, Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen, in: J. Broer (Hrsg.), Jesus und das jüdische Gesetz. Stuttgart/Berlin/Köln 1992, S. 105–134.

16 Der vorchristliche Paulus, in: M. Hengel/U. Heckel (Hrsg.), Paulus und das antike Judentum. Tübingen 1991, S. 177–291, 226f. Vgl. auch J. Neusner, Das pharisäische und talmudische Judentum. Tübingen 1984 (ein überaus instruktives Buch).

17 Vgl. dazu Näheres bei F. Mußner, Der Anspruch Jesu, in: Ders., Die Kraft der Wurzel, a.a.O., S. 104–124; Ders., Glaubensüberzeugung gegen Glaubensüberzeugung. Bemerkungen zum Prozeß Jesu, in: ebd., S. 125–136.

18 Vgl. zu ihr F. Mußner, Was ist durch Jesus von Nazareth Neues in die Welt gekommen? Die Antwort des Neuen Testaments, in: Ders., Die Kraft der Wurzel, a.a.O., S. 146–150.

19 Vgl. dazu Näheres bei F. Mußner, Israels »Verstockung« und Rettung nach Röm 9–11, in: ebd., S. 39–54.

20 Vgl. dazu F. Mußner, Warum muß es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluß an Röm 9–11, in: Ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, a.a.O., S. 51–59.

21 Vgl. dazu meinen Versuch »Katechese nach Auschwitz«, in: H.-F. Angel/U. Hemel (Hrsg.), Basiskurse im Christsein (FS Wolfgang Nastainczyk). Frankfurt u.a. 1992, S. 434–439. Zuvor schon St. Leimgruber, Von der Verketzerung zum Dialog. Darstellung der Juden im christlichen Religionsunterricht, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 112 (1990), S. 288–303 (mit Literatur); P. Fiedler, Das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Analysen, Bewertungen, Perspektiven. Düsseldorf 1980.

22 Die Juden reden heute lieber von der »Schoah« als vom »Holocaust« (= Ganzbrandopfer); das hebräische Wort »schoah« bedeutet »Vernichtung«. Denn im Holocaust wurde versucht, das jüdische Volk in Europa zu vernichten!

23 Ebd., S. 173f. Vgl. auch Ch. Klein, Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart. München 1975; J. Katz, Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933. München 1989. Dazu auch noch die in unserer Anm. 10 genannte Literatur.

24 Vgl. dazu etwa M. Eder, Die »Deggendorfer Gnad«. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte. Deggendorf 1992 (mit reichstem Material).

25 Vgl. dazu meinen Versuch »Theologie nach Auschwitz«, in: F. Mußner, Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, a.a.O., S. 175–184 (erscheint in wesentlich erweiterter Form in der Zeitschrift *Kirche und Israel*).

Clemens Thoma · Luzern

Jüdische Versuche, Auschwitz zu deuten

1. Nachbemerkungen zu den Auschwitz-Erinnerungsfeiern 1995

Am 26. Januar 1945 befreite die Sowjet-Armee die wenigen ausgehungerten, halb erfrorenen und zu Skeletten abgemagerten Männer, Frauen und Kinder aus dem nationalsozialistischen Vernichtungslager Auschwitz. Fünfzig Jahre danach gedachte die Welt offiziell dieses Tages. Trotz des beträchtlichen zeitlichen Abstandes gelang es vielen Medien um den 26. Januar 1995 herum, die nationalsozialistische Vernichtungsmaschinerie, die hauptsächlich gegen das jüdische Volk gewütet hatte, den Nachgeborenen erschreckend ins Gedächtnis zu rücken. Überlebende wurden interviewt, altes Film- und Fotomaterial über die Todesmärsche wurde hervorgeholt, und Erlebnisberichte entkommener Häftlinge wurden neu dargeboten. Alles Ableugnen und Kaschieren des Auschwitz-Geschehens – des Holocausts, der Schoa (Vernichtung) – wurde wieder einmal als wahrheitswidrig erwiesen. Auschwitz als Sammelbegriff für alle von den Nazis verübten Greuel an ca. sechs Millionen Juden, sowie an polnischen Intellektuellen, Fahrenden, Homosexuellen, Widerständlern, »lebensunwerten Alten« usw. muß die bestimmende Mahnung für die kommenden Generationen bleiben, damit Menschenverächter und Massenmörder nicht nochmals an die Macht kommen, menschenverachtende Ideologien sich nicht aufs Neue ausbreiten und intensivieren können. Das jüdische Volk, das aus sinnlosem Haß und ideologischer Verblendung von den Nazis gefoltert, dehumanisiert und ermordet worden war, bleibt nun das »ragende Zeichen« für die kommenden Generationen (vgl. Jes 5,26; 11,12; 62,10), damit derlei nicht vergessen wird und nicht mehr geschehen kann. Es gab auch Fehlleistungen der Publizistik: beschönigende Darstellungen der nicht zu beschönigenden Greuelereignisse! James O. Jacksen veröffentlichte in der *Time* am 6. Februar 1995 einen Aufsatz mit dem Titel »A Jewish Reawakening«. Der Aufsatz strotzt von naivem Optimismus, als ob die schweren Auschwitz-Wun-

Clemens Thoma, *Jahrgang 1932, ist Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Hochschule Luzern und Leiter des dortigen Instituts für jüdisch-christliche Forschung.*

den im jüdischen Volk bereits verheilt wären. In Ungarn, Tschechien, Polen, Rußland, der Ukraine etc. blühe wieder rund um wiederhergestellte Synagogen und Lehrhäuser frisches und zahlreiches jüdisches Leben auf. Auch in Deutschland gebe es eine starke philosemitische Grundstimmung. Derlei Wundergeschichten täuschen über die menschlichen und gesellschaftlichen Ausmaße der Auschwitz-Katastrophe hinweg. Der altgediente israelische Politiker Joseph Burg hat bei seinem Auschwitz-Besuch am fünfzigsten Jahrestag der Befreiung bessere Worte gefunden: »Heute fehlen uns nicht nur sechs Millionen jüdische Menschen, sondern auch deren Kinder!« Gleichentags klagte eine jüdische Frau, die unter enormen Schwierigkeiten in einer mittelgroßen deutschen Stadt das jüdische Gemeindeleben zu reaktivieren versucht: »Auch unsere innerjüdischen Streitigkeiten sind eine Folgeerscheinung von Auschwitz, denn uns fehlen besonnene Menschen.«

Gleichzeitig mit den Erinnerungstagen an die Nazigreuel in Auschwitz und in anderen Konzentrationslagern ereignete sich in der japanischen Stadt Kobe ein Erdbeben, das 5000 Tote und zehntausende von Verletzten forderte und überdies etwa 300000 Menschen vorläufig obdachlos machte. Wegen verfrühter Schneeschmelze und kaltem Dauerregen kam es in Frankreich, Deutschland und den Niederlanden zu Überschwemmungen und Evakuierungen. Zeitungen und Fernsehstationen berichteten außerdem über russische Greueltaten in Tschetschenien und den deprimierend dahinschleichenden Krieg in Bosnien-Herzegowina. All das war »Stoff« genug, um die von Medien, Politikern und Kirchenführern gleichzeitig erhobenen Forderung, Auschwitz weder zu vergessen noch zu nivellieren, zur bloßen Utopie werden zu lassen. Wenn also Dokumentationen von tatsächlich Geschehenem und moralisch-politische Appelle angesichts sich stets neu überschneidender Verbrechen, Unglücke und Notsituationen weitgehend vom Winde verweht werden – was muß dann zusätzlich getan werden, um Auschwitz bzw. den Holocaust, die Schoa auch in Zukunft im Bewußtsein der Menschen lebendig zu erhalten?

Der israelische Staatspräsident Ezer Weizmann hat in seiner Neujahrsansprache vor Repräsentanten der christlichen Kirchen in Israel zu Beginn des Auschwitz-Erinnerungsjahres auf einen wichtigen Punkt hingewiesen: »Ich kann mir keinen andern Sektor vorstellen, für den der Friede so wichtig ist wie den religiösen.«[1] Man könne Greuel und Verführungen nur wirkungsvoll bekämpfen, wenn ihre Erinnerung tief ins religiöse Bewußtsein der Menschen aller Religionen eindringe. Aus religiöser Kraft heraus könne Auschwitz am nachhaltigsten in Zukunft abgewehrt werden. Dazu paßt der berühmte Ausspruch des Baal Schem Tov (1700–1760), des Gründers des Chasidismus: *»Vergessen führt zum*

Exil, in der Erinnerung liegt das Geheimnis der Erlösung.«[2] Der Baal Schem Tov hat diesen Satz historisch und theologisch gemeint. Exil (*galût*), Erinnerung (*zikkaron, anamnese, memoria*) und Erlösung (*ge'ûlla*) sind nach jüdischer Tradition historisch-theologisch-spirituelle Begriffe. Ihr Sinngehalt läßt sich so zusammenfassen: Der Gott Israels möge sich an seine rettenden Eingriffe in biblischer Zeit sowie an die vielen extremen Notsituationen seines Bundesvolkes erinnern und auch hier und heute seine barmherzig rettenden Arme zur Rettung einzelner und der Gemeinschaften bewegen! Damit ist das Grundcharakteristikum des jüdischen (und des christlich-sakramentalen) Gebetslebens getroffen. Von diesem »Ort« (*locus theologicus*) aus muß nachgefragt werden, was denn jüdische Denker im Interesse des Weiterbestandes des jüdischen Volkes sich bis heute gedanklich zurechtgelegt haben, um sich möglichst verläßlich an Auschwitz zu erinnern. Keine der nun folgenden Überlegungen bietet eine auch nur annähernd elegante Lösung dieses unlösbaren und letztlich undeutbaren Folter- und Todesereignisses. Alle Denkbemühungen sind aber Wegleitungen, um die Erneuerung des jüdischen Glaubens und des jüdischen Volkslebens vom inneren Glaubensbewußtsein her anzugehen. Sie haben auch schwerwiegende Konsequenzen für christliche Neufassungen von Tradition und Lehre – auch deswegen, weil das Christentum zu Recht als an Auschwitz mitschuldig bezeichnet wird.

2. Neun jüdische Denkansätze zur Deutung von Auschwitz

Kein jüdischer Bedenker der Schoa beschäftigt sich mit der Schoa allein. Alle haben auch die jüdische Tradition und den Staat Israel im Blickpunkt. Dabei tauchen prominent die Fragen über Gott nach Auschwitz, über das traditionelle jüdische Glaubensverständnis nach Auschwitz und über den Weg des jüdischen Volkes nach Auschwitz auf. Nach Steven T. Katz stehen stets die »drei historischen Koeffizienten des traditionellen Judentums: Gott, Torah und das Volk Israel« zur Frage.[3] Am besten schneidet dabei der Staat Israel, dieser neue Hoffnungsort des Judentums in der Nach-Auschwitz-Ära, ab. Bei allen Infragestellungen bleibt für die Nach-Leser zu bedenken, daß die von jüdischen Persönlichkeiten bohrend und radikal gesprochenen Vorwürfe großen Einfluß auf die allgemeine derzeitige geistesgeschichtliche Auseinandersetzung ausüben.[4]

1. Wie ein Donnerschlag wirkte in den sechziger Jahren das Buch von *Richard Rubenstein*, After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism (Indianapolis 1966). Nach ihm ist die Schoa der Beweis, daß Gott tot ist. Wenn es nämlich einen Gott gäbe, hätte er Auschwitz

verhindert. Da Gott, dieses »Heilige Nichts« (*the Holy Nothingness*), dies nicht tat, existiert er/es nicht. Rubenstein hat zwar später einige differenzierende Korrekturen an seiner radikalen These angebracht[5], aber seine erste These ist bis heute ein Grundstein innerjüdischer Auseinandersetzung geblieben.

2. Die klassische jüdisch-theologische Lehre »wegen unserer Sünden geschah dies«, die im Verlaufe der jüdischen Tradition entwickelt worden ist, läßt sich auch auf das Auschwitz-Geschehen anwenden. Israel hat gesündigt, und Auschwitz ist die Strafe dafür! Verschiedene charedische Vertreter des Judentums (Ultra-Orthodoxe) äußerten sich in dieser Richtung: Joel Teitelbaum, der Munkazer Rebbe, Rav Wolpe u.a. Als Hauptsünden Israels werden u.a. aufgezählt: Besonders die nordeuropäischen Juden hätten sich dem Zionismus und dem Reformjudentum statt der Torabefolgung hingegeben; das jüdische Volk habe sich vom ökonomischen Liberalismus anstecken lassen, statt in der traditionellen jüdischen Lebensweise zu verharren. Demzufolge wäre Hitler Gottes Agent – dies ist wahrlich makaber(!) – zur Bestrafung jüdischer Sünden gewesen.[6]

3. Nach *Emil Fackenheim* bedeutet Auschwitz »ein gebietendes Wort« (*commanding word* oder *voice*). Dieser Imperativ Gottes und der Ermordeten von Auschwitz hat zwar nicht denselben Rang wie »das gebietende Wort vom Sinai«. Die Gottesoffenbarung am Berg Sinai war die »Wurzel-Erfahrung« (*root experience*) für das jüdische Volk. Auschwitz ist demgegenüber ein »epochemachendes Ereignis« (*epoch-making event*), das heißt ein Ereignis, das ein Umdenken im traditionellen Verständnis von Gott, Geschichte, Judentum, Christentum, Welt- und Völkerverantwortung gebietet. Als Leitplanke zur Revitalisierung und Heilung des jüdischen Volkes soll das Motto gelten: Für Hitler darf kein posthumer Sieg ermöglicht werden! Das jüdische Volk hat die Aufgabe des Überlebens erhalten und so seinen Anteil zur Erneuerung des Volkes Gottes und der Welt zu leisten. Der Staat Israel ist ein Ausdruck und eine Bestätigung des von Gott gebotenen Ringens um das Überleben.[7]

4. *Michael Wyschogrod* möchte in einem gewissen Gegensatz zu Fackenheim die Schoa nicht in die innersten Kammern des Judentums und seiner Geschichte eindringen lassen. Nach ihm haben sich die Glaubensgrundlagen des Judentums nach der Schoa als immer noch intakt erwiesen. Die Schoa hat »für den Glauben Israels nur periphere Bedeutung«. Sie hat keinerlei erlösenden Charakter. Nur weil Israel das erwählte Volk Gottes und damit der »Angelpunkt« der menschlichen Geschichte ist, kann die Katastrophe in den Vernichtungslagern als »absolut einmalig« (*absolute unique*) bezeichnet werden.[8]

5. *Eliezer Berkovits* schrieb während des Sechs-Tage-Krieges von 1967 an seinem Buch »Faith after the Holocaust« (erschienen in New York 1973). Er war beeindruckt, daß trotz des Tobens »des Reiches der Nacht« (Elie Wiesel) im jüdischen Volk neue Zuversicht und neue Lebens- und Siegessituationen aufkamen. Seiner Meinung nach dürfen die Juden nicht sprachlos nach Auschwitz starren. Sie kennen ja bereits die Freude der »Einsammlung der Exile« (*qibbutz galuyôt*). So wissen sie, daß das Satanische nicht absolut ist. Alles auch nach Auschwitz Geschehene hat eine »unausweichliche Offenbarungsqualität« (*inescapable revelatory quality*). Was aber kann man über den Gott der Geschichte sagen, der Auschwitz geschehen ließ? Berkovits rekurriert hier auf die rabbinische Lehre vom »verhüllten Antlitz Gottes« (*hester panîm*: bHag 5a–b): »Gott nahm ein Risiko auf sich, als er den Menschen schuf; er kann sich aber der Verantwortung für den Menschen nicht entziehen, andernfalls würde der Mensch durch Menschenhand vernichtet werden. Er darf seine Vorsehung nicht von seiner Schöpfung zurückziehen. Er muß präsent bleiben. Er ist gegenwärtig, ohne daß er unzweifelhaft als Daseiender erkannt würde. Er ist abwesend, ohne hoffnungslos unzugänglich zu sein. Viele finden ihn auch in seiner Abwesenheit, andere vermissen ihn sogar in seiner Anwesenheit. Wegen der Notwendigkeit seiner Abwesenheit verhüllt Gott sein Antlitz, und so entsteht das Leiden der Unschuldigen. Wegen der Notwendigkeit seiner Anwesenheit gibt es keinen letztlichen Triumph des Bösen und gibt es Hoffnung für die Menschen.«[9]

Berkovits versucht also, das undurchschaubare Wirken Gottes in der Geschichte anhand einer alten mysterialen Vorstellung irgendwie plausibel zu machen, ohne Gott einen Vorwurf wegen Auschwitz zu machen und ohne die menschliche Verantwortung zu reduzieren.

6. Nach *Ignaz Maybaum* erduldeten die Opfer in den Gaskammern von Auschwitz einen stellvertretenden Tod für die Sünden der Welt. Er vertritt eine spezielle jüdische Theologie der Geschichte seit Israels Anfängen bis hin zur Schoa. Er deutet die von Gott verfügte Rolle der Opfer von Treblinka, Auschwitz und in andern Konzentrationslagern im Zusammenhang mit biblischen Vorstellungen der stellvertretenden Sühne. Die jüdischen Opfer des Naziterrors waren der für die Sünden der Welt stellvertretend leidende Gottesknecht, wie er besonders in Jes 52–53 beschrieben wird. Sie waren Märtyrer wegen der Sünden anderer. Ihr besonderes »Charisma« zur stellvertretenden Sühneleistung lag in ihrer singulären Opposition gegen Hitler und gegen das von ihm ausgehende Diabolische sowie gegen die menschliche Selbstvergötzung und Unterdrückungswut. Auschwitz war zwar das größte Verhängnis, das gegen das jüdische Volk hereingebrochen ist und das dem Volk das harte Amt

der sühnenden Stellvertretung aufgebürdet hat. Auschwitz erscheint aber nicht als unvergleichbares Verhängnis, wenn man die jüdische Geschichte vor Augen hält. Auschwitz war vielmehr »der dritte Churban«, die dritte Zerstörung nach der Zerstörung des ersten Tempels durch Nebukadnezar (586 v.) und nach der Zerstörung des zweiten Tempels unter Titus (70 n.Chr.). Der Sinn dieser Dramen ist, die heidnischen Völker endlich zum Gott Israels zu führen (nach Sach 14,9). Israel wurde besonders in Auschwitz zum Agenten Gottes, der die Völker zur Bekehrung bewegen soll.[10]

Wie leicht solche erhabenen Gedanken und Deutungsversuche in die Irre gehen können (alles kann ja pervertiert werden!), zeigt etwa das Beispiel des Baruch Goldstein, der am 25. Februar 1994 neunundzwanzig betende Muslime in der heiligen Abraham-Moschee ermordete und ca. 90 weitere muslimische Beter schwer verletzte. Verschiedenen Recherchen zufolge befand sich im Kopfe dieses jüdischen »Eiferers« die Ideologie, wonach Auschwitz die letzte Menschheitsstunde eingeläutet habe. Es gehe nun auf jüdischer Seite noch darum, fremde Kulte aus Israel zu beseitigen, damit die endzeitliche Erlösung vom jüdischen Volk her in die Welt kommen kann.

7. Als eindrücklichster jüdischer Holocaust-Bedenker gilt heute *Elie Wiesel,* ein Träger des Friedensnobelpreises. Er hat Auschwitz als jugendlicher Häftling zusammen mit seinem Vater erduldet, und dieses Erlebnis des Grauens hat sein Leben danach geprägt. Nach ihm kommt alles darauf an, daß Auschwitz stets neu im Dialog mit allen Menschen und mit Gott erzählt und bezeugt wird. So soll die Erinnerung, der *zikkaron*, die *memoria*, die im Kern religiös verstanden wird, lebendig bleiben und die Menschen von ihren geschichtlich-religiösen Impetus her zu bessern vermögen. Wiesels Vergegenwärtigungsbemühungen nehmen mystische, quasi-sakramentale Dimensionen an: Erzählung von Geschichten ist ein Erlösungsgeschehen, das sich in die Menschen hineingräbt. Damit setzt Elie Wiesel weit in die jüdische Geschichte zurückreichende Überzeugungen fort, wonach das ewige Gespräch mit dem Ewigen und mit den Menschen zur Erlösung führt.[11]

8. Der jüdisch-deutsche Philosoph und Geistesgeschichtler *Hans Jonas* (1903–1993) versucht dadurch einen schmalen Lichtstrahl in die unerklärliche Dunkelheit von Auschwitz zu senden, daß er dem Gottesproblem neuartig und radikal gegenübertritt: Es kann nicht sein, daß ein allmächtiger, hoch über aller Geschichtlichkeit stehender Gott Auschwitz einfach tatenlos geschehen ließ. Er wäre sonst ein allmächtiger Nichtstuer. Vielmehr hat Gott am Schöpfungsmorgen, »damit die Welt sei und für sich selbst sei«, seinem eigenen, isolierten Sein entsagt. »Er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee

der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie.«[12]

Ein Zugang zu der Jonasschen Denkweise kann durch den Ausspruch des im frühen zweiten Jahrhundert wirkenden Rabbi Akiva vermittelt werden. Beim Erwägen Gottes, der Israel durch alle Exile hindurch begleitet und dann selbst zusammen mit Israel in seine Herrlichkeit zurückkehrt, rief Akiva von einem endzeitlichen Blickpunkt her aus: »Du (Gott) hast dich ja, wenn es zu sagen erlaubt ist, selbst erlöst« (MekhY zu Ex 12,41). Jonas selbst beruft sich nicht auf diesen Akiva-Spruch, sondern nur auf die lurianische Kabbala (17. Jahrhundert), wonach sich Gott vor dem Beginn der Schöpfung selbst räumlich, machtmäßig und mental eingeschränkt hat (*zrm-z-m*), um der Schöpfung Raum geben zu können! Mit Hilfe dieser kabbalistischen »Zimzum«-Vorstellung vermag Jonas Auschwitz einigermaßen in eine Sinnrichtung einzuweisen. Seine Hauptsätze lauten: »Nach Auschwitz können wir mit größerer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, daß eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig (in ihrem Weltregiment, worin allein wir sie erfassen können) oder total unverständlich wäre. Wenn aber Gott auf gewisse Weise und in gewissem Grade verstehbar sein soll ..., dann muß sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht all-mächtig ist. Nur dann können wir aufrechterhalten, daß er verstehbar und gut ist und es dennoch Übel in der Welt gibt.«[13] Gott habe in Auschwitz nicht zur Rettung eingegriffen, »nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte«.[14] Gott, der seine Allmacht aus Rücksicht zu den Geschöpfen freiwillig zurückgelegt hatte, mußte in Auschwitz ohnmächtig zusehen, wie sein Volk zertreten wurde. Gott ist im Zusammenhang mit der verbrecherischen und mit der darunter schrecklich leidenden Menschheit ein werdender, dem Wandel unterworfener Gott. Nur so kann er seine Güte, Treue und Ernsthaftigkeit durchhalten. Jetzt da die bösen menschlichen Mächte in Auschwitz sich unerhört siegreich gegen das Jüdische austoben konnten, hat sich Gott selbst in seiner Ohnmacht gleichsam erschöpft. »Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.«[15]

9. *Dan Cohn-Sherbok*, ein Holocaust-Bedenker jüdisch-liberaler Herkunft, führt eine scharfe Feder gegen die »klassischen« Denkansätze von Richard Rubenstein, Emil Fackenheim und Eliezer Berkovits. Weder der Appell zum Überleben noch die Aufrufe zur besseren Torabefolgung, noch die Reduzierung auf das neu ermöglichte Leben im Staat Israel, noch die Werbung für ein neues Gottvertrauen, trotz dessen Abwesenheit oder Zorn, noch die Hinweise auf das Glaubensbeispiel Abrahams, der bereit war, seinen eigenen Sohn hinzugeben, sind befriedigende oder

gar konsequente Denk-Modelle. Alle diese Deutungen erzeugen fast nur innerjüdischen Streit und schwere Animositäten gegen die nichtjüdischen Völker und Religionen. Versöhnend, übergreifend und konsequent werden alle Ansätze erst dann, wenn wir engagiert auf die messianische Erlösung, die Auferstehung der Ermordeten und das Endgericht (*messianic redemption, resurrection and final judgment*) zu hoffen beginnen. Es geht um das ganze individuelle und soziale Leben, das zu erneuern ist und das von Gott neu geschaffen wird. Wir kommen mit Tora, Tradition und den modernen Lebensumständen nur ins Reine, wenn wir annehmen, daß Gott sich der Gemordeten, Geschundenen und Geschändeten nach dem Tod erbarmt und ihnen als Belohnung für ihre Treue und als überschüssigen Ausgleich für ihre Torturen ein neues, volles, unverlierbares Leben schenkt. Ohne diese Hoffnung ist es unmöglich, »to make sense of the world of the creation of an all-good and all-powerful God ... If dead means extinction, there is no way to make sense to the claim that He loves and cherishes all who died in the concentration camps, for suffering would ultimately triumph over each of those who perished.«[16]

3. Zusätzliche Erwägungen

Mit den hier vorgezeigten neun Deutungsmodellen sind bei weitem nicht alle jüdischen Bemühungen im Zusammenhang mit Auschwitz und mit der neu zu schaffenden Zukunft ans Tageslicht befördert worden. Es gibt z.B. noch Ansätze von »linker« jüdischer Seite, in denen das noch ungelöste Problem zwischen Israel und den Palästinensern im Zusammenhang mit Auschwitz erwogen wird.[17] Eine Dokumentation ziemlich aller Ansätze bietet das kolossale 3002 seitige Werk »Remembering for the Future«.[18] Darin sind auch die christlichen Denkansätze zur christlichen Erneuerung angesichts der schweren Schuld am Holocaust beschrieben. Als Metapher taucht immer wieder der »zerbrochene Spiegel« (*the shattered mirror*) auf.[19] Im Einklang mit jüdischen Holocaust-Bedenkern weisen auch ihre christlichen Kolleginnen und Kollegen darauf hin, daß Auschwitz das Christentum samt seiner antisemitismusbelasteten Vergangenheit weit mehr in Frage stellt als das Judentum. Auch die christlichen Holocaust-Bedenker verstehen das Bild vom zerbrochenen und zersplitterten Spiegel: Die eigene Tradition kann nicht mehr naiv betrachtet und tradiert werden. Wer redlich und bestürzt in die Kirche und in Auschwitz hineinschaut, sieht die Kirche und sich selbst in einem verzerrten, zerfahrenen Widerschein. Eine immer länger werdende Reihe christlicher Holocaust-Bedenker bezeugt ein christliches Mitringen um

die Erneuerung der Welt, um die Überprüfung judenfeindlicher Ideologien und um neue Wege in eine menschliche und religiöse Zukunft hinein.[20] Die im April/Mai 1995 stattgefundenen israelischen Erinnerungsveranstaltungen anläßlich der 50. Wiederkehr der Befreiung aus den Todeslagern der Nazis und des Endes des Zweiten Weltkrieges haben gezeigt, daß es dem jüdischen Volk nicht in erster Linie um Ideologiekritik und kaum nur um religiöse und theologische Fragen geht. Hauptsächlich geht es um die Denunzierung des singulären Verbrechens gegen die Juden, um die Lebensberechtigung des jüdischen Volkes als Staats- und Religionsgemeinschaft sowie um das Wachhalten der Erinnerung, damit dergleichen nicht mehr geschieht.

Angelpunkt der jüdischen und der christlichen Bemühungen ist zum einen die Überzeugung, daß keine Denk- und Reformbemühung in der Nach-Auschwitz-Ära legitim ist, die die Vorgeschichte *vor* Auschwitz beschönigt, oder die in solcher Weise auf das Eschaton *nach* aller Geschichtlichkeit ausweicht, um Auschwitz der Relativierung, der Verklärung oder dem Vergessen anheim zu geben. Dazu kommt die christliche Glaubensüberzeugung, daß alles jüdische Ringen im Zusammenhang mit Auschwitz auch von christlichem Belang ist. Nach Lk 2,32, Joh 4,22, Röm 11,29 etc. ist das jüdische Volk nach wie vor im Bunde Gottes. Allen historischen und theologischen Signalen, die vom Judentum her als Kritik und als Ansporn zur Umkehr zur Kirche hinübergesandt werden, muß daher in der Kirche ein theologischer und spiritueller Platz – ein besonderer *locus theologicus* – eingeräumt werden.

Anmerkungen

1 Laut Bericht der neuen israelisch-christlichen Zeitschrift *Religionen in Israel* 1 (1995), S. 16.

2 Bezüglich der richtigen Formulierung dieses oft verdreht kolportierten Spruches vgl. C. Thoma, Das Messiasprojekt, Theologie jüdisch-christlicher Begegnung. Augsburg 1994, S. 51f.

3 St. T. Katz, Post-Holocaust Dialogues, Critical Studies in Modern Jewish Thought. New York 1983, S. 143.

4 Außer in den von jüdischen Bedenkern der Schoa verfaßten Büchern habe ich mich besonders in dem von Steven T. Katz, a.a.O., zitierten Buch (bes. S. 141–286) vergewissert. Ein Versuch der Zusammenstellung der jüdischen Aussagen findet sich auch in meinem erwähnten Buch: Das Messiasprojekt, a.a.O., S. 383–414.

5 Z.B. in seinem von ihm und John K. Roth herausgegebenen Buch: Approaches to Auschwitz, History and its Legacy. Atlanta 1987. Vgl. dazu A.L. Eckhardt/A.R. Eckhardt, Long Night's Journey into Day, A Revised Retrospective on the Holocaust. Detroit 1988.

6 Kritik z.B. durch St. T. Katz, a.a.O., S. 267, Anm. 34.

7 E. Fackenheim, God's Presence in History, Jewish Affirmation and Philosophical Reflections. New York 1972; Ders., To Mend the World, Foundations of Future Jewish Thought. New York 1982.
8 M. Wyschogrod, Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust, in: *Tradition* 16 (1977), S. 63–78.
9 Diese Sätze finden sich in Berkovits Aufsatz »The Hiding God of History«, in: I. Gutman/L. Rothkirchen, The Catastrophe of European Jewry. Jerusalem 1976, S. 604 und 704.
10 I. Maybaum, The Face of God after Auschwitz. Amsterdam 1965.
11 Elie Wiesels Werk »Night«. New York 1960, brachte den ersten Durchbruch seiner Ideen. Es lassen sich viele geistig-religiöse Verbindungsstränge zwischen dem Baal Schem Tov (1700–1760), Rabbi Nachman von Bratzlaw (1771–1811) und Elie Wiesel herstellen. Zur Würdigung Elie Wiesels vgl. R. McAfee Brown, Elie Wiesel, Zeuge für die Menschheit. Freiburg i. Br. 1990.
12 H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Eine jüdische Stimme (Suhrkamp Taschenbuch 1516). Frankfurt 1984, S. 16f.
13 Ebd., S. 39f.
14 Ebd., S. 41.
15 Ebd., S. 47.
16 D. Cohn-Sherbok, Holocaust Theology. London 1989, S. 128f.
17 Dieser Versuch machte z. B. M. H. Ellis, Toward a Jewish Theology of Liberation, The Upraising and the Future. Maryknoll 1978, deutsche Übersetzung: Zwischen Hoffnung und Verrat, Schritte auf dem Weg einer jüdischen Theologie der Befreiung. Luzern 1992.
18 Herausgegeben von Y. Bauer, A. L. Eckhardt, F. H. Littell, Elisabeth und Robert Maxwell und David Pauerson. Oxford 1989.
19 Z. B. im Aufsatz von G. D'Costa, The Brocken Mirror, Christian Theology after the Holocaust, in: Remembering for the Future, a.a.O., S. 709.
20 Folgende Namen sind u. a. zu nennen: Günter Biemer, Michael Brocke, Paul van Buren, Helga Croner, Marcel Dubois, Willehard P. Eckert, Alice und Roy Eckhardt, Peter Fiedler, Eduard Flannery, Eva Fleischer, Hans Hermann Henrix, Manfred Görg, Günter Harder, Hanspeter Heinz, Marie T. Hoch, Julie Kirchberg, Charlotte Klein, Bernhard Klappert, Pierre Lenhardt, Gösta Lindeskog, Franklin H. Littell, Norbert Lohfink, Friedrich W. Marquardt, Michael McGarry, Johannes Baptist Metz, Franz Mußner, Gabrielle Niekamp, Johannes Oesterreicher, Peter von den Osten-Sacken, John T. Pawlikowski, Paul Petzel, Papst Johannes Paul II., Rosemary R. Ruether, Heinz Schreckenberg, Ekkhardt Stegemann, Martin Stöhr, Edward Synan, Kardinal Johannes Willebrands, Erich Zenger.

Jutta Kayser · Berlin

Tochter zweier Vaterländer – Tochter der Kirche

Zum Leben und Denken von Annette Kolb

Wir sind heute Zeitgenossen einer tiefgreifenden Wandlung der europäischen Geschichte: Die Europäische Union wird Wirklichkeit. Solche Entwicklungen vollziehen sich nicht einfach von selbst. Sie entstehen aus den Erfahrungen und Visionen einzelner Menschen. Vordenker pflegt man sie heute zu nennen, und sie tragen Namen. Einer davon ist der Name einer Frau, Annette Kolb. Sie hat gelebt von 1870 bis 1967, ist also 97 Jahre alt geworden. Sie war eine Dichterin, und sie war Publizistin, beides mit Leidenschaft und bis ins hohe Alter.

Ihre Themen beschäftigen uns noch heute: Die Überwindung der nationalen Konflikte, insbesondere derer zwischen Deutschland und Frankreich. Der katholische Glaube in einer skeptisch/glaubenslosen Zeit. Die Emanzipation der Frau.

Sie ist heute fast vergessen, obwohl sie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts in Zentraleuropa fast allgegenwärtig gewesen ist. Bei Politikern, Künstlern und Literaten – welchen Briefwechsel, welches Tagebuch aus dieser Zeit man heute auch aufschlägt, Annette Kolb kommt immer darin vor. Und immer wird sie mit Hochachtung, oft mit Liebe, manches Mal auch mit leiser Ironie genannt. Sie war eine große Dame, lange Jahre dann auch eine große *alte* Dame – und sie war zugleich ihr Leben lang auch ein enfant terrible. Diese Mischung, verbunden mit Integrität, Lauterkeit in Denken und Tun und persönlichem Mut muß einen großen Charme ausgestrahlt haben. Wer war diese Frau?

Sie war die Tochter des bayerischen Gartenarchitekten Max Kolb, der nach Lehrjahren in Berlin, Potsdam und Gent schließlich in Paris Jardinier Principal wurde und den Bois de Boulogne und die Gartenanlagen der Weltausstellung betreute. Dort lernte er seine Frau kennen, eine gefeierte Pariser Pianistin, Sophie Danvin, deren Eltern wiederum bekannte Landschaftsmaler waren. Eigentlich hatte das junge Ehepaar in Paris bleiben wollen, aber 1860 nahm Max Kolb dann doch die Stellung als Leiter der Botanischen Gärten in München an, die ihm von König Ludwig II. persönlich angeboten wurde. Die Familie zog also nach München, in die Geburtsstadt von Max Kolb, zunächst zeitlich befristet. Aber die

Jutta Kayser, *1925 in Berlin geboren, studierte Germanistik und Geschichte in Berlin; seit 1979 arbeitet sie nebenberuflich als Publizistin.*

Fülle von neuen interessanten Aufgaben, so die gesamten städtischen Anlagen in München, die Gärten der Thurn und Taxis in Regensburg und schließlich der Ausbruch des Krieges 1870/71 hielt die Familie Kolb für immer in München fest.

Neun Kinder wurden geboren, von denen fünf am Leben blieben. Die jüngste Tochter war Anne Mathilde – Annette. Wichtig für uns, die wir ihr Leben und Werk betrachten, ist ihre ältere Schwester Louise, ein schönes und hochbegabtes Mädchen, das 25jährig stirbt und dem Annette in zwei Romanen ein Denkmal gesetzt hat – man ist versucht zu sagen, daß sie diese Romane vor allem aus diesem Grunde geschrieben hat.

Eine Schwester Germaine hat nach Irland geheiratet, ein Bruder Paul hat in erreichbarer Nähe gelebt und ist zwei Jahre vor ihr gestorben.

Diese Herkunft hat Annettes geistige Entwicklung und den Gang ihres Lebens entscheidend geprägt. Der Vater Deutscher, die Mutter Französin: Annette hat zwei Vaterländer. Auf die Formulierung, ein Vater- und ein Mutterland, wie man heute vielleicht sagen würde, ist sie noch nicht gekommen. Drei schreckliche Kriege zwischen diesen Ländern hat sie erlebt, zwei davon mit vollem Bewußtsein. Was das bedeutet für einen sensiblen Menschen, der beide Länder gleichermaßen liebt, kann man sich eigentlich vorstellen.

Wenn wir noch einen Moment bei der Herkunft bleiben: Sie hat die Musikalität der Mutter geerbt, hat vorzüglich Klavier gespielt und war eine begeisterte und intime Kennerin von Musik. Schon aus dem mütterlichen Salon kannte sie Liszt, Richard Wagner und Hans von Bülow. Keine Reise war ihr später zu weit, um an wichtigen musikalischen Ereignissen teilzunehmen, aber sie verschmähte auch nicht das Radio, wenn es, selten genug, gute Musik brachte. Geerbt aber hat sie auch das Auge eines Malers, nicht nur von den Großeltern, sondern wohl vor allem von ihrem Vater, dessen Fähigkeit zu *sehen* die Grundlage bietet für seine berühmten Gärten und Parks. Wobei zu bedenken ist, daß es sich bei Annette und vermutlich auch bei ihrem Vater nie allein um die Optik, das schöne Aussehen handelt, sondern daß es im Grunde das Atmosphärische ist, das sie berührt und in ihr Assoziationen weckt. Annettes Romane, aber eigentlich alles, was sie schreibt, leben aus dieser Fähigkeit heraus. Sie ist ungemein beeindruckbar durch Töne und Farben, diese Impressionen sind ihre eigentliche Welt, ihr Leben, während das Leben, »so wie es wirklich ist«, ihr immer ein wenig fremd bleibt. Was sie sucht, und zwar ihr ganzes Leben lang, ist die Vollkommenheit, der Zusammenklang, ein sehr häufig von ihr benutztes Wort, die letzte Harmonie der Welt, die wirklich vollkommene Schönheit. Sie bejubelt jeden Anfang davon, sie läßt die Hoffnung nie sinken – und wird doch immer wieder grausam enttäuscht. Als letztes wichtiges Element ihres Elternhauses muß genannt werden, daß es katholisch war. Annette hat ihre ersten sechs Schuljahre in einer Klosterschule in der Nähe von Innsbruck verbracht. Ihr Vater hatte den dortigen Salesianerinnen den Garten angelegt, dafür hatte die Tochter dort eine Freistelle – ein kleines Schlaglicht auf die finanzielle Lage der Familie, auch ein Thema, das in allen ihren Romanen eine Rolle spielt. Danach vollendete sie dann ihre Schulbildung in einer renommierten Privatschule in München. Sie machte kein Abitur, sie begann kein Studium. Ihre Hauptbildungsquelle war für sie und ihre Geschwister der Salon ihrer Mutter.

Die sechs Klosterschuljahre haben Annette ihrem katholischen Glauben entfremdet, jedenfalls hat sie das selbst so gesehen. Sie haben für sie die Religion ihres Geheimnisses beraubt, indem von Gott ständig geredet wurde, »als ob es sich um Reis oder Kaffee handele«, wie sie es Jahrzehnte später beschrieb. Es wird nicht bei dieser Entfremdung bleiben.

Annette Kolb ist in einer Zeit aufgewachsen, in der Mädchen im Allgemeinen zum Heiraten bestimmt waren und dadurch ihren Status und ihre soziale Sicherheit erwarben. Nun war es um den Status der Familie Kolb etwas merkwürdig bestellt: Die Mutter, sehr pariserisch, sie hat nie so richtig deutsch gelernt, Künstlerin, voll gesellschaftlicher Eleganz. Der Vater, von Hause aus Gärtner, dem Salonleben abgeneigt, ein richtiger Bayer, auch in seiner Sprache. Es war ein ungleiches Paar, wie Annette immer wieder betont. Das Wunder waren die Kinder, von seltenem Einklang untereinander, fremd unter ihren gleichaltrigen Kameraden, hochgesinnt und hochmütig, voller Lach- und Kritiksucht. *Sie* hatten Geschmack, *sie* genossen Reize des Lebens, von denen andere nicht ahnten. *Sie* fehlten bei keiner der großen Premieren im Münchener Hoftheater, und wenn sie dafür, hinter dem Rücken der Eltern, ihre Garderobe versetzen mußten. Sie spielten Nächte hindurch Karten. Sie traten ihre mehrtägigen Bergwanderungen grundsätzlich nachts an. »Wie ordinär ist alles bei Tag, verglichen mit jetzt! schrie Mathias und stürmte voran.«[1] Sie verschenkten alles zu Weihnachten, was sie gerade selbst bekommen hatten, denn Weihnachten war für sie das Fest des Geschenkegebens, nicht des -bekommens. Und außerdem war das viel wichtigere und schönere Fest für sie natürlich Ostern. Also, eine provokante Familie, interessant, mit mehreren schönen Töchtern gesegnet – aber wer aus der Münchener Gesellschaft hatte ernsthaft den Wunsch, so eine Schwiegertochter zu haben? Später wird Annette bekennen: »Durch Vorzüge, wie durch Mängel isoliert, muß ich mich selber auf mich nehmen wie ein Kreuz.«[2]

Es hat nicht an wohlmeinenden Freunden gefehlt, die Warnungen aussprachen, wohin dieses selbstherrliche Wesen, wirtschaftlich ganz ungesichert, führen würde, wie notwendig für diese Kinder eine solide Ausbildung sei. Solche Gespräche schlugen ein, die »Klavierlehrerin im fünften Stock« wurde das gefürchtete Schlagwort in der entstandenen depressiven Stimmung. Meist wurde sie durch einen erneuten Empfang im mütterlichen Salon aufgehellt, wo sich dann so illustre Gäste wie der französische Geschäftsträger, der Nuntius und angesehene Künstler trafen. Die vornehmen Kaleschen, die sich in der Straße dann stauten, die Bediensteten, die sich verwundert im Flur der engen, unkomfortablen Dienstwohnung der Familie Kolb drängten, das alles gab wieder Auftrieb. Manchmal wurden aber auch gute Vorsätze gefaßt. Eins der Mädchen verschwand für Tage in ihrem Malatelier, ein anderes beschloß, Orgelstunden zu nehmen – und Annette begann zu schreiben.

Sie selbst sagte später zu diesem Entschluß: »Zum Schreiben drängte sie nicht das Talent, sondern ihre Meinungen und darin ... liegt der Schwerpunkt ihrer Arbeiten.«[3] Man kann dem nur zustimmen. Sie war eine Publizistin, öffentlich wollte sie ihre Meinungen machen. Was ihr wichtig und richtig erschien, sollte gedruckt in die Welt, alle sollten es lesen! Sie genoß die Freiheit, ihre Meinung öffentlich äußern zu können, breiter Erfolg und Lob waren ihr ziemlich gleich-

gültig. Ihr allererster literarischer Erfolg war ein Aufruf an das Volk von München, das Thema zeitgemäß bis heute.

Es ging um einen Steinadler, der in dem neu angelegten zoologischen Garten in einen zu engen Käfig eingezwängt war:

»Er litt unendlich; immer wachsam starrte er voll Haß und Verzweiflung hinter eisernen Stäben, so daß man ihn auf der Stelle hätte totschießen mögen, um seiner Pein ein Ende zu setzen. Nach Hause zurückgekehrt, schloß ich mich ein und verfaßte in Feuereifer zu Händen der Redaktion von Münchens größter Tageszeitung einen Protest gegen den Käfig dieses Adlers ... Wer kann voraussagen, was das Herz eines Redakteurs rühren wird? Ich verbrachte die Nacht über diesem Artikel und bastelte noch am Morgen daran. Welch herrliche Überraschung war es, ihn schon am nächsten Tage an erster Stelle abgedruckt zu sehen! Nicht nur dies. Sehr bald erhielt mein Schützling einen seiner Größe angemessenen Raum ... Oft und oft las ich diesen meinen ersten Artikel und wurde nicht müde, ihn loben zu hören. Als nach eine Weile niemand mehr darauf zurückkam, fand ich, es sei zu früh.«[4]

Sie hat dann ihr Leben lang als Publizistin gearbeitet, sie veröffentlichte Essays, Lebensbilder, Reiseberichte, Festspielberichte, sie schrieb zwei sehr sorgfältige und dabei von innerer Anteilnahme getragene Musikerbiographien, Mozart und Schubert, und sie schrieb drei Romane, in denen sie sich als Dichterin ausweist von einer Art, wie es sie im deutschen Sprachraum sonst nicht gibt. Für ihren ersten Roman *Das Exemplar*, der 1913 erscheint, bekommt sie den Fontanepreis. Er wird als Meisterwerk gefeiert, Rainer Maria Rilke schreibt ihr einen bewundernden Brief. Der zweite, *Daphne Herbst*, erscheint 1928 und trägt ihr den Gerhart-Hauptmann-Preis ein. Der dritte, *Die Schaukel*, erscheint, schon mit Schwierigkeiten, 1934, alle bei Samuel Fischer.

Aber am Anfang stehen Veröffentlichungen in Zeitschriften, die sie dann oft sehr viel später in kleinen Sammelbänden erneut veröffentlicht hat.

Über ihre Stimmung zu Beginn dieser Lebensarbeit gibt sie diese Beschreibung: »Stand doch auch mein Umgang mit Menschen damals im Zeichen des erbitterten Wunsches auf einen Stuhl zu steigen, und was ich gerade meinte oder dachte, furchtbar hinauszuschreien, um die Nichtachtung zu übertönen, die meine Aperçus samt und sonders erfuhren. Die sogenannten reifen Leute pflegen ja den Werdenden jeden Kredit auf eigene Gedanken um so systematischer zu verweigern, je gedankenloser sie selber sind. Und doch trägt einer seine paar Ideen, wenn überhaupt, schon sehr früh mit sich herum, und sich selbst überlassen, kommt vielleicht nichts seiner Bedrängnis gleich.«[5]

Nicht ohne Rührung hält man dagegen die Worte, die die über 80jährige in einer Rundfunkansprache über de Gaulle zu ihren Hörern sagt: »Mein Leben hindurch sprach ich in den Wind und hatte doch manchmal recht ... ich bitte Sie heute – schenken Sie mit einigem Ernst meinen Worten Gehör!«[6]

Was waren nun ihre Themen?

Als Erstes und Letztes die Politik. Annette Kolb hat zwei Vaterländer, und der Erste Weltkrieg trifft sie bis ins Mark. Zwangsläufig wird sie zur Pazifistin.

Da war einmal ihre familiäre Betroffenheit. Aber ihre Gedanken griffen aus ins Grundsätzliche, und ihre Botschaft hieß: Deutsche und Franzosen müssen sich vereinigen, weil sie in ihren Eigenschaften einander ergänzen und nur gemeinsam zu der ihnen eigenen Vollendung gelangen. In manchen Ohren mag das naiv, vielleicht auch zu idealistisch klingen – aber bei Jacques Delors findet sich heute, über 60 Jahre später, eben dieser Gedanke:

»Europa muß kulturell, wirtschaftlich und politisch wieder zu sich selbst finden ... Jeder Mitgliedsstaat muß wissen, daß nur der europäische Raum, d.h. die um ein Vielfaches vermehrte Möglichkeit des Dialogs und der Zusammenarbeit, die Möglichkeit gibt, neue Kräfte zu sammeln und *unsere ureigene Persönlichkeit wiederzufinden.*«[7]

Für Annette war die Sache klar: Es hat dieses Reich ja schon einmal gegeben, unter Karl dem Großen, also ist es möglich.

Dazu kam ihr Pazifismus: »Mich interessierte, noch freute kein einziger Sieg. Nur dem Frieden gönnte ich den Sieg über eine so schmähliche Niederlage wie diesen Krieg.«[8]

Im Vorfeld des Krieges hatte sie ihre aus dem Salon ihrer Mutter stammenden Beziehungen zu hochrangigen europäischen Diplomaten benutzt, um sich auf damenhafte Weise für einen politischen Ausgleich einzusetzen. Man kann darüber lächeln, und natürlich hatte sie keinen Erfolg. Schon im Januar 1915 trat sie öffentlich gegen den Wahnsinn des Krieges auf. Sie hat eine Einladung der Dresdener Literarischen Gesellschaft, wo sie einen unpolitischen Vortrag halten soll. Die Leute erwarten das harmlose Auftreten einer neumodischen Romanschriftstellerin. Ihr erster Roman *Das Exemplar* war kürzlich erschienen. Sie schockiert ihre Zuhörer mit einem flammenden Protest gegen diesen Krieg, spricht von ihrer doppelten Liebe zu den verfeindeten Völkern, beschimpft die Presse, die Wahrheit, Vernunft und Mäßigung unterdrücke – und muß den Vortrag abbrechen. Sie wird vom Podium gerissen und von einigen ihr wohlgesonnenen Damen mit Mühe in ihr Hotel geleitet. Es ist ein Riesenskandal, sie wird beschimpft, aber ihre Worte werden in alle Welt telegraphiert, und nur darauf kommt es ihr an.

1916 veröffentlicht sie in den *Weißen Blättern* ihr Buch *13 Briefe einer Deutschfranzösin*, in dem sie ihre pazifistischen Meinungen darlegt und auch über den Vortragsskandal berichtet. Es erleichtert ihre Stellung in Deutschland nicht. Es wird eine Briefsperre über sie verhängt, jede pazifistische Tätigkeit wird ihr verboten und jede Auslandsreise muß genehmigt werden. Am 1. Februar 1917 begibt sie sich schließlich endgültig ins Exil. Sie siedelt nach Bern über.

Dort fand sie sich in einer Gruppe von Emigranten wieder. Zu einigen, so Romain Rolland und René Schickele, Deutschfranzose wie sie, knüpft sie eine lebenslange Freundschaft, aber im Ganzen geriet sie nun in eine schwierige Lage. In ihrem Buch *Zarastro. Westliche Tage*, das 1921 bei Samuel Fischer erscheint, hält sie ihre Emigrationserfahrungen tagebuchartig fest. Sie war eben keine Feindin der Deutschen, sondern Pazifistin, Feindin des Krieges, und der Pazifist war »überall mit einem Makel behaftet und wie ein Dieb ständig von der Polizei bedroht. Nur der Pazifist im Gegenlager galt als ein ehrenwerter Mann.«[9]

Im Grunde war sie überall verdächtig, weil sie gleichzeitig im Dienst aller Regierungen zu stehen schien. Sie hat auf dem Gebiet der Familienzusammenführung auch humanitäre Hilfe geleistet, hat in solchen Fällen alle ihre Verbindungen genutzt und sich dadurch wieder verdächtig gemacht. Im Herbst 1919 finden wir Annette wieder in Deutschland, zunächst in Berlin, in Kontakt mit vielen, die Rang und Namen hatten, mit Heinrich Brüning und Gerhart Hauptmann, mit Max Reinhard und Alexander Moissi, mit Busoni und Furtwängler. Sie »flitzte damals viel in Zentraleuropa herum«, wie sie es selbst ausdrückt, von Berlin nach München, nach Genf, nach Wien. Mit einem Staatsdarlehen kann sie sich dann in Badenweiler neben der Familie Schickele ein kleines Haus bauen. Der Ort war gut gewählt, am Abhang des Schwarzwaldes, mit Blick auf die Vogesen, nahe der vertrauten Schweiz, »von einem Himmel begünstigt von schon fast italienischem Blau« – in vielen ihrer Schriften finden wir dieses schöne Stückchen Erde zwischen ihren beiden Vaterländern beschrieben. Es wird ihr zur Heimat, die sie schon zehn Jahre später wieder verlassen muß.

Aber zunächst ist es wie ein kleines Zentrum des Europagedankens; Annette und Freund Schickele, Wilhelm von Hausenstein, ihr gemeinsamer Freund und Carl Jacob Burckhardt finden sich in regem Austausch. Es sind reiche Jahre für die Dichterin. Nach zwei Essaysammlungen *Vera Njedin* und *Spitzbögen*, 1924 und 1925, erscheint 1928 ihr zweiter Roman *Daphne Herbst*, preisgekrönt – und verhältnismäßig erfolgreich. Seine glänzende Schilderung der Münchener großen Gesellschaft vor dem Ersten Weltkrieg wird allgemein bewundert, es war *nicht* das, was für sie selbst an diesem Roman wichtig war. Der Untergang eines übersensiblen Mädchens und einer ganzen Familie inmitten einer dem Untergang geweihten Welt und wie sich eins im anderen spiegelt, war ihr Thema.

Ihre Einkünfte in dieser Zeit sind zufriedenstellend, »es reichte nicht, um es zurückzulegen, wohl aber um es auf eine Weile nicht zu zählen. Dies ungewohnte Gefühl machte die Welt für mich zum Sanatorium ... Kein Varieté, kein Kino, kein Konzert, kein Theater sollte mir entgehen. Abgelenkt will man sein. Die Trauer ist uns auf den Versen.«[10]

Trauer? Untergangsstimmung macht sich breit, das reiche kulturelle Leben dieser Jahre zwischen den Kriegen hat totentanzartige Züge, viele ihrer Zeitgenossen fühlen so.

Sie reist in diesen Jahren zu den Höhepunkten der europäischer Kultur, den großen Konzerten, Theateraufführungen, den Festspielen. Diese Reisen sind zugleich die lebendige Quelle, aus der ihre weiteren Veröffentlichungen, ihre Essays, die kleineren Novellen, ihre Romane hervorsprudeln.

Abgesehen von den Romanen sind bei ihr die Kunstformen nicht streng voneinander geschieden. Reisebeschreibungen weiten sich zu politischen Grundsatzerklärungen, subjektive Erlebnisse zu kleinen Novellen, die in der dritten Person erzählt werden, aber die Forderung dieser Gattung nach Geschlossenheit nie erfüllen – und alle ihre wichtigen Gedanken kehren dann in ihren Romanen auf einer höheren, dichterischen Ebene verwandelt wieder, ein spannender Vorgang.

Spannend ist auch die Lektüre ihrer Schriften. Über ihren Stil gibt es ein Urteil, wie es nur ein wirklich guter Freund aussprechen kann, René Schickele in

einem öffentlichen Geburtstagsgruß: »Diese Dichterin hat Gott im Zorn erschaffen, im Zorn gegen das Handwerk der Schriftstellerei ...

Alles, was sie schreibt, bedeutet für sie einen Ritt über den Bodensee. Wie leicht hätte sie über einem falsch angewandten Fürwort stürzen oder gar über einem ihrer verteufelt kühnen Sätze einbrechen können! Sie sind einzig in ihrer Art. Ein Roman von Annette Kolb hat nichts Ähnliches auf der Welt, er ist, in der Entstehung und in der Wirkung, ein Geheimnis. Kein geborener Schriftsteller könnte so schreiben, und erlernen läßt es sich erst recht nicht.«[11]

Auch in diesen Jahren, in denen sie das Leichtfüßigste, Heiterste, auch Frechste und Provokanteste geschrieben hat, zu dem sie fähig war, läßt sie die Politik nicht los. Schon in dem Sammelband *Vera Njedin* finden sich deutliche Worte gegen den deutschen Faschismus und zur Judenfrage, die sie allerdings noch in einer Sprache erörtert, die man heute nicht mehr gut erträgt und die Mißverständnissen Tür und Tor öffnet. Dieses wichtige Thema soll deshalb zum Schluß im Zusammenhang mit ihrer religiösen Haltung betrachtet werden. Ihre Stellung zum Sozialismus bringt sie damals und auch später im Rückblick auf diese Zeit auf die Formel: Als notwendiger Übergang zu einer menschlichen Gesellschaft ist er zu begrüßen, als Modell für die Dauer abzulehnen. Sie wittert da eine Gleichmacherei, die sie für schädlich hält. Die Menschen sind nach ihrer Erfahrung so ungleich wie nur möglich, und nur die Guten und die Klugen, sie scheut sich nicht, sie die Edlen zu nennen, sind zur Herrschaft berufen, die sie möglichst ohne Imponiergehabe ausüben sollen. Die Unedlen, Bösen müssen von der Macht ferngehalten werden. Wie das möglich sein soll – dafür hat sie kein Rezept.

»Um Machtfragen werden sich nach wie vor die Dinge drehen, und nach wie vor wird sich herausstellen, daß es nichts Neues unter der Sonne gibt. Macht wird vor Recht gehen, denn Macht geht vor Recht. Es ist Sache des Rechts, die Macht an sich zu reißen, eine neue Realpolitik zu ermöglichen, nicht ausdrückbar durch Lüge, Feuer und Mord; eine Exekutive zu befestigen, welche die aus Lüge, Feuer und Mord errungenen Vorteile verachten, und Lüge, Feuer und Mord nicht ausspielen würde gegen Lüge, Feuer und Mord. Sache des Rechts ist es, die Bahn solcher Gewalthaber zu bereiten.«[12] Vielleicht sieht man in solchen Sätzen besonders deutlich, wie dilettantisch sie an diese schwierigen Fragen heranging. Nicht umsonst haben ihr immer wieder wohlmeinende Freunde vorgeworfen, sie sei zu kenntnislos, zu dumm, um solche Themen anzufassen. Sie selbst bekennt mit entwaffnender Offenheit: »In meiner Unkenntnis alles dessen, was mit Partei- oder Parteiinteressen zusammenhing, wollte mir ein Überblick der besonderen Situation nicht gelingen. Ein paar Dinge sah und erkannte ich mit unbeeinflußbarer Sicherheit, gleichsam durch ein Brennglas, mußte aber jede Einsicht mit einer Unzulänglichkeit überzahlen, jedes Überbieten mit einem Versagen. Wer mich für dumm erklärte, dem hatte ich von jeher meinen Segen gegeben.«[13]

Nun, Dilettantismus hat mit Liebe zu tun, und die ist nicht das schlechteste Mittel zur Erkenntnis. Und wir, die wir in allem so viel besser Bescheid wissen, sind wir nach über 70 Jahren steter Bemühungen auf diesem Felde so viel weiter gekommen?

Das wirkliche Herzensthema in der Politik ist und bleibt für Annette die

deutsch-französische Freundschaft, nach dem Ausgang des ersten Weltkrieges und den harten Bestimmungen des Versailler Vertrages eine zunächst fast hoffnungslose Angelegenheit. Zum Hoffnungsträger wird für sie der französische Staatsmann Aristide Briand mit seiner Locarno-Rede 1926, der den Willen hat, europäisch zu sprechen. Unermüdlich unterstützt sie ihn und Stresemann, verteidigt den »Geist von Locarno«, wo sie nur kann, in Aufsätzen, Reden und schließlich in einem Buch *Versuch über Briand*, dessen Ausgangspunkt ein Interview ist, das sie im Sommer 1928 in Paris mit Briand, damals Außenminister, führt. Es enthält auch ihre Eindrücke von ihm während der 9. Session des Völkerbundes in Genf, wo er seine große Rede zur Völkerverständigung hielt, und ist im übrigen wieder einmal so stark von ihren subjektiven Eindrücken geprägt, wie nur möglich. Es erscheint 1929 in deutsch und französisch und findet in beiden Ländern Zustimmung.

Das Buch stellt einen politischen Vermittlungsversuch dar und versucht, um Vertrauen in Deutschland und auch für Deutschland zu werben, zu einer Zeit, als die Politik hier schon längst wieder andere Wege einschlägt.

Es gehörte damals schon Mut zu Aufsätzen, wie sie sie damals veröffentlicht und in denen zu lesen ist: »Aber das sage ich doch gleich im voraus, damit sie's wissen und für alle Fälle: Lieber ›gekillt‹ oder ›liquidiert‹, als ohne Recht auf freie Meinungsäußerung zu leben. Kann es sein, daß unsere Mannesmänner anders denken und vorziehen, sich einstweilen faschistisch, später bolschewistisch umzustellen?«[14]

Schon wird Annette Kolb in einem nationalsozialistischen Almanach als »Frankophile, also Jüdin« gebrandmarkt. Schon hat ihr im Sommer 1932 Carl Jacob Burckhardt zur Emigration geraten. Da hört sie am 31. Januar 1933 Hitlers Antrittsrede im Radio.

»... Gemurmel, Applaus, dann der Ansager. Dann Worte, von mir zum ersten- und zum letztenmal vernommen – in einem niederträchtigen Deutsch, eine Stimme, die in Gebell ausartete. Töne und Untertöne des Hasses, der Rachgier, der hündischen Wut. Sie entfachten in mir ein Organ für alle Infamie, deren dieser Unmensch fähig sein würde. Denn vom Bewußtsein der Macht war dieser unbefugte Redner getragen, und wenn er sie behielt, dann war Krieg, ein neuer unmenschlicher Krieg unabwendbar.«[15]

Manfred Hausmann schickt ihr eine dringliche Warnung, geh, bevor sie Dich holen – das gibt dann den Ausschlag. Wieder begibt sie sich ins Exil, zunächst in die Schweiz, dann zu einer Freundin nach Luxemburg, schließlich für ein paar Jahre nach Paris. Hier kann sie sich mit ein paar eigenen geretteten Möbeln eine Wohnung einrichten, wo sie Freunde empfängt und von wo aus sie bis zum Beginn des Krieges noch manche Reise unternimmt, vor allem zu den Salzburger Festspielen, über die sie auch Berichte schreibt. Sie übersetzt *Der trojanische Krieg findet nicht statt* von Giraudoux, sie verfaßt zwei Musikerbiographien, Mozart und Schubert. Es ist, als flüchte sie in die Welt des europäischen Geistes, die sie aufs Äußerste bedroht sieht. Noch vor ihrer Flucht hatte sie ihren dritten Roman vollendet, *Die Schaukel*, der 1934 noch im Fischer-Verlag erschien. 1936 nahm sie, mit Mühe und nur durch Fürsprache von Freunden, die französische Staatsbürgerschaft an.

Freunde in Amerika verschaffen ihr im Februar 1939 eine Einladung zum PEN-Kongreß in New York. Die Überfahrt macht die fast 70jährige mit der Queen Mary, in New York wird sie von Klaus Mann und Dorothy Thompson betreut, sie wird von Präsident Roosevelt empfangen, ihrem neuen Hoffnungsträger, sie macht eine Rundfahrt durch Washington zusammen mit Ernst Toller, wenige Tage vor dessen Freitod, und ist dann schließlich noch fünf Tage Gast bei Thomas Mann in Princeton. All das in 28 Tagen! Das Buch *Glückliche Reise* war die literarische Frucht dieses großen Erlebnisses.

Der Beginn des Krieges stürzt Annette Kolb in neue Unruhe. Wie gehetzt lebt sie in den ersten Monaten abwechselnd in Vichy, Paris, Genf, Bern, Basel und Zürich. Wieder warnen und helfen Freunde. Wie vor sieben Jahren verläßt sie all ihre Habe und flieht. Giraudoux und der Schweizer Gesandte Stucki erwirken für sie das Einreisevisum in die Schweiz. Carl Zuckmayer und Hermann Kesten beschaffen über Dorothy Thompson ein amerikanisches Visum. In der einzigen Quelle für diese Zeit, dem kleinen Band *Memento*, der 20 Jahre später erschienen ist, beschreibt sie selbst die abenteuerliche Flucht über Spanien und Portugal mit dem Flugzeug nach New York. Sie ist nun 70 Jahre alt. Bis heute weiß man nicht, wie sie die viereinhalb Jahre in New York überlebt hat. Veröffentlicht scheint sie nichts zu haben. Wenn ihr besser gestellte Freunde beigestanden haben, dann haben sie eisern geschwiegen.

Schon im Oktober 1945 ist Annette Kolb aus der Emigration zurückgekehrt, zunächst nach Irland zu ihrer Schwester, dann in die Schweiz. Als alle Kämpfe um die in Paris zurückgelassene Wohnung und um das Haus in Badenweiler ausgestanden waren, lebte sie abwechselnd in München und in einem Pariser Hotel oder auf Reisen. 1947 veröffentlicht sie ein Buch über Ludwig und Richard Wagner, aus dem wir viel aus ihrem Münchener Elternhaus erfahren. Und dann gibt es noch einmal drei Bücher mit Erinnerungen aus allen Zeiten ihres Lebens, Sammelbände: 1954 *Blätter in den Wind*, 1960 das schon mehrfach erwähnte *Memento* und 1960 *Zeitbilder*. Sie macht sich nichts daraus, wesentlich früher entstandene Texte, z.T. auch schon anderswo erschienene, neu zu veröffentlichen.

Ihr politisches Interesse blieb lebendig. So wie sie in den zwanziger Jahren für Briand und Stresemann eingetreten war, so setzt sie nun all ihre Hoffnung auf de Gaulle und Adenauer. Sie hielt noch in der Nachkriegszeit Vorträge in Genf und Bern, sprach im Rundfunk und schrieb in Zeitungen. Sie suchte die deutsch-französische Freundschaft zu stärken, wo sie nur konnte – und sie hatte nun die Freude des Gelingens.

Im hohen Alter wurden ihr dichterisches Werk und ihre Bemühungen für ihre beiden Vaterländer dann auch öffentlich anerkannt.

Eine Fülle von Ehrungen ergoß sich über sie. Genannt sei nur, daß sie 1959 zum Ritter der französischen Ehrenlegion ernannt wurde. Im selben Jahr erhielt sie von der Bundesrepublik Deutschland das große Verdienstkreuz des Verdienstordens, 1966 den Stern dazu. Sie wurde im selben Jahr zum Mitglied des Ordens Pour le mérite für Wissenschaften und Künste gewählt. Auch ihr allerletzter Wunsch ging in Erfüllung: Nach zweijährigem Kampf, vor allem gegen

ihre guten Freunde, die alle meinten, die 95jährige würde das nicht mehr bewältigen, ging die dann 97jährige zusammen mit ihrem Neffen und einer Hausdame auf eine Reise nach Israel, drei Wochen im März 1967. Es war fast, als hätte sie nicht sterben können, ehe sie das geschafft hatte – ihre Kräfte ließen nun spürbar nach. Sie starb am 3. Dezember 1967 in München und liegt in Bogenhausen neben ihrem Freund Wilhelm Hausenstein begraben.

Während das Interesse für Politik und der Wille, ihre Ansichten zu deren Themen unüberhörbar kundzutun, Annette Kolb niemals verlassen, so daß wir bei der Darstellung ihrer im engeren Sinne politischen Meinungen gleichzeitig auch ihren ganzen Lebenslauf abhandeln konnten, verhält es sich bei den beiden anderen Themen, zu denen wir ihre Meinung erfragen, etwas anders. Auch sie sind allezeit gegenwärtig, werden aber nicht so ausdrücklich zum Gegenstand ihrer Schriften gemacht. Das gilt ganz besonders für das Thema der Frauenemanzipation. Zwar ist es nicht schwer, in ihren Schriften Passagen zu finden, in denen sie das Lob bedeutender Frauen singt. Katharina von Siena und der Markgräfin von Bayreuth, der Schwester Friedrich des Großen, widmet sie umfangreiche Essays, und es mangelt auch nicht an sarkastischer Kritik an den »Mannesmännern«, die sich so klug dünken, aber doch so vieles falsch machen. Aber ein kleinliches Auflisten paßt nicht zu dieser großgearteten Frau.

Was die Emanzipation der Frau betrifft: *Sie* ist emanzipiert, und viele ihrer schreibenden Geschlechtsgenossinnen sind es auch. Der Erste Weltkrieg bedeutet für die 1870 Geborene eine tiefe Zäsur in dieser Frage. Gerade sie hatte ja in ihren Romanen, vor allem in *Daphne Herbst*, das entwürdigende Suchen nach der guten Partie angeprangert, dem die Töchter aus guter Gesellschaft ausgeliefert waren. Für sich selbst hat sie das Problem gelöst, sie stand für sich selbst und Männer waren, ebenso wie Frauen, einfach Menschen für sie.

Dem Kampf für die berufstätige und dadurch emanzipierte Frau in allen Ständen, der zwischen den Weltkriegen vor allem von den Sozialisten geführt wurde, stand sie mißtrauisch gegenüber. Sie fürchtete, nicht ganz zu Unrecht, um die Unversehrtheit der Familie. Und für den systematischen, politischen Kampf um die konsequente Gleichstellung der Geschlechter, der nach dem Zweiten Weltkrieg in Gang kam, war sie einfach zu alt.

Wieder anders sieht es bei der Frage nach ihrer Stellung zur Kirche aus. Ein aufmerksamer Leser begegnet in nahezu *allen* ihren Schriften Sätzen, die eine Art ständigen inneren Dialog über dieses Thema verraten. Darüber hinaus gibt es aber auch sehr grundsätzliche Äußerungen, einige von ihnen sollen näher betrachtet werden. Der erste Text findet sich in ihrem 1932 erschienenen *Beschwerdebuch*, einer kleinen Sammlung Essays über alle möglichen Themen. Unter der Überschrift »Bestelltes Selbstporträt für Quartaner« heißt es: »Was wollt Ihr noch von ihr wissen? – Sie ist katholisch. Unser früher Schulkatholizismus wird eines Tages evolvieren. Dazu bedarf es nicht viel. Ihn nachträglich dennoch beizubehalten, bedingt einen weit schwierigeren Prozeß. Dafür nimmt man sich einige Privatrechte heraus, die einem gern von Konvertiten bestritten werden. Aber das schadet nichts.«[16]

Der zweite Text beschäftigt sich mit Monseigneur Duchesne, einem bedeutenden französischen Kirchenhistoriker, dem sie einen ganzen Essay widmet. Sie berichtet darin ausführlich über ihre erste Begegnung mit ihm. Während eines Abendessens in Rom wird sie selbst, noch jung und unbedeutend, zur linken Seite des »großen Mannes« plaziert und beobachtet, nicht ohne Neid, eine reizende Pariserin, die seine Tischdame zur Rechten war. Diese verstand es mit geübter gesellschaftlicher Sicherheit, eine gute Katholikin, ihn sofort anzusprechen, wobei sie, wie Annette, der solches ein Greuel war, erschrocken mitteilt, ihn sofort auf religiöse Themen brachte. Unnachahmlich beschreibt Annette das gesellschaftliche Geplätscher, auf das Duchesne allerdings nicht entsprechend dem angeschlagenen Ton eingeht. Und nun kommt eine für die Beobachtungsgabe der Dichterin typische Beschreibung, wegen derer die ganze Szene für unsere Frage so wichtig ist:

»›Und werden Sie sich einige Zeit in Rom aufhalten?‹ fragte Duchesne. ›Nein, leider nicht.‹ Sie müsse wegen der ersten Kommunion ihres ältesten Kindes zurück. ›Schade‹, sagte er. Es entstand eine kleine Pause; man reichte ihr eben den Fisch, aber dann erklärte sie eifrig, sie wolle jedenfalls den Ablaß gewinnen, bevor sie Rom verließe. Hatte Monseigneur ihn schon gewonnen? ›Non‹, gab er zur Antwort, ›j'attends qu'il y ait un rabais.‹ (›Nein, ich warte, bis ER mir vielleicht einen Rabatt gewährt.‹) Und ohne aufzusehen, ließ er ihr ruhig Zeit, sich zu sammeln ... Mein Herz tat einen großen Ruck und stand horchend still. Oh, diese hohe, wie in kühner Abwehr geschwungene Braue! Dies aufblitzende, bedrohliche Feuer des Auges! Und welcher Ernst hinter dieser grimmigen Maske! Jene unverbriefte augenblickliche Sicherheit, zu der eine intuitive Erkenntnis hinreißen kann, trug mich da – des Pfeils nicht achtend, wo er lag – schnurgerade zu dessen Ausgangspunkt hin. Nein, bei Burgunder und Salmi gab dieser Mann nichts zum Besten von dem, was schließlich doch der Brennpunkt seines Lebens war. Bedachte sie es nicht, und zog sie keine Schlüsse, die anmutige Dame, die sich die Dinge zugute hielt, deren letzte Konsequenzen er zog? Sein zierlicher violetter Mantel, als seidenes Nichts über den Sessel zurückgeschlagen, hing er ihm nicht wie mit eisernen Schließen am Halse an? Und entnahm sie nichts der Prägung dieser tragisch in sich gekehrten Züge?

Neu war dies! Wie wenn Berge zurücktretend ein Tal einlassen. Ich war so entzückt, daß sich mir alles festlich erhöhte: das Silberzeug wie neu gehäuft, als spende es seine Pracht zum ersten Male, und auch die Blumen.««[17]

Wenn wir nun dieses Wort von den eisernen Schließen zusammenhalten mit einem früheren Absatz aus demselben Essay, dann wird noch deutlicher, in welchen Bereichen Annette Kolb die Zugehörigkeit zur Kirche ansiedelt.

Es geht da um einen jüngeren, von Glaubenszweifeln heimgesuchten Geistlichen, den sie schon von einem früheren Zusammentreffen her kannte:

»... ich fand ihn zusammengerissen und gefestigt, ohne daß er doch von seiner Skepsis das geringste eingebüßt hatte; er zuckte die Achseln womöglich noch höher als zuvor, und nie war einer seines Zeichens der Dogmen so ungewiß.

›Warum gehen Sie nicht weg?‹ fragte ich starr.

›Es ist keine Sache, die man desertiert‹, sagte er.

Dabei kam ein so anderer Ausdruck in sein Gesicht, und ich begriff, daß eine Weihe wie die, welcher er sich unterzogen hatte, dem Flüchtling zum Brandmal

werden mußte ... Weil hinter diesem Katholizismus, dem wir doch sonst lieber heute als morgen davonliefen, das Rätsel steht, das wie eine noch ungehobene Monstranz weit hinaus über unser Dasein schimmert. Weil hier ein Seiendes inmitten der ewig zusammenstürzenden Gestalten seinen Bann ausstrahlt.«[18]

Es geht Annette nicht um eine Meinung, eine Weltanschauung, eine Idee – es geht um etwas Existentielles, das SEIN selbst, dem niemand entrinnen kann, auch wenn er es wollte.

Wir müssen noch einmal zurückkehren zu dem Abendessen mit Duchesne. Er erscheint ihr so vertrauenswürdig, daß sie sich einen Gesprächstermin geben läßt. Er empfängt sie tatsächlich, und als sie die Treppen zum Archäologischen Institut, dessen Direktor er ist, hinaufsteigt, verläßt sie fast der Mut. Was will sie eigentlich sagen, welcher Ansturm von Gefühlen hat sie zu diesem Schritt getrieben? Als sie dann vor ihm steht, umfängt sie eine große Zeitlosigkeit. Wie ein Sturzbach ergießen sich ihre Worte: Ihre durch die Klosterschule verursachte Entfremdung von allem Kirchlich-Religiösen, ihre Hinwendung zum Ideellen auf allen ihr zugänglichen Gebieten, wie alle diese neugefundenen Pfade die Religion ignorieren, ja scheinbar sogar negieren, wie sie aber zuguterletzt spürt, daß sie ja im Grunde dieselben Mysterien bekunden, von denen sie sich abgewandt wähnte, daß sie da die vielen Wohnungen erblickte, von denen geschrieben steht, und daß sie da ein flutendes Meer fände und nicht ein ungespeistes Gewässer, eine unbegrenzte Elastizität und nicht die verdrießliche Enge, vor der fast jeder umkehrt. Sie bricht schließlich ab, denn: »Wozu hatte ich jetzt gesprochen, wenn dieser hier alle diese Dinge nicht erriet? Monseigneur, schloß ich unvermittelt, täusche ich mich, oder habe ich recht? Duchesne gab mir recht.«[19]

Die Gefahren eines Aussparens des im engeren Sinne »Kirchlich-Religiösen«, von dem sie spricht, sehen wir heute, ein halbes Jahrhundert später, deutlicher als sie, die in einer Hoch-Zeit des wiedererstarkenden Katholizismus lebte, in der Zeit der großen Konvertiten und Rückkehrer zur Kirche, Graham Greene und Evelyn Waugh, Charles Péguy und Jacques Maritain, Paul Claudel und Georges Bernanos – die Liste ließe sich fortsetzen. Sie haben die Enge, zu der sich die Kirche in ihrem Abwehrkampf gegen die Folgen der Aufklärung selbst verurteilt hatte, aufgebrochen und wieder deutlich gemacht, daß Katholizität Weite und nicht Enge bedeutet. Auch war es die Zeit der beginnenden Liturgischen Bewegung. In den Romanen Annette Kolbs finden sich mehr als nur Spuren davon. So gibt es etwa in *Daphne Herbst* ein Kapitel, Beuron überschrieben. Daphne hatte dort die Karwoche und Ostern feiern wollen, ein starker Anziehungsort in diesen Jahrzehnten der in Blüte stehenden Liturgischen Bewegung. Genau wird in diesem Romankapitel das Verhalten derer beschrieben, die mit oft neu erworbenen Texten in der Hand, an den Klostergottesdiensten dieser heiligen Tage teilnehmen wollten.

»In den Trauermetten wechselten die Stimmen der Brüder ab: Die Antiphonen, die Nokturnen, die Psalmen, der Lobgesang des Moses dehnten sich schier endlos aus ... Daphnes Interesse wandte sich immer stärker der Ritornelle zu, mit welcher der Abt jede Lesung, die er selber übernahm, jedes Oremus schloß: ›Per omnia saecula saeculorum‹; wie oft mochte er sie nun schon gesagt haben? Endlich würde sie abgeleiert klingen; man würde sie endlich nicht mehr hören

können. Sie paßte darauf. Statt dessen waren es diese ewig selben Worte, welche, wie ein Schiff, das seine Ladung aufnimmt, von seltsamen Schauern zu schwellen begannen. Mehr als ihr Sinn vielleicht war es ihre Wiederkehr, ihr Laut. ›Per omnia saecula saeculorum‹, sprach der Abt. Nie zu oft. Worte, die zur Kadenz abfielen, keine Namen nannten, reichten sie vielleicht am weitesten, stürmten sie am ehesten die Himmel?«[20]

Es sieht ein bißchen nach einem Katholizismus de Luxe aus, wenn wir auf der folgenden Seite des Romans lesen, mit welcher Panik und Hast Daphne ihren reformierten Verlobten, der sie verabredungsgemäß abholt, daran hindert, die Kirche zu betreten, damit er die geschmacklosen Bilder an den Kirchenwänden nicht zu Gesicht bekommen sollte, die in dieser Hochburg des Katholizismus vom Feinsten immer noch hingen.

Ziehen wir Bilanz: Der Glaube ist für sie eine Sache ihrer personalen Existenz, sie kann ihm ebenso wenig entfliehen wie dem SEIN selbst. Daher bekommt er seine aller kleinlichen Privatheit abholde Weite, und seine kultischen – lateinischen – Formen sind für sie deckungsgleich mit der Wahrheit, die sie feiern. Immer wieder ist es wohl das Geheimnis des Glaubens, das Heilige, mit Worten nicht faßbare, was sie bei der Kirche hält. Lassen wir ihr das letzte Wort. In einem Glaubensgespräch zwischen den Verlobten in *Daphne Herbst* finden wir den nicht nur den Verlobten erschütternden Satz: »›Dich nehme ich aus, wie gesagt; du bist ja nicht gläubig. Was glaubst du schon?‹

›Alles‹, sagte sie unversehens.«[21]

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß sie dem Protestantismus nicht gewogen ist. Zwar steckt in ihr wie in jedem aufrichtigen Liebhaber der katholischen Kirche auch ein Reformer – wer möchte nicht, was er liebt, ohne Makel und Runzel haben! Aber sie wittert bei den Protestanten eine verstandesmäßige Geheimnislosigkeit, sie fühlt sich bedrückt durch die Schmucklosigkeit der Kirchen und der Gottesdienste. Der Mangel an Schönheit, der macht ihr zu schaffen. Für sie ist Schönheit deckungsgleich mit dem Wahren, dem Guten und letztlich mit dem Sein selbst – und nur darauf kommt es ihr im Grunde an.

Wer kann sich darüber wundern bei einer Dichterin? Kunst hat immer mit dem Schönen zu tun. Und gerade Annette Kolb ist wie besessen von dem Phänomen der Schönheit, es ist gar nicht zu übersehen. Umso verwunderlicher ist es, daß ihre nicht sehr zahlreichen Biographen – eine wirklich umfangreiche und verläßliche Biographie fehlt ebenso wie die kritische Gesamtausgabe! – nie auf diese für sie zentrale Eigenschaft eingehen. Erst ein junger israelische Publizist, Elazar Benyoetz, der im Juli 1963 ihre Freundschaft gewinnt, hat dies getan.

Da er selbst gläubiger Jude ist, beschäftigt ihn verständlicherweise Annettes Stellung zu den Juden. Und auch wir müssen danach fragen bei der Begegnung mit einer Frau, die mit so lebendiger Anteilnahme 50 Jahre mitteleuropäischer Politik begleitet hat – diese 50 Jahre! Daß sie jüdische Menschen, Künstler und Intellektuelle gekannt und hoch geachtet hat, bedarf eigentlich keiner Erwähnung. Sie wurde von Samuel Fischer verlegt und war zu Hause in seiner großen Verlagsfamilie. Sie äußerte sich immer wieder über die bedeutende Rolle, die ge-

rade Juden im deutschen und europäischen Geistesleben gespielt haben. Für sie waren diese Menschen ausgezeichnet durch eine beeindruckende Noblesse und Feinfühligkeit. In der *Schaukel* begegnen wir einer jüdischen Dame, die eine wichtige Rolle im Gefüge des Romans spielt und mit diesen Zügen ausdrücklich als Jüdin beschrieben wird. Annette Kolb brachte den Verlag in arge Verlegenheit, als sie (1934!) verlangte, daß diesem Kapitel eine Fußnote beigefügt würde, in der sie noch einmal expressis verbis auf die unentbehrliche Rolle der Juden für das deutsche Geistesleben hinwies.

Ihr junger israelischer Freund – sie kann sich seinen Namen nicht merken und richtet ihre Briefe immer an den lieben Hebräer – stößt auf einen Text von ihr, der überschrieben ist *Gelobtes Land – gelobte Länder*, in dem sie erzählt, wie sie als Sechseinhalbjährige die Judenfrage gelöst hat.

Sie war spazieren in einem Wald bei München, mit Anna Knörr, ihrer Kinderfrau, stürzte und verletzte sich das Knie. Sie wurde auf eine Bank gesetzt, und die Kinderfrau kniete vor ihr und verband sie. »... was ich sah, konnte sie nicht sehen. Ja, dieser Brunnen! Ein Mädchen, nur wenige Jahre älter als ich, trat aus dem Waldesdunkel, gefolgt von einer Gouvernante ... Aber ich hatte nur Augen für das Kind. ›Ah, hier ist Platz!‹ rief sie, entspann ein Seil, das sie am Arme trug, und schwebte auf und nieder, schnell und immer schneller, federleicht im weiß und rosarot gestreiften Kleid und in den zierlichsten Schuhen der Welt. Und bald flog auch die Korallenkette mit dem goldenen Medaillon, die von der fragilen Büste hing, es flogen die seidenen Locken um das süß erhitzte Gesichtchen, um die Augen so weiten Schnittes, blau wie die Kornblumen und von Freude umflort ...

... dann schlugen die beiden den Weg ein, den wir gekommen waren ... jetzt sah ihnen Anna Knörr mit Stielaugen und unverkennbarer Mißgunst nach ... zu ihrem finstersten Hochdeutsch greifend, sagte sie da: ›Sie gehört dem jüdischen Volke an.‹

›Nein!‹ rief ich erschrocken. Aber sie wußte es ja besser ... Ich brach in Tränen aus, weil der Verband viel zu fest angelegt war, und weinte, bis sie ihn gelokkert hatte ... Um mich zu zerstreuen, erzählte sie da allerlei aus dem Alten Testament, und die Geschichte des kleinen Moses, im Binsenkörbchen der Königstochter entgegenschwimmend, gefiel mir ungemein, auch der Durchzug trockenen Fußes durch das Rote Meer. ›Und dann waren sie wieder daheim‹, sagte ich befriedigt. ›Es war ihnen aber nichts recht, und sie haben über alles gemurrt‹, gab Anna Knörr zurück.

›Gemurrt?‹ rief ich. ›Warum haben sie denn gemurrt, statt daß sie froh waren?‹ Da gab Anna Knörr auch die Geschichte vom Goldenen Kalb zum besten, und konnte es ein abstoßenderes Götzenbild geben als ein Kalb, grandeur nature, ganz aus Gold? Jetzt war auch ich aufgebracht über das Verhalten des jüdischen Volkes.

›Warum, daß es sich nicht bekehren tut?‹ fragte ich.

›Sie sin aso‹, sagte Anna Knörr.

›Aber net für immer‹, sagte ich.«[22]

Wichtig in unserem Zusammenhang ist der Kommentar des Israelis zu dieser Geschichte:

»An dieser kleinen Scene selbst aber läßt sich noch etwas anderes deutlich zeigen, wie sehr nämlich Annette Kolbs Erkenntnisse *ästhetisch* bedingt waren. Das makellose Schöne ist für sie auch das Gute, diese so lange vorgebildete abendländische Idee verträgt sich in ihrem Denken bruchlos mit allen christlich bedingten Anschauungen.«[23]

Diese Erkenntnis war dem Feinsinn des Israelis vorbehalten!

Schon das Kind Annette hatte gespürt, daß diese heitere Holdseligkeit, diese Schönheit, sich neben der Häßlichkeit des Goldenen Kalbes und dem finsteren jüdischen Gemurre behaupten würde, daß der Glanz der Wahrheit die Finsternis der Unwahrheit besiegen und bekehren würde. In manchem ihrer späteren Texte taucht dieser Gedanke wieder auf. Schon im *Zarastro*, bei einer Beschreibung des bayerischen Sozialisten Eisner wird deutlich, wie sie immer wieder »Bilder« heimsuchen, die ihr Erkenntnisse vermitteln.

»Eisner ging langsam, allein und vollkommen versonnen die Treppe herab. Er hielt eine rote Nelke mit etwas abstehender Geste, wie um sie zu schützen, daß sie nicht zu Schaden komme. Steif, fast geziert, die Schultern mit barocker Würde tragend, bot er einen wahrhaft phantastischen Anblick. Wir begrüßten ihn. Er sah uns erloschenen Auges an und erwiderte kein Wort. Hätten aber urplötzlich die Türen sich geteilt und Teppiche unter den Füßen der mit großem Zeremoniell vorgeführten Esther entrollt, ich wäre nicht erstaunt gewesen. Assuerus! dachte ich. Ein fast gespensterhaft abstrakter, *beschämend* unverjudeter, rein biblischer Jude stand da vor uns. Und siehe! – Hier war zum ersten Male wieder dasjenige Israel, aus welchem merkwürdigerweise der Begriff des Christentums mit der Gestalt seines Stifters, der Begriff des unjüdischen also, die Welt der Mystik, des Erblassens, der Gotik hervorging. So dachte ich stockenden Herzens.«[24]

In einem anderen frühen Text, in *Vera Njedin*, spricht sie von »Typischen Christusmenschen jüdischer Abkunft«. Für sie war es keine Überraschung, daß Jesus Christus Jude war, eine Wahrheit, die die Christen, nach Meinung gegenwärtiger Theologen, oft verdrängt haben.

Viele Jahre später veröffentlicht sie in dem Sammelband *Blätter in den Wind* einen Text, der ihre Denkweise in diesem Bereich noch einmal deutlich macht. Wieder läßt sie ein Bild vor uns erstehen: »Bis ins sagenhafte Altertum, so weit oder weiter noch als die Belagerung von Troja, müssen wir zurückgreifen, um jenem zeitlosen Urtyp zu begegnen, der mit den Traditionen brach, ehe es Traditionen gab, empfindsamen Herzens, mit einer femininen Ader sogar – nachdrücklich wird darauf hingewiesen, daß er den Tränen nicht unzugänglich war – der musische Mensch, l'Homme artiste (der Veranlagung nach), schön und mit jener Anziehungskraft, die wir charme nennen; aber nicht der charme, dessen auch der Unwürdige teilhaftig sein kann und der nur ein Reflex des Abglanzes der Vollkommenheit ist, sondern jener charme, welcher der Fülle des Seins entblüht – Mann ohne Fehl, erster Gentleman in unserer Geschichte, mit einem Wort: erster Vorchrist ... seht ihn vor Pharao stehend, dessen Träume deutend, selbst ein Träumer: Joseph von Ägypten.«[25]

»Erster Vorchrist« ist das Stichwort dafür, daß Annette Kolb natürlich als katholische Christin die Juden nur auf dem Weg zum Christentum hin sehen kann.

Sogar ihrem jungen Freund gegenüber entwischt ihr einmal der Satz, daß sie ihn am liebsten vor ihrem Tode noch als Christ sehen würde. Am nächsten Tag entschuldigt sie sich für diese zu persönliche Bemerkung – und ihm, obwohl zunächst ein wenig schockiert, ist es schrecklich, daß diese von ihm bewunderte *alte* Frau meint, sich für ihre Aufrichtigkeit bei einem so *jungen* Mann entschuldigen zu müssen. Ihm ist klar, daß dieser Wunsch, so abwegig er ihm selbst auch erscheint, der größte Liebesbeweis ist, den sie ihm geben kann.

Von ihrem jungen jüdischen Freund stammt eine Beschreibung dieser Frau, die ihn, wie er schreibt, darüber belehrt hat, daß Europa keineswegs der Inbegriff der Männlichkeit ist. Belehrt nicht mit Worten, sondern einfach durch ihre Persönlichkeit. »Annette ist immer unterwegs, unruhig, ungeduldig, eindrucksfähig, menschenhungrig, sie fürchtet nichts, scheut nichts, beherrscht jede Situation und bleibt immer die große Dame. Sie kann sich alles leisten, denn alles, wozu sie sich entschließt, gehört auf eine Weise zu ihrer Leistung, als die sie ein Leben, wie sie es für sich wollte, betrachtet ... Ob ihr diese komplizierte Lebensbahn, auf der sie bestand, auch nur Ruhe zu wenigen Werken ließ, es bedrückt sie nicht, ›ihr Pensum‹ wird sich einmal nicht nur an ihrem Werk ermessen lassen.«[26]

Anmerkungen

1 A. Kolb, *Die Schaukel*. Frankfurt/Main 1986, S. 127.
2 Dies., *Zarastro*. Berlin 1921, S. 72.
3 Dies., *Beschwerdebuch*. Berlin/Köln 1953, S. 129.
4 Dies., *Blätter in den Wind*. Frankfurt/Main 1954, S. 18.
5 Dies., *Kleine Fanfare*. Berlin 1930, S. 200f.
6 Dies., Rundfunkansprache über de Gaulle, in: R. Lemp, Annette Kolb. Mainz 1970, S. 6.
7 Veröffentlichung der Europäischen Kommission, EGKS-EWG-EAG, Brüssel/Luxemburg 1993.
8 A. Kolb, *Zarastro*, a.a.O., S. 32.
9 Dies., *Versuch über Briand*. Berlin 1929, S. 14f.
10 Dies., *Kleine Fanfare*, a.a.O., S. 64f.
11 R. Schickele, Werke, Bd.III, S. 929.
12 A. Kolb, *Die Last*. Zürich 1918, S. 15.
13 Dies., *Zarastro*, a.a.O., S. 72.
14 Dies., *Beschwerdebuch*, a.a.O., S. 136.
15 Dies., *Memento*. Frankfurt/Main 1960, S. 10.
16 Dies., *Beschwerdebuch*, a.a.O., S. 130.
17 Dies., *Kleine Fanfare*, a.a.O., S. 196f.
18 Ebd., S. 193f.
19 Ebd., S. 203f.
20 Dies., *Daphne Herbst*. Frankfurt/Main 1982, S. 148f.
21 Ebd., S. 87.
22 Dies., *Blätter in den Wind*, a.a.O., S. 206f.
23 E. Benyoetz, Annette Kolb und Israel. Heidelberg 1970, S. 52.
24 A. Kolb, *Zarastro*, a.a.O., S. 203f.
25 Dies., *Blätter in den Wind*, a.a.O., S. 24.
26 E. Benyoetz, a.a.O., S. 130.

Arnold Stadler · Freiburg

Warum toben die Heiden?

Keine Gedichtsammlung der Welt wurde so oft ins Deutsche übersetzt wie das Buch der Psalmen. Selbst in einer Sprache voller Leben, dem biblischen Hebräisch verfaßt, sind sie voller Leben: auf der ganzen Welt werden sie gelesen oder gebetet oder gesungen, von einem einzigen Menschen oder mehreren zusammen, so auch gerade jetzt: in der Originalsprache der Juden, deren Tag geheiligt wird durch die Gebete, wie sie der *Sidur* (das Gebetbuch) vorschreibt, oder in der (lateinischen) Version des gregorianischen Gesangs und des Stundengebets der katholischen Kirche oder auch auf dem Athos, zum Beispiel, wo in einem der Klöster täglich das gesamte Buch der (150) Psalmen (auf griechisch) zur Sprache kommt.

Das Buch der Psalmen, eines von über fünfzig Büchern der hebräischen Bibel, die die Christen »Altes Testament« nennen, sind *Gebrauchstexte*. Aber was für welche! Nicht als Gedichte geschrieben zunächst, sind sie doch Zeugnisse der Weltliteratur, die diese immer wieder beeinflußt und bereichert haben. Nicht alle sind von gleich hoher literarischer Qualität, kein Wunder bei den vielen, namentlich meist unbekannten Verfassern. Doch viele sprechen uns über die Jahrtausende hinweg unmittelbar an, heute. Sie sind alle auf Gott hin ausgerichtet, aber sie sprechen den Menschen an, es geht (auch) um ihn, er versteht diese Psalmen, diese Gedichte. Sie sind ihm nah, er kann sich in das, was sie sagen, hineinversetzen.

Die Psalmen, Wort Gottes, sind nicht vom Himmel gefallen, sondern verfaßt von zahlreichen religiös wie dichterisch inspirierten Autoren im Verlauf eines Jahrtausends. Sie stellen eine Anthologie dar, eine Art Gebets- und Gesangbuch, das wohl am Zentralheiligtum, dem (ersten, von Salomon errichteten, und dem zweiten, nach dem babylonischen Exil wiederaufgebauten) Tempel von Jerusalem eingerichtet wurde. Die zeitliche Spannweite von der Entstehung des ältesten Psalms bis zum Abschluß der Sammlung ist enorm. Zum Vergleich: Als ob die deutsche Dichtung in einer Anthologie versammelt wäre, von Noteker über Walther von der Vogelweide zu Paul Celan. Die zeitliche erklärt zum Teil auch die inhaltliche Spannweite.

Arnold Stadler, *1954 in Meßkirch geboren, studierte Theologie in München, Freiburg und Rom, Germanistik und Geschichte in Freiburg, Bonn und Köln. Seine Romane wurden mehrfach ausgezeichnet; er lebt heute als freier Schriftsteller in Freiburg. – Die vorliegende Auswahl von Psalmenübersetzungen sowie die kurze Einführung sind einer Anthologie entnommen, die im Herbst im Residenz Verlag, Salzburg, erscheinen wird.*

Psalm 2

Warum toben die Heiden?
Und warum taugt das, was sie sich ausdenken,
gar nichts?
Da stehen die kleinen Herren dieser Welt auf
und tun sich zusammen gegen den Herrn
des Universums! und gegen sein Zeichen für uns,
den Messias.
»Wir sind frei! Wir brauchen keinen Gott. Wir
brauchen diese Verbindung nicht!«
Da kann *der Ewige* doch nur lachen!
Dann aber wird er vielleicht doch zornig
über dieses Pack,
das Dreckpack wird er wissen lassen, was es heißt,
ihn zu verneinen.
»*Ich* war's, der *seinen* König eingesetzt hat!
Er ist *mein* König – und der Zion ist
mein heiliger Berg!
Und nun will ich allen noch etwas sagen, ich
weiß es von *ihm:* er sagte zu mir:
»Mein Sohn bist du.
Heute habe ich dich gezeugt.
Du kannst verlangen von mir, was du willst,
die Völker zum Beispiel oder das Ende der Welt.
Du kannst sie mit einer Eisenkeule zerschlagen,
sie sind nicht viel mehr als Terracotta,
es wird ein Scherbengericht aus ihnen.«
Also, ihr anderen! Laßt euch warnen!
Seht, was ist! Ihr, die ihr heute das Sagen habt,
kommt zur Besinnung!
Untenwerft euch dieser Einsicht, damit ihr nicht
als Unmenschen endet und gedankenlos untergeht!
Um ein Haar seid ihr verloren!

Selig alle, die auf ihn bauen!

Psalm 22

Mein Gott,
mein Gott,
warum hast du mich verlassen!
Warum bist du fern
meinen Schreien und Klagen, meinen Aufschreien,
meiner Sprachlosigkeit!

Mein Gott!
Ich schreie! wenn es hell ist, und du hörst mich nicht,
wenn es dunkel ist, und du antwortest mir nicht.

Und doch bist du *der Heilige,* der Lebendige,
der über den Liedern Israels wohnt.
Auf dich setzten unsere Väter ihre Hoffnung.
Sie hofften auf dich und kamen davon.
Zu dir hin schrien sie und wurden befreit.
Dir trauten sie und wurden nicht beschämt.

Doch ich, ich bin ein Wurm.
Kein Mensch.
Die Menschen – lachen mich aus.
Das Volk – verachtet mich.
Alle, die mich sehen, lachen,
entrüsten sich, lassen sich aus:
der soll seine Sorgen auf Gott abschieben!
Sein Gott soll ihn herausreißen!
Er soll ihn befreien, wenn er ihm zusagt!

Ach,
du bist es doch, der mich
aus dem Bauch meiner Mutter gezogen hat! mich
daheimsein ließ an der Brust der Mutter.
Vom Licht der Welt an bin ich auf deinem Boden
Vom Bauch der Mutter an
bist du mein Gott.

Sei nicht so fern!
Ich liege im Dreck.
Keiner hilft mir.
Sie haben mich umzingelt.
Der Mob hat mich eingekreist.
Sie haben ihre Mäuler aufgerissen.
Sie sind schlimmer als Bestien.
Und ich – bin wie Wasser,
hingeschüttet.
Meine Knochen sind wie aufgelöst –
Mein Herz?
Ist in mir zerflossen. Wie Wachs.
Meine Kehle? Ausgetrocknet, eine Scherbe.
Die Zunge klebt mir am Gaumen.
Du hast mich in den Staub des Todes gelegt!
Hundevolk umlagert mich, eine ganze Meute.
Sie haben mir Hände und Füße durchbohrt.

Ich kann all meine Knochen zählen.
Ihr Blick herrscht über mich.
Sie teilen meine Kleider unter sich auf,
werfen das Los über meine Sachen.

Und du, Herr!
Hilf doch!
Schreite ein!
Du,
meine Stärke,
komm jetzt!

Rette mein Leben vor ihrer Mordlust, das einzige,
das ich habe, vor der Gewalt dieser Hände!

Rette mich,
vor dieser Todesmaschine,
vor dieser Zerstörungswut,
rette mich!

Ich werde deinen Namen weitersagen!
Vor dem Rest der Welt dich preisen!

Die ihr von Gott wißt, rühmt ihn!
Alle ihr von Jakob her, preist ihn!
Laßt euch erschüttern, ihr Nachkommen Israels!

Denn *er* hat das Elend des Armen nicht übersehen.
Er hat sich nicht vor ihm versteckt.
Er hat auf sein Schreien gehört.

Vor allen will ich nun deine Treue preisen.
Vor den Seinen will ich nun tun,
was ich versprochen habe:
die Armen sollen essen und satt werden.
Den Herrn sollen finden, die ihn suchen,
und aufleben soll euer Herz,
für immer!

Psalm 42

Wie der Hirsch Durst hat nach frischem Wasser,
so habe ich Durst nach dir, Gott!
Meine Seele hat Gott-Durst,
Durst nach dem lebendigen Gott.

Wann darf ich zu dir kommen?
Dein Gesicht sehen?
Ich lebe von Tränen, Tag und Nacht,
die anderen fragen mich ständig:
wo ist er denn nun, *dein Gott?*

Mich zerreißt es vor Schmerz, wenn ich daran denke,
wie wir alle zusammen zu *seinem* Haus zogen,
Preislieder sangen wir.
Meine Seele, sag, warum so trostlos,
so unruhig in mir?
Setze auf Gott!
Ich werde ihm noch danken, meinem Gott und Retter,
meinem Leuchtturm.
Ach, ich bin so traurig, könnte weinen
und weine, wenn ich an dich denke, am Jordan,
am Hermon, am Mizar.

Flut über Flut,
all deine Wellen und Wogen,
alles, all dies über mich hinweg
Und doch: noch in der Nacht singe ich
zum Gott meines Lebens.

Ich frage Gott, meinen Fels:
warum hast du mich vergessen?
Warum ist mein Leben so trostlos
unter all diesen anderen?
Diesen hämischen Schnauzen, daß es eine Qual ist!
Und ihre Scheinfragen muß ich mir auch noch
anhören: »Wo ist also *dein Gott?*«

Meine Seele, sag, warum so trostlos,
so unruhig in mir?
Setze auf Gott!
Ich werde ihm noch danken, meinem Gott und Retter,
meinem Leuchtturm!

JOHANNES REITER · MAINZ

»Liebe das Leben und diene ihm!«

Johannes Paul II. bezieht in seiner elften Enzyklika »Evangelium vitae« Position zu Fragen der Lebensethik

1. Entstehung der Enzyklika

Die Enzyklika *Evangelium vitae*[1] geht zurück auf die *Kardinalsversammlung* vom 4.–7. April 1991 in Rom (Nr. 5). Themen dieses Konsistoriums waren die Herausforderungen durch Sekten und neue religiöse Bewegungen sowie insbesondere die aktuellen Bedrohungen des menschlichen Lebens, also das Thema von *Evangelium vitae*. In dem Schlußkommuniqué hatte die Kardinalsversammlung den Papst gebeten, »den Wert des menschlichen Lebens und seine Unantastbarkeit ... mit der Autorität des Nachfolgers Petri zu bekräftigen«. Auf seinen wenige Wochen später geschriebenen Pfingstbrief an alle Bischöfe, in dem der Papst diese um ihre Mitarbeit bittet, erfolgte eine breite Zustimmung und Mitarbeit, so daß in den vorliegenden Text auch die *Meinung des Weltepiskopats* eingeflossen ist.[2] Das Ergebnis liegt nun in der elften Enzyklika des Papstes vor. Sie wurde am 25. März 1995 unterzeichnet und am 30. März der Öffentlichkeit vorgestellt. Manche sehen in ihr sogar das geistige Testament des inzwischen 75jährigen Papstes.

Als kirchliche Rundschreiben sind Enzykliken schon im 4. Jahrhundert belegt, als Bezeichnung für ein päpstliches Dokument taucht das Wort im 7. Jahrhundert auf. Enzykliken sind, sofern sie sich an die Gesamtkirche wenden, zwar Ausdruck der obersten Lehrgewalt des Papstes, deshalb aber noch *keine unfehlbare Lehrentscheidung*.[3] Die vorliegende Enzyklika wendet sich nicht nur an die rund eine Milliarde Katholiken, sondern auch »an alle Menschen guten Willens«. Enzykliken sind zumeist konkret, zeit- und situationsbezogen. So ist es zunächst kein Zufall, daß die vorliegende Enzyklika kurz vor dem fünfzigsten Jahrestag des Kriegsendes und der Überwindung der Nazibarbarei veröffentlicht wurde; zudem hat ihr Autor, Johannes Paul II., in seiner Jugend ganz nahe bei Auschwitz gelebt.

Die aktuellen Herausforderungen, denen sich die Enzyklika stellt, sind insbesondere die *gewachsenen Manipulationsmöglichkeiten der modernen Biotechniken.* Jene Lebensvorgänge, die lange Zeit dem planenden Zugriff des Menschen entzogen waren, können nun bewußt herbeigeführt oder

JOHANNES REITER, *Jahrgang 1944, studierte in Trier, München und Mainz. Er ist heute Ordinarius für Moraltheologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz.*

verhindert, absichtlich verlängert oder verkürzt werden: In Liebe und Sexualität, Zeugung und Geburt, Sterben und Tod stößt der heutige Mensch nicht mehr an die geheimnisvollen oder tabugeschützten Grenzen seines Daseins, sondern auf neue Möglichkeiten der Ausweitung seiner Machbarkeit. Wo diese versagt, wird dann das einzig noch Machbare angeboten: das Leben des unheilbar kranken, behinderten oder irgendwie nicht erwünschten Menschen zu beenden.[4] Utilitaristische Ethiker, wie etwa der Australier Peter Singer, dessen Philosophie der Papst an einigen Stellen anspricht (z.B. in Nr. 19), auch wenn er ihn nicht namentlich nennt – das ist in Enzykliken nicht üblich –, sind dabei, solche Entwicklungen theoretisch zu rechtfertigen. Und westliche Demokratien haben sie bereits in Gesetze gefaßt oder sind dabei es zu tun. Johannes Paul II. dürfte hier wohl das Gesetz zur Sterbehilfe in den Niederlanden und das deutsche Gesetzgebungsverfahren zur Regelung des Schwangerschaftsabbruchs vor Augen haben.[5]

2. *Welche Themen werden behandelt?*

Im *ersten Kapitel* (Nr. 7–28, 45 S.) »Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Akkerboden« weist der Papst am »Ur-Menschheitsmord«, der Erzählung von Kain und Abel (Gen 4), auf die gegenwärtigen Bedrohungen des Lebens hin: *Elend, Unterernährung, Hunger, soziale Ungerechtigkeit, Waffen- und Drogenhandel, Umweltzerstörung und bestimmte sexuelle Praktiken.* In besonderer Weise widmet sich Johannes Paul II. sodann dem *ungeborenen* und *verlöschenden menschlichen Leben,* das durch die modernen Möglichkeiten der Biotechnik und Biomedizin in besonderer Weise gefährdet und manipulierbar geworden ist. Der Papst erkennt hier »Angriffe, die im Vergleich zur Vergangenheit neue Merkmale aufweisen und ungewöhnlich ernste Probleme aufwerfen; deshalb, weil die Tendenz besteht, daß sie im Bewußtsein der Öffentlichkeit den ›Verbrechenscharakter‹ verlieren und paradoxerweise ›Rechtscharakter‹ annehmen« (Nr. 11). Es gibt so etwas wie eine »Struktur der Sünde«, in die einzelne Menschen wie ganze Gesellschaften eingebunden sind (Nr. 12). Als Ursache dieser Entwicklung konstatiert der Papst eine »*Kultur des Todes*«, näherhin eine »Anti-Solidaritätskultur«, in der das Recht des Stärkeren gilt – zu Lasten derer, die krank und behindert sind oder auf sonstige Weise – gar nur durch ihr Dasein – das Lebensglück anderer trüben. Leistungs- und Profitdenken verdrängten zunehmend eine an Werten wie Solidarität und gegenseitiger Rücksichtnahme ausgerichtete Lebenskultur. Die Kritik des Papstes umgreift dabei auch Beziehungsschwierigkeiten unserer Zeit und die zuweilen überaus komplexen gesellschaftlichen Strukturen, in denen »die Personen, die Ehepaare, die Familien oft mit ihren Problemen allein bleiben«. Leidtragende dieser Entwicklung sind in besonderer Weise auch jene Frauen, die Opfer von Gewalttaten werden und oftmals nur noch in einer geradezu heldenhaften Haltung das Leben verteidigen und fördern können (vgl. Nr. 11).

Abtreibung und *Empfängnisverhütung,* die der Papst als »Früchte ein und derselben Pflanze« (Nr. 13), sehr oft in enger Beziehung zueinander sieht, bilden hier einen weiteren Schwerpunkt, wobei auch verständnisvoll die oft schwierigen Umstände gesehen werden, die zuweilen eine Entscheidung gegen das Leben provozieren und die subjektive Schuld des einzelnen vermindern können (Nr. 18); *Freiheit* verkehre sich dort in ein Übel, wo sie ihre Beziehungsdimension verliert und dem Nächsten keinen Raum läßt. Dann nämlich zersetze sich die Gesellschaft zunehmend in teilnahmslos nebeneinander herlebende In-

dividuen, die Erkenntnis und Achtung gemeinsamer Werte und einer allgemein gültigen, absoluten Wahrheit gehen verloren, so daß schließlich *alles verhandelbar wird,* auch »das erste Grundrecht, das Recht auf Leben« (Nr. 20). Der Mensch verliert dabei immer mehr den Sinn für Gott und verfällt einem *Machbarkeitswahn,* allein Leistung, Konsum- und Genußdenken bestimmen schließlich unser Verhalten, die *Sensibilität für tiefere Dimensionen unseres Lebens* geht verloren; der Sinn von Leiden wird nicht mehr erkannt, Sexualität verkommt zu hedonistischer Lustbefriedigung.

In dieser moralisch verfahren erscheinenden gesellschaftlichen Situation verfällt der Papst dennoch nicht in Resignation und Mutlosigkeit; im Gewissen des einzelnen erkennt er vielmehr Grund zu der Hoffnung, daß sich die Menschen wieder vom Geist der Liebe ergreifen lassen und von hierher ihre Kraft in den Aufbau einer Kultur des Lebens investieren. Allerdings stehe der Förderung einer menschenfreundlichen Lebenskultur vielerorts ein egoistisch motiviertes Freiheitsverständnis entgegen, was sich etwa darin zeige, daß »das unveräußerliche Recht auf Leben ... aufgrund einer Parlamentsabstimmung ... in Frage gestellt oder verneint« wird oder daß bei unheilbar Kranken und Sterbenden das Problem des Leidens dadurch gelöst werde, »daß man es an der Wurzel ausreißt und den Tod in dem Augenblick vorwegnimmt, den man selbst für den geeignetsten hält« (Nr. 15).

Johannes Paul II. wäre ein schlechter Analytiker, sähe er unsere Gesellschaft nur von der »Kultur des Todes« geprägt, er kann auch »*positive Zeichen*« ausmachen (Nr. 26 und 27): Eheleute, die Kinder als kostbare Gabe der Ehe annehmen; Zentren für Lebenshilfe, die Müttern in schwieriger Lage helfen; Freiwilligengruppen, die bedürftigen Menschen Gastfreundschaft gewähren; die Anstrengungen der Medizin, immer wirksamere Mittel zur Heilung zu finden; nationale und internationale Ärztevereinigungen, die insbesondere bei Naturkatastrophen und in Kriegen Hilfe leisten; die Ablehnung des *Krieges* und der *Todesstrafe*; neu erwachende *Sensibilisierungen für das Leben* und schließlich die Herausbildung einer besonderen *bioethischen Fragestellung.* In der Auseinandersetzung zwischen der »Kultur des Todes« und der »Kultur des Lebens« fordert der Papst: »Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen (Dtn 30,15.19)« (Nr. 28).

Bei seiner Gesellschafts- und Zeitanalyse mahnt der Papst einen wertorientierten Umgang mit den uns anvertrauten Menschen und Gütern an, wobei er vor allem das noch ungeborene, alte, schwache und kranke Leben schützen will und auch die immer mehr vernachlässigte und ausgebeutete *Natur* im Blick hat. Damit hebt er sich positiv von einer heute weitverbreiteten interessengeleiteten Denkweise ab, die unser Handeln, unseren Umgang mit Mensch und Natur allein nach Kriterien der Nützlichkeit und Effizienz beurteilt.

Das *zweite Kapitel* »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben« (Nr. 29–51, 45 S.) ist eine *biblisch-meditative Entfaltung* der christlichen Botschaft über das Leben. Der Text zeichnet sich durch theologischen Reichtum und Schönheit aus; es handelt sich um einen sehr positiv, ja geradezu hymnisch verfaßten Abschnitt: Weil Gott als absoluter Herr des Lebens den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat, ist das *Leben des Menschen heilig.* Aus der Heiligkeit »erwächst seine Unantastbarkeit, die von Anfang an dem Herzen des Menschen, seinem Gewissen, eingeschrieben ist«. In Christus wird jedem das schon im Alten Testament grundgelegte Evangelium vom Leben endgültig verkündet. Diese Zusage richtet sich im Lichte des Leidens und Sterbens Jesu in besonderer Weise auch an die behinderten, alten und kranken Men-

schen sowie an das wehrlose, noch ungeborene Leben. Menschliches Leben trägt den Keim zu einer die Grenzen der Zeit überdauernden Existenz in sich und schenkt dem Menschen Anteil am Leben Gottes. Allein Gott hat als Schöpfer, Ursprung und Ziel des Lebens ein Verfügungsrecht über dieses Leben. Damit wendet sich der Papst gegen Bestrebungen, die in Gestalt von Abtreibung, Euthanasie, Selbstmord oder verbrauchender Embryonenforschung dem Menschen das Verfügungsrecht über anderes Leben zugestehen und dafür auch gesellschaftlich anerkannte rechtliche Rahmenbedingungen schaffen wollen.

Gerade die im Geheimnis der Schöpfung *verborgen* liegenden Vorgänge von Zeugung, Geburt und Sterben sind Ausdruck für die Unverfügbarkeit des Lebens. In enger Anlehnung an die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils (Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*) wird der Zeugungsakt der Eltern als Mitwirken am Schöpfungsakt Gottes interpretiert, hat also dienenden Charakter. Ebenso wie am Anfang muß sich der Mensch auch in Krankheit und am Ende seines Lebens der liebevollen Verheißung seines Schöpfers anvertrauen. Im Lichte des *Kreuzestodes* Jesu scheint schließlich der tiefere Sinn von Leben und Tod auf.

Das *dritte Kapitel* (Nr. 52–77, 58 S.), das als Hauptteil der Enzyklika gelten kann, beinhaltet unter der Überschrift »Du sollst nicht töten« norm-ethische Aussagen. Johannes Paul II. setzt sich hier mit neueren anthropologischen Auffassungen über den *Lebensbeginn* sowie *bioethischen Strömungen der Gegenwart* auseinander. Drei der in diesem Abschnitt getroffenen und erläuterten Aussagen des Rundschreibens verdienen dabei sowohl im Hinblick auf formale Aspekte (Art der Formulierung und die damit intendierte Verbindlichkeit im Ausdruck) wie auch im Hinblick auf die vermittelten Inhalte besondere Beachtung:

1. Der Papst stellt fest und bestätigt die Tradition der Kirche, wonach »die direkte und freiwillige *Tötung eines unschuldigen Menschen* immer ein schweres sittliches Vergehen ist« (Nr. 57). »Niemand und nichts kann in irgendeiner Weise zulassen, daß ein unschuldiges menschliches Lebewesen getötet wird, sei es ein Fötus oder ein Embryo, ein Kind oder ein Erwachsener, ein Greis oder ein von einer unheilbaren Krankheit Befallener oder ein im Todeskampf Befindlicher.« Eine Ausnahme von dem absoluten Tötungsverbot stellt die *Notwehr* dar. Im Hinblick auf die *Todesstrafe* weist der Papst auf die – auch kirchliche – Tendenz zu ihrer völligen Abschaffung hin; wenn überhaupt, dürfe sie nur »in schwerwiegendsten Fällen, wenn der Schutz der Gesellschaft nicht anders möglich sein sollte«, praktiziert werden.
2. Der Papst stellt fest und erklärt »mit der Autorität, die Christus Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat ... in Gemeinschaft mit den Bischöfen, ... daß die direkte, das heißt als Ziel oder als Mittel gewollte *Abtreibung* immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt, nämlich die vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen« (Nr. 62). Johannes Paul II. gebraucht hier deshalb so klare Worte, weil sich das Gewissen vieler Zeitgenossen hinsichtlich der Wahrnehmung der Schwere des Vergehens verdunkelt habe: »Die Billigung der Abtreibung in Gesinnung, Gewohnheit und selbst im Gesetz ist ein beredtes Zeichen für eine sehr gefährliche Krise des sittlichen Bewußtseins, das immer weniger imstande ist, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, selbst dann, wenn das Grundrecht auf Leben auf dem Spiel steht.« (Nr. 58) Das Abtreibungsproblem stellt sich auch im Zusammenhang mit den neuen Methoden der Fortpflanzungsmedizin, und zwar bei der verbrauchenden *Forschung mit Embryonen* und deren Verwendung als »Lieferanten von Organen oder Geweben zur Transplan-

tation« (z.B. um Parkinson- und Alzheimer-Patienten zu heilen). *Vorgeburtliche Diagnostik* ist ethisch akzeptabel, wenn sie zu Therapiezwecken oder zur Vorbereitung der Eltern auf die Geburt eines behinderten Kindes durchgeführt wird. Allerdings erfolgt die Anwendung dieser Methode oft in einer »*Eugenik-Mentalität*« und führt zur selektiven Abtreibung, die freilich unter keinen Umständen gerechtfertigt werden kann.

3. Der Papst »bestätigt« schließlich, wiederum in Übereinstimmung mit der Lehre seiner Vorgänger und in Gemeinschaft mit den Bischöfen, »daß die *Euthanasie* eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes ist« (Nr. 65). Dieses kategorische Nein betrifft die aktive Euthanasie, passive und auch indirekte Euthanasie, bei der die eventuell lebensverkürzende Wirkung von schmerzstillenden Mitteln als das geringere Übel in Kauf genommen wird, ohne allerdings diese Wirkung anzuzielen, werden als erlaubt angesehen. Der *Selbstmord* und auch die Beihilfe dazu finden keine ethische Billigung.

Im Hinblick auf den Lebensschutz erörtert Johannes Paul schließlich die *Beziehungen zwischen staatlichem Gesetz und Sittengesetz* und gelangt hier zu der Schlußfolgerung, daß staatliche Gesetze nur dann verpflichtenden Charakter haben können, wenn sie nicht gegen die objektiven Gesetze von Sitte und Moral verstoßen. »Daraus folgt, daß ein staatliches Gesetz, wenn es Abtreibung und Euthanasie billigt, eben darum kein wahres sittlich verpflichtendes staatliches Gesetz mehr ist« (Nr. 72). Was nun können *christliche Abgeordnete* in einer Minderheitssituation tun? Sie dürfen bei der Abstimmung über Gesetzesvorlagen ein kleineres Übel wählen, um ein größeres – etwa eine Fristenregelung – zu verhindern (Nr. 73). Ähnlich ist die Situation der katholischen Beratungsstellen in der *Schwangerschaftskonfliktberatung* zu sehen. Sie dürfen am Abtreibungsgeschehen nicht formell beteiligt sein – die Abtreibung also nicht willentlich unterstützen, billigen oder sich direkt daran beteiligen (Nr. 74). Die in Deutschland von den katholischen Beratungsstellen nach den bischöflichen Richtlinien durchgeführte Beratung ist keine formelle und direkte Mitwirkung an der Abtreibung. Sie ist eine Beratung zum Leben und dient dessen Schutz.

Das *vierte und letzte Kapitel* (Nr. 78–101, 49 S.) ist als *moral- und pastoralpädagogischer Teil* zu verstehen. Es trägt die Überschrift »Für eine neue Kultur des menschlichen Lebens« und will die Konsequenzen, die sich aus dem Evangelium vom Leben ergeben, aufzeigen: Hierbei geht es um Katechese, Verkündigung und um die Feier des Evangeliums vom Leben in der Liturgie. Weiterhin wird zur Unterstützung, Förderung und Begleitung des Lebens durch die unterschiedlichen Einrichtungen und Institutionen aufgefordert. Die Jugend soll zu einer kontemplativen Sicht, zum Staunen vor dem Leben und zu einer personal verantworteten Sexualität hingeführt werden. Die theologischen Fakultäten werden ermahnt, die »gesunde Lehre« zu verbreiten.

Ein besonderes Augenmerk richtet der Papst dabei u.a. auch auf die wichtige Rolle der *Frauen* (Nr. 99). Bei der Umwendung der Kultur des Todes in eine menschenfreundliche Kultur des Lebens »haben die Frauen einen einzigartigen und vielleicht entscheidenden Denk- und Handlungsspielraum: sie sind es, die einen ›neuen Feminismus‹ fördern müssen, der (...) den echten weiblichen Geist in allen Ausdrucksformen des bürgerlichen Zusammenlebens zu erkennen und zu bekunden versteht.« Und dann zeigt sich der Papst als verständnisvoller, wahrer Hirte seiner Kirche, dem die *pastorale Sorge* um jene Frauen besonders am Herzen liegt, die sich für eine Abtreibung und damit gegen die sittliche For-

derung nach dem Schutz und der Verteidigung auch des ungeborenen Lebens entschieden haben, wenn er schreibt (Nr. 99): »Die Kirche weiß, wie viele Bedingtheiten auf eure Entscheidung Einfluß genommen haben können, und sie bezweifelt nicht, daß es sich in vielen Fällen um eine leidvolle, vielleicht dramatische Entscheidung gehandelt hat.« Im Gegensatz zur Beurteilung der Todesstrafe läßt die Enzyklika bei der Abtreibung eine Güterabwägung unter keinen Umständen zu. Obgleich er also Abtreibung als solche nicht rechtfertigt und den Unrechtscharakter dieser Tat in keiner Weise relativiert, münden die Ausführungen des Papstes schließlich in einen trostvollen Zuspruch, der den betroffenen Frauen Wege zu einem neuen Leben eröffnet, der das barmherzige Wesen Gottes ins Blickfeld rückt und damit auf eindringliche Weise, ganz konkret die befreiende Dimension des Evangeliums vom Leben nahebringt: »Laßt euch jedoch nicht von Mutlosigkeit ergreifen und gebt die Hoffnung nicht auf. Sucht vielmehr das Geschehene zu verstehen und interpretiert es in seiner Wahrheit. Falls ihr es noch nicht getan habt, öffnet euch voll Demut und Vertrauen der Reue: der Vater allen Erbarmens wartet auf euch, um euch im Sakrament der Versöhnung seine Vergebung und seinen Frieden anzubieten. Ihr werdet merken, daß nichts verloren ist (...).«

Im *Schlußteil* (Nr. 102–105, 8 S.) richtet der Papst – wie auch schon in seinen vorangegangenen Enzykliken – den *Blick auf Maria*, »die in engster persönlicher Beziehung zum Evangelium vom Leben« stehe. In ihrem Lebensweg zeige sich, »daß das Leben immer im Mittelpunkt eines großen Kampfes zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis steht«.

3. Wie wurde die Enzyklika aufgenommen? – Reaktionen und Kommentare

Von ihrer Zielsetzung und Thematik her wurde die Enzyklika in den Kommentaren und Reaktionen *durchweg positiv aufgenommen* und gewürdigt. Dies hängt vor allem auch damit zusammen, daß die Fragen der Lebensethik derzeit in allen westlichen Gesellschaften auf der Tagesordnung stehen. Zudem teilt der Papst sein Unbehagen am Umgang mit dem ungeborenen Leben und Sterbenden nicht zuletzt mit bekannten Literaten. Ähnlich, sogar schärfer und »apokalyptischer«, haben etwa Schriftsteller wie Botho Strauß oder Hans Magnus Enzensberger den Verlust an Sensibilität für ethische Grundwerte beklagt und den eigenartigen Todestrieb in unserer Gesellschaft angeprangert.[6] Daß der Kirche hier eine spezifische Verantwortung und ein in ihrer Grundbotschaft begründetes Wächteramt zugunsten des Lebens zukommt, läßt sich kaum bestreiten und wird der Kirche weithin auch zugestanden.[7]

Kritisiert wurden dann auch eher Einzelaussagen der Enzyklika: So vor allem die Konstruktion einer geistigen Verwandtschaft zwischen Abtreibung und Empfängnisverhütung. Beide seien zwar »ihrer Art nach verschiedene Übel«, jedoch »Früchte ein und derselben Pflanze«, Ausdruck einer »Verhütungsmentalität«. Wenn auch dieser Vergleich bei manchen Unmut und Entrüstung hervorrufen mag, so ist zunächst doch einmal die längst notwendige Differenzierung zwischen Abtreibung und Empfängnisverhütung hervorzuheben. Und bei nüchterner Betrachtung kann man dem Vergleich eine gewisse Logik nicht völlig absprechen, die auf der Annahme oder gar dem empirischen Befund gründet, daß Frauen, die bedenken- und gewissenlos Verhütungsmittel einsetzen – gleich welcher Art und Wirkungsweise – zuweilen auch eher einer Abtreibung zustimmen werden.

Die Einstellung »Wie ich meine Sexualität lebe und eine Empfängnis verhüte oder begünstige, ist allein meine Sache«, bietet einen fruchtbaren Nährboden für die heute bei vielen Verfechterinnen der Abtreibung proklamierte Parole »Mein Bauch gehört mir«.

Zum Teil heftige Kritik hat auch die Gleichstellung von Abtreibung und Mord erfahren. In der Tat klingt diese Aussage hart, zumal man zumindest im deutschen Sprachgebrauch gewohnt ist, beides genau voneinander zu unterscheiden, und die Bezeichnung der Abtreibung als Mord in der Literatur eher selten vorkommt. Aus rechtlicher Sicht ist Tötung der Oberbegriff und Mord als Unterbegriff eine besonders verwerfliche Tötung, z.B. aus niedrigen Beweggründen, aus krasser Selbstsucht, unter Ausnutzung der Wehr- und Arglosigkeit des Opfers. Unter dieser Perspektive können Abtreibungen durchaus mörderischen Charakter haben. Es ist aber auch festzuhalten, daß der Papst hier sehr wohl die prinzipiellen und vom Einzelschicksal bestimmten unterschiedlichen Umstände, die zu einer Abtreibung führen, erkennt und benennt und diese Unterschiede auch pastoral entsprechend gewürdigt wissen will. Abtreibung ist in der subjektiven Bewertung nie gleich Abtreibung, sowenig wie Tötung (»Totschlag«) mit Tötung (»Mord«) identisch ist; ein in ethischer Perspektive als unrecht zu deklarierender Verstoß gegen das Leben ist hingegen das eine wie das andere.

Von einer Reihe von Kritikern wurde auch das pessimistische Urteil des Papstes über die demokratische Staatsverfassung moniert, ja die Enzyklika schaffe gar demokratie- und gesetzesethischen Klärungsbedarf.[8] Hier wäre anzumerken, daß der Papst eben seine Sicht der Dinge vorträgt, es bleibt jedem unbenommen, hier einer anderen Beurteilung das Wort zu sprechen. Mit Blick auf die Intention des Papstes, Gefährdungen des menschlichen Lebens auch durch politische Strukturen aufzuzeigen, ist es jedoch mehr als verständlich, daß er auch hier den Finger – in der Sichtweise der politischen Umstände – »auf die Wunde« legt.

Kritisiert wurde ferner, der Papst entwerfe in manchen Passagen pauschal, ohne klar erkennbares Bemühen um eine kritisch-differenzierte Analyse der dargestellten Sachverhalte das Szenarium einer »Kultur des Todes«. *Evangelium vitae* arbeite mit einer zu simplen Alternative von technisch-wissenschaftlicher Verfügungsmacht des Menschen als Ausdruck prometheischer Selbstüberhebung und göttlicher Souveränität über Leben und Tod (vgl. Nr. 22).[9] In anderen Kommentaren wurde bei aller Anerkennung der Sorge des Papstes um die Achtung vor dem Leben der düstere Grundton kritisiert, in dem die Enzyklika abgefaßt sei; eine Weltuntergangsstimmung könne wenig dazu beitragen, der aufgezeigten Erosion moralischen Wertempfindens entgegenzutreten, und zudem sei es dem berechtigten Anliegen des Papstes wenig dienlich, wenn die »Botschaft vom Leben« im Ton grimmiger Abwehr vermittelt werde.[10] Diesen Vorwürfen kann man wiederum entgegenhalten, daß der Papst sich eben nicht davor scheut, in klaren, wenn auch ungeliebten Worten zu sprechen, wobei man einerseits die an einigen Stellen in der Tat recht düster gezeichneten Perspektiven auch mit der Last des Amtes und dem damit verbundenen Verantwortungsdruck wird erklären können. Andererseits aber darf man nicht die Stellen übersehen, in denen der Papst die positiven Zeichen unserer Zeit herausstellt und in denen er Trost spendet und zur Hoffnung ermutigt – im Blick auf das Schicksal einzelner ebenso engagiert wie auf die Zukunft unserer Welt und Gesellschaft überhaupt.

Schließlich wurden auch die sich auf das Naturrecht stützenden Argumentationsmuster und die neuscholastische Terminologie moniert.[11] Wie bei Enzykliken üblich, lehnt

sich der Papst auch in *Evangelium vitae* eng an die Tradition, Begründung und zum Teil auch an die Terminologie seiner Vorgänger an. Doch wird man mit dem Hinweis auf die formelle Eigenart römischer Dokumente – die zuweilen vielleicht mißverständlichen oder nicht zeitgemäßen Begründungsraster, die auch innerhalb der Theologie diskutiert werden – schwerlich die inhaltliche Richtigkeit der Aussagen bestreiten und die im Kontext des christlichen Verkündigungsauftrages gebotene Einforderung moralisch-ethischer Verhaltensweisen der Beliebigkeit des einzelnen anheimstellen oder ihre Vermittlung an sich als unredlich bezeichnen können.

Unter formaler Hinsicht hat die Enzyklika vor allem im theologischen Diskurs Fragen im Hinblick auf ihren *Geltungsanspruch* aufgeworfen, da sie an drei Stellen mit einer für eine Enzyklika völlig neuen Lehrgewißheit spricht und sich dabei Formulierungen aus der Dogmenverkündigung bedient, ohne jedoch explizit den Anspruch einer unfehlbaren Definition zu erheben. Der Papst greift in seiner Enzyklika zu diesem ungewohnten Mittel, um – wie Karl Lehmann es ausdrückt – »im Blick auf den Lebensschutz angesichts des Schwindens des Bewußtseins um die Heiligkeit und Unantastbarkeit des Lebens ohne jede Einschränkung, mit letzter Unmißverständlichkeit und mit nicht mehr zu überbietendem Engagement (zu) sprechen«.[12]

Man mag zu der neuen Enzyklika stehen, wie man will – es wäre ungewöhnlich, würde ein solches Dokument neben Zustimmung nicht auch seine Kritiker finden, wobei man sicher zwischen solchen unterscheiden muß, denen an einer konstruktiv-sachlichen Aufarbeitung gelegen ist, und solchen, für die das päpstliche Rundschreiben nur ein neuerlicher Anlaß ist, gegen Kirche und Papst zu polemisieren und im theologischen Diskurs vorgetragene kontroverse Auffassungen zu einzelnen Fragen weiter zu polarisieren. Dessen ungeachtet wird man dem Papst nicht absprechen können, daß er mit *Evangelium vitae* ein *engagiertes und leidenschaftliches Zeugnis seiner Sorge um den Schutz des Lebens* vorgelegt hat, das in unserer Zeit notwendig ist und an die Werte erinnert, ohne deren Respektierung unser aller Lebensrecht in Frage gestellt und unser Dasein frei verfügbar und manipulierbar wäre. Niemand wird sich der Kernbotschaft der Enzyklika verschließen können, wenn er um die Findung einer am Wohl der Menschen orientierten authentischen Lebensethik bemüht ist. Und hier ist auch das unbestreitbare Verdienst des Rundschreibens zu sehen, läge seine Wirkung auch allein darin, die Menschen wenigstens ein Stück weit für die subtilen Gefährdungen des Lebens sensibilisiert und für den Schutz dieses Lebens mobilisiert zu haben.

Anmerkungen

1 Der Text der Enzyklika ist u.a. veröffentlicht in der Reihe »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls« Nr. 120, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1995. Eine erste Wertung der Enzyklika vom Verfasser dieses Beitrages findet sich unter dem Titel »Das Leben ist unantastbar, weil es heilig ist« in: *Deutsche Tagespost* Nr. 39 vom 1. April 1995, S. 3.

2 Vgl. U. Ruh, Lebensenzyklika: Für eine Mobilisierung des Gewissens, in: *Herder-Korrespondenz* 49 (1995), S. 224–226, hier 224.

3 Vgl. H. Bacht, Art. »Enzyklika«, in: LThK², III, Sp. 910–911.

4 Vgl. dazu J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik. Kevelaer 1989.
5 Vgl. J. Reiter/R. Keller (Hrsg.), Herausforderung Schwangerschaftsabbruch. Freiburg 1992, und Dies., § 218. Urteil und Urteilsbegründung. Freiburg 1993.
6 Vgl. J. Röser, Kultur des Lebens, des Todes? Die neue Enzyklika *Evangelium vitae*, in: *Christ in der Gegenwart* 47 (1995), Nr. 16, S. 131.
7 Vgl. U. Ruh, a.a.O., S. 225.
8 Vgl. D. Seeber, Delegitimiert? Enzyklika schafft demokratie- und gesetzesethischen Klärungsbedarf, in: *Herder-Korrespondenz* 49 (1995), Nr. 5, S. 220.
9 Vgl. U. Ruh, a.a.O., S. 226.
10 Vgl. Der moralische Kreuzzug des Papstes, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Internationale Ausgabe vom 1./2. April 1995, S. 3.
11 Vgl. U. Ruh, a.a.O., S. 224.
12 K. Lehmann, Wähle das Leben: Die Menschheit am Scheideweg zwischen Segen und Fluch. Zur Grundintention der neuen Enzyklika »Evangelium des Lebens«, S. 4. Nach Auskunft von Kardinal Ratzinger war zunächst daran gedacht worden, die Verurteilungen der Tötung eines Unschuldigen, von Abtreibung und Euthanasie explizit als »unfehlbar« zu kennzeichnen; man habe schließlich aber darauf verzichtet, weil es für eine solche Qualifizierung ethischer Urteile in der Geschichte des Lehramtes keinen Präzedenzfall gebe; vgl. U. Ruh, a.a.O., S. 225; D. Seeber, a.a.O., S. 220, schreibt dazu: »Freilich, wie immer man zu möglichen Lehramtsdefinitionen in Fragen der Moral steht: Dogmen definieren Heilsereignisse oder aus Heilsereignissen abgeleitete Bevollmächtigungen; moralisches Handeln geschieht in Akten und ist an konkrete Situationen und Umstände gebunden. Die Natur des konkreten Aktes muß genauer festgestellt werden; Situationen und Umstände lassen sich nicht definieren, sondern beschreiben und bewerten. Normen können definiert werden, aber was sie im einzelnen verbieten oder gebieten, muß an der konkreten Situation festgestellt werden. An dieser inneren Begrenzung lehramtlichen Definierens moralischer Gebote und Verbote kommt auch der Papst nicht vorbei. Folgerichtig stellt deshalb auch die Enzyklika z.B. fest, ›daß die Euthanasie eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes ist, insofern es sich um eine vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person handelt‹ (Nr. 65).«

Peter Stilwell · Lissabon

Gott und der Kaiser

Spannungen zwischen Religion und Politik, zwischen Gott und dem Kaiser, gab es immer schon. Als vor einigen Monaten Eduard Balladur, damals noch französischer Premierminister, auf die Enzyklika *Evangelium Vitae* angesprochen wurde, rechtfertigte er sich – einerseits in Respekt gegenüber Johannes Paul II. und andererseits in der Überzeugung, daß »die Gesetze der Republik für jeden gelten und von allen geachtet werden sollen« – mit der Bemerkung: »Jedem seine Aufgabe. Der Papst hat recht, wenn er an die großen moralischen Prinzipien erinnert, und meine Regierung hat recht, wenn sie wohlbegründete Gesetze erarbeitet. So haben wir ein vernünftiges Gesetz zur medizinischen Ethik verabschiedet, das uns verpflichtet, Menschen vor AIDS zu schützen, indem wir den Gebrauch von Präservativen fördern. ›Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist‹.«[1]

Nicht nur Politiker werden durch einzelne Aussagen der Enzyklika von Unbehagen befallen. In seinem Kommentar zu jenen Aussagen des päpstlichen Lehrschreibens, die die Legitimität einer demokratischen Regierung von deren Anerkennung des Sittengesetzes abhängig machen, wirft Alain Woodrow dem Papst unter Berufung auf Balladur eine Unnachgiebigkeit vor, die »den Kern unserer westlichen Demokratien in Frage stelle«.[2]

Diese Bewertung ist übertrieben. Und doch finden wir bei vielen Katholiken, die mit der negativen Einschätzung unserer westlichen Gesellschaft, wie sie der gegenwärtige Papst zunehmend äußert, nicht einverstanden sind, ähnliche Reaktionen. Mir scheint, daß im Zusammenhang unseres Themas wenigstens vier Fragen relevant sind:

– Entspricht das von den Massenmedien vermittelte Bild, nach dem der Papst den Pluralismus westlichen Demokratien mißbillige oder nicht verstehe, der Realität?

Peter Stilwell, *1946 geboren, Habilitation 1993, ist Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität in Lissabon und gehört zur portugiesischen Redaktion der »Communio«. Den Beitrag übertrug Maria Inès de Andrade aus dem Portugiesischen.*

– Wenn der Papst behauptet, daß »der Wert der Demokratie [mit den Werten] steht und fällt, die sie verkörpert und fördert« (EV 70), wer ist dann seiner Ansicht nach befugt, besagte Werte zu definieren, selbst für den Fall, daß sie u.U. miteinander kollidieren, und darüber hinaus zu beurteilen, ob sie in Recht und Kultur eines Landes richtig umgesetzt werden?
– Kommen die Forderungen des Papstes nicht dem Anspruch der kirchlichen Autorität gleich, die Realität einer politischen Verfassung, auch die einer Demokratie, zu beurteilen und ihr die moralische Legitimität zu- bzw. abzusprechen?
– Sollte nun dies die Sichtweise des Papstes sein, steht sie dann nicht im Widerspruch zu jenem Jesuswort, auf das sich Balladur beruft: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist«?

1. Gott geben, was Gottes ist

Genau genommen impliziert die Aussage Jesu, die gerne dann zitiert wird, wenn es zwischen weltlicher und kirchlicher Macht zu Differenzen kommt, nicht, wie häufig angenommen, die Trennung von Staat und Kirche.

Vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang. Jesus wird eines Tages aufgefordert, die Rechtmäßigkeit der Steuerzahlung an den Kaiser zu beurteilen; er bittet um einen Denar. Das Geldstück, mit dem Bildnis des Kaisers Tiberius und der Inschrift *Tiberius Caesar divi Augustii filius Augustus* versehen, verletzte das Empfinden seiner jüdischen Gesprächspartner nicht nur deshalb, weil im eigenen Land das Geld einer Besatzungsmacht im Umlauf war und an einen heidnischen Kaiser Steuern entrichtet werden mußten. Hinzu kam vielmehr die religiöse Empörung, die mit dem Epitheton »göttlich« provoziert wurde, das sich nicht auf den Gott Israels, sondern auf den Kaiser richtete. Jesus nun scheint mit diesen Gefühlen zu spielen, wenn er antwortet: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.«

Dieses Wort läßt mehrere Interpretationen zu: »Dem Kaiser geben, was des Kaisers ist«, könnte zunächst einmal auf die Forderung nach einer gewissen Gleichgültigkeit allem Materiellen gegenüber zielen, wenn man es auf dem Hintergrund eines anderen Jesuswortes liest, nämlich dem von der Unmöglichkeit, zugleich Gott und dem Mammon zu dienen (Mt 6,24). Eine erste Deutung könnte also sagen: »Wenn ihr Gott dienen möchtet, dann sorgt euch nicht um diese Belanglosigkeiten und gebt das Geld dem ›Gott‹ des Geldes zurück«; oder prosaischer: »Widmet euch den Dingen, die wirklich wichtig sind – der Religion – und

nehmt die Gesetze hin, die die zweitrangigen Angelegenheiten der Welt regeln.«

Aber die Frage, die Jesus gestellt wird, zielt konkreter auf die Zahlung von Steuern an den Kaiser – und wird damit eminent politisch. Daß hieße, Jesu Antwort wäre in etwa wie folgt zu verstehen: »Wenn bei uns vom Kaiser geprägtes Geld im Umlauf ist, dann liegt es nahe, daß es der Kaiser ist, der die politischen und wirtschaftlichen Grundlagen garantiert, von denen auch wir profitieren. Geben wir also dem Kaiser die Mittel, die er braucht, um uns gute Dienste zu erweisen.« Diese Deutung ist bis heute aktuell; sie war schon immer die moralische Begründung für die Pflicht des Christen, Steuern zu zahlen – also für eine uralte Pflicht, die manch schlecht informierter Journalist für eine Neuerung des Weltkatechismus hielt.

Doch auch diese Interpreation befriedigt noch nicht vollkommen. Die sprachliche Parallelsetzung von Kaiser und Gott impliziert nur scheinbar auch eine inhaltliche Entsprechung. Doch die Zuhörer Jesu wissen, daß der Kaiser Gott nicht gleichgestellt werden kann, und entsprechend bewertet Jesus politische und geistige Macht nicht als ebenbürtig. Im Kontext biblischer Tradition ist klar, daß alle Macht nur einen einzigen Grund hat, nämlich Gott. Wenn man auf diesem Hintergrund die Antwort Jesu tiefer reflektiert, dann wird man sich plötzlich der Forderung nach einem radikalen Gehorsam gegenüber Gott bewußt. Weil Gott alles gehört ... sogar der Kaiser ... Dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, bedeutet, ihm das mit seinem Abbild versehene Geld zurückzugeben, damit er die Verwaltung, die Handels- und Friedensverbindungen, die vom Geld repräsentiert werden, aufrecht erhalten kann. Gott aber zu geben, was Gottes ist, bedeutet, daß dem Kaiser letztlich die absolute Macht entzogen ist, die er für sich selbst in Anspruch nimmt.

Dies alles ist kein theologisches Novum. Bereits die prophetische Tradition zeugt von der Spannung, die in der Antwort Jesu sichtbar wird. Die Könige Israels wurden »die Gesalbten« genannt, die Erwählten Gottes. In dem Maße, in dem sie ihre Berufung, für das auserwählte Volk zu sorgen, treu nachkamen, erfüllte sich an ihnen auch in den Augen des Volkes, was einst David versprochen worden war: »... dann will ich deinen Nachkommen nach dir, der aus deinem Leibe hervorgeht, einsetzen ... Ich will ihm Vater und er soll mir ein Sohn sein« (2 Sam 7,12–14).

Das babylonische Exil im 6. vorchristlichen Jahrhundert bedeutet für das theologische Verständnis politischer Macht nun insofern einen tiefgreifenden Einschnitt, als der Prophet verkündet, Gott werde seine Herrschaft über das Volk nun durch einen heidnischen Herrscher ausüben. »So spricht Jahwe zu Cyrrus, seinem Gesalbten«, verkündet Je-

saja, und er schockiert sein Volk durch die Identifizierung des persischen Königs mit dem erwarteten Messias (Jes 45). – Diese Tradition greift Jesus wieder auf, als er zu Pilatus sagt: »Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre« (Joh 19,11).

Diese Macht bedeutet keine Willkür, sondern hat ein deutliches Ziel. Es geht um das Gemeinwohl und das Seelenheil aller, wie Paulus in seinem Brief an die Römer schreibt:

»*Jedermann ordne sich der obrigkeitlichen Gewalt unter; denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist.* Die bestehenden (Gewalten) sind von Gott angeordnet. Wer sich daher der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes; die sich aber widersetzen, ziehen sich selbst das Gericht zu. Nicht das gute Werk hat Grund, die Obrigkeit zu fürchten, sondern nur das böse. Du willst die Gewalt nicht fürchten müssen? Dann tue, was recht ist, und du wirst von ihr Lob erhalten. *Denn sie ist für dich Gottes Dienerin für das Gute.* Wenn du aber Böses tust, so fürchte, denn nicht umsonst trägt sie das Schwert. Ist sie doch Dienerin Gottes, Rächerin zum Zorn für den, der Böses tut. *Darum ist es geboten, sich zu unterwerfen, nicht nur um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen.*

Deshalb bezahlt ihr ja auch Steuern; denn Gottes Diener sind sie, wenn sie beharrlich diesem Amt obliegen. Gebt allen, was ihr schuldig seid: Steuer, wem Steuer, Zoll, wem Zoll, Furcht, wem Furcht, Ehre, wem Ehre.

Bleibt niemandem etwas schuldig, es sei denn die gegenseitige Liebe. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt« (Röm 13,1–8; Hervorhebung vom Autor).

Paulus bietet seinen Lesern die Möglichkeit, sich der Unterwerfung vor der gefürchteten politischen Macht zu entziehen, ohne mit ihr in Konflikt geraten zu müssen. Derjenige, der glaubt, anerkennt die weltliche Autorität, *weil und insofern* sie »Gottes Dienerin für das Gute« ist. Der »Gewalt« soll der notwendige Tribut gezollt werden, damit sie für das Wohl der Gemeinschaft sorgen kann. Unterwerfung kann es daher gar nicht geben. Die Anerkennung weltlicher Macht ist nicht Ergebnis erzwungener Verpflichtung, sondern eine Form, dem Willen Gottes auch im öffentlichen Leben zu entsprechen.

Eine bemerkenswerte und elegante Lösung, die Paulus den Römern aufzeigt. Indes könnte der Verdacht aufkommen, Paulus, selbst römischer Bürger, lasse sich von den unbestreitbaren Vorzügen des Imperiums hinreißen, ohne die realen und potentiellen Schwachstellen dieses Machtgefüges zu berücksichtigen, obwohl er doch in einer früheren Passage desselben Briefes ausdrücklich auf die Sünde in der Welt eingegangen war.

Eine andere Schrift des Neuen Testaments identifiziert weltliche Macht – und namentlich die des römischen Imperiums – mit der Bestie der Endzeit und relativiert damit die optimistische Einschätzung des Völkerapostels: die Apokalypse. Denn wenn es wahr ist, daß »es keine Macht gibt, die nicht von Gott ist« und wenn eine Macht, die Gott dient, göttlich gesalbt ist, dann ist auch wahr, daß alle menschliche Macht durch ihre Inhaber von ihrem letzten Ziel abgelenkt und sich zum Antichristen oder zu einer in sich selbst verschlossenen totalitären Macht wandeln kann. »Dem Kaiser geben, was des Kaisers, und Gott geben, was Gottes ist«, erscheint dann als ein Aufruf zu kritischer Distanz. Denn letzter Orientierungspunkt allen menschlichen Handelns ist die Beziehung zu Gott. Also sollte man der kaiserlichen Macht in der Erfüllung ihrer Aufgaben für die Gemeinschaft nur dann folgen, wenn sie als »Dienerin Gottes zum Guten« wirkt – sollte der Kaiser sich aber gegen Gott stellen, so muß man sich ihm verweigern, um Gott weiterhin dienen zu können.

2. Menschliche Autorität und Theokratie

Alain Woodrow, dessen Überlegungen zu *Evangelium Vitae* wir zum Ausgangspunkt nahmen, schließt seine Ausführung mit der Folgerung: »Gott und der Kaiser – oder zumindest jene, die in ihren Namen sprechen – hatten immer Schwierigkeiten, sich miteinander auszusöhnen. Jede Seite versucht ständig, die andere zu vernichten. Fundamentalismus aber führt zur Theokratie, und die Theokratie ist der Erzfeind der Demokratie.«

Woodrow sieht zwei Mächte, die miteinander ringen – eine spricht im Namen Gottes, die andere im Namen des Kaisers. Das entschiedene Streben nach politisch-religiöser Macht setzt er mit »Fundamentalismus« gleich.

Es ist unwahrscheinlich, daß Jesus den Kaiser gegen Gott stellen wollte. Noch unwahrscheinlicher ist eine Dichotomie von Kaiser und Kirche. Es wäre eine fragwürdige Theologie, Gott und die Kirche gleichzusetzen, und im Blick auf das Jesuswort wäre es ein Anachronismus, der die gestellte Frage überdies nicht beantworten würde. Im Handeln Jesu spricht nichts für eine Vorwegnahme der politischen Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche. Wir können allenfalls spekulieren, ob Jesus Gott, repräsentiert von den Autoritäten des Judentums, und den Kaiser, vertreten von einer imperialen Gewalt, gegenüberstellen wollte. In diesem Fall wäre seine Antwort nur vernünftig: »Zahlt dem Kaiser die Steuer, die ihm zukommt, aber vergeßt darüber nicht, auch den Bei-

trag für den Tempel zu entrichten.« Die Logik des Evangeliums scheint allerdings eine andere zu sein.

»Theokratie«, so das Nachschlagwerk, »ist die Herrschaft einer Nation, deren Führer der priesterlichen Klasse angehören.« Man muß Woodrow zustimmen, wenn er meint, eine Demokratie unter priesterlicher Herrschaft sei kaum vorstellbar. Das gilt auch für den Fall, daß sich diese Herrschaft auf eine Institution wie ein Verfassungsgericht beschränken würde, um die Legitimität von Gesetzen auf der Grundlage des Sittengesetzes zu überprüfen.

Nach biblischer Tradition wäre der Begriff »Theokratie« eher im etymologischen Wortsinn zu verstehen. So erklärt Paulus im zitierten Text, daß alle soziale Gewalt letztlich von Gott ausgehe. Dieses theologische Verständnis läßt sich durchaus mit der Vielzahl von Entwicklungen vereinbaren, durch die sich diese gottgebene Macht im Laufe der Jahrhunderte menschlich konstituierte. Obwohl die ganze biblische Tradition theokratisch ist, läßt sie sowohl die frühe patriarchalische Organisation als auch die charismatische Macht des Moses und der Richter, die Wahl Davids zum König Israels durch die Ältesen »aller Stämme« (2 Sam 5), das System der dynastischen Nachfolge und die Palast-Staatsstreiche als Höhepunkte der Übergabe politischer Macht innerhalb der Königreiche Israel und Juda zu. Zugleich widerspricht der Gedanke der Theokratie einem menschlichen Absolutheitsanspruch, also auch einem »Fundamentalismus«, der sich das Recht herausnimmt, im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln – die absolute Transzendenz Gottes schließt dies aus. Zwar kommt es im Laufe der Zeit in Israel zu einer Aufteilung der Macht, doch ist auch die Summe aller Gewalten nichts anderes als Vermittler des göttlichen Willen. Gott berief die Mächtigen, wann und wie er wollte, um zum rechten Zeitpunkt seine Pläne zu offenbaren und in die Geschichte seines Volkes einzugreifen. In diesem Sinne erwählt er Melchisedek und Balaam, beruft er die Propheten und salbt mit seiner Macht Cyrrus, den Perserkönig.

Aus biblischer und christlicher Perspektive bedeutet Theokratie also nicht Herrschaft einer Priesterkaste, sondern absolute Herrschaft Gottes. Alle, die nach dem Abbild des Schöpfers erschaffen sind, werden dazu berufen, am Werk der Schöpfung und der Erlösung mitzuwirken. In Gehorsam und Rebellion offenbart sich im Handeln von Königen und Priestern, von Propheten und Schriftgelehrten, von Männern, Frauen und Kindern die Herrschaft Gottes. Der göttliche Wille aber offenbart sich in der sittlichen Ordnung, die alle ohne Ausnahme verpflichtet.

3. Demokratie und Sittengesetz

Im Gegensatz zu Woodrow ist sich João Carlos Espada, der sich selbst als liberalen Agnostiker bezeichnet, der Bedeutung des Sittengesetzes und der Religion für eine demokratische Gesellschaft bewußt. Am Beispiel der Vereinigten Staaten konstatiert er, es sei eine der wichtigsten Aufgaben der Religion, daß »... sie die politische Macht begrenzt und den säkularen Despotismus verhindert. (...) die amerikanischen Bürger glaubten nicht nur an die Teilung der säkularen Macht in Exekutive, Legislative und Judikative. Sie glauben auch, daß diese drei Mächte gemeinsam die absolute Macht nicht umfassen können. Es gibt ein höheres sittliches Gesetz, das die säkulare politische Macht begrenzt und zur Rechenschaft zieht. (Das ist eine erste Erklärung dafür, warum in den Vereinigten Staaten die Volkssouveränität nicht die Freiheit bedroht, im Gegensatz zu dem, was in der Französischen Revolution geschah, die unglücklicherweise beschloß, daß alles, was sich aus der Volkssouveränität ergeben sollte, gerecht sei.)«[3]

Johannes Paul II. hat jene im Blick, die von vornherein das Konzept ablehnen, der Staat könne ein sittliches Gesetz bzw. einen einheitlichen ethischen Maßstab anerkennen, um ihn seinen Bürgern aufzuoktroyieren – einen Maßstab, der über jenes ethische Minimum hinausgeht, das »sich darauf beschränkt, der Freiheit jedes einzelnen weitestmöglichen Raum zu garantieren mit der einzigen äußeren Einschränkung, den Raum von Autonomie nicht zu verletzen, auf den jeder andere Bürger ein Recht hat« (EV 69). Die »Wurzel« dieser Haltung, so der Papst, ist ein »ethischer Relativismus«, der im Namen von Toleranz und gegenseitiger Achtung sogar die Idee »sittlicher Normen, die als objektiv und bindend« angesehen werden, ablehnt, weil man sie als Quelle von Autoritarismus und Intoleranz auszumachen meint.

Schon Paul VI. hatte auf dieses Vorurteil hingewiesen. Damals umschrieb er es als »liberale Ideologie, die die individuelle Freiheit zu rühmen meint, sie für unbeschränkt hält und mit dem einzigen Ziel des Interesses und der Macht stimuliert. Andererseits hält sie die soziale Solidarität für eine autonome Konsequenz der individuellen Initiative und nicht für ein Ziel und ein höheres Kriterium des Wertes der sozialen Organisation« (*Octogesima Adveniens* 26). Gegenwärtig, im Zeitalter der sog. Postmoderne, stellt man fest, daß die wirtschaftliche, politische und kulturelle Entwicklung für diese Ideologie besonders empfänglich macht. Die »Flexibilisierung« der Arbeit und der damit einhergehende Verlust an Solidarität, die Internationalisierung der Wirtschaft mit ihrem Güter- und Informationsaustausch, die die Identität der traditionellen Gesellschaftsformen schwächt, und der Zusammenbruch der großen

Ideologien unseres Jahrhunderts versetzen den Menschen zunehmend in einen Zustand der Vereinzelung. Ja, man möchte fast sagen, daß die Menschheit einem Lebensstil entgegengeht, der dem ihrer Vorfahren, der Jäger und Sammler, ähnelt – mit einem grundlegender Unterschied: Familienbindungen sind wirtschaftlich gesehen überflüssig geworden. Dafür sprechen auch neu entstehende Identifikationsmuster wie beispielsweise Sekten und extremistische Randgruppen aller Art.

Die Analyse der Päpste richtet sich in diesem Zusammenhang an einen individualistischen Liberalismus, der Toleranz mit Gleichgültigkeit verwechselt. Wo allerdings Toleranz als Achtung der Würde des anderen und seines Rechtes auf ein Anderssein verstanden wird, bleibt das Leben in der Gemeinschaft ständige Herausforderung zu Dialog und zur Vertiefung menschlicher Solidarität. Hier wird die Bedeutung sittlicher Normen für ein gesundes Leben in der Gesellschaft nicht bestritten. Ganz im Gegenteil: »Toleranz« und »gegenseitige Achtung« gelten als objektive sittliche Normen, die als bindend angesehen werden. Wer aber vermag in den pluralistischen westlichen Gesellschaften zum Ende des 20. Jahrhunderts das »objektive sittliche Gesetz« zu erkennen? Und wer kann ermessen, wann dieses Sittengesetz zum staatlichen Gesetz erhoben werden sollte? Stimmt es nicht, daß der Papst selbst, im Rückgriff auf den heiligen Thomas, der staatlichen Gewalt das Recht zuspricht, »bisweilen auf die Unterdrückung von etwas [zu verzichten], was im Fall des Verbots einen schwereren Schaden anrichten würde« (EV 71)?

Mancher meint, daß der Papst, der die »rechtliche Tolerierung der Abtreibung und der Euthanasie« für das Symptom einer zu bekämpfenden »Todeskultur« hält, das Gespenst einer religiösen Diktatur heraufbeschwöre. Tatsächlich ist die Diskussion über dieses Thema emotional sehr belastet. Die Radikalisierung der Auseinandersetzung war dabei wesentlich ein Ergebnis konträrer Positionen, von denen die eine unerbittlich auf die Rechte des Ungeborenen pochte, während die andere auf den Frauenrechten beharrte. Die ideologischen Kampagnen machten jeden Spielraum und damit auch das Gespräch unmöglich; jede Seite sah nur noch erbitterte Feinde, gegen die es – zum Teil gewaltsam – vorzugehen galt.

Indes wird es heute nur wenige geben, die den Wert menschlichen Lebens bestreiten und Abtreibung und Euthanasie für ein wirkliches Gut halten. Die meisten Menschen, die eine rechtliche Tolerierung begrüßen, möchten weniger das Leben bekämpfen, als ein vermeintlich geringeres Übel akzeptieren; zudem will man Gewissensentscheidungen, die unter großem Leid getroffen werden, nicht vor die Anklagebank der Gerichte zerren. Letztlich tendiert die öffentliche Meinung zu der alten Maxime: *In dubio libertas.*

Meines Erachtens liegt das eigentliche Problem weniger im Widerstand einzelner, die die gesellschaftliche Bedeutung sittlicher Werte verneinen. Vielmehr geht es darum, die Mehrheit von den praktischen Möglichkeiten und der menschlichen Relevanz solcher Lösungen zu überzeugen, indem man zu heute allgemein akzeptierten Mitteln und Wegen greift, die das Gespräch in Bewegung bringen (zum Teil wurden sie auch vom Lehramt formuliert[4]). Allerdings dürfen sich diese Bemühungen nicht aufs abstrakte und moralisierende Reden beschränken. In unserem Jahrhundert zeigen die Erfolge von Mahatma Gandhi und Martin Luther King, von Menschenrechtsbewegungen und Naturschützern, daß in der öffentlichen Meinung nie ein Gegner, sondern immer ein potentieller Verbündeter gesehen wurde. Dabei wurden die demokratischen Instanzen und Entscheidungsprozesse respektiert, ohne sich der Illusion hinzugeben, Probleme könnten auf wundersame Weise durch ein Dekret entschieden werden. Jede dieser Kampagne vermeidet es, der Öffentlichkeit Verpflichtungen aufzuerlegen, die sie anzunehmen ohnehin nicht bereit wäre; vielmehr werden die angestrebten Werte als schlüssig und wünschenswert vorgestellt.

4. Lehramt und Demokratie

Der weitverbreitete Eindruck, Johannes Paul II. mißbillige die Arbeitsweise westlicher Demokratien, wird der Wirklichkeit nicht gerecht. Zum größten Teil ist dieser Eindruck auf eine partielle und flüchtige Lektüre der veröffentlichten Dokumente zurückzuführen. Analysiert man sie, so zeigt sich tatsächlich, daß der Papst vor einer moralischen Desorientierung des Westens warnt. Aber dieser Beurteilung kann nur dann der richtige Stellenwert eingeräumt werden, wenn man sich erinnert, daß es gerade dieser Papst war, der sich am nachdrücklichsten für die Demokratie eingesetzt hat. Wenn er in der Enzyklika *Evangelium Vitae* auf die Gefahren aufmerksam macht, die seiner Ansicht nach gegenwärtig für die Demokratie bestehen, dann darf man nicht übersehen, daß er zugleich ein »beinahe weltweites Einvernehmen« über den Wert der Demokratie konstatiert, in dem er ein »positives Zeichen der Zeit« (EV 70) sieht.

Im Laufe der letzten hundert Jahre wurde die Demokratie trotz der Entwicklung der Sozialdoktrin der Kirche vom Lehramt eher mit Zurückhaltung bewertet. Das erklärt zum Teil, warum sich seit der Französischen Revolution liberale und republikanische Kreise in den Ländern katholischer Tradition mit Bewegungen identifizierten, die der Kirche mehr oder minder offen entgegentraten. Doch das Lehramt stellte mit

Rerum Novarum (1891) seinen Widerstand gegen die Demokratie ein. Trotz seines Mißtrauens gegenüber einem System, das den Schwankungen der öffentlichen Meinung ausgesetzt ist, hat es sich darauf beschränkt zu wiederholen, daß es ihm nicht zustehe, die politische Verfassung der Völker zu bestimmen.

Sogar das Zweite Vatikanische Konzil unterstützt die Demokratie nur indirekt. So erklärt die Konstitution *Gaudium et Spes*, daß »[die Kirche] kraft ihrer Sendung und Natur ... an kein besonderes politisches ... System gebunden ist« (42), und sie besteht an einer anderen Stelle darauf, daß »die konkrete Art und Weise, wie die politische Gemeinschaft ihre eigene Verfassung und die Ausübung der öffentlichen Gewalt ordnet, ... entsprechend der Eigenart der verschiedenen Völker und der geschichtlichen Entwicklung verschieden sein [kann]« (74). Die mögliche Vielfalt findet aber ihre sittliche Grenze in dem Ziel, auf das vor allem das politische Leben gerichtet ist, nämlich in der Aufgabe, die »Formung eines gebildeten, friedliebenden und gegenüber allen anderen wohlwollenden Menschen ..., zum Vorteil der gesamten Menschheitsfamilie« (74), zu fördern. Eine Verfassung soll also nach der Qualität der Beziehungen, die sie zwischen den Bürgern fördert, und deren Voraussetzungen beurteilt werden. Auch wenn die konkreten Vorschläge, die sich im selben Text anschließen, auf die Vorliebe der Konzilsväter für eine demokratische Verfassung der Gesellschaft schließen lassen, implizieren die Formulierungen klar die Anerkennung anderer möglicher Verfassungsformen. In einer Anmerkung, die auf das Lehramt von Pius XII. und Johannes XXIII. Bezug nimmt, stellt das Konzil fest, daß »in vollem Einklang mit der menschlichen Natur ... die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen [stehe], die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Betätigungsbereichs und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden« (75).

Auch sechs Jahre später, in der Enzyklika *Octogesima Adveniens*, vermeidet es Paul VI., auf irgendein konkretes politisches Modell hinzuweisen. Er war sich der Kritik in der Dritten Welt an den westlichen Regierungen bewußt. Trotzdem ruft er zu einer Suche im Sinne der Demokratie auf. »Das doppelte Bestreben, ... Gleichheit und Teilhabe an den Leitungsfunktionen zu erlangen, zielt zweifellos darauf, eine gewisse Art von demokratischer Gesellschaft zu fördern. Dafür aber werden verschiedene Modelle vorgelegt, von denen einige schon in die Praxis überführt wurden, doch keines von ihnen wird in jeder Einzelheit gebilligt, so daß ... die Forderungen weitergehen. Aufgabe der Christen aber ist

es, an einer derartigen Suche teilzuhaben, nicht anders als bei der Ordnung und beim Leben der bürgerlichen Gesellschaft« (24).

Es ist Johannes Paul II., der offen für die Möglichkeiten der politischen Demokratie plädiert. In der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis*, die vor dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime veröffentlicht wurde, behauptet er, daß verschiedene »Nationen ... die Reform einiger ungerechter Strukturen und insbesondere der eigenen *politischen Institutionen* [brauchen], um korrupte, diktatorische und autoritäre Regime durch *demokratische Ordnungen der Mitbestimmung* zu ersetzen« (44). Die einzige Bedingung, die implizit gestellt wird, ist die Förderung der »Mitbestimmung« in den ausgewählten demokratischen Modellen. Er betont die Möglichkeiten, von denen die Demokratie träumen läßt: »... denn die Gesundheit einer politischen Gemeinschaft – insofern sie sich ausdrückt in der freien und verantwortlichen Teilnahme aller Bürger am öffentlichen Leben, in der Rechtssicherheit sowie in der Achtung und Förderung der Menschenrechte – ist die *notwendige Bedingung und sichere Garantie* der Entwicklung ›jedes Menschen und aller Menschen‹« (44).

Vier Jahre später, mit dem Fall der Berliner Mauer, nimmt die päpstliche Unterstützung der Demokratie zu. Auch seine Empfehlungen werden präziser: »Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen«, schreibt er in der Enzyklika *Centesimus annus*. Aber »eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich. Sie erfordert die Erstellung der notwendigen Vorbedingungen für die Förderung sowohl der einzelnen Menschen durch die Erziehung und die Heranbildung zu den echten Idealen als auch der ›Subjektivität‹ der Gesellschaft durch die Schaffung von Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung« (46). Der Begriff der »Subjektivität der Gesellschaft«, der hier auftaucht, ist der Schlüssel zum Demokratieverständnis des Papst. Es reicht nicht, wenn es rechtliche Strukturen gibt, eine effektive Trennung der Mächte und die *checks and balances* der nordamerikanischen konstitutionellen Tradition. Nach Ansicht des Papstes hat die Gesellschaft in gewisser Weise eine Seele, eine Subjektivität. Diese kann und muß kritisch gefördert und geformt werden, sonst läuft die Gesellschaft Gefahr zusammenzubrechen, wie auch immer die Verfassung aussehen mag. In diesem Zusammenhang und nicht im Sinne der politischen Legitimität der Regierungen führt der Papst schon in der Enzyklika *Centesimus annus* Bedenken an, die er dann in *Evangelium Vitae* weiterentwickelt. »Heute neigt man zu der Behauptung, der Agnostizismus und der skeptische Relativismus seien die Philosophie und die Grundhaltung, die den demokratischen politischen Formen entsprechen. ... In diesem Zusammen-

hang muß gesagt werden, daß dann, wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke mißbraucht werden können. Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus« (CA 46). Dem Kontext der Enzyklika kann man entnehmen, daß sich der Papst hier auf den Aufstieg Hitlers und auf die Unterstützung, die seine Politik am Anfang durch das allgemeine Wahlrecht erhielt, bezieht: es ist möglich, daß eine Demokratie für ihre Abschaffung stimmt, wenn die Bürger die sittlichen Werte, an denen sich die Gesellschaft immer orientieren soll, aus den Augen verlieren.

Daher »[steht und fällt] der Wert der Demokratie mit den Werten, die sie verkörpert und fördert«, und »Grundlage dieser Werte können nicht vorläufige und wechselnde Meinungs›mehrheiten‹ sein, sondern nur die Anerkennung eines objektiven Sittengesetzes, das als dem Menschen ins Herz geschriebene ›Naturgesetz‹ normgebender Bezugspunkt eben dieses staatlichen Gesetzes ist« (EV 70).

Johannes Paul II. bezweifelt nicht den Wert des Wahlrechts und der demokratischen Institutionen. Auch spricht nichts dafür anzunehmen, er wolle die Anerkennung einer über- oder außerdemokratischen Instanz einfordern. Der Aufruf seiner Enzykliken richtet sich an alle Glieder der Katholischen Kirche und an alle Männer und Frauen guten Willens. Sie müssen sich in den Gesellschaften behaupten können, ohne einer falschen Toleranz nachzugeben, die nicht akzeptiert, daß Menschen und Gruppen der sogenannten zivilen Gesellschaft sich mit Loyalität für die Werte einsetzen, an die sie glauben. Es gibt eine perfekte Konsonanz zwischen dieser Perspektive und dem, was man vor einigen Jahren in den Ländern Osteuropas sehen konnte – und was der Papst unterstützte: Bewegungen, die sich frontal und mutig, aber nicht gewaltsam, auf die grundlegenden Werte des menschlichen Zusammenlebens beriefen, sich gegen eine übermächtige Autorität und widerrechtliche Gesetze stellten und die Gewalt der Mächtigen besiegten. Ausschlaggebend war dabei nicht der Klerus, sondern Laien verschiedener ideologischer und religiöser Herkunft. Durch sie nahm Gott dem Kaiser, was ihm nicht gehörte.

Anmerkungen

1 Vgl. A. Woodrow, The Pope's challenge to Western democracy, in: *The Tablet* 249 v. 8. April 1995, S. 450, und Mk 12,17.
2 Ebd., S. 448.

3 J.C. Espada, Religiao e liberdade na América, in: *Público* v. 12. Juni 1995, S. 14.
4 Vgl. Dokumente wie die Enzyklika *Ecclesiam Suam* (1964) von Paul VI. und das Dekret *Dignitatis humanae* (1965) des Konzils. Schwerpunkte dieses Lehramts sind das Bestehen auf dem Respekt vor der Freiheit des Menschen und die Überzeugung, daß der Dialog ein fundamentaler Bestandteil des Wesens und der Sendung der Kirche ist. Die Kirche habe ihren Anfang in einem von Gott begonnenen Dialog, und durch die Kirche könne und solle sich dieser Dialog auf alle Zeiten und Orte erweitern.

Jože Pucelj SJ · Ljubljana

Kirche und Staat

Seit dem Niedergang des Kommunismus bestimmen in Slowenien heftige Kontroversen das Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Dabei gehen in Fragen des Religionsunterrichts, der Rückgabe enteigneten Besitzes und der politischen Integration der Kirche die Meinungen weit auseinander. Von manchen wird befürchtet, das weltanschauliche Monopol der marxistischen Ideologie könne nunmehr von einem kirchlichen Einfluß auf die Gesellschaft abgelöst werden. Religiöser Glaube wird dabei als ein »notwendiges Übel« begriffen, daß man zwar nicht verbieten, aber auf einen angemessenen Rahmen beschränken könne. »Gläubige sind wie Raucher«, so urteilte ein Jounalist, »sind sie in Gesellschaft anderer, sollten sie bitte zum Beten auf den Balkon gehen.«

Zugleich sind in der Diskussion einige Begriffe, etwa »Kirche« und »Staat«, unklar und damit mehrdeutig – Anlaß genug, über die nationalen Probleme Slowenien hinaus (diese Probleme finden sich natürlich in den meisten postkommunistischen Staaten Osteuropas in wenig abweichender Spielart wieder) die Beziehungen zwischen Kirche und Staat historisch und systematisch aufzuhellen. Dabei gilt unsere besondere Aufmerksamkeit der Beziehung von Kirche und Staat in der Theologie des Zweiten Vatikanums.

1. Blick in die Geschichte

Die ersten Christen betrachteten die staatliche Macht als von Gott gegeben[1]; im Brief an Timotheus ermuntert Paulus die Gemeinde, für die Herrscher zu beten.[2] Staatliche Macht wurde in weltlichen Angelegenheiten anerkannt, was nicht hieß, daß diese Macht für ein christliches Leben nicht einen entsprechenden Freiraum gewähren sollte; gleichermaßen be-

Jože Pucelj SJ, *Jahrgang 1944, lehrt Moraltheologie an der Theologischen Fakultät von Ljubljana und ist Redaktionsmitglied der slowenischen »Communio«. Der Beitrag wurde in deutscher Sprache verfaßt.*

stritten die frühen Christen die göttliche Herkunft des römischen Kaisers. Seinerseits ließ das Imperium zwar verschiedene Religionen zu, forderte aber zugleich zur Festigung seiner Einheit von allen Untertanen, dem Kaiser göttliche Ehrung zu erweisen und damit seine absolute Macht anzuerkennen. Weil diesem Anspruch die Christen widersprachen, wurden sie letztlich verfolgt. Dagegen unterstrichen Apologeten wie Justin, Irenäus und Origenes in ihren Schriften die Treue der Christen zum Kaiser und versuchten aufzuzeigen, daß der christliche Glaube die Einheit des Imperiums nicht gefährde, sondern vielmehr festige.

Mit der Taufe Kaiser Konstantins kam es zu einer bedeutungsvollen Wende: einerseits erhielt die Kirche mehr Privilegien und unterstützte ihrerseits das Imperium. Andererseits aber bedeuteten die Zugeständnisse des Kaisers seine Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Kirche, was deren Glaubwürdigkeit wiederum schädigte. Konstantin II. beispielsweise erreichte unter dem Einfluß der Arianer auf der Synode von Arles im Jahre 353, daß die Synodalen Athanasius wegen seiner Verteidigung der Göttlichkeit Christi verdammten; selbst die päpstlichen Legaten unterzeichneten aus Angst vor kaiserlichen Repressionen das Urteil.

Kaiser Jovian korrigierte die Kirchenpolitik seines Vorgängers Konstantin II.; prompt beeilten sich jene Bischöfe, die auf der Synode gegen Athanasius gestimmt hatten, die neue Richtung des Kaisers einzuschlagen. Die aber, die auch in schwieriger Zeit der Orthodoxie die Treue gehalten hatten, mußten ironisch feststellen: »Diese hohen Herren Bischöfe, die einst unter Konstantinus den makellosen Glauben erst verteidigten, dann mit häretischer Unterschrift verdammten, haben sich jetzt wieder zum Bekenntnis des katholischen Glaubens bekehrt – kaum daß sie sahen, daß auch der Kaiser wieder auf seiten der katholischen Bischöfe stand! Wo bleibt da der Glaube und die Ehrfurcht vor Christus, wenn Bischöfe, je nach dem Belieben des irdischen Kaisers, heute aus Katholiken Häretiker und morgen aus Häretikern wieder Katholiken machen?«[3]

Zu einer noch stärkeren Allianz von Kirche und Staat kam es unter Kaiser Theodosius, der im Jahre 380 das Christentum zur Staatsreligion erklärte. Immerhin gab es auch in dieser Zeit aufrechte Männer, die nicht bereit waren, das Christentum den jeweils opportunen staatlichen Bedürfnissen unterzuordnen. Der Mailänder Bischof Ambrosius etwa forderte von Theodosius acht Monate öffentliche Buße, weil dieser in Saloniki mehrere Bürger als Strafe für den Tod eines Hauptmanns hinrichten ließ. Selbst beim Kaiser, der die Kirche entschieden unterstützte, wollte Ambrosius keine Ausnahme machen. Man darf indes nicht verschweigen, daß es auch andere gab, die weniger aufrichtig waren. So wurde im

Jahre 403 der Bischof von Konstantinopel Johannes Chrysostomos von seinen Amtsbrüdern abgesetzt und verbannt, weil er sich nicht Kaiser Arkadius unterwerfen wollte. Ihre Begründung war eindeutig: »Kaiser, Ihr seid von Gott über uns Bischöfe gesetzt, über Euch steht niemand, Ihr herrscht über alle, und darum habt Ihr das Recht zu tun, was Ihr wollt.«[4]

Auch im Mittelalter befürworteten Denker wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Robert Bellarmin die Allianz von Staat und Kirche. Beide sind zwar selbständig auf ihren jeweiligen Gebieten, da aber das Christentum Staatsglaube ist, muß der Staat die Kirche unterstützen.

Erst mit der Aufklärung begann man, die religiöse Toleranz des Staates zu betonen. Vereinfacht dargestellt, ging man davon aus, daß alle Religionen gleich gut sind und es deshalb seitens des Staates unrecht wäre, einer einzigen Religion den Vorrang zu geben. In jeder Religion läge vielmehr etwas Wahres. Jeder hat daher das Recht, seinen persönlichen Lebensweg zu wählen. Der Staat seinerseits hat kein Recht, sich in Fragen des Glaubensbekenntnisses einzumischen; er muß sich neutral verhalten.

Die Kirche widersprach diesen Forderungen; sie konnte sich mit einem religiösen Relativismus, nach dem der katholische Glaube nur einer unter vielen möglichen Wegen zu Gott sei, nicht abfinden. Vielmehr vertrat – und vertritt – sie den Standpunkt, das Christus der einzige Weg zu Gott ist; und das heißt weiter: Die Wahrheit hat Vorrang vor dem Irrtum. Also hat die katholische Kirche Vorrang vor allen anderen Religionen. Zwar kann niemand zum Glauben gezwungen werden, doch kann nicht allen Religionen, gleichwohl ob sie die Wahrheit oder die Unwahrheit verkünden, die gleichen Rechte eingeräumt werden. Leo XIII., sich durchaus bewußt, daß sich der moderne europäische Staat weltanschaulich neutral verhalte, erklärt in seinem Rundschreiben *Immortale Dei* (1885): »In der Tat, wenn auch die Kirche es nicht erlaubt, den verschiedenen fremden Religionsformen dasselbe Recht einzuräumen, wie der wahren Religion, so tadelt sie deswegen die Regierungen nicht, wenn sie wegen großer staatlicher Vorteile oder um Übles zu verhindern, nach Herkommen und Gewohnheit dulden, daß diese im Staat bestehen.«[5]

Eine neue Wendemarke im Verhältnis von Staat und Kirche brachte das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner *Erklärung über die Religionsfreiheit* (*Dignitatis humanae* = DH). Hier hat die Kirche dem Personenrecht das Primat über das Wahrheitsrecht eingeräumt.[6] Wo sie früher die Meinung vertrat, der Irrtum könne mit der Wahrheit nicht gleichberechtigt sein, macht sie nun auf die Würde der einzelnen Person aufmerksam. Zwar bekennt sie sich nach wie vor zu dem einzig rechten Glauben, aber gemäß seiner Würde empfängt ihn jeder einzelne frei und ohne Zwang.

»Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt ...« (DH 2). Glaubensfreiheit wird vom Konzil nicht nur toleriert, sondern mit der Würde der menschlichen Person als ihr immanentes Recht begründet. Damit hat die Kirche das Recht der Person auf eine eigenständige weltanschauliche Entscheidung anerkannt, was nicht heißt, daß der Mensch eigenwillig entscheiden könne, wie es ihm gefällt. Vielmehr sind die Menschen »durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen« (DH 2). Jeder Mensch ist also verpflichtet, frei und ungezwungen eine einzige Wahrheit zu suchen.

2. Das Konzil zum Verhältnis von Staat und Kirche

1. Die Mission der Kirche

Das Wort des Herrn allen Menschen zu verkünden ist Sendung der Kirche (vgl. DH 14). Ihr Auftrag ist also ein geistiger, und so bedient sie sich notwendigerweise der »Wege und Hilfsmittel (...), die weitgehend verschieden sind von den Hilfsmitteln der irdischen Gesellschaft« (*Gaudium et spes* 76). Das Konzil ermuntert besonders jeden Christen, »den Menschen, die in Irrtum und Unwissenheit in den Dingen des Glaubens befangen sind, in Liebe, Klugheit und Geduld zu begegnen« (DH 14). Da die Mission der Kirche rein geistig ist, darf sie zur Erreichung ihrer Ziele weder Zwang noch sonst eine Art der Nötigung beanspruchen.

Spricht man von Kirche, so muß man sich im klaren sein, daß sie einerseits vom Gottesvolk gebildet wird (vgl. *Lumen gentium* 9), andererseits aber zugleich auch hierarchisch strukturiert ist (ebd., 13). Alle Glieder der Kirche sind das Volk Gottes; unter diesen sind Papst, Bischöfe, Geistliche und Diakone auserwählt, die Kirche – natürlich gemeinsam mit den Laien – zu führen. Kirche besteht also aus Klerikern und Laien, eine an sich banale Feststellung, deren man sich aber wohl bewußt sein muß, wenn man die Beziehung von Staat und Kirche ins Auge faßt. Wird Politik als Sorge um gemeinsame Aufgaben verstanden, so ist klar, daß die Kirche als Ganzes diesem Bereich nicht ausweichen kann. Das Konzil erklärt: »Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirt-

schaftlichen und sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an. Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein« (*Gaudium et spes* 42).[7] Christus erlöst nämlich den ganzen Menschen in seiner geistigen wie körperlichen Dimension. So beurteilt das Konzil die Loslösung des Glaubens aus dem Alltag sogar als »schwere Verirrungen« (ebd., 43). »Ein Christ, der seine irdischen Pflichten vernachlässigt, versäumt damit seine Pflichten gegenüber dem Nächsten, ja gegen Gott selbst und bringt sein ewiges Heil in Gefahr« (ebd.). Zugleich wird allerdings klar betont, daß »die Laien (...) eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig (sind) für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten« (ebd., 43). Im Bereich von Staat, Wirtschaft und Kultur sind die Laien autonom, was zugleich heißt, daß sie hier von Geistlichen keine Hilfe zu erwarten haben (vgl. ebd.), sondern die bestmöglichen Lösungen allein zu suchen verpflichtet sind, »im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramts« (ebd.).

Im Politischen verhält sich die Kirche pluralistisch, daß heißt, daß den Laien verschiedene, vom christlichen Standpunkt her vertretbare Lösungen möglich sind. So wundert es nicht, daß sie verschiedenen Parteien angehören können: entweder vereinen sie sich unter dem christlichen Namen einer eigenen politischen Gruppe oder sie arbeiten in verschiedenen Parteien oder als Einzelpersonen; beide Wege sind vertretbar. (Ernst-Wolfgang Böckenförde hat die große Verpflichtung einer unter christlichen Vorzeichen wirkenden Partei betont, im Geiste des Evangeliums zu handeln. Eine solche Partei müsse eine gewisse Radikalität riskieren, selbst um den Preis sinkender Wählerzahlen. Derzeit, so meint er, könne eine solche Partei nicht mehr als 15–20% der Stimmen auf sich vereinen.[8])

Das Konzil betont ausdrücklich, daß sich die christlichen Laien in ihrer politischen Tätigkeit nicht auf die kirchliche Autorität berufen dürfen (vgl. *Gaudium et spes* 43). Deutlich müsse bleiben, daß zwischen dem, »was die Christen als Einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun, klar unterschieden wird« (ebd., 76).

Wo die Kirche die Bedeutung des politischen Engagements christlicher Laien unterstreicht (vgl. ebd., 75), fordert sie von den Geistlichen Neutralität. »In politischen Parteien und an der Leitung von Gewerkschaften dürfen sie nicht aktiv teilnehmen, außer dies ist nach dem Urteil der zuständigen kirchlichen Autorität erforderlich, um die Rechte der

Kirche zu schützen oder das allgemeine Wohl zu fördern« (Can. 287, §2) Derartige Gegebenheiten finden sich etwa in Lateinamerika, wo die Menschen noch nicht die Fähigkeit besitzen, für ihre Rechte selbst politisch einzutreten; sie sind auf gebildete Leute (und das heißt in diesem Kontext auf Geistliche) angewiesen, die sie im Kampf um Gerechtigkeit in ihren jeweiligen Gesellschaftsverhältnissen unterstützen.[9]

2. Die Mission des Staates

Die politische Gemeinschaft »besteht (...) um dieses Gemeinwohls willen; in ihm hat sie ihre letztgültige Rechtfertigung und ihren Sinn, aus ihm leitet sie ihr ursprüngliches Eigenrecht ab. Das Gemeinwohl aber begreift in sich die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Guppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten« (*Gaudium et spes* 74). Das Konzl spricht zugleich über den Staat wie über eine »menschliche Gesellschaft«. Es ist sich nämlich bewußt, daß die Gemeinschaft des Staates nicht nur von Staatsorganen, sondern zugleich von der Gesellschaft, von Kultur, Wirtschaft, Bildungswesen, politischen und sozialen Organisationen, Verbänden, Gewerkschaften etc. bestimmt wird, die im Rahmen des Rechtsstaates autonom sind. Die Kirche nun arbeitet sowohl mit dieser (zivilen) Gesellschaft, deren Teil sie ja selbst ist[10], als auch mit den Staatsorganen zusammen.

Der moderne Staat ist pluralistisch, es gibt also keine »von oben« verordnete Weltanschauung oder Religion, die der Staat protegieren oder gar aufnötigen dürfte. Natürlich kann auch eine staatliche Gemeinschaft nicht ohne Grundwerte auskommen, die die Basis für das Funktionieren eines sozialen Organismus sind. Grundsätzlich berufen sich die modernen Rechtsstaaten auf die Menschenrechte, wie sie die UN-Vollversammlung am 10. Dezember 1948 verabschiedet hat; sie bilden gleichsam das Spielfeld, daß ein demokratischer Rechtsstaat nicht verlassen darf. Unter diesen Menschenrechten befindet sich auch das Recht auf Gedanken- und Gewissensfreiheit sowie auf die Freiheit des religiösen Bekenntnisses.[11]

Da vor dem Gesetz alle Bürger gleich sind, ist es leicht verständlich, daß die Macht des Staates laikal sein muß, »damit die Bürger auch wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte auszuüben« (DH 6). Der weltlichen Macht ist es daher nicht erlaubt, »durch Zwang oder Furcht oder auf andere Weise das Bekenntnis oder die Verwerfung irgendeiner Religion aufzuerlegen oder jemanden daran zu hindern, sich einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen oder diese zu verlassen« (ebd.).

Religionsgemeinschaften, die in einem Staat koexistieren, dürfen einander nicht eingrenzen; man muß »sowohl die Rechte der anderen wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber (...) beachten« (DH 7). »Die bürgerliche Gesellschaft (hat) außerdem das Recht, sich gegen Mißbräuche zu schützen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können (...)« (ebd.). Mißbrauch der Glaubensfreiheit liegt dann vor, wenn beispielsweise eine Glaubensgemeinschaft medizinische Hilfe für ein Mitglied verweigert oder die Folterung bzw. Tötung im Rahmen von Zeremonien fordert. Besonders hebt das Konzil das Recht der Eltern auf die religiöse Erziehung ihrer Kinder hervor, an der sie der Staat nicht hindern darf. »Außerdem werden die Rechte der Eltern verletzt, wenn die Kinder gezwungen werden, einen Schulunterricht zu besuchen, der der religiösen Überzeugung der Eltern nicht entspricht, oder wenn nur eine einzige Erziehungsform für alle verpflichtend gemacht wird, bei der die religiöse Ausbildung völlig ausgeschlossen ist« (DH 5).[12]

3. Das Zusammenwirken von Kirche und Staat

Obwohl Staat und Kirche »auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom« (*Gaudium et spes* 76) sind, ist ihre Zusammenarbeit notwendig, da sie beide ein und demselben Menschen dienen. »Der Mensch ist ja nicht auf die zeitliche Ordnung beschränkt, sondern inmitten der menschlichen Geschichte vollzieht er ungeschmälert seine ewige Berufung« (ebd.)

Die Kirche unterstützt »alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat« (ebd., 42). Darüber hinaus setzt sie sich für die Ausgestoßenen und Vernachlässigten ein. Besonders aber gründet sie Einigkeit »unter den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und Nationen«, da sie »kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Natur und am kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist« (ebd.).

Die Kirche erwartet vom Staat keine Privilegien oder Gefälligkeiten. Mehr noch: In jenen Staaten, in denen sie legitim erworbene Rechte genießt, ist sie bereit, auf diese zu verzichten, »wenn feststeht, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist, oder wenn veränderte Lebensverhältnisse eine andere Regelung fordern« (ebd., 76).[13]

Lediglich ein Recht beansprucht die Kirche: Die Heilsbotschaft Christi verkünden und die Mißachtung der Menschenwürde durch ihr mora-

lisches Urteil offenlegen zu dürfen. »Immer und überall aber nimmt sie das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen« (ebd., 76).[14] Dennoch wird man nicht von einer Politisierung der Kirche reden können, wenn diese aus Treue zu ihrem Gründer Verhältnisse in Staat und Gesellschaft kritisiert, die sich nicht mit ihrer evangelischen Botschaft decken und die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hindern oder unterdrücken (vgl. DH 6).

* * *

Wie wird sich das Verhältnis von Staat und Kirche in Slowenien entwikkeln? Wünschenswert wäre, wenn sich alle für eine tolerante und pluralistische Grundgesinnung einsetzen würden. Wenn allerdings die religiöse Dimension des Menschen eine unleugbare Tatsache und einen positiven Wert darstellt, dann hat sie auch ein Recht auf Öffentlichkeit, damit sie als Wahlfreiheit der Weltanschauung geachtet wird. Dieses Recht der Wahlfreiheit hat das Zweite Vatikanum ausdrücklich bekräftigt – das dies nicht leere Worte sind, läßt sich in vielen Ländern nachweisen: Nirgendwo übt die Kirche Gewalt auf Andersgläubige aus, was zugleich nicht heißt, daß sie sich nicht das Recht herausnähme, den gegebenen Gesellschaftsverhältnissen auch kritisch gegenüberzustehen. Auch wer die Kirche und ihre Botschaft ablehnt, kann, wenn er wirklich für eine menschliche Gesellschaft einsteht, die humane Dimension ihrer Verkündigung und die Verflechtung der europäischen Kultur mit dem Christentum nicht leugnen.

Anmerkungen

1 Vgl. Röm 13,1; dazu auch R. Sebott, Kirche und Staat, in: J. Beutler/O. Semmelroth (Hrsg.), Theologische Akademie 13. Frankfurt 1976, S. 82f.
2 Vgl. 1 Tim 2,2.
3 Zit. n. H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. München 1961, S. 94.
4 Zit. n. ebd., S. 212.
5 *Immortale Dei* I,16.
6 Vgl. B. Sutor, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre. Paderborn/München/Wien/Zürich ^{2}1992, S. 168.
7 Vgl. weiterhin E.-W. Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 15. Freiburg/Basel/Wien 1982, S. 53f.

8 Vgl. ebd., S. 100.
9 Vgl. ebd., S. 94.
10 Vgl. ebd., S. 46; weiterhin O. v. Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, in: Geschichte und Staat, Bd. 223. München ^{2}1985, S. 103.
11 Vgl. *Allgemeine Deklaration der Menschenrechte*, Art. 18.
12 Vgl. ebd., Art. 26, Nr. 3: »In erster Linie haben die Eltern das Recht, die Art der ihren Kindern zuteil werdenden Bildung zu bestimmen.«
13 Vgl. O. v. Nell-Breuning, a.a.O., S. 103.
14 Vgl. E.-W. Böckenförde, a.a.O., S. 82.

Manfred Spieker · Osnabrück

Christentum und freiheitlicher Verfassungsstaat

Die These, daß der freiheitliche Verfassungsstaat gegen die christlichen Kirchen habe durchgesetzt werden müssen, scheint sich schnell bestätigen zu lassen. Wurde nicht die Französische Revolution, die weithin als Geburtsstunde des modernen Verfassungsstaates gilt, von der katholischen Kirche bekämpft? Sind die Forderungen nach Grund- und Menschenrechten nicht auf den erbitterten Widerstand der Päpste gestoßen? Haben die evangelischen Landeskirchen nicht dem Bündnis von Thron und Altar und dem als *summepiscopus* amtierenden Landesherren nachgetrauert, als die Monarchie längst hinweggefegt und durch die Demokratie ersetzt worden war? Wo immer der freiheitliche Verfassungsstaat auftrat oder sich weiter entwickelte, scheint es zu Konflikten mit den Kirchen gekommen zu sein.

Auch das Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 10. August 1995 scheint diese These zu bestätigen: »unter dem Kreuz zu lernen« sei Schülern in einem freiheitlichen Verfassungsstaat mit einem säkularen Schulsystem nicht zuzumuten. Deshalb seien Kruzifixe verfassungswidrig. Staatliche Neutralität, gesellschaftliche Toleranz und freie Schule scheinen mit Hilfe des Bundesverfassungsgerichts gegen die christlichen Kirchen und die ihnen nahestehenden politischen Kräfte durchgesetzt werden zu müssen.

Eine genauere Betrachtung der politischen Ideengeschichte und der Entwicklung politischer Ordnungen zeigt jedoch, daß das Christentum nicht nur nicht der Gegner, sondern der Geburshelfer des freiheitlichen Verfassungsstaates war. Gerade das Christentum vermittelte und vermittelt jene inneren Antriebe und Bindungskräfte, von denen der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt, die er aber nach dem vielzitierten Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde »selbst nicht garantieren kann«.[1]

Manfred Spieker, *1943 in München geboren, Promotion 1973, Habilitation 1982, lehrt seit 1983 an der Universität Osnabrück Christliche Sozialwissenschaften.*

1. Die Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia

Das Christentum – Geburtshelfer des freiheitlichen Verfassungsstaates? Diese These ist schon deshalb erläuterungsbedürftig, weil das Konzept des Verfassungsstaates älter ist als das Christentum. Schon die aristotelische politische Philosophie wird beherrscht von der Frage nach der besten Verfassung, und die beste Verfassung ist für Aristoteles eine gemischte Verfassung, die die Vorzüge der Monarchie, der Aristokratie und der von ihm noch Politie genannten Demokratie vereint. Das leitende Interesse der aristotelischen Frage nach der besten Verfassung ist jedoch nicht die Freiheit des Bürgers, sondern die Stabilität der Herrschaft. »Je besser ... eine Verfassung gemischt ist, desto dauerhafter ist sie.«[2] Der Bürger war noch ganz dem Gemeinwesen untergeordnet. Er war Teil der Polis, in deren Obhut auch die Verehrung der Götter lag. Die Wissenschaft von der Politik war deshalb die erste der Wissenschaften vom Menschen. Politik und Religion waren nicht geschieden. Im römischen Reich ging diese Einheit von Politik und Religion noch einen Schritt weiter: der Kaiser wurde als Gott verehrt, und er forderte auch diese Verehrung – zum Beispiel von seinen Soldaten. Wenn diese als Christen dem Wort Jesu »So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist«[3] folgten und die Anbetung des Herrschers verweigerten, mußten sie mit dem Märtyrertod rechnen. Petrus hatte ihnen in seinem Konflikt mit dem Hohen Rat in Jerusalem den Weg vorgezeichnet: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.«[4]

Aus diesen Konflikten der ersten Christen mit den politisch-religiösen Autoritäten entwickelt sich die bis heute gültige und den freiheitlichen Verfassungsstaat tragende Unterscheidung zwischen Temporalia und Spiritualia, zwischen Politik und Religion. Nicht nur die Polis, die Welt schlechthin wird entgöttlicht. Die Politik wird relativiert, die Herrschaftsgewalt des Königs wird beschränkt. Das Christentum leitet einen Säkularisierungsprozeß ein, der irreversibel ist. Gewiß setzt sich die Unterscheidung zwischen Spiritualia und Temporalia mit allen ihren Konsequenzen nicht auf einen Schlag durch. Das Christentum wird erst einmal »Staatsreligion«. Politische Herrscher beanspruchen auch als Christen noch Jahrhunderte hindurch gewisse Kompetenzen in geistlichen Angelegenheiten – sei es bei der Ernennung der Bischöfe, der Papstwahl oder, nach der Reformation, bei der Bestimmung der Konfession der Untertanen. Aber der Investiturstreit des 11. Jahrhunderts war vorprogrammiert. In dem ihn zumindest im Prinzip beendenden Wormser Konkordat von 1122 wird die Unterscheidung zwischen Temporalia und Spiritualia bekräftigt.

Auch wenn es noch einmal rund sechseinhalb Jahrhunderte dauert, bis

der definitiv auf weltliche Ziele beschränkte Staat in den USA in Erscheinung tritt, auch wenn Reformation und Gegenreformation dem Bündnis von Thron und Altar erst einmal zu neuer Blüte verhelfen und die »geistlichen Fürstentümer« sich vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia wie ein hölzernes Eisen ausnehmen, das Christentum hat die Entwicklung der griechischen Polis und der römischen res publica zu einem Kirche und Staat scheidenden Gemeinwesen mit wechselseitiger Beschränkung der Aufgaben und Zuständigkeiten ein für allemal besiegelt. »Daß die politische Geschichte der Neuzeit von weltlichen Staaten geprägt wird, ist eine direkte, gewissermaßen gewollte Frucht des Christentums.«[5]

So grundlegend dieser Einfluß des Christentums auf die Entstehung des modernen Staates ist, es gilt zwei Mißverständnissen vorzubeugen: zum einem dem Mißverständnis, die Grenze zwischen Spiritualia und Temporalia sei immer eindeutig zu ziehen, zum anderen dem Mißverständnis, diese Unterscheidung sei mit der Errichtung des freiheitlichen Verfassungsstaates ein für allemal gesichert. Was das erste Mißverständnis betrifft, so wissen die Christen, daß die Grenzziehung zwischen Spiritualia und Temporalia nicht immer einfach ist. Schon die *res mixtae*, die den Christen und Bürger gleichermaßen betreffenden Angelegenheiten, deren Regelung ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Kirche und Staat erfordert[6], zeigen, daß die Grenzziehung schwierig werden kann. Geradezu zum Problem aber muß sie werden, wenn der Staat seinen Anspruch durchsetzt, die Grenze der Temporalia selbst zu bestimmen oder wenn die Kirchen ihr Wächteramt ausüben und politische Entwicklungen einer sittlichen Bewertung unterwerfen, wie es ihnen vom Evangelium her aufgetragen ist.[7]

Was das zweite Mißverständnis betrifft, so haben auch die vergangenen zwei Jahrhunderte gezeigt, daß die Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia immer wieder radikalen Anfechtungen ausgesetzt ist. Politische Ideologien und politische Systeme totalitärer Provenienz, allen voran der Marxismus-Leninismus, haben beansprucht, den Menschen durch die Politik von aller Entfremdung zu befreien und zum endgültigen Heil zu führen. Sie haben versucht, sich an die Stelle der Religion zu setzen. Sie wollten selbst Kirche werden. Statt Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit haben sie der Menschheit die Guillotine, das Konzentrationslager und den Archipel Gulag beschert. Aber auch theologische Strömungen wie die Befreiungstheologie haben die Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia in Frage gestellt. »Das Schema von der Unterscheidung der Ebenen ist erschöpft und bietet keine Antwort mehr für die Fragen einer fortgeschrittenen Theologie«, behauptete Gustavo Gutiérrez in seinem Hauptwerk *Theologie der Befreiung*.[8] Die

Politik wird als leitende, sinngebende Instanz des Menschen inthronisiert, sie wird zum Ort »der Vergeschichtlichung von Gnade und Sünde, von Unterdrückung und Befreiung«.[9] Aus dieser Perspektive entbehrt es nicht der Konsequenz, Ayatollah Chomeini als religiösen Propheten zu rühmen, dem es gelungen sei, »aus dem islamischen Glauben heraus ein ganzes Volk zur Erhebung zu bewegen und eine der repressivsten ... Tyranneien dieses Jahrhunderts zu Fall zu bringen«.[10] Auch dem Islam ist – nicht nur in seinen fundamentalistischen Strömungen – die Unterscheidung zwischen Spiritualia und Temporalia fremd. So ist ihm bisher auch der freiheitliche Verfassungsstaat fremd.

2. Der freiheitliche Verfassungsstaat

Der freiheitliche Verfassungsstaat setzt die Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia voraus. Sein eigentliches Ziel, sein Legitimitätsgrund ist jedoch die Sicherung der Freiheit des Bürgers. Er beruht auf einem anthropologischen Fundament, in dessen Mittelpunkt der Begriff der Person steht. In diesem Begriff sind verschiedene Dimensionen menschlicher Existenz – Leib und Geist, Individualität und Sozialität, Freiheit und Verantwortung, Gottebenbildlichkeit und Ambivalenz – vereint. Der Person kommt eine Würde zu, die jedes irdische Gut übersteigt, die in allen Bereichen der Gesellschaft – in Politik, Wirtschaft, Kultur – Geltung beansprucht und dem Staat vorausliegt. Sie ist vom Staat, unter Umständen aber auch gegen ihn zu schützen. Aus dieser Würde ergeben sich Rechte und Pflichten, die ebenfalls dem Staat vorausliegen und deren Schutz und Förderung seine Legitimitätsgrundlage ist. In geradezu klassischer Weise bringt dies Art. 1 des Grundgesetzes zum Ausdruck: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt (Abs. 1). Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt (Abs. 2). Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht (Abs. 3).«[11]

In dieser anthropologischen Fundierung des freiheitlichen Verfassungsstaates ist der Einfluß des Christentums unübersehbar. Die Menschenrechte sind das Fundament des freiheitlichen Verfassungsstaates. Sie gehen von einem personalen Menschenbild aus. Der Staat ist zwar für die Durchsetzung der Menschenrechte von Bedeutung, er konstituiert sie aber nicht. Sie haben eine naturrechtliche Wurzel. Der Mensch hat diese Rechte, weil er Mensch ist. Diese Rechte sind »Naturrechte,

Universalrechte, unantastbare Rechte: Niemand, nicht der einzelne, nicht die Gruppe, nicht die Autorität und nicht der Staat kann sie verändern oder aufheben, weil sie von Gott selbst kommen.«[12]

Die Menschenrechte – ein Erbe des Christentums? Diese Behauptung ist nicht weniger erläuterungsbedürftig als jene vom Christentum als Geburtshelfer des freiheitlichen Verfassungsstaates, hat es doch zahlreiche Konflikte zwischen der katholischen Kirche und jenen Menschen und Gruppen gegeben, die sich bei der Geltendmachung ihrer politischen, kulturellen oder religiösen Interessen auf Menschenrechte beriefen. Menschenrechte galten in ihrer kontinentalen, der Französischen Revolution entstammenden Ausformung als ein Ergebnis der Aufklärung, als Spiegel eines rationalistischen und individualistischen Menschenbildes sowie als Waffe gegen die Kirche. Wer seine individuelle Autonomie unter Berufung auf die Menschenrechte gegen seine sittliche Verantwortung ausspielte, mußte auf den Widerspruch der Kirche stoßen. So wird das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten im 19. Jahrhundert durch eine wechselvolle Geschichte geprägt, in der »Zögern, Einsprüche und Vorbehalte«, ja manchmal sogar Ablehnung, offene Feindschaft und Verurteilung dominieren.[13] Der Weg zur Rezeption der Menschenrechte in die Soziallehre der katholischen Kirche ist kompliziert. Erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts rücken sie in deren Mittelpunkt.[14] Dennoch hat das Christentum den Menschenrechten den Boden bereitet. »Christliches Erbe in den Menschenrechten sind die Leitgedanken von der Einheit des Menschengeschlechts und von der Gleichheit seiner Glieder, von der Einmaligkeit und der Würde eines jeden Menschen als Person, unverfügbar den anderen und sich selbst, berufen zu Eigenverantwortung, zu Nächstenliebe und zur Bewährung in dieser Welt. Nur im christlichen und nachchristlichen Kulturkreis konnten die Menschenrechte sich entwickeln.«[15]

Aus der Erkenntnis der Würde und der Freiheit der Person ergeben sich für eine freiheitliche Verfassungsordnung noch drei weitere Konsequenzen, die ebenfalls ein christliches Erbe in sich tragen: die Demokratie, die Gewaltenteilung und die Zivilgesellschaft. Was die Demokratie betrifft, so ist zunächst nicht nur einem, sondern gleich zwei Einwänden zu begegnen. Ist sie nicht älter als das Christentum? Mußte sie nicht häufig, wie die Menschenrechte, gegen die Kirche durchgesetzt werden? Gewiß stammt die Demokratie aus der griechischen Antike. In der politischen Philosophie des Aristoteles spielt sie eine wichtige Rolle. Aber wie beim Verfassungsstaat ist das leitende Interesse der aristotelischen Reflexion nicht die Freiheit des Bürgers, sondern die Stabilität der Herrschaft und dementsprechend ihre Relativierung bzw. Mischung mit aristokratischen und monarchischen Elementen. Erst das Christentum ver-

leiht dem Konzept der Demokratie – wiederum auf verschlungenen Wegen – seine anthropozentrische und auch seine egalitäre Orientierung.

Die konfliktreiche Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Demokratie erfordert eine zwischen politischer Geschichte und Ideengeschichte differenzierende Betrachtung. Die politische Geschichte des 19. Jahrhunderts kennt zahlreiche Konflikte. Sie sind vorprogrammiert, wenn demokratische Mehrheiten die Grenzen überschreiten, die auch ihnen gezogen sind. Auch sie unterliegen der Schranke der Menschenrechte und sittlichen Verpflichtungen. Die kontinentale Demokratie, die aus der Französischen Revolution hervorging, tat sich im Vergleich zur angelsächsischen schwer, dies zu akzeptieren. Auch seitens der christlichen Kirchen gab es in beiden Konfessionen wie gegenüber den Menschenrechten so auch gegenüber den Demokratien oft Zögern, Mißtrauen und Ablehnung, die zu dieser konfliktreichen Geschichte beitrugen. In der Ideengeschichte ist das christliche Erbe der Demokratie dagegen unübersehbar – zumindest im Konzept der rechtsstaatlichen, die Menschenrechte anerkennenden und von ihnen begrenzten Demokratie. Gewiß war das Christentum gegenüber Staatsverfassungen jahrhundertelang relativ gleichgültig, solange sie nicht in einer Tyrannei entarteten. Hauptkriterium ihrer Beurteilung war die Gewährleistung des Gemeinwohls, nicht die Ordnung der politischen Institutionen. Noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vertrat die katholische Soziallehre in der Frage der politischen Systeme die Position der Äquidistanz. Aber die gleichberechtigte Partizipation aller Bürger am demokratischen Willensbildungsprozeß ist doch eine logische Konsequenz der Menschenrechte und des christlichen Menschenbildes. Die Freiheit und die Würde der Person verlangen eine rechtsstaatliche Demokratie. Sie steht seit Pius XII. zunehmend im Mittelpunkt der politischen Ethik der Soziallehre der katholischen Kirche. Sie hat sich etabliert im christlichen – protestantischen und katholischen – Kulturkreis. Es ist unverkennbar, daß sie nicht nur ein Erbe des Christentums ist, sondern bisher auch vorwiegend im christlichen Kulturkreis Stabilität und Dauer zeigte. Problematisch ist das Verhältnis von Kirche und Demokratie noch im Bereich der orthodoxen Christenheit.

Was die Gewaltenteilung betrifft, so ist sie ebenfalls im christlichen Kulturkreis des Westens entwickelt und praktiziert worden. Von hier aus hat sie als wichtigstes Strukturmerkmal der rechtsstaatlichen Demokratie ihren Siegeszug um den Globus angetreten. Gewaltenteilung heißt Machtbegrenzung. Ein erster Schritt zur Machtbegrenzung war bereits die Unterscheidung zwischen Spiritualia und Temporalia. Als Strukturmerkmal der rechtsstaatlichen Demokratie meint Gewaltenteilung aber mehr als die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt. Sie

meint die Trennung und gegenseitige Kontrolle legislativer, exekutiver und judikativer Gewalt. Sie will die Versuchung zum Machtmißbrauch minimieren und da, wo Macht dennoch mißbraucht wird, die schädlichen Folgen begrenzen. Auch im Konzept der Gewaltenteilung zeigt sich ein christliches Erbe: die Erkenntnis, daß die menschliche Natur ambivalent ist. Der Mensch kann konstruktiv, aber auch destruktiv handeln, die Macht zur Förderung des Gemeinwohls, aber auch zu seiner Zerstörung gebrauchen. Die Gewaltenteilung zieht aus diesem anthropologischen Faktum die Konsequenzen für die Struktur eines freiheitlichen Verfassungsstaates. Wo sie in Theorie und Praxis abgelehnt wird, wie in totalitären Systemen nationalsozialistischer oder kommunistischer Herkunft, da wird mit der Würde und Freiheit der Person immer auch das Christentum bekämpft.

Was schließlich die Zivilgesellschaft betrifft, so zeigt sich auch in ihr – zumindest beim zweiten Blick – ein christliches Erbe. Mit dem relativ neuen Begriff der Zivilgesellschaft wird eine Gesellschaft selbstbewußter und aktiver Bürger bezeichnet, die sich in einer relativ staatsfreien Sphäre der Wirtschaft, der Politik und der Kultur selbst organisieren, in freien Assoziationen, Parteien und Medien artikulieren, die soziale Ordnung gestalten, an der politischen Willensbildung partizipieren und den freiheitlichen Verfassungsstaat nicht nur tolerieren, sondern als Gemeinwohlbedingung stützen. Die Zivilgesellschaft ist das notwendige Gegenüber zum demokratischen Rechtsstaat. Sie liegt in der Logik des personalen Menschenbildes, auch in der Logik der Ordnungsprinzipien der katholischen Soziallehre, insbesondere des Subsidiaritätsprinzips, das seinerseits wieder die Frucht des personalen Menschenbildes ist. Es gebietet dem Staat, jene Angelegenheiten, die kleinere, untergeordnete Einheiten oder einzelne Bürger selbst regeln können, nicht an sich zu ziehen und in allem legislativen und administrativen Handeln auf die Stärkung der Eigenkräfte der kleineren Einheiten und der Bürger zu achten.[16] Sie beruht letztlich auf der anthropologischen Prämisse, daß die Bereitschaft und die Fähigkeit des Individuums, Initiativen zu ergreifen, Anstrengungen auf sich zu nehmen und Leistungen zu erbringen, eine zentrale Voraussetzung für das Gelingen menschlichen Lebens ist.

3. Der soziale Rechtsstaat

Unübersehbar sind die Einflüsse des Christentums auf die Entwicklung des modernen Sozialstaats. Das neutestamentliche Gebot der Nächstenliebe setzte Energien für eine »Erwärmung« des menschlichen Klimas in der Gesellschaft frei, die der antiken Gesellschaft nicht bekannt waren.

Die Sorge für die Armen, die Witwen und die Waisen galt als Aufgabe des christlichen Gemeinwesens, deren sich die Klöster, die Orden und die Spitäler annahmen. In den Ländern der Reformation hat sich insbesondere der Pietismus durch Gemeinden und Stiftungen dieser Aufgabe angenommen. An der Entstehung des Sozialstaats im 19. Jahrhundert waren zwar mehrere geistige Strömungen beteiligt: konservative Vorstellungen von der sozialen Verantwortung der Obrigkeit, sozialistische Konzeptionen von der Verantwortung der Politik für die Gestaltung der Gesellschaft, die liberale Genossenschaftsbewegung, die Kathedersozialisten, der Pietismus und die katholische Soziallehre. Dabei waren nicht nur die beiden zuletzt genannten Strömungen christlich inspiriert. Daß der Staat nicht nur Rechtsstaat, sondern Sozialstaat zu sein hat, daß er nicht nur für Recht und Sicherheit, sondern auch für menschenwürdige Lebens- und Arbeitsbedingungen zu sorgen hat, daß er die Bürger gegen Einkommensrisiken zu schützen hat, die aus Krankheit, Invalidität, Alter und Arbeitslosigkeit erwachsen, daß er soziale Sicherheit, soziale Gerechtigkeit und gesellschaftliche Integration zu gewährleisten hat, dies ist ein genuin christliches Erbe.[17] *Rerum Novarum*, die erste päpstliche Sozialenzyklika von Leo XIII., hat 1891 diese Staatsaufgabe gegen das weitverbreitete Konzept vom Nachtwächterstaat unterstrichen. Im Werk des Mainzer Bischofs Ketteler hat diese Enzyklika ihren großen Wegbereiter. In der »Fabrikrede« des badischen Landtagsabgeordneten Franz Josef Buß wurden die sozialstaatlichen Aufgaben bereits 1837 in einem deutschen Parlament formuliert.[18]

Der Beitrag der Christen zur Entwicklung des Sozialstaats zeigt sich nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis und hier nicht nur in Caritas und Diakonie, sondern auch in Gesetzgebung und Politik. Gewiß entsprang die Bismarcksche Sozialgesetzgebung nicht nur pietistischen Motiven, sondern auch dem politischen Kalkül, durch die soziale Besserstellung der Arbeiterschaft die sozialdemokratische Opposition zu schwächen. Aber von den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart wurde die Entwicklung des Sozialstaats entscheidend von Christen in den Parteien des Zentrums und der CDU/CSU mitgestaltet. Bei der Einführung der ersten, noch fakultativen Mitbestimmungsregelungen im Arbeiterschutzgesetz von 1891 war Franz Hitze maßgeblich beteiligt, der zwei Jahre später an der Universität Münster den ersten Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften übernahm. Am Betriebsrätegesetz 1920, das obligatorische Mitbestimmungsregelungen einführte und radikale sozialistische Räteideen ablehnte, waren Franz Hitze und Heinrich Brauns beteiligt. Überragende Bedeutung für die Entwicklung des deutschen Sozialstaats kommt Heinrich Brauns zu, der als katholischer Priester von 1920 bis 1928 in zwölf Kabinetten als

Reichsarbeitsminister amtierte. Von allen demokratischen Parteien anerkannt, führte er die Arbeitsgerichtsbarkeit als eigenen Gerichtszweig ein, entwickelte das Betriebsverfassungsrecht, das Tarifvertrags- und Schlichtungswesen, vereinheitlichte und verbesserte die Reichsknappschaftsversicherung und löste die Erwerbslosenfürsorge durch die Arbeitslosenversicherung ab. Seine Reformen haben dem Sozialstaat bis heute gültige Impulse gegeben.

Auch an den großen sozialpolitischen Reformen im ersten Jahrzehnt der Bundesrepublik Deutschland – Lastenausgleichsgesetz 1952 und Einführung der dynamischen Rente 1957 – war das Engagement christlicher Politiker, Wissenschaftler und Verbände unverkennbar. Damit soll der Beitrag der sozialdemokratischen Politiker zur Entwicklung des deutschen Sozialstaats nicht geschmälert werden, auch nicht in Abrede gestellt werden, daß auch in der SPD gelegentlich christliche Impulse sichtbar wurden. Aber die sozialdemokratisch geprägten Reformen des Sozialstaats sind – vor allem in den 70er Jahren – doch weit mehr an egalitären Verteilungszielen und an etatistischen Staatskonzepten orientiert als die christdemokratischen, die sich mehr an dem oben skizzierten Menschenbild und dementsprechend am Subsidiaritätsprinzip orientieren.

4. Die internationale Solidarität

Auch bei der Entwicklung einer internationalen Solidarität ist der Beitrag des Christentums sehr groß. Sieht man einmal von den christlich geprägten europäischen Reichen des Mittelalters und der frühen Neuzeit ab, die noch keine nationalen Grenzen kannten, dann ist eine die Nationen relativierende internationale Solidarität die späte Frucht vieler bitterer und blutiger Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Diese bitteren und blutigen Erfahrungen mußten Europa und die Welt machen, wenn Ideologien die politische Macht dominierten, die das Christentum verdrängten oder bekämpften, wie der Nationalismus, der Nationalsozialismus oder der Kommunismus. Initiativen zu einer Politik der internationalen Solidarität tragen unverkennbar die Spuren des christlichen Kulturkreises. Dies gilt für den von Konrad Adenauer, Robert Schumann und Alice de Gasperi initiierten europäischen Einigungsprozeß wie auch für Konzepte und Institutionen zur Überwindung des Nord-Süd-Konflikts. Auch die Gründung der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) 1919, einer Unterorganisation des Völkerbundes und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 tragen diese Spuren.

Das drängendste Problem der internationalen Politik zu Beginn des 3. Jahrtausends nach Christi Geburt ist die Überwindung oder wenigstens Milderung des Nord-Süd-Konflikts. Dem Christentum kommt dabei in Theorie und Praxis eine Schlüsselrolle zu. Die christliche Sozialethik unterstreicht seit langem, daß sich das Prinzip der Solidarität nicht nur auf die innere Ordnung eines Gemeinwesens, sondern auch auf die internationale Ordnung erstreckt. Was im Innern einer Industriegesellschaft üblich ist, daß nämlich die Wohlhabenden über ein progressives Steuersystem, ein solidarisches Sozialleistungssystem und auch caritative Hilfe den weniger Wohlhabenden helfen, damit sie ein menschenwürdiges Leben führen können, muß auch auf internationaler Ebene anerkannt werden.[19] Die christliche Soziallehre appelliert deshalb immer wieder an die Industrieländer, ihre Entwicklungshilfe deutlich zu verstärken. Sie unterstreicht die universale Bestimmung der Güter, die wechselseitige Abhängigkeit der Nationen, die Notwendigkeit der Zusammenarbeit aller Völker, Kulturen und Religionen für Frieden und Gerechtigkeit und die Einheit der ganzen Menschheit, für die sich die Kirche als Zeichen und Werkzeug versteht.[20]

Die christliche Soziallehre appelliert aber auch an die Entwicklungsländer zu begreifen, daß sie »die Baumeister ihres eigenen Fortschritts« sind und deshalb »an erster Stelle die Last und die Verantwortung dafür tragen«.[21] Auch im Verhältnis der Entwicklungsländer zu den Industrieländern gilt das Subsidiaritätsprinzip. Die Fähigkeit und die Bereitschaft der Entwicklungsländer, eigene Initiativen zu ergreifen, ist die Voraussetzung erfolgreicher Entwicklungshilfe. Um die entsprechenden Einstellungen und Fähigkeiten bei ihren Bürgern zu fördern, müssen diktatorische politische Systeme reformiert und zu demokratischen Systemen hin entwickelt werden. Ohne Rechtssicherheit, Geltung der Menschenrechte und demokratische Partizipationsmöglichkeiten an der politischen Willensbildung ist ökonomischer und sozialer Fortschritt nicht denkbar. Die christliche Soziallehre lehnt sowohl die marxistisch orientierte Dependenztheorie ab, die die Entwicklungsländer in Abhängigkeit von den Industrieländern sieht und letzteren die alleinige Verantwortung für deren Elend zuteilt, mithin die Philosophie des Klassenkampfes auf die internationale Ebene überträgt, als auch die frühliberale Position, die die Entwicklungsländer sich selbst überlassen möchte, mithin die Philosophie des Nachtwächterstaates auf die internationale Ebene überträgt.

Was die praktische Politik zur Überwindung des Nord-Süd-Konflikts betrifft, so wird man gewiß festhalten müssen, daß auch in den Ländern des christlichen Kulturkreises die staatliche Entwicklungshilfe oft hinter den selbst formulierten Zielen, z. B. hinter den 0,7 % des Sozialprodukts,

zurückbleibt und daß die dramatische Dimension des Nord-Süd-Konflikts oft nur unzureichend gesehen wird. Dennoch waren es Länder dieses Kulturkreises, die Entwicklungshilfekonzepte entwickelt, Entwicklungshilfeministerien errichtet und bi- und multilaterale Hilfsaktionen initiiert haben und in denen auch die Kirchen selbst sehr effektive Institutionen der Entwicklungshilfe gegründet haben wie *Misereor* und *Brot für die Welt*, die die Menschen dem Ziel einer internationalen Solidarität ein Stück näherbringen.

5. Die soziale Marktwirtschaft

Eine freiheitliche Verfassungsordnung bedarf auch einer ihr korrespondierenden Wirtschaftsordnung. Dies ist nach heute weltweit verbreiteter Überzeugung die soziale Marktwirtschaft. Ist auch in ihr ein christliches Erbe vorhanden? Die Antwort wird in mehrerlei Hinsicht differenzieren müssen. Die soziale Marktwirtschaft ist als Ordnungskonzept für die Wirtschaft erst ein halbes Jahrhundert alt. Ihr gingen Wirtschaftsordnungen voraus, die entweder durch ungezügelte Wettbewerbsfreiheit oder durch die Eliminierung des Wettbewerbs und die zentrale Lenkung seitens des Staates geprägt waren. Von beiden Modellen distanziert sich das Konzept der sozialen Marktwirtschaft. Es will die Freiheit des Wettbewerbs mit sozialer Sicherheit verbinden. Es will durch eine staatliche Rahmengesetzgebung die Vorteile des Marktes und zugleich die soziale Gerechtigkeit gewährleisten, also auch für jene menschenwürdige Lebensbedingungen sichern, die sich am Leistungswettbewerb nicht beteiligen können.

Die Väter dieses Konzepts, Ludwig Erhard, Alfred Müller-Armack, Wilhelm Röpke u. a., sind keine Theologen oder Sozialethiker, aber doch überwiegend evangelische Christen. Sie repräsentieren als Ökonomen ein christliches Erbe. Die christlichen Kirchen beider Konfessionen dagegen tun sich mit der sozialen Marktwirtschaft bis in die 80er Jahre hinein schwer, und die Schwierigkeiten sind auch noch nicht ausgeräumt. Zwar gab es immer schon Sozialethiker, die darauf hinwiesen, daß die soziale Marktwirtschaft in der Logik des christlichen Menschenbildes und der Prinzipien der Subsidiarität und der Solidarität liege[22], aber in den Kirchen dominierte lange Zeit eine Perspektive, die weniger auf Produktionsbedingungen und Leistungsgerechtigkeit als vielmehr auf die gerechte, um nicht zu sagen egalitäre Verteilung achtete. Markt und Wettbewerb galten schnell, zu schnell als Feld des menschlichen Egoismus und der Rücksichtslosigkeit gegenüber jenen, die sich am Wettbewerb nicht beteiligen können.

Erst 1991 gibt es in der katholischen Kirche weltweit und in der evangelischen Kirche in Deutschland eine gleichsam offizielle Rezeption des Konzepts der sozialen Marktwirtschaft als jener Wirtschaftsordnung, die in der Logik der christlichen Soziallehre liegt und aus der Perspektive des christlichen Weltauftrages bejaht werden kann. Die katholische Kirche hat dieses Konzept, ohne es beim Namen zu nennen[23], in der Enzyklika *Centesimus Annus* vom 1. Mai 1991 aufgegriffen. Was Johannes Paul II. in dieser Enzyklika zur Rolle des Marktes, des Gewinns, des Unternehmers und des Staates sagt[24], entspricht dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft, das er darüber hinaus schon ein halbes Jahr zuvor explizit gewürdigt hat. Bei der Übergabe des Beglaubigungsschreibens des damaligen deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl Hans-Joachim Hallier am 8. November 1990 erklärte er: »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.«[25]

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat mit ihrer Denkschrift »Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft« das Konzept der sozialen Marktwirtschaft im September 1991 ebenfalls als menschengerecht und sachgerecht gewürdigt.[26] So erfreulich und wegweisend diese Dokumente sind, man wird zugeben müssen, daß die Kirchen hier von der freiheitlichen Verfassungsordnung in Deutschland gelernt haben. Sie haben vor allem gelernt zu erkennen, daß menschenwürdige Lebensbedingungen nicht nur vom individuellen Verhalten und von Tugenden, sondern auch von gesellschaftlichen Strukturen abhängen. Sie haben die Erkenntnis vertieft, daß die christliche Soziallehre auch eine Ethik der Strukturen sein muß.

Andererseits beruht das Konzept der sozialen Marktwirtschaft auf Prämissen, die in einer tieferen Schicht doch wieder ein christliches Erbe deutlich werden lassen. Jedes Modell einer Wirtschaftsordnung hat bestimmte Vorstellungen von menschlicher Arbeit, Eigentum und vom Menschen selbst, durch die Fragen der gesellschaftlichen und ökonomischen Ordnung präjudiziert werden. Die Arbeit ist in dieser Perspektive eine Tätigkeit des Menschen, durch die er einerseits die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt sowie Güter und Dienstleistungen schafft, die er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht und durch die er andererseits sich selbst entfaltet und seine im Intellekt begründete Herrschaft über die Erde ausübt. Sie ist von konstitutiver Bedeutung für das Gelingen des menschlichen Lebens. Sie setzt ihrerseits wieder eine positive Sicht der Welt voraus, die die Welt als Gestaltungsaufgabe für den Menschen begreift. Das Privateigentum auch an Produktionsmitteln

ist das grundlegende Mittel zur Sicherung von Freiheit und eigenverantwortlicher Lebensführung. Es ist Frucht menschlicher Leistung, trägt auch eine soziale Hypothek und verpflichtet den Eigentümer, es zum Wohle der Allgemeinheit zu gebrauchen. Im Mittelpunkt des Menschenbildes schließlich, von dem die soziale Marktwirtschaft ausgeht, steht der freie, interessierte, Initiativen ergreifende, Eigentum bildende, verantwortliche und leistungsbereite Mensch, der in der Regel bereit und in der Lage ist, für den Unterhalt seines Lebens selbst zu sorgen. Zu den anthropologischen Prämissen dieses Konzepts gehört die Erkenntnis, daß das Wissen des Menschen immer und überall unvollkommen und sein Wille ambivalent ist, daß er nicht völlig aufgeklärt handelt und in der Verfolgung seiner Interessen auf dem Markt zum Wohl aller beitragen, diesem aber auch schaden kann, weshalb dem Staat ordnende, kontrollierende und korrigierende Fuktionen zukommen, durch die er die konstuktiven Folgen menschlichen Handelns fördern und die destruktiven begrenzen soll. In diesen Prämissen spiegelt sich unverkennbar ein christliches Erbe.[27]

6. Zusammenfassung

Die hier erörterten Grundlagen einer freiheitlichen Verfassungsordnung zeigen, daß der freiheitliche Verfassungsstaat seine wesentlichen Elemente einer christlich geprägten Kultur verdankt. Die rechtsstaatliche Demokratie, die Menschenrechte und die Gewaltenteilung, die Zivilgesellschaft, die Sozialstaatlichkeit, die internationale Solidarität und die soziale Marktwirtschaft tragen mehr als nur Spuren jenes personalen Menschenbildes, das uns durch das Christentum geschenkt wurde. Der freiheitliche Verfassungsstaat muß deshalb nicht gegen das Christentum verteidigt werden. Es stellt keinen Angriff auf diesen dar. Eher muß das Christentum als Quelle gepflegt werden, die gewährleistet, daß aus dem Garten des freiheitlichen Verfassungsstaates keine Wüste, kein Archipel Gulag und kein Konzentrationslager wird. Das Kreuz ist gleichsam das Logo dieser Quelle. Es ist gewiß eine Zumutung, aber keine, die unterdrückt, sondern eine, die befreit und erlöst und gewiß eine menschenwürdigere als das Nichts.

Anmerkungen

1 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt 1976, S. 60f.

2 Aristoteles, Politik 1297a.
3 Mt 22,21.
4 Apg 5,29.
5 U. Matz, Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit, in: G. Rüther (Hrsg.), Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegungen in Deutschland. Bonn 1984, S. 33.
6 Dazu zählen z.B. der Religionsunterricht in der Schule, die Ausbildung der Religionslehrer, die Errichtung theologischer Fakultäten, die Militär- und Anstaltsseelsorge.
7 II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* 76.
8 G. Gutierrez, Theologie der Befreiung. München/Mainz 1973, S. 72; Ders., Die historische Macht der Armen. München/Mainz 1984, S. 37f. Vgl. auch H. Assmann, Das Evangelium des Technologismus. Technologie und Macht aus der Sicht der Theologie der Befreiung, in: H. Goldstein (Hrsg.), Befreiungstheologie als Herausforderung. Düsseldorf 1981, S. 58ff.
9 L. Boff, Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten. Düsseldorf 1982, S. 182. Kritisch dazu das Dokument der Internationalen Theologenkommission zur Theologie der Befreiung »Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil«, in: K. Lehmann u.a., Theologie der Befreiung. Einsiedeln 1977, S. 179; M. Spieker, Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung, in: R. Hofmann (Hrsg.), Gottesreich und Revolution. Münster 1987, S. 93ff.; vgl. schon H. Maier, Kritik der politischen Theologie. Einsiedeln 1970, S. 19.
10 L. Boff, a.a.O., S. 88.
11 Vgl. auch Konrad Adenauers Grundsatzrede in der Kölner Universität am 26. März 1946: »Die menschliche Person hat eine einzigartige Würde, und der Wert jedes einzelnen Menschen ist unersetzlich. Aus diesem Satz ergibt sich eine Staats-, Wirtschafts- und Kulturauffassung, die neu ist gegenüber der in Deutschland seit langem üblichen ... Der Staat besitzt kein schrankenloses Recht; seine Macht findet ihre Grenze an der Würde und den unveräußerlichen Rechten der Person«, in: Ders., Reden 1917–1967, hrsg. von H.P. Schwarz. Stuttgart 1975, S. 86f.
12 Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici* vom 30. Dezember 1988, 38.
13 Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*. München/Mainz 1976, Ziffer 18.
14 Vgl. *Gaudium et Spes* 76, die Enzyklika Johannes' XXIII. *Pacem in Terris* und die Sozialenzykliken Johannes Pauls II. Vgl. dazu auch M. Spieker, Christen, Grundgesetz und Grundrechte, in: R. Morsey/K. Repgen (Hrsg.), Christen und Grundgesetz. Paderborn 1989, S. 127ff., und J. Punt, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. Paderborn 1987.
15 J. Isensee, Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung, in: Ders./P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. V: Allgemeine Grundrechtslehren. Heidelberg 1992, S. 374.
16 Pius XI., *Quadragesimo Anno* 79.
17 Vgl. auch F.X. Kaufmann, Christentum und Wohlfahrtsstaat, in: *Zeitschrift für Sozialreform* 34 (1988), S. 65ff.; G.A. Ritter, Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich. München 1989, S. 29ff.; U. Matz, a.a.O., S. 41; J. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Trier 1947, S. 148ff.
18 Wortlaut der Rede Franz Josef Ritter von Buß vom 25. April 1837 über das soziale Problem, in: Texte zur katholischen Soziallehre II, 1. Halbband, hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung. Kevelaer 1976, S. 54ff.

19 Paul VI., *Populorum Progressio* 59–61; Johannes Paul II., *Sollicitudo Rei Socialis* 44. Vgl. dazu auch M. Spieker, Zivilisation der Solidarität. Ethische Probleme der Weltwirtschaftsordnung, in: *Die Neue Ordnung* 49 (1995), S. 184ff.
20 II. Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 1.
21 Paul VI., *Populorum Progressio* 77; II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes* 86.
22 Auf katholischer Seite z. B. Joseph Höffner, Wilhelm Weber, Anton Rauscher, Lothar Roos, Wolfgang Ockenfels; auf evangelischer Seite Martin Honecker und Trutz Rendtorff.
23 Der Begriff »Soziale Marktwirtschaft« ist ohnehin nur schwer in andere Sprachen zu übersetzen.
24 Johannes Paul II., *Centesimus Annus* 34, 42, 43 und 48.
25 Johannes Paul II., Die Deutschen beweisen: Ein neues Deutschland ist entstanden. Ansprache bei der Überreichung des Beglaubigungsschreibens des neuen Botschafters der Bundesrepublik Deutschland beim Hl. Stuhl am 8. November 1990, in: Der Apostolische Stuhl 1990. Köln 1990, S. 1122.
26 Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der EKD. Gütersloh 1991, vor allem S. 33–59.
27 Vgl. W. Röpke, Wirtschaft und Moral, in: Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft (Hrsg.), Was ist wichtiger als Wirtschaft? Ludwigsburg 1960, S. 17ff.; Ders., Jenseits von Angebot und Nachfrage. Bern ^{5}1979, S. 186; M. Spieker, Katholische Soziallehre und soziale Marktwirtschaft, in: ORDO 45 (1994), S. 189f.

Eberhard Straub · Essen

Weltliche Macht und göttliche Herrlichkeit

Die Kirche hat kein politisches Bekenntnis. Alle Formen organisierter Herrschaft sind *figurae huius mundi*, vorübergehende, zeitliche Erscheinungen *ex jure humano*. Sie verdienen als solche Respekt, wie etwa das Rom der Caesaren, und mit allen kann sich die Kirche arrangieren. Denn keine ist notwendige Voraussetzung für ihr Wirken in der Welt. Mit der Anerkennung des Römischen Reiches, einer beliebigen historischen Erscheinung, verdeutlichte das Christus als Stifter seiner Kirche. Sie behauptet deshalb nicht, eine besondere Affinität zu einer der mannigfachen *figurae* dieser Welt zu haben. Sie unterhält Beziehungen zu ihnen, »tant que cela dure«, und knüpft neue an, wenn ein Wechsel eintritt. Dabei kann nur ihr Stiftungszweck der leitende Gesichtspunkt sein, der es ihr erlaubt, immer die gleiche zu sein in einer sich dauernd verändernden Umgebung. Insofern gibt es keine politische Theologie. Es gibt nur Anweisungen an die Christen, christlich zu leben, und damit die *figurae* diese Welt davor zu bewahren, Räuberhöhlen zu werden, und Verträge mit den jeweils Herrschenden, um ein halbwegs ungestörtes christliches Leben in der Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche überhaupt zu ermöglichen. Der Christ hat dementsprechend keinen umfassenden politischen Auftrag – Martha wurde ja gewarnt, sich nicht um alles und jedes zu kümmem –, sondern die Verpflichtung, seinen Glauben zu bezeugen. Das kann er, mehr oder weniger leicht, in allen politischen Systemen.

* * *

Allerdings haben sämtliche politische Systeme das eine gemein, nicht ihre Vergänglichkeit und Vergeblichkeit zu betonen, vielmehr zu versichern, auf Fels und nicht auf Sand gebaut zu sein. Das legt es nahe, die

Eberhard Straub, *1940 in Berlin geboren, Promotion 1968, Habilitation 1977, langjähriger Redakteur der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, wirkt heute als Pressereferent für den »Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft«; er gehört zur Redaktion dieser Zeitschrift.*

jeweilige politische Organisation in Übereinstimmung mit dem metaphysischen Bild der Welt zu halten, das verbindlich und verpflichtend jeweils vorherrscht. Denn der *status*, der Staat, will im Reich der flüchtigen Erscheinungen den Dingen Dauer verschaffen, Ruhe und Ordnung ermöglichen, also Beständigkeit suggerieren. Er will sich verewigen, und damit heiligen, um den erwünschten Respekt zu erhalten. Die frühe Kirche entwickelte sich in einer Umwelt, die daran gewöhnt war, die politische Ordnung in engster Verbindung mit den Göttern zu verstehen. Es war der Jupiter Optimus Maximus, der Rom den Auftrag verliehen hatte, die Welt zu beherrschen, die Völker unter einem römischen Frieden zu vereinen. Denn seit Gründung der Stadt bewahrten die Römer eine ehrfürchtige *pietas*, eine umsichtige Treue zu den Göttern, deren Winken und Hinweisen sie ergeben folgten. Sie waren ein auserwähltes Volk. Die Caesaren, in denen sich die *maiestas* des *populus romanus* manifestierte, wurden unter dem Einfluß hellenistischen Königskultes immer weiter dem Profanen entrückt, weil die *maiestas* heilig ist und der Repräsentant der Maiestas darüber Heiligkeit gewinnt.

Nachdem das Christentum zur Staatsreligion erhoben worden war, brauchte es nur das Kreuz über solche Vorstellungen zu schlagen. Denn da die Kirche Gott den Allmächtigen verkündigte, die Macht für sie also gut war, lag es nahe, durch das Gottesgnadentum der Kaiser die irdische Macht aufs engste mit der göttlichen Gerechtigkeit zu verknüpfen. Indem der Kaiser nun als Abbild Gottes auf Erden beschrieben und aufgefaßt wurde, dem Schwert und Zepter verliehen wurden, um Willkür und Verwirrung, verursacht durch die sündigen Menschen, zu bannen und schon in der Welt eine Vorahnung des göttlichen Friedensreiches, das ohne Ende, zu schaffen, erinnerten solche Bilder doch auch den *imitator Dei* daran, daß seine Macht abgeleitet ist, daß er nur Verwalter einer ihm übergeordneten Macht ist, vor der er sich zu rechtfertigen hat. Denn *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* Ziel und Zweck des Gottesstaates sind der Frieden. Ziel und Zweck des Staates der auf Erden pilgernden Menschen ist gleichfalls eine Friedensordnung, in der sich die göttliche Gerechtigkeit zu erkennen gibt, der Gottes Stellvertreter zu dienen haben, wollen sie nicht ihr Reich zu einer Räuberhöhle verkommen lassen. Die *Pietas romana*, der treue Dienst der Götter, wandelte sich zum treuen Dienst des einen Gottes, damit sein Wille herrsche.

Dem einen Gott entsprach der eine Kaiser wie dem einen Gottesreich das eine Reich auf Erden. Solche Identifikationen politischer Theologie widersprechen dem Dreieinigen Gott, für den es in der physischen Welt kein Korrelat gibt. Sie sind unstatthaft, weil häretisch. Das ist wohl richtig, doch in Zeiten, die nach anschaulichen Wahrheiten verlangten und

den Abstraktionen mißtrauten, ließ es sich gar nicht vermeiden, daß immer wieder Identifikationsbilder entworfen wurden, um sich mit den Mitteln des *sensus allegoricus*, der als eine probate Methode der Wahrheitsfindung und Wahrheitsdemonstration galt, beschreibend, vergleichend, in Gleichnisrede dem zu nähern, was im innersten die beiden Welten zusammenhält und aufeinander verweist. Die Bilder können wechseln, ob nun der »buon governo« vorzugsweise mit Christus, mit Gottvater oder den allgemeinen Tugenden sich selbst beherrschender Herrschaft veranschaulicht wird. Sie verweisen alle auf ein und das gleiche: daß alle Macht von Gott kommt und jeder Mächtige auf Erden nur ein Diener des Allmächtigen ist, ein Vollstrecker der Gerechtigkeit, der auch er unterworfen ist.

Karl V. und Philipp II. saßen auf einem Thron, auf dessen Rückenlehne oberhalb des Kopfes Gottvater und der Heilige Geist abgebildet waren. Christus blieb ausgespart, sein Bild verkörperten die Stellvertreter des *Christus Imperator*, der Kaiser und der König. Das Tertium Comparationis lag jedesmal in einer der drei Tätigkeiten des in sich dreieinigen Gottes. Denn Gott, die unendliche Weisheit, bedient sich doch für seine Herrschaft der Engel, der höheren Hierarchien für die niederen, der niederen für die Menschen, wie Fernandez Navarete noch 1619 zu bedenken gab, durchaus in Übereinstimmung mit dem Doctor angelicus. Ein anderer, Fra Salvador de Mallea, erinnert den König daran, in allem sich Gott anzugleichen, was heißt, daß er, wenn Gott eine Wesenheit, die zugleich »consejo y consistorio de tres distintos personas, a quien se da titulo de juezes« sei, dann müsse eben königliche Selbstherrschaft sich auf den Rat der Weisen stützen. Dem gelehrten, frommen Redner ging es vor allem darum zu schildern, daß dem neuen auserwählten Volk unter dem Gesetz der Gnade, den Spaniern, es gelungen sei, die vollkommenste Regierungsform gefunden zu haben, eine »dreifaltige« in einer gemischten Verfassung, die sein Zeitgenosse Juan Salazar knapp so charakterisierte: »Von der Monarchie nahm (Spanien) die Einheit, indem es in einem einzigen Fürsten, der unabhängig und absolut ist, sein Oberhaupt anerkannte, und von der Republik oder der aristokratischen Herrschaft nahm es den freien und vernünftigen Rat.« Der König ist nicht absolut, er ist dem allgemeinen Wohl untergeordnet als »Hausmeier« Gottes, den er vertritt. Aber wie Gott, der sich an seine Gesetze hält, diese mit einem Wunder durchbrechen kann, darf zuweilen der Monarch mit einer *potestas extraordinaria*, wenn die Notlage eine *ultima resolutio* erfordert, unmittelbar in den Ablauf der Dinge eingreifen, um eine gestörte Ordnung wieder herzustellen.

In diesem Sinn ist, wie nicht erst Carl Schmitt entdeckte, Souverän, wer über den Ausnahmezustand verfügt. Das hat Alonso Lasso de la Ve-

ga in der *Soberania del Reyno de Espana* schon 1626 ausgeführt, übrigens unter Hinweis auf die römische Diktatur. Er rannte damit schon damals längst offene Türen ein. Die beiden *potestates*, die *potestas ordinaria* und die *potestas absoluta*, waren beim König wie bei Gott nicht zwei grundsätzlich verschiedene Gewalten, sondern nur zwei anders geartete Äußerungen ein und derselben Machtvollkommenheit. Denn die gewöhnlichen Machtbefugnisse des Königs ergeben sich aus seinen außerordentlichen, auf die er allerdings nur zurückgreift, sofern es sich als unumgänglich und als notwendig erweist. Auch Gott wirkt nicht ununterbrochen Wunder. Diese höchste außerordentliche Gewalt duldet keinen Gefährten, es sei denn die Weisheit.

* * *

All solche Bemühungen, göttliches und königliches Regiment in Analogie zu bringen, wirken auf Generationen, die nicht mehr mit dem rhetorischen Spiel und ihrer je für den Zweck arrangierten Assoziationskette vertraut sind, befremdlich. Dergleichen wird dann unter politischer Theologie resümiert, einem Begriff, den von der Spätantike bis ins 19. Jahrhundert die gelehrten Panegyriker von Varro her kannten, der sie *politica civilis* nannte. Sie konnten damit allerdings nichts anfangen, weil sie eben nicht beabsichtigten, eine göttliche Verkündigung für den weltlichen Bereich vorzutragen, sondern allein verdeutlichen wollten, daß diese Welt nicht gottverlassen ist, sondern daß in den Staaten, die *ex jure humano* bestehen, damit die Gesellschaft nicht in wildem Taumel auseinandergehe, sich gleichwohl ein glücklicher Gedanke Gottes äußere, den es zu pflegen gilt. Es handelte sich hierbei weniger um ein systematisch begriffliches als um ein assoziationsreiches, bildhaftes Denken.

Die Wirksamkeit der Bilder, wie sie in der Spätantike im Anschluß an hellenistische Vorstellungen entwickelt wurden – denn nicht die attische Demokratie, das hellenistische Königtum war unser griechisches Erbe – verblaßte seit dem 18. Jahrhundert. Sie reicht aber bis ins 20. Jahrhundert, da die letzten Kaiser, Franz Joseph, Wilhelm II. und Nikolaus II. ihrer Wirkungsmacht durchaus vertrauten. Die englische Königin herrscht immer noch *by the grace of God* und ist *defensor fidei*, was zumindest bedeutet, daß in England nicht das Volk Souverän ist, obwohl es die Regierung stellt. Immerhin gehören diese beziehungsreichen Bilder unmittelbar zur Geschichte des sich entwickelnden »modernen Staates« und zur Geschichte der Souveränität. Denn der Staat, der Rechtsstaat unter einem Souverän, der als lebendes Gesetz die Rechtmäßigkeit hütet, ist kein Ergebnis fortschreitender Säkularisierung und innerweltlicher

Rationalisierung. Er ist das Ergebnis einer Mythisierung, einer Sakralisierung auf rationaler Grundlage. Was vielfach mit dem unbestimmten Begriff »politische Theologie« charakterisiert wird, sind die Bemühungen, der kaiserlichen Herrschaft, endlich dem königlichen Staat eine Gottunmittelbarkeit zu verschaffen, wie sie die Kirche besaß. Übrigens unter gelegentlich heftigem Protest der Vikare Christi, der römischen Bischöfe und Päpste, die die pilgernden Gläubigen, die sichtbare Kirche des *corpus Christi mysticum* anführen. Dem Corpus Christi Mysticum stellten die Kaiser, von Barbarossa bis Friedrich II., alte Überlieferungen systematisierend, Bilder ordnend, den anderen Corpus Christi mysticum entgegen, die Rechtsgemeinschaft unter der Führung des Repräsentanten des Imperators Jesus Christus, des Kaisers.

Wenn alle Macht von Gott und kaiserliche Macht nur ein Abbild göttlicher Machtvollkommenheit ist, dann bedarf es keiner päpstlichen Vermittlung, um das Reich zu heiligen, es steht als Verheißung, als Vor-Bild des göttlichen Reiches unmittelbar zu Gott, ist aus sich selbst heraus heilig, weil die Strahlen der göttlichen Sonne der Gerechtigkeit auf dessen Spiegel fallen, der sie wohltätig als Kaiser auf die übrige Welt reflektiert. Das Reich ist heilig, weil der Kaiser, als Abbild der göttlichen Gerechtigkeit, die *maiestas* nun nicht mehr des *populus romanus*, sondern des höchsten Richters und Gesetzgebers, Gottes, verkörpert. Was mit dieser Maiestas zusammenhängt ist heilig. Und so erhob Friedrich Barbarossa das Imperium Romanum zum Heiligen Reich, geheiligt durch die göttliche Gerechtigkeit, die sich dieses Gefäßes bedient, um sich wohltätig über dieWelt ergießen zu können.

Der Kaiser, als Sohn der Sonne der Gerechtigkeit von Gott selber erschaffen, als neuer Adam und neuer Christus, der als lebendes Gesetz »de caelo venit« und nicht stirbt, weil er – *dignitas non moritur* – in seinem Nachfolger wie der Vogel Phönix zu neuem, gleichbleibendem Leben erwacht, ist christusgleich, weil er das Gesetz erfüllt, unter dem Gesetz steht als »servus legis« und eben darum der gotterfüllte »dominus legis« sein kann, der im Tempel der *iustitia* das Recht auslegt, erweitert und schützt. Der Kaiser als *imago dei* auf Erden ist die *lex animata*, die Seele des Rechtes. Wer ihm als Rechtsdiener nahe steht, seine Juristen vor allem, werden zu *sacerdotes*, zu Priestern im Heiligtum der Gerechtigkeit, im Palast, dem Mittelpunkt des königlichen Staates. Der Herrscher, zwar Mensch von Geburt, aber Gott durch sein Amt, muß daher alles Menschliche überwinden, um durch Selbstbeherrschung ein strahlendes Abbild des sich selbst beherrschenden Gottes, der Sonne der Gerechtigkeit, veranschaulichen zu können. »Was menschlich war, ich zog es aus, / ich bin der Kaiser nur der niemals stirbt«, wie es Grillparzer noch Rudolf I. sagen läßt.

Denn es geht darum, »Deus per gratiam« zu sein, um den »Deus per naturam«, Christus, überzeugend repräsentieren zu können. Das kaiserliche Reich ist geheiligt durch die Heiligkeit des Rechtes. Wenn Friedrich II. sich in Jerusalem selber zum König krönt, dann steigert er noch die Sakralität des Herrscheramtes, weil der König als *servus aequitatis*, des von Gott bestimmten Gemeinwohls, seine unmittelbar göttliche Begnadung damit hervorhebt. Daran erinnerte noch Wilhelm I. demonstrativ, der sich 1861 als erster König von Preußen seit Friedrich I. in Königsberg krönte: »Die Herrscher Preußens empfangen ihre Krone von Gott. Ich werde deshalb morgen die Krone vom Tisch des Herrn nehmen und sie auf mein Haupt setzen. Das ist die Bedeutung des Königtums von Gottesgnaden und darin liegt die Heiligkeit der Krone, die unantastbar ist.«

Die Päpste, auf die Freiheit der Kirche bedacht, wehrten sich mit allen erlaubten und unerlaubten Mitteln gegen diese Kaisermystik. Sie verfolgten die Staufer als eine Schlangenbrut, weil sie in der Heiligung des Reiches eine Selbstheiligung des Staates, eine Selbstermächtigung im Namen des Allmächtigen fürchteten. Es gelang der Kirche, die Staufer zu vernichten, aber es gelang ihr nicht, deren Ideen zu unterdrücken. Denn alsbald verstand sich jeder *rex* als »imperator in regno suo«, der von seinem Rechtsheiligtum aus, von seinem Palast, in dem der Altar der göttlichen Maiestas steht, sich als Sonne der Gerechtigkeit bemerkbar machte und in seinem Rechtskönigtum vernünftiger Beherrschung aller ungeordneten Bestrebungen sich selbst als kaiserliches Abbild der einen und einzigen Gerechtigkeit verstand. Zwei Sonnen sah man nun am Himmel oder über der Erde stehen. Die Kirche, der es nicht gelungen war, weltliche Herrschaft zu einem Arm ihres *corpus mysticum* zu machen, womit sie auch über ihre Rechte hinausgriff, mußte sehen, wie sie sich mit den gottunmittelbaren Souveränen arrangierte. Sie mißtraute den »heiligen Staaten«, die an ihre Freiheit dachten, aber nicht an die Freiheit der Kirche. Schon deshalb konnte sie nie eine politische Theologie verkündigen, eben um mit ihrer Freiheit die Freiheit eines Christenmenschen überhaupt zu retten.

Sie schloß Bündnisse, ging Verträge mit den Staaten ein und suchte dennoch, um sich vor der Macht mystischer Monarchien auf rationaler Grundlage zu schützen, die Vorherrschaft einer dieser Königreiche zu verhindern. Kein Reich war den Päpsten, nach dem der Staufer, so unheimlich wie das spanische. Dort vollendeten die Habsburger, über ihre spanischen angeheirateten Verwandten sogar mit den Staufern verwandt, das Werk des großen Friedrich, dem noch die letzte unmittelbare Erbin der Casa de Austria, Maria Theresia, eine kaiserlich fromme Pietas, also Treue, bewahrte. Die Könige Spaniens waren nicht der Idee nach, wie die

Römischen Kaiser, sondern de facto Weltherrscher. Sie hatten die Universalmonarchie verwirklicht. Spanien war zur Sonne geworden, die allen Staaten Licht verleiht. Es war das Gestirn, wie von seiner Bedeutung ergriffene Spanier sangen, das allein völlig unabhängig von anderer Gewalt, also von päpstlicher, die Bewegung aller anderen bestimmt. »Es ist unmöglich, daß sich Spanien rührt, ohne daß alle übrigen Staaten ebenfalls in Bewegung geraten. Es gibt keinen noch so vergessenen Winkel in beiden Welten, der ohne Abhängigkeit von dieser Monarchie leben könnte.«

* * *

Der Monarch, der Weltherrscher, hieß der katholische. Katholisch, allumfassend, ist nur die Kirche oder eben die spanische Monarchie. Dies größte aller Reiche, das je die Welt gesehen, verfügte, was sie ungern hörte, über die vier gleichen Vorzüge wie die Kirche, über die Apostolität, die Einheit, die Heiligkeit und die Universalität. Rom mußte es sich sagen lassen, daß nicht nur der Apostel Jakob, sondern selbst Petrus und Paulus erst einmal nach Spanien kamen, bevor sie Rom besuchten. Schließlich stürzten bei der Geburt Christi alle Tempel auf der Halbinsel ein. Was nur bestätigt, daß die Hispania als das Pansland, das Land des dreieinigen Gottes, immer schon unter dem Kreuze stand, bevor es das Kreuz überhaupt gab, weil Gott, als er die Welt erschuf, mit Spanien begann. Von Cadiz aus zogen die heiligen Drei Könige nach Bethlehem, um dem Weltherrscher ihre Reverenz zu erweisen. Dieses Volk erwählte sich Gott, um seine Wahrheit und Gerechtigkeit in dieser Welt zu behaupten und auszubreiten. »Das spanische Volk ist das von Gott unter dem Gesetz der Gnade beschenkte, welches nun den Platz des erwählten Volkes unter dem Gesetz der Schrift einnimmt«, wie nicht nur Juan de Salazar oder Caramuel Lobkowitz verkündeten. Die spanischen Könige sind die neuen Löwen von Juda, die nun endlich alle Häresien und Irrmeinungen besiegen. Karl V. war ihr David, Philipp II. der neue Salomon, für die in Erfüllung geht, was Gott David in Aussicht stellte: seinen Thron und sein Reich *usque in sempiternum* zu erhalten. –

Dem der Macht des Zeitlichen entrückte Thron entprach der Palast, der nach einer Forderung des Italieners Baldassare Pistorini »una edificata eternita« sein sollte, selber heilig, weil in ihm der Altar der Majestät aufgebaut, in der sich die Maiestas des *sol iustitiae* offenbart. Begeistert schildert Andrenio in Gracians *El Criticon* Madrid: »Ich sehe eine königliche Mutter so vieler Nationen, eine Sonne zweier Welten, einen Mittelpunkt so vieler Königreiche, ein Juwel beider Indien, ein Nest des leibhaftigen Phönix, eine Sphäre der katholischen Sonne, gekrönt von

Kleinodien in Strahlenform und von lichtumstrahlten Wappen.« Wie in einem Lichtwunder gibt sich die Sonne aller Staaten zu erkennen, das von der Religion kündet, mit der das geistige Wohl der vielen Völker, über die sie leuchtet, erhalten wird und von der Gerechtigkeit, die den Frieden des Reiches sichert und verewigt. »Der neue Löwe von Juda«, Philipp II., der Kluge und Gerechte, ganz ergriffen von der Heiligkeit seines Amtes, ergänzte seine Residenz in Madrid um eine weitere Residenz, um eine ideale Stadt, die als eine Ahnung des Himmlischen Jerusalem auf die kommende Civitas Dei höchster Vollkommenheit verweisen sollte. Im Escorial, »jenem gewaltigen Tempel des Katholischen Salomo«, sah Andrenio »die Schaustellung einer königlichen Macht, einen Triumph der katholischen Frömmigkeit, ein Meisterwerk der Baukunst«.

Seit der Spätantike gab es einen dauernden Austausch zwischen Imperium und Sacerdotium im Wettbewerb um die Stellvertretung Christi auf Erden. Während in Rom die Päpste mit dem neuen Petersdom eine letzte Summe ihrer schon aufs Geistliche beschränkten Weltherrschaft zogen, baute der König von Jerusalem, diesen Titel hatte Philipp II. von Kaiser Karl V. geerbt, an seinem Palast, der die endgülige Summe der kaiserlich-königlichen politischen Religiosität ist, wie sie sich in den Jahrhunderten bildete. Selber nicht Kaiser, aber Erzherzog und Mitglied des Allerhöchsten Kaiserhauses, der Casa de Austria, galt er doch als kaisergleich, da nach alter Auffassung Kaiser sei, der wenigstens über drei Königreiche gebiete. Das war bei ihm der Fall, der dazu noch unumschränkter Souverän beider Indien und legitimer Herr der noch unentdeckten Länder war. Sein Sohn und sein Enkel, Philipp III. und Philipp IV., wurden gelegentlich als Kaiser von Amerika gefeiert. Dieser große König, der mit liebenswürdigem Lächeln jeden, der ihm zum ersten Mal sah, aufforderte: »Beruhigt Euch!«, denn als *rex tremendae maiestatis* erschütterte er selbst Granden und vornehme Herren, dachte groß von seinem Haus. »Con una casa eterna eternizaste / tu Casa de Austria, oh tu, gran Rey, hiciste / El Escorial, Felipe el Sabio fuiste /pues de hacerte immortal el medio hallaste«: Aber es ging ihm dabei weniger um seine Person, als um die Veranschaulichung der Maiestas und der *pietas et iustitia*, die dauernd in der Casa de Austria eine Wohnstatt gefunden.

Der Escorial liegt auf der Höhe im Mittelpunkt der iberischen Halbinsel. Der König ist der in die Mitte gesetzte, der von erhabenem Ort, den Göttern oder Gott nähergerückt, von den Niederungen der Erde entfernt, Oberes und Niederes verbindet. Er überblickt von hier aus sein Reich, er muß sich nicht zeigen, man erkennt den König an seinen Wirkungen. Der Escorial liegt aber auch auf dem gleichen Breitengrad

wie Rom. Ist die Kirche Christi auf Fels gebaut, so nicht minder dieser Tempel und Palast, der einer Festung, einer Trutzburg der unverfälschten Lehre gleicht, deren *defensor* der König von Spanien ist. Deshalb nimmt er den Granit als Baustein, der unverwüstlich ist, deshalb greift er auf die dorische Säulenordnung zurück, die heroisch-heilige. Der Grundstein wurde während der letzten Tage des Tridentiner Konzils gelegt, auf dem die Lehre der Kirche in ihrer reinen Gestalt bekräftigt worden war. Philipp II., der lange zögerte, die Beschlüsse des Konzils anzuerkennen, da er eine sehr hohe Auffassung von seiner rechtlichen Stellung in der Kirche hatte, ließ das Kloster und die Kirche aber ganz in dessen Geiste errichten, um gerade die von den Häretikern bestrittenen Lehrsätze der Kirche Christi mächtig hevorzuheben: Die Verehrung der Eucharistie, die Verehrung Mariens als Inbegriff der gläubigen Kirche, die Verehrung aller Heiligen. Gewidmet war das Kloster dem Heiligen Laurentius, der sich im Kampf gegen die Häretiker ausgezeichnet hatte.

Die Eucharistie verweist auf den göttlichen Phönix, der stirbt und wiederaufsteht, der sich opfert und triumphiert und mit dem versöhnenden Regenbogen andeutet, daß Gott der Welt sich gnädig zuwendet und seinen Frieden ihr verheißt in seinem *imperium sine fine*. Eine Vorschau auf dieses Reich ist das unermeßliche Friedensreich des Phönix de Espana, der stirbt und in seinem Sohn wieder aufersteht und alle Menschen guten Willens unter sich vereint, die Verstockten und Böswilligen aber durch tätigen Glaubenseinsatz zur Wahrheit führt. Wie Cornelia von der Osten-Sacken in ihrer gründlichen Studie zum Escorial bemerkt, traf der erste Blick, wenn der König in seinem Schlafzimmer erwachte, die im Tabernakel des Chores ausgestellte Hostie, auf die zugleich die Strahlen der aufgehenden Sonne fielen. »Das Sinnbild des Sol salutatis wird mit den Mitteln der natürlichen Lichtführung veranschaulicht.« Das Heil ist unmittelbar mit der Gerechtigkeit verknüpft, und über sie wirkt wohltätig, als Arzt der Völker, der König, der sich ganz der Verehrung des *Divino Sol sagramentado* widmet. Unter der Weltkugel, auf der der *Salvator mundi* auf dem Tabernakel im Hochaltar steht, hatte Philipp II. eine Schaumünze anbringen lassen, die zeigt, wie ein Händepaar die Zügel eines die Weltkugel übergreifenden Joches hält mit der Umschrift: »sic erat in fatis«. Sie verweist auf das milde Joch Spaniens über die dreigeteilte Welt, in deren Mitte Jerusalem liegt, dessen König Phillipp II. war. Mit Christus bezeugt und rechtfertigt der König von Jerusalem und der Welt seine Weltherrschaft.

Die dauernde Verehrung der Eucharistie, das ewige Gebet vor der hinter Kristallen ausgestellten Hostie, bestätigen die betenden Statuen des Kaisers und des Königs, ihrer Frauen und des Don Carlos vor dem

Hochaltar. Ist jede Kirche ein Tabernakel, eine Grabkirche Christi und zugleich ein Triumphgebäude, weil er als auferstandener Herr über den Tod herrscht, so ist die Klosterkirche auch Grabkirche der Monarchen, die sterben und doch nicht sterben, weil sie in ihren frommen Nachfolgern wieder auferstehen. Karls V. Sarkophag war so unter dem Altar aufgebaut, daß Kopf und Herz unter den Füßen des zelebrierenden Priesters lagen. Die Ewige Anbetung der Monarchen im Bilde setzten die Mönche täglich in lebendige Anbetung um, die teilweise bis zu 16 Stunden am Tage liturgischen Feiern nachkommen mußten. Sie unterstützten damit den spanischen Herkules bei seinen Mühen, mit Klugheit und Gerechtigkeit den Erdball zu erfüllen, als Lichtbringer in der Finsternis zu wirken. Fest wie das Dogma der Kirche Christi sollte der Klosterpalast stehen und damit veranschaulichen, daß dieser katholische Herkules fest und sicher das rettende Dogma schützt.

Als Priester des Rechtes erscheint der König, dessen eigene Räume sich nicht sonderlich vordrängen. Alle Pracht gebührt der göttlichen Maiestas. Aber durch die völlige Zurücknahme weltlichen Prunkes um den König wird dessen Maiestas noch eindrucksvoller, weil geheimnisvoller. Denn im König vollzieht sich ein Geheimnis, ein göttliches Mysterium. Zwar Mensch zu sein, und als solcher sterblich, schwach, der Sünde unterworfen, aber zugleich Gott zu sein auf Erden, unsterblich durch das heilige Amt, das auf Gott verweist, der sich seiner bedient, um die Welt zu ordnen, die gesamte Welt. Das heißt, daß Kunst und Wissenschaft hier ihren Sitz haben. Die Bibliothek, die wissenschaftliche Beschreibung Spaniens, die Gelehrte hier vornehmen, Priesterausbildung und Hospital veranschaulichen das *connubium* aller Wissenschaften, die dem König nötig, um weise zu herrschen. Sie bestätigen aber auch das enge Bündnis weltlicher Vernunft mit der Gotteserkenntnis, von Humanismus und Christentum. Denn auch die Naturerkenntnis, und der König selber war in vielen nützlichen Wissenschaften unterrichtet und nahm dauernd an ihnen Anteil, ist ein Weg zur Gotteserkenntnis.

Von diesem Bündnis spricht auch der Anspruch, mit diesem wohlproportioniertem Konglomerat von Kirche, Kloster, Palast und Bibliothek den Tempel Salomons errichtet zu haben, dessen Entwurf Gott in einer Vision dem Ezechiel offenbarte. In gelehrten Untersuchungen wurde dem König und seinen Baumeistern erläutert, daß der alte Tempel Salomonis diesem göttlichen Bilde nicht entsprach und daß diese Vision der perfekten Stadt als Tempel und Palast außerdem allen Regeln klassischer Kunst, wie Vitruv sie überliefert, entspreche. Unter dem Gesetz der Gnade entsteht nun die vollkommene Stadt, die mit dem Tempel des Salomon das gemein hat, von der Umgebung isoliert auf einer Anhöhe ge-

legen zu sein, Palast und Tempel zu sein, der zugleich Reichskirche und Eigenkirche ist, und nicht zuletzt Begräbnisstätte der von Gott begnadeten Könige. David und Salomon erscheinen in dem neuen Adam, der den Herrn Jesus Christus angezogen hat, unter dem Gesetz der Gnade in den klugen und gerechten Königen, die über die *pietas austriaca*, zu der besonders die Verehrung der Eucharistie gehört, in unmittelbarer Beziehung zu Jesus Christus aus dem Hause David stehen, dem erlösenden *Imperator Mundi*, dessen Bild auf Erden sie repräsentieren sollen. Das heißt, daß sie alles menschlich-allzu menschliche abstreifen, sich im Ewigen einrichten, um sich zu verewigen durch heilig-gerechte Taten in der *imitatio* des Christus und *Deus per naturam*. Sie mußten als Sieger über sich selber sich zu erkennen geben, um durch Selbstbeherrschung gerechte Selbstherrscher zu werden. Sie mußten also Heilige und Heroen sein, wie der kluge Jesuit Gracian es bündig formulierte.

* * *

In all diesen Kombinationen, mit denen sich das Imperium sakralisiert, mag ein Theologe vielleicht Selbstheiligung vermuten, eine Art Selbsterlösung durch den königlichen Staat. Doch das wäre ein Mißverständnis. Das Gottesgnadentum mit seinen zuweilen verwegenen Ideenverknüpfungen bildete doch gerade eine Schranke, eine eindringliche Erinnerung, vor Selbstermächtigung zurückzuschrecken, weil alle Macht auf den hinweist, der sie verlieh und vor der jeder Selbstherrscher Rechenschaft abzulegen hat. Deswegen konnten ja Theologen diese Assoziationen immer weiter ausspinnen, um die irdischen Könige in den Fesseln des Rechtes zu halten. Nur das Heilige hat Majestät, wie noch Schiller wußte, weshalb umgekehrt die Majestät eben heilig war. Zu ihr gehört eine Person, weil nur eine Person den persönlichen Gott zu repräsentieren vermag. Die Repräsentation der Majestät bewahrte aber auch den Staat davor, zu einer reinen Abstraktion zu werden, die Abstraktionen in die Welt der Erscheinung herunterholte. All diese Umschreibungen, Bilder, Allegorien, gehören in die Welt des Politischen und verdeutlichen, daß politische Ordnungen auch religiöse Ordnungen sind, weil sie Ausdruck religiöser Überzeugungen sind, und deshalb muß man diese Bilder kennen, um den königlichen Staat richtig zu begreifen. Die Struktur der Vorstellungen über die politische Organisation zu bestimmten Zeiten kann der des metaphysischen Weltbildes einer Epoche weitgehend entsprechen, weil Analogien gesucht oder hergestellt werden, aber das bedeutet doch nicht unbedingt Politische Theologie. Das ergibt sich aus den religiösen Deutung der Welt, die weniger auf Begrifflichkeit beruht, als überraschendes Enthüllen eines nicht wahrgenommenen Aspektes in

einem bestimmten Moment ist. Politische Theologie ist als Begriff erst deutlich in unserem Sinne faßbar, seit die politischen Ordnungen in ihrer Abstraktheit und Unanschaulichkeit gar nicht mehr mit einem Repräsentanten und einem zu repräsentierenden göttlichen Schöpfer, Ordner und Richter in Verbindung gebracht werden wollen oder können. Sie äußert sich dann in innenweltlichen, unanschaulichen Systemen, Ideologien, die gerade jeden Weg versperren wollen, der über den Menschen hinausführt. Mit Theologie haben sie nichts zu tun. Solche Art politischer Verkündigung ist das Gegenteil von Theologie, weil sie den absoluten, sich selbst erlösenden und selbstermächtigenden Menschen zum Inhalt hat. Da entfallen alle Möglichkeiten festlich-feierlicher Analogien, weil im Abgrund des allmächtigen Menschen der Böse lauert, die Sonne Satans, die dem Licht des *Sol iustitiae* widerstreitet.

Siegfried Wiedenhofer · Frankfurt

Politische Theologie vor neuen Aufgaben

Das Verhältnis von Religion und Politik und die gegenwärtigen Globalisierungstendenzen

1. Eine neue Situation mit neuen Aufgaben

Ob man im Rahmen der christlichen Theologie mit Recht von einer »Politischen Theologie« sprechen kann, hängt vom genaueren Verständnis des Begriffes ab. Ein Konsens dürfte aber heute im Hauptstrom katholischer Theologie zumindest darüber bestehen, daß sowohl eine Vermischung von Religion und Politik (im Sinne einer sakralisierten Politik oder einer politisierten Religion) als auch eine Trennung von Religion und Politik (im Sinne einer weltlosen Religion oder einer religions- oder ethikfreien Politik) zu vermeiden sei. Im Sinne einer solchen allgemeinen theoretischen Behauptung, daß Religion selbst politisch sei und Politik der Religion bedürfe, ohne damit beides zu vermischen oder zu verwechseln, erscheint der Ausdruck »Politische Theologie« deshalb durchaus als sinnvoll und angemessen. Faktisch bewegte sich auch die Diskussion um die sogenannte »neue politische Theologie« in den sechziger und siebziger Jahren in Europa in diesem Rahmen.[1] Auf der einen Seite ging es dort darum, einen gefährlichen neuzeitlichen Dualismus von Kirche und Welt zu überwinden. Als Henri de Lubac in seinem 1938 erschienenen Buch *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (»Katholizismus. Die sozialen Aspekte des Dogmas«) die katholische Glaubensüberlieferung von neuem auf ihr genuines Selbstverständnis hin untersuchte, tat er dies angesichts eines Christentums und einer Kirche, die nicht nur wegen ihrer antimodernen Organisationsgestalt, sondern auch wegen ihres nicht mehr zu übersehenden Spiritualismus und Individualismus ihre Anziehungskraft auf den modernen Menschen größtenteils eingebüßt hatten: »Wie kann«, so läßt er in der Einleitung die zeitgenössischen Kritiker fragen, »eine Religion, die offensichtlich der irdischen

Siegfried Wiedenhofer, *1941 in Fladnitz geboren, Promotion 1974, Habilitation 1980, lehrt Systematische Theologie an der Universität Frankfurt a. M.*

Zukunft und der menschlichen Solidarität kein Interesse zuwendet, ein Ideal bieten, das noch fähig wäre, die Menschen von heute zusammenzuführen?«[2] Auf der anderen Seite wurde aber den neuerlichen Versuchen einer Verbindung von Religion und Politik im Namen ihrer konstitutiven Unterscheidung und im Namen ihrer jeweiligen Autonomie vorgeworfen, in eine Vermischung von Religion und Politik zurückzufallen, die auch unter dem neuen »progressiv-linken-sozialistischen« Vorzeichen um nichts besser sei als die der alten »konservativ-rechten« Politischen Theologien.[3] In den lateinamerikanischen Befreiungstheologien wurde diese Grundfrage im Verhältnis von Religion und Politik insofern noch radikalisiert, als dort gegen den vornehmlich hermeneutischen und apologetischen und daher letztlich theoretischen Charakter der europäischen Politischen Theologien eine praktisch-konkrete Vermittlung von Religion und Politik im Dienst an einer ganzheitlichen Befreiung der Armen und Unterdrückten unternommen wurde.[4]

Im Unterschied zur bisherigen, weitgehend in einem westlichen Rahmen stattfindenden Diskussion zeichnen sich in der Gegenwart grundlegende Kontextänderungen ab. Diese können vielleicht am besten unter dem Stichwort »Globalisierung«[5] zusammengefaßt werden. Sie stellen eine heutige Politische Theologie vor ganz neue Aufgaben.

1. Auf dem Weg zu einem weltweiten Konflikt der Kulturen und Religionen?

Im Jahr 1993 hat der Politologe der Harvard Universität und einflußreiche außenpolitische Berater der US-Regierung, Samuel Huntington, eine These in die politische Debatte geworfen, die eine intensive Diskussion entfacht hat.[6] Ihm zufolge tritt heute die Weltpolitik in eine neue epochale Phase ein: Als vorläufig letzte Phase in der Konfliktentwicklung der modernen Welt folgt nach dem Konflikt der Fürsten, dem Konflikt der Nationalstaaten und dem Konflikt der Ideologien, die alle in der Hauptsache Konflikte innerhalb der westlichen Kultur, westliche Bürgerkriege sozusagen waren, mit dem Ende des Kalten Krieges zwischen Ost und West nun der Kampf der Kulturen und Religionen. Dieser Kampf, der sowohl zwischen dem Westen und den nichtwestlichen Kulturen als auch zwischen den großen nichtwestlichen Kulturen untereinander stattfinden wird, wird zum ersten Mal ein wirklich globaler Konflikt sein.

Die Unterschiede zwischen den Kulturen und Religionen, die ohnedies zu den fundamentalsten Unterschieden überhaupt gehören, werden nach Huntington in Zukunft noch wichtiger werden, weil der globale

Prozeß ökonomischer Modernisierung und sozialen Wandels die Menschen immer radikaler von ihren traditionellen lokalen Identitäten abschneidet. Letztlich scheint allein die Religion, besonders die fundamentalistisch verstandene Religion, eine neue Identitätsbasis liefern zu können, die auch nationale Grenzen zu überwinden vermag. Gerade die Tatsache, daß sich der Westen bzw. der Norden nach dem Zusammenbruch des Ost-West-Konflikts auf dem Höhepunkt der politischen und ökonomischen Macht befindet, wird nach Huntington den Selbstbehauptungswillen der nichtwestlichen Kulturen zu einer verschärften Rückkehr zu den eigenen Wurzeln, zu einer ausdrücklichen Asiatisierung, Hinduisierung, Russifizierung und Islamisierung der Gesellschaft drängen.

Wenn diese Prognose von Huntington zutrifft, dann ist verständlich, daß sich in einer solchen Situation die religiös-politische Alternative von Fundamentalismus oder Liberalismus als Standardlösung anbietet: Entweder wird man versuchen, die politisch-ökonomische Selbstbehauptung durch eine bestimmte kulturell-religiöse Identität abzusichern. Dadurch werden sich aber die Konflikte verschärfen. Oder man wird versuchen, die partikulären Kulturen und Religionen aus diesen Auseinandersetzungen herauszunehmen. Dadurch scheint man aber in Kauf zu nehmen, daß alle Regionen dem Uniformierungssog der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation des Westens unterliegen. Die europäische Moderne, die ja wesentlich auch aus den europäischen Religionskriegen des 17. Jahrhunderts hervorgegangen ist, hatte bereits schon einmal den zweiten Weg versucht.[7] So oder so, die politische Relevanz der Kulturen und Religionen wird in Zukunft offenbar noch gewaltig zunehmen.

Welche Form von Politischer Theologie wird in der Lage sein, im Kontext dieser globalen politischen und ökonomischen Konflikte die kurzschlüssige Alternative von Fundamentalismus und Liberalismus zu vermeiden, ohne deren berechtigte Anliegen und deren unbestreitbare Leistungen zu vergessen?

2. Verwirrende Erfahrungen interkultureller und interreligiöser Kommunikation

Die bisherige Politische Theologie war in dem Sinn eurozentrisch, als sie ausschließlich im westlichen Kontext beheimatet war und daher auch nur in den neuzeitlichen Alternativen von Liberalismus, Sozialismus, Konservativismus und Totalitarismus zu denken gewohnt war. Zum großen Teil dürfte dies auch noch für die lateinamerikanischen Befreiungstheologien zutreffen.

Die beginnende interkulturelle und interreligiöse Kommunikation im Rahmen der heutigen Globalisierungstendenzen zeigt jedoch, daß es sehr unterschiedliche Grundtypen religiöser Erfahrung[8] und daher auch sehr unterschiedliche Grundmuster des Verhältnisses von Religion und Politik[9] gibt. Der achsenzeitliche Ausbruch aus den archaischen und mythischen Religionen und Kulturen (800–200 v. Chr.) erfolgt ja religionstypologisch gesehen mindestens auf drei grundverschiedene Weisen: 1. anthropozentrisch in den geschichtlichen Religionen (Judentum, Christentum, Islam), 2. psychozentrisch in den psychisch-mystischen Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Gnosis), 3. kosmozentrisch in den kosmischen Religionen (Taoismus, Konfuzianismus, Shintoismus, australische Aborigins, afrikanische Stammesreligionen), außerdem 4. philosophisch in der griechisch-abendländischen Aufklärung.

Die psychisch-mystische Religiosität bildet den einheitlichen Hintergrund der asiatischen Hochreligionen Hinduismus und Buddhismus. Im Mittelpunkt steht hier die Identitätserfahrung: Der Mystiker läßt sich in den Ozean des All-Einen (ob als »Nichts« oder »Alles« verstanden) fallen oder begibt sich auf den Stufenweg der Einswerdung. Das Endgültige ist jedenfalls die Verschmelzung, die Einheit. Glaube und Ichwerdung sind daher wesentlich Versenkung, Entgrenzung, Entweltlichung.

Die kosmisch-gesellschaftliche Religiosität charakterisiert besonders die ostasiatischen Religionen (Taoismus, Shintoismus, Konfuzianismus): Die Welt, ihre Harmonie und Polarität (Yin und Yang), ist Medium und Ziel religiöser Erfahrung. Daher steht hier die wechselseitige Interpretation von kosmischer Ordnung und gesellschaftlich-politischer Ordnung im Mittelpunkt.

Die geschichtlich-personale Religiosität bildet den einheitlichen Hintergrund der westlichen Hochreligionen (Judentum, Christentum, Islam). Besonders im Propheten artikuliert sich das Gegenüber, die Differenz und Relationalität des rufenden Gottes. Der Mensch ist hier zunächst passiv, Gott handelt mitten in der irdischen Welt und Geschichte. Heil in der Welt setzt aber auch die freie Antwort auf den Anruf Gottes voraus. Ein solcher Glaube ist nicht nur ein Akt der Freiheit, sondern auch eine Praxis und ein Weg.

Eine Politische Theologie im Sinne einer bewußten wechselseitigen Bestimmung von Religion und Politik wird in diesen verschiedenen Grundmustern religiöser Erfahrung sehr unterschiedliche Züge annehmen. Was die Erfahrung interreligiöser Kommunikation für die Selbstreflexion einer christlichen Politischen Theologie oder Befreiungstheologie und die Bestimmung ihres spezifischen Beitrags zur Lösung der globalen Probleme der heutigen Menschheit bedeutet, stellt somit eine weitere äußerst wichtige Frage dar, die heute erst langsam in Angriff genommen wird.[10]

Auf eine ähnliche Vielfalt trifft man im übrigen auch schon, wenn man von der unterschiedlichen konfessionellen Grundstruktur der großen christlichen Kirchen, Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxie, ausgeht. Nicht nur weist die Orthodoxie ein völlig anderes Staat-Kirche-Verhältnis bzw. Religion-Politik-Verhältnis auf als die Westkirchen. Auch unter diesen gibt es erhebliche Unterschiede. Man braucht hier nur an die breit akzeptierte These in der Nachfolge Max Webers zu denken, wonach eine ethische Durchdringung der modernen Weltzuwendung bzw. der realen Lebensordnungen erst durch den asketischen Protestantismus erfolgt sei, während im Katholizismus die religiöse Ethik vor der Welt kapituliert habe.[11]

3. Ambivalenz und Pluralität der Moderne

Die neuere Politische Theologie verstand sich als theologische Grundlagenreflexion über das Verhältnis von Glaube und Politik im Horizont von Neuzeit und Aufklärung. Damit verfolgte sie sowohl ein hermeneutisches Ziel, nämlich die politische Bedeutung und Funktion der christlichen Botschaft herauszuarbeiten, als auch ein apologetisches Ziel, nämlich die christliche Botschaft durch ihre praktische, gesellschaftsverändernde Potenz dem religionskritischen neuzeitlichen Bewußtsein wieder plausibel zu machen. Inzwischen tritt jedoch – wie nicht nur die Postmoderne-Diskussion zeigt – die Ambivalenz der Moderne immer deutlicher zutage.[12] Damit steht Politische Theologie auch hier vor einer neuen Herausforderung.[13]

Damit jedoch noch nicht genug: Die Moderne erscheint heute immer mehr auch in sich als ein reichlich pluralistisches Projekt, weshalb das typisch moderne Religion-Politik-Verhältnis in Wirklichkeit in sehr verschiedenartigen Variationen existiert. Während z. B. der kulturelle Code der Moderne in Frankreich durch Gegensätze geprägt wird, wie etwa durch den revolutionären Aktivismus der aufgeklärten Intellektuellen gegen die kirchliche Traditionsorientierung und die Routine der zentralistischen staatlichen Verwaltung, durch die Freiheit der literarischen Republik gegen den Zwang der staatlichen Ordnung, die Gleichheit in der aufgeklärten Idee gegen die Ungleichheit der organisch aufgebauten Gesellschaft, steht hinter fast jeder Konkretisierung des kulturellen Codes der Moderne in Deutschland die Herrschaft des abstrakten Idealismus und der Anspruch des Staates auf die Repräsentation des Allgemeinen gegenüber den Partikularismen der Gesellschaft. In den Vereinigten Staaten wiederum ist das Wertmuster der Moderne nicht nur grundlegend durch den Pragmatismus und Individualismus, sondern auch

durch den Puritanismus geprägt.[14] Politische Theologien sehen infolgedessen in diesen modernen westlichen Kontexten sehr unterschiedlich aus. Was z. B. in Frankreich als revolutionäres Ideal entworfen wird, wird in Deutschland sehr grundsätzlich und abstrakt als hermeneutische Grundfrage diskutiert, in den Vereinigten Staaten dagegen als mehr praktische Frage der Zivilreligion (*civil religion*)[15] erörtert.

Eine solche grundlegende Verschiebung des Gegenwartskontextes macht auch eine neue hermeneutische Pespektive für die Rezeption der eigenen Glaubensüberlieferung notwendig. In einem solchen pluralistischen und globalen Kontext reicht es zum Beispiel auf keinen Fall mehr aus, in positivistischer Manier diejenigen Belege aus der Tradition auszuwählen, die den eigenen politischen Interessen am ehesten dienen oder die entweder zugunsten einer liberalistisch verstandenen Autonomie des Religiösen und des Politischen Religion und Politik schiedlich-friedlich voneinander trennen oder zugunsten einer fundamentalistisch verstandenen Verbindung eine gefährliche Einheit von Religion und Politik zu begründen scheinen. Die Ganzheit der christlichen Glaubensüberlieferung ist in ihrer eigenen spezifischen Strukturiertheit mit den neuen Kontexten in eine gegenseitige theoretische und praktische Auslegung zu bringen.

2. Zum systematisch-theologischen Verhältnis von Religion und Politik

1. Die Dialektik religiöser Erfahrung und die religiöse Zeichenhaftigkeit politischen Handelns

Was der Religionswissenschaftler Mircea Eliade als dialektische Grundstruktur der archaischen religiösen Erfahrung der »Hierophanie« (der Erscheinung des Heiligen in der Welt) festgestellt hat, gilt im Grunde für alle authentische religiöse Erfahrung:[16] Immer gehören in ihr zwei gegensätzliche Bestimmungsmerkmale zusammen: 1. das Göttliche, das Heilige, das Rettende begegnet inmitten der Welt und Geschichte und vermittels der Welt und Geschichte (weshalb eine gewisse Gemeinsamkeit, ja sogar Identität von Gott und Welt vorausgesetzt ist); 2. das Göttliche, Heilige, Rettende ist nicht die Welt (weshalb zugleich eine strikte Differenz von Gott und Welt vorausgesetzt ist).

Echtes religiöses Bewußtsein ist also einerseits das ständige Bewußtsein und Bewußthalten der Fähigkeit der irdischen Welt, zum Zeichen und Zeugnis des Göttlichen dienen zu können, von Gott herzukommen und wieder auf Gott hinzuführen, von Gott reden zu können und von

Gott im Namen Gottes Zeugnis geben zu können. Echtes religiöses Bewußtsein ist andererseits das ständige Bewußtsein und Bewußthalten der Differenz zwischen dem Göttlichen/Heiligen, seiner Wahrheit und Heiligkeit, seinem Heil und Leben auf der einen Seite und den Erscheinungen der irdischen Welt, die nicht Gott sind, auf der anderen Seite. Insofern verhält sich das religiöse Bewußtsein kritisch zu allem Weltlichen, optiert und revoltiert gegen jede Verabsolutierung und Vergötzung endlicher Erscheinungen. Dieses Zeugnis von der Transzendenz und Heiligkeit des Göttlichen impliziert außerdem eine vehemente Selbstkritik. Denn auch das religiöse Bewußtsein und die religiösen Institutionen bleiben immer noch Teil der irdischen, endlichen Welt und stehen daher ebenfalls unter dem Zeichen der Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit.

Diese beiden gegensätzlichen Seiten gehören im religiösen Bewußtsein untrennbar zusammen; sie machen seine Besonderheit aus: Ohne irdisches Zeichen und Zeugnis keine geschichtliche und weltliche Erscheinungsgestalt des Göttlichen in dieser vergänglichen Welt. Aber keine weltliche oder geschichtliche Erscheinungsgestalt ist das Göttliche selbst.

Deswegen hat jede Erscheinung des Göttlichen, Heiligen, Rettenden in der Welt, ob gottesdienstliches oder politisches Handeln, notwendig Zeichencharakter; jede Offenbarung Gottes durch Zeichen und Zeugnis ist zugleich Verbergung und Verhüllung Gottes durch Zeichen und Zeugnis. Deswegen muß Glaube ein freier Auslegungsvorgang und Bezeugungsvorgang sein: ein freies Sich-Einlassen auf die Entzifferung der zeichenhaften Offenbarkeit und Verborgenheit Gottes in der Welt. Deswegen können alle Objektivierungen der Glaubenshermeneutik die Form des Bildhaften, Analogen, Symbolhaften nie prinzipiell überschreiten. Deswegen wird Glaube notwendig zum Weg, auf dem alle irdischen Formen der Bezeichnung und Bezeugung einer ständigen Erneuerung bedürfen, um der Erscheinung des »Deus semper maior«, des unaussprechlichen Geheimnisses Gottes dienen zu können.

Aufgrund dieser dialektischen Grundbestimmung des religiösen Glaubens gibt es grundsätzlich zwei mögliche gegensätzliche Fehlhaltungen des Gläubigen, sozusagen zwei gegenläufige Selbstmißverständnisse: zum einen die Überbetonung der Identität von irdischem Zeichen und göttlichem Handeln, die die Differenz von Gott und Welt vergißt oder verdrängt und die daher notwendig zur (gottesdienstlichen oder politischen) Bilderanbetung (zur Idolatrie) bzw. zum Götzendienst führt; zum anderen die Überbetonung der Differenz von irdischem Zeichen und göttlichem Handeln, die die Einheit von Gott und Welt vergißt oder verdrängt und die daher notwendig zur (gottesdienstlichen oder politischen) Bilderzerstörung (zum Ikonoklasmus) bzw. zur Entwelt-

lichung des Göttlichen führt. Die erste Selbstverfehlung religiöser Erfahrung, die sich besonders in Situationen äußerer Bedrohung und Gefährdung institutioneller religiöser Zeichen und Zeugnisse nahelegt, ist das theologische Grundcharakteristikum des religiösen Fundamentalismus. Die zweite Selbstverfehlung religiöser Erfahrung, die sich besonders in Situationen innerer Bedrohung und Gefährdung religiöser Institutionen (Selbstgerechtigkeit, Überheblichkeit, Absolutheitsanspruch usw.) nahelegt, ist das theologische Grundcharakteristikum des religiösen Liberalismus und Skeptizismus. Von daher ist auch verständlich, daß beide Fehlhaltungen eigentlich nicht allein existieren können. Sie bedürfen jeweils des Gegners zur Legitimierung und Begründung der eigenen Position.

Aber gibt es nicht unter den vielfältigen Zeichen der Nähe Gottes erhebliche Unterschiede? Wie verhalten sich etwa gottesdienstliches und politisches Handeln des Gläubigen zueinander?

2. *Die Grundstruktur des christlichen Glaubens: Schöpfung–Erlösung–Vollendung und die Besonderheit religiös-politischen Handelns*

Nach der durchgängigen Erfahrung des Gläubigen muß jedes gottferne Handeln des Menschen notwendig scheitern. Denn abgeschnitten vom eigenen Lebensgrund, muß ein solcher krampfhafter Versuch, sich selbst zu erschaffen und selbst seinem Leben Sinn und Grund zu geben, unweigerlich in die Selbstverzweiflung, in die Selbstgerechtigkeit und tödliche Selbstbehauptung führen. Für den Gläubigen und den gläubigen Christen gibt es daher kein heilsames menschliches Handeln, das nicht bloßer Dienst am göttlichen Handeln und bloßes Zeichen und Bild ursprünglichen göttlichen Wirkens wäre. Denn göttliches Handeln ist allein imstande, Sein und Leben zu gewähren. Da diese den Menschen allein seinlassende, heilende und vollendende Nähe Gottes – wie das christliche Glaubensbekenntnis zeigt – vom Christen als das dreifach-eine Handeln des Schöpfergottes, Erlösergottes und Vollendergottes erfahren wird, wird auch kirchliches und christliches Handeln nur dann zum vollen Zeichen und Bild göttlichen Wirkens, wenn es diese dreifach-eine Gestalt aufweist, d.h. wenn es Aktualisierung des Schöpfungscharakters der Welt, erinnernde Vergegenwärtigung der geschichtlichen Großtaten Gottes und Antizipation der verheißenen Vollendung in einem ist.[17]

Im christlichen und kirchlichen Handeln gibt es daher zugleich Differenz und Einheit. Gottesdienstliches Handeln ist notwendig. Dieses gibt

Hoffnung inmitten dieser Welt, weil es erinnernde Vergegenwärtigung der erlösenden Geschichte Gottes mit den Menschen ist. Die im zentralen christlichen Gottesdienst der Eucharistiefeier im Mittelpunkt stehende Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi ist deshalb ein wichtiger und unerläßlicher Teil des Heilszeichens, das die Kirche darstellt. Aber kein Gottesdienst, in dem die geschichtlichen Heilstaten Gottes gefeiert werden, wäre sozusagen allein fähig, die heilsame Nähe Gottes zu vergegenwärtigen. Er tut dies nur, insofern er immer schon in einer Welt geschieht, die ihrerseits schon ein Vergegenwärtigungszeichen göttlichen Wirkens, nämlich ihres Geschaffenseins ist. Nur wenn sich der Gottesdienst als Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsfeier der geschichtlichen Großtaten Gottes und der Weltdienst (die Arbeit und das technische, politische und soziale Handeln) als Partizipation am Schöpferwirken Gottes zu einem Gesamtzeichen miteinander verbinden, werden sie zum wirksamen und wirklichen Bild und Zeichen göttlichen Wirkens. Daß der Weltdienst zum Hoffnungszeichen des Gläubigen dazugehört, hat das christlichen Normalbewußtsein in der Neuzeit anscheinend immer mehr vergessen. Zusammen mit anderen neuzeitlichen bürgerlichen Vorstellungen ist uns die Welt weitgehend zur Bühne und zum Material unserer Bedürfnisbefriedigung verkommen. Wir haben weithin vergessen, was wir im Glaubensbekenntnis bekennen: daß die Welt Schöpfung Gottes ist, daß Schöpfung nicht abgeschlossen ist und daß der Mensch am Schaffen Gottes teilhat. Zu Gottesdienst und Weltdienst gehört, wie das Glaubensbekenntnis im dritten Artikel, im Artikel über den Heiligen Geist und die Vollendung der Welt zeigt, noch ein Drittes: nämlich die Hoffnung auf die Vollendung von Welt und Geschichte, die jetzt schon in Tod und Auferweckung Jesu Christi begonnen hat.

Wenn Politische Theologie die politische Dimension des Glaubens bzw. die gegenseitige Bestimmung von Religion und Politik zu erläutern hat und wenn die Struktur des Glaubensbekenntnisses auch die Zeichenstruktur von Glaube und Kirche allgemein sichtbar macht, dann gilt: Weder die technologische Bearbeitung der Welt noch der praktisch-politische Einsatz für die Würde der Person, für die Befreiung der Armen, für die Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern, den gesellschaftlichen Schichten und den Nationen, für die Selbstverantwortung und Selbstbestimmung des einzelnen und der Völker und für eine solidarische und gerechte Gesellschaft sind einfach Nebeneffekte, die von selbst eintreten oder die auch ausbleiben könnten, wenn nur der Gottesdienst den Vorschriften gemäß gefeiert wird. Weder die gottesdienstlichen Versammlungen noch die sakramentalen Symbolhandlungen sind ein bloß veranschaulichender oder deutender feierlicher Zusatz, der auch fehlen könn-

te, wenn nur der rechte politische Einsatz vorhanden ist. Weder die Hoffnung auf die von Gott allein zu erwartende Vollendung der Welt noch der verlangende Ausgriff auf die neue Welt, noch die mystische Erfahrung des Abglanzes der Vollendung sind bloß ein besonderer zusätzlicher Akzent, den man weglassen könnte, wenn nur der Gottesdienst recht gefeiert oder die Welt wirksam verändert wird. Nur in einer Verbindung dieser Aspekte miteinander und in ihrer gegenseitigen Bestimmung, Begrenzung und Vollendung konstituieren sie sich zur Kirche als Zeichen und Medium der göttlichen Hingabe an die Welt, die allein eine versöhnte Welt und Menschheit schaffen kann.

Der Erlösungsglaube und sein primärer Vollzugsort (Verkündigung und Gottesdienst) erinnern ständig daran, daß alles soziale Handeln der Menschen nur dann an sein Ziel gelangt, wenn es dem Urbild des göttlichen Heilshandelns folgt, wie es in der Geschichte der Auserwählten sich konkretisiert hat und wie es sich dort identifizierbar gemacht hat, (besser noch:) wenn es aus der Erfahrung dieses erlösenden Handelns Gottes als eigenes Handeln hervorgeht. Ein politischer Glaube, der auf diesen Grund verzichten zu können meinte, stünde immer schon in der Gefahr des Götzendienstes. Es gibt kein Handeln des Menschen, das nicht zuerst der Erlösung und Befreiung von der Sünde bedürfte.

Der Schöpfungsglaube und sein primärer Vollzugsort (das praktische, verantwortliche Handeln des Menschen in seiner ganzen Breite) erinnern ständig daran, daß das erlösende Handeln Gottes in der Geschichte nur dann tatsächlich ankommt, wenn es in der Freiheit der Annahme und in der Autonomie des befreiten Geschöpfs eine neue geschichtliche und gesellschaftliche Präsenz gewinnt. Ein Glaube, der in diesem Sinn nicht politisch wäre, wäre kein echter christlicher Glaube, weil er der Gegenwart Gottes einen unerläßlichen Ort in der Welt entzöge.

Der Vollendungsglaube und sein primärer Vollzugsort (Gebet und mystische Versenkung) erinnern ständig daran, daß das eigene Handeln des erlösten Geschöpfs immer noch auf dem Weg bleibt und nur im Innewerden der göttlichen Kraft Hoffnung zu gewinnen und zu schenken vermag. Ein politischer Glaube, der dies vergäße, verlöre nicht nur seine Hoffnung, sondern auch sein Realitätsbewußtsein.

Anmerkungen

1 Vgl. dazu J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz ^{5}1992; J. Moltmann, Politische Theologie – Politische Ethik (Fundamentaltheologische Studien 9). München 1984; außerdem S. Wiedenhofer, Politische Theologie. Stuttgart 1976; Ders., Art. »Politische Theologie«, in: Görres-Gesell-

schaft (Hrsg.), Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Bd. 4. Freiburg; 7., völlig neu bearb. Aufl. 1988, S. 497–500; F.G. Lawrence, Art. »Political Theology«, in: M. Eliade (Hrsg.), The Encyclopedia of Religion, Bd. 11. New York 1987, S. 404–408; B. Wacker, Art. »Politische Theologie«, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden, Bd. 4. München 1991 (1985), S. 235–247; M. Rainer, Religion und Politik. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter besonderer Berücksichtigung der Luhmannschen Systemtheorie (Politikwissenschaft Bd. 11). Münster 1992.

2 H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«. Einsiedeln 1970 [Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, 1938], S. 13.

3 Vgl. etwa R. Hofmann (Hrsg.), Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart. Münster 1987; A.M. Thomas, Das Ende des Mythos Sozialismus. Vom Scheitern der sozialistischen Politik und Theologie (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie 15). Frankfurt a.M. 1993.

4 Vgl. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Welt der Theologie). Mainz ^{10}1992 [Teología de la liberación. Perspectivas (Verdad e imagen 30). Salamanca ^{7}1975 (1971).]; C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (GT. Fundamentaltheologische Studien 7). München 1983 [Teologia e Prática – Teologia do Politico e suas mediações. Petropolis 1978]; J. Sobrino, Teologia en un mundo sufriente. La teologia de la liberación como intellectus amoris, in: *Revista latinoamericana de teologia* 5 (1988), S. 243–266; E. Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg/Schweiz 1985; außerdem T. Witvliet, Befreiungstheologie in der Dritten Welt. Eine Einführung. Black Power, Karibik, Südamerika, Südafrika und Asien. Hamburg 1986; R.G. Musto, Liberation theologies. A research guide (Garland reference library of social science 507). New York 1991.

5 Vgl. dazu M. Featherstone (Hrsg.), Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity. London 1991; R. Robertson, Globalization: Social Theory and Global Culture. London 1992; P. Beyer, Religion and Globalization. London 1994; R. Robertson, Religion and the Global Field, in: *Social Compass* 41 (1994), S. 121–135.

6 S.P. Huntington, The Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), S. 22–49; vgl. außerdem D. Senghaas, Konfliktformationen im internationalen System (edition suhrkamp 1509). Frankfurt a.M. 1988; B. Tibi, Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik (Beck'sche Reihe 484). München 1992.

7 Vgl. R. Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 36). Frankfurt a.M. ^{2}1976.

8 Vgl. dazu M. Eliade, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr (rde 260). Reinbek 1966 [Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. Paris 1949]; P.L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1980 [The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Garden City, NY 1979], S. 171–203; D. Tracy, The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism. New York 1981, S. 390–398; C.J. von Korvin-Krasinski, Kosmozentrik – Anthropozentrik? Eine religions- und kulturmorphologische Analyse, in: W. Strolz/H. Waldenfels (Hrsg.), Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen (Quaestiones disputatae 98). Freiburg 1983, S. 44–75; F.X. D'Sa, Gott, der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus (Theologie interkulturell 2). Düsseldorf 1987.

9 Vgl. M.L. Stackhouse, Art. »Politics and Religion«, in: M. Eliade (Hrsg.), The Encyclopedia of Religion, Bd. 11, a.a.O., S. 408–423; N. Biggar/J.S. Scott/W. Schweiker (Hrsg.),

Cities of Gods: Faith, Politics, and Pluralism in Judaism, Christianity, and Islam. New York 1986.

10 Als erste Versuche einer solchen Selbstreflexion vgl. etwa A. Pieris, Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 66 (1982), S. 241–270 [The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of a Third-World-Theology, in: *East Asian Pastoral Review* 19 (1982) S. 5–33; F. Wilfred, Der Dialog ringt nach Luft. Auf dem Weg zu neuen Ufern des interreligiösen Dialogs, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 72 (1988), S. 97–117. Innerhalb der Sozialwissenschaften sind es vor allem Max Weber und seine Nachfolger gewesen, die einen solchen Vergleich bereits unternommen haben. Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen Bd. I 1972 (1920), Bd. II 1972 (1920), Bd. III 1971 (1920); R. Münch, Die Kultur der Moderne, Bd. 1 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1079). Frankfurt a.M. 1993, S. 11–179.

11 R. Münch, ebd., S. 127–165.

12 Vgl. etwa J. Lyotard, La condition postmoderne. Paris 1979; P. Koslowski u.a. (Hrsg.), Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters (Civitas 10). Weinheim 1986; W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Acta humaniora). Weinheim ^{3}1991; T. Docherty (Hrsg.), Postmodernism. A Reader. Dublin 1992.

13 Vgl. dazu etwa M.K. Taylor, Remembering Esperanza: A Cultural-Political Theology for North American Praxis. Mary Knoll 1990; C. Geffré, La theologie européenne a la fin de l'europeocentrisme, in: *Bulletin Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie* 2 (1991), S. 45–64; J.C. Scannone, Der Streit um die Moderne in der nordatlantischen Welt und in der Dritten Welt, in: *Concilium* 28 (1992), S. 505–510.

14 Vgl. dazu R. Münch, Die Kultur der Moderne, Bd. 1–2 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1079). Frankfurt a.M. 1993; R. Münch, Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften. Frankfurt a.M. 1984.

15 Vgl. R.N. Bellah, Civil Religion in America, in: *Daedalus* 96 (1967), S. 1–21; L.S. Rouner (Hrsg.), Civil Religion and Political Theology (Boston University Studies in Philosophy & Religion 8). South Bend 1986; H. Kleger/A. Müller (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München 1986; K. Kodalle (Hrsg.), Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme. Frankfurt a.M. 1988; J.A. Mathisen, Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?, in: *Sociological Analysis* 50 (1989), S. 129–146.

16 Vgl. M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt a.M. 1986 [Traité d'histoire des religions. Paris 1949], S. 19–61; R. Schaeffler, Religion und kritisches Bewußtsein (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg 1973, S. 107–253.

17 Vgl. S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Graz 1992, S. 196–212; Ders., Die Kirche der Armen als vera ecclesia. Die befreiungstheologische Ekklesiologie Jon Sobrinos in der Sicht europäischer Theologie, in: O. König/G. Larcher (Hrsg.), Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput. Graz 1992, S. 75–98; R. Schaeffler, Der Kultus als Weltauslegung, in: B. Fischer u.a., Kult in der säkularisierten Welt. Regensburg 1974, S. 9–62; Ders., Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation. In: R. Schaeffler/P. Hünermann, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament (Quaestiones disputatae 77). Freiburg 1977, S. 9–50.

Hans Thomas · Köln

Ist eine internationale Bevölkerungspolitik nötig?

Das Bevölkerungswachstum in den Entwicklungsländern ist eine Folge der Entwicklung. Die Ursache ist die gesunkene Sterblichkeit, der Sieg über den vorzeitigen Tod. Die jahrzehntelange Diskussion darüber, ob die Armut in der Dritten Welt die Folge oder, wie neuerlich betont wird[1], die Ursache des Bevölkerungswachstums ist, behandelt kurz- und mittelfristige Zeiträume und greift zu kurz. Beide Positionen können zudem ihre malthusianische Wurzel nicht verleugnen. Auch diejenigen, die die Ursache des Bevölkerungswachstums in der Armut sehen, fürchten das Bevölkerungswachstum, weil es zu Armut führe.[2]

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat, vor allem mit Blick auf die Dritte Welt, der Wirtschaftspessimismus von Thomas Robert Malthus (1766–1834) eine bis heute ungebrochene Renaissance erlebt. Mit ähnlichen Ängsten, wie sie sich heute an der »Bevölkerungsexplosion« entzünden, war in den zwanziger Jahren vom »weißen Tod« die Rede. Gemeint war damit das »langsame Hinsterben der Völker infolge eines fortgesetzten Rückgangs der Geburtenziffer«.[3] Gegenwärtig hat eine ökologisch gewendete Version der Theorie von Malthus größte Akzeptanz. Kaum je hat eine Theorie, die so gründlich widerlegt wurde, so lange Zeit immer wieder eine so gläubige Gemeinde zu versammeln vermocht, wie die von Malthus.

1. Bevölkerungs- und Wirtschaftsentwicklung

Als 1798 Thomas Robert Malthus (1766–1834) seinen *Essay on the Principle of Population*[4] (»Über das Bevölkerungsgesetz«) veröffentlichte, den er je 1803 und 1826 noch einmal erweiterte, war infolge verbesserter Lebensbedingungen in England die Sterblichkeit gesunken bei unveränderten Geburtenzahlen. Die Bevölkerung wuchs. Malthus These ist einfach: Der Geschlechtstrieb ist so, daß sich die Menschheit unendlich vermehren würde, wenn Hunger, Seuchen und Krieg es nicht verhinderten. Denn die Bevölkerung wächst geometrisch (2, 4, 8, 16 ...), die

Hans Thomas, *Jahrgang 1937, Studium der Medizin und Philosophie in Bonn, Düsseldorf und Wien, Promotion 1966. Er leitet heute das Lindenthal-Institut in Köln, das sich interdisziplinären Studien widmet.*

landwirtschaftliche Produktion aber allenfalls arithmetisch (2, 3, 4, 5 ...). Die Bevölkerung läuft der Nahrungsmittelproduktion also immer davon. So ist die Menschheit für immer an die Armutsgrenze des Existenzminimums gekettet, denn es überleben jeweils so viele, wie gerade noch ernährt werden könnten. Die anderen fallen Kriegen, Hunger und Seuchen zum Opfer. Zu durchbrechen ist der Zirkel nur – Malthus war anglikanischer Geistlicher – durch »vice« (Laster, wozu er Abtreibung und Verhütung zählte), »self-restraint« (Selbstbeherrschung) oder »misery« (Verelendung). 1798 lebten in England weniger als 10 Millionen Menschen. Hundert Jahre später, um 1900, waren es 37 Millionen, heute sind es rund 50 Millionen. Sie leben in einem zu Malthus Zeiten geradezu unvorstellbaren Wohlstand, und Englands Bevölkerung nimmt jetzt nicht mehr zu. Was heute in den Entwicklungsländern abläuft, hat Europa in den zwei Jahrhunderten zwischen 1750 und 1950 erlebt. Aus dem Gleichgewicht von hohen Sterberaten und hohen Geburtenraten kommt es durch sinkende Sterblichkeit zu schnellem Bevölkerungswachstum. Nach und nach paßt sich die Fruchtbarkeit der gesunkenen Sterberate an. Dieses Phänomen nennt die Demographie »demographischen Übergang«.

Malthus hatte die Industrialisierung Englands nicht vorausgesehen. Der Bevölkerungsdruck, der Malthus zu seinem Essay veranlaßt hatte, weil er offenkundig zu mehr Not führte, war zugleich die Kraft, die gerade groß genug war, alte Gewohnheiten und Wirtschaftsweisen aufzusprengen und in den Engländern völlig unerwartete Innovativkräfte freizusetzen, deren Umsetzung wiederum die wachsende Bevölkerung voraussetzte. Die industrielle Revolution löste für große Teile der Gesellschaft die Landwirtschaft als Lebensgrundlage durch die Erschließung alternativer Ressourcen ab. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß Malthus für die Zeit vor Malthus recht hatte, seine Theorie aber, als er sie niederschrieb, und erst recht, als er sie 1826 noch einmal erweitert publizierte, bereits überholt war. Damals, früher, waren fast alle von der nicht vermehrbaren Ressource Grund und Boden abhängig. Und sie wurde mit zunehmender Menschenzahl pro Kopf tatsächlich kleiner. Aber zu Malthus Lebzeiten war in England die Industrialisierung schon in vollem Gange. Rückblikkend wissen wir, daß sie dann auch die Ressource Grund und Boden vermehrte, indem sie das Kapital für Investitionen in Boden, Saatgut, Bearbeitung usw. bereitstellte und gewaltige Ertragssteigerungen ermöglichte.

Die Geschichte der Industrialisierung ist zugleich die Geschichte vom demographischen Übergang in den Industrieländern. Zu Beginn der 20. Jahrhunderts beginnen in den Industrieländern die Bevölkerungen sich wieder zu stabilisieren – auf höherem Niveau. Die Säuglingssterblichkeit tendiert gegen Null, die mittlere Lebenserwartung bei Geburt ist binnen 200 Jahren von 25 auf 75 Jahre gestiegen und reichlich ausgeschöpft. »Kein einziger Jahrgang, der nach 1892 geboren wird«, schreiben Meinhard Miegel und Stefanie Wahl, »zeugt und gebärt noch die Zahl von Kindern, die seiner eigenen Zahl entspricht.«[5]

Laut Malthus hätten die 12 Millionen Vertriebenen das zerstörte Nachkriegsdeutschland endgültig verelendet. Stattdessen bestaunte die Welt das deutsche Wirtschaftswunder der 50er Jahre. Ein Videofilm über das Bevölkerungsproblem für den Schulgebrauch in England[6] beginnt mit der Szene in einer Schulklasse,

die reihum auf die Frage des Lehrers nach dem Zusammenhang von Bevölkerung und Wohlstand antworten soll. Die Antworten sind wie aus der Zeitung: je mehr Menschen, um so ärmer das Land, um so belasteter die Umwelt, um so aussichtsloser die Chancen menschenwürdiger Entwicklung. Der Lehrer sagt, er habe drei konkrete Länder im Sinn: das erste mit 24 Einwohnern je km², fruchtbaren Böden und Bodenschätzen; das zweite mit 158 Einwohnern je km², gebirgig, mit entsprechend weniger landwirtschaftlich bestellbaren Flächen, so gut wie keinen Bodenschätzen; im dritten drängten sich 5294 Menschen auf einem km², Landwirtschaft gebe es eigentlich nicht, Bodenschätze auch nicht, das Wasser sei knapp. Die Schüler sehen das dritte Land im Elend versinken, das erste den Wohlstand genießen, das zweite irgendwo in der Mitte. Der Lehrer nennt die Länder: Erstens Tansania (Sozialprodukt pro Kopf jährlich 240 US-Dollar), zweitens die Schweiz (17840 US-Dollar), drittens Hongkong (6720 US-Dollar). Die Schüler sind überrascht, schalten um und erklären glatt hohe Bevölkerungsdichte zur Wohlstandsbedingung. Gründe: bessere Voraussetzungen für Arbeitsteiligkeit, Leistungsaustausch, Handel. Und die Infrastruktur sei pro Kopf billiger. So sei es auch nicht, sagt der Lehrer.

Den Zusammenhang von Bevölkerungs- und Wirtschaftsentwicklung hat am grundlegendsten der Harvard-Ökonom und Nobelpreisträger Simon Kuznets in den 60er Jahren beim Studium all der Länder untersucht, für die über einen Zeitraum von 100 Jahren sowohl demographische wie wirtschaftliche Daten vorlagen. Sein Ergebnis wurde auch für die Entwicklungsländer wiederholt bestätigt. Dieses Ergebnis lautet: Es gibt überhaupt keinen statistischen Zusammenhang zwischen Bevölkerungs- und Wirtschaftsentwicklung.[7] Alles kommt vor: wachsende Bevölkerung mit stagnierender Wirtschaft, stagnierende Bevölkerung mit wachsender Wirtschaft, stagnierende Bevölkerung mit stagnierender Wirtschaft, und rasantes Bevölkerungswachstum mit noch rasanterem Wirtschaftswachstum wie in Hongkong, das nach Kriegsende eine explodierende Flüchtlingssiedlung in unvorstellbarem Elend am Fuße einiger erodierter Berghänge war.

Gegen die intuitiven Erkenntnisse von Politikern und Publizisten hatten Kuznets Ergebnisse allerdings wenig Chancen, wie zuletzt die Internationale Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung 1994 in Kairo und das sie begleitende Medienorchester gezeigt haben. Da die Konferenz vom 5. bis 13. September stattfand, hatte das vorausgehende »Sommerloch« der Weltpresse uferlos Platz geboten, die bereits bekannten Zukunftsszenarien eines unter andrängenden Menschenmassen erstickenden Planeten auszumalen und Ängste zu schüren. Angaben in absoluten Zahlen wie die, daß die gegenwärtige Menschheit von 5,7 Milliarden um derzeit jährlich 90 Millionen Erdenbürger zunimmt, oder jene, daß das Anwachsen der ersten Milliarde Menschen auf zwei Milliarden noch 121 Jahre (1805–1926) brauchte, die dritte Milliarde in 34 Jahren hinzukam (1960), die vierte in 14 Jahren (1974), die fünfte in 13 Jahren (1987), sind in der Tat eindrucksvoll. Sie sind deshalb eindrucksvoll, weil sie sozusagen von selbst zum Weiterrechnen verleiten. Schließlich ist die Erde doch ein endliches System. Eine Antwort auf die Frage, wieviel viel ist, vermitteln diese Zahlen dennoch nicht. Einen Blick in die Zukunft ebensowenig. Auch keine realistische Vorstellung von der Größe des Erdballs, der angesichts moderner Kommunikationsentwick-

lung immer kleiner zu werden scheint. Aussagen wie die, daß viele der ärmsten Regionen der Welt eher unter- als überbevölkert sind oder daß bei einer Konzentration von Menschen wie in einer Vorstadt die heutige Menschheit in Texas Platz fände, werden geradezu als zynisch empfunden.

Derlei Aussagen wären zynisch, wenn sie die tatsächlichen globalen und regionalen ökonomischen, ökologischen, sozialen und politischen Probleme bagatellisieren wollten, hinter denen Milliarden von Einzelschicksalen stehen. Es wäre aber auch nicht frei von Zynismus, statistisch dem Schopenhauerschen Gedanken zu frönen, es sei besser nicht zu leben, als Probleme zu haben, um deren Herausforderung nicht wirklich annehmen zu müssen. Zwar hat der Bevölkerungsdruck im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts die Innovationen erzwungen, die uns heute Wohlstand bescheren, er stürzte aber zuerst einmal die Menschen in die katastrophalen Anpassungsnöte der Frühindustrialisierung. Auch in der Dritten Welt bringt der Entwicklungsprozeß grausame Anpassungsnöte über die Menschen, und es wäre eine Illusion zu glauben, das Anwachsen der Bevölkerungen könne »ohne größere gesellschaftliche Friktionen aufgefangen werden«.[8]

Es wird andererseits leicht übersehen, daß noch vor irgendeiner Erhöhung des Bruttosozialprodukts pro Kopf bereits die Tatsache eines längeren Lebens eine persönliche Wohlstandsmehrung ist[9] und daß die Rede von der sich immer noch öffnenden Schere zwischen Arm und Reich in der Welt nicht bedeutet, daß die Entwicklungsländer objektiv wirtschaftlich schlechter dastünden als zuvor. Gemeint ist, daß die Industrieländer das Pro-Kopf-Einkommens-Gefälle noch vergrößern. Anders ausgedrückt: Armut ist ein relativer Begriff, der sich aus eben diesem Gefälle ergibt. Das macht auch die Bestimmung einer absoluten Armutsgrenze so schwer, denn sie setzt als Maßstab die Definition eines Mindestlebensstils oder -standards voraus, die ihrerseits durch das Wohlstandsgefälle verändert wird. Mit Ausnahme einiger afrikanischer Länder in den letzten Jahren haben fast alle Entwicklungsländer auch in den Phasen raschesten Bevölkerungswachstums das Volkseinkommen pro Kopf steigern können. »Es ist offenkundig«, meinte 1989 der Weltbankpräsident Barber Conable, »daß ein Wirtschaftswachstum oberhalb der Bevölkerungswachstumsraten sowohl von Industrieländern wie von Entwicklungsländern zu schaffen und zu halten ist.«[10]

Die Zuwachsraten der Bevölkerungen in den Entwicklungsländern waren in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg noch erheblich höher als im Europa des 19. Jahrhunderts. Der Hauptgrund dafür dürfte darin liegen, daß der Entwicklungsprozeß, weil von außen herangetragen, unvermittelter einsetzte und schneller verläuft. Er verläuft schneller, weil das Know-how der in den Industrieländern abgelaufenen Entwicklung als Menschheitswissen vorliegt und für die Entwicklungsländer abrufbar ist. Die Vorstellung, die Entwicklung in den Entwicklungsländern sei vor allem das, was die ausdrückliche Entwicklungshilfe der Industrieländer dort ausrichtet, dürfte mittlerweile der Einsicht gewichen sein, daß alles, was die Menschen dort nicht letztlich aus Eigenantrieb tun, folgenlos bleibt. Allerdings kann gute Entwicklungshilfe diesen Eigenantrieb anregen, ihn orientieren und so den Entwicklungsprozeß beschleunigen – und mit ihm den Prozeß des demographischen Übergangs. Wenn dem Phänomen »demographischer Übergang« der Rang eines demographischen Gesetzes zukommt,

dann nicht zuletzt deshalb, weil der notvolle Druck in wachsenden Bevölkerungen diese von innen heraus zu neuen, effizienteren und nachhaltigeren Wirtschaftsweisen zwingt.

2. Kairo 1994: Ethik versus Wissenschaft?

Eine Politik der Geburtenkontrolle oder, wie man heute sagt, weil man nicht mehr an unmittelbar staatlich-repressive Maßnahmen denkt, eine Politik der Familienplanungsaktion unter den Ärmsten der Welt kann durch Angst diktiert oder von der gut(gemeint)en Absicht geleitet sein, die Armen von dem Druck zu entlasten, für viele Kinder sorgen zu müssen. Aber Angst, sei es vor der Überstrapazierung des Planeten, sei es vor einer demographischen Überrumpelung der Industrie – durch die Entwicklungsländer, und Pessimismus oder Selbstmitleid, weil alles immer schlimmer werde, sind keine guten Voraussetzungen, um die Herausforderung einer zukunftsfähigen, nachhaltigen globalen Entwicklung (»sustainable development«) zu bestehen. Und internationale bevölkerungspolitische Aktion und Propaganda für Klein- und Kleinstfamilie kann auch die Entwicklungsländer gerade von jenem inneren Antrieb zum Wandel »entlasten«, der die Entwicklung – und mit ihr den natürlichen demographischen Übergang – vorantreibt. Mit anderen Worten: sie kann am Selbstbild und kulturellen Selbstverständnis der Menschen vorbei ein ihnen fremdes gesellschaftliches Wohlverhalten erreichen, das aber die entscheidende Entwicklung, die Entwicklung des Menschen, vernachlässigt und die Lösung der Probleme verzögert. Diese Versuchung lenkt die Aufmerksamkeit von der Statistik auf die Menschen und enthüllt die ethische Dimension bevölkerungspolitischer Überlegungen.

Als auf der Weltbevölkerungskonferenz die vatikanische Delegation moralische Einwände gegen manche Abschnitte des zu verabschiedenden bevölkerungspolitischen Aktionsprogramms geltend machte und damit auch einige islamische Länder ermutigte, religiös begründete ethische Bedenken stärker in die Waagschale zu werfen, war es wieder einmal der Papst, der – nunmehr in einer »unheiligen katholisch-islamischen fundamentalistischen Allianz« – mit seinen »unverantwortlichen moralischen Bedenken« gegen den geballten Sachverstand von zehntausend Spezialisten aus aller Welt antrat und in Kairo die Tagesordnung aufhielt.

Diesem Medien-Stimmungsbild entsprachen aber weder der Ablauf der eigentlichen Konferenz noch ihre Ergebnisse. Auch die nationalen Delegierten, die der katholischen Kirche kritisch gegenüberstehen, bestreiten angesichts der weltweiten Präsens ihrer Entwicklungsdienste, darunter allein über 100 000 Einrichtungen der Gesundheitsversorgung, letztlich nicht ihre besondere Kompetenz mitzureden. Und die beliebten Vorwürfe an den Papst, seine Auffassung von Sexualmoral verantworte das Bevölkerungswachstum in der Dritten Welt, entlarven sich selbst als unqualifiziert schon angesichts der Tatsache, daß kaum ein Land mit bemerkenswert hohem Bevölkerungswachstum durch einen hohen Anteil an Katholiken hervorsticht. Auch das ist den Delegationen der betreffenden Länder selbstverständlich bekannt.

Eine Weltbevölkerungskonferenz ist kein wissenschaftlicher Kongreß, sondern eine politische Versammlung. Und als solche hatte sie in Kairo ein höchst konkretes Ziel, nämlich bis zum Jahr 2000 weltweit jährlich 17 Milliarden Dollar zu mobilisieren, die nicht in Entwicklungshilfe fließen sollen, sondern in ein global flächendeckendes Angebot von Verhütungswissen und Verhütungstechniken durch Familienplanungsdienste. Wohin die Entwicklung tendierte, zeigte nicht zuletzt die Tatsache, daß auch der Schwangerschaftsabbruch als Mittel der Bevölkerungspolitik nicht mehr, wie noch in Mexiko 1984, ausgeschlossen werden sollte.

Dem politischen Charakter der Versammlung war die moralische Sprache Roms durchaus angemessen, wird es doch sonst inzwischen allenthalben gewünscht, daß gerade in der Politik auch auf die ethischen Grenzen der Machbarkeit hingewiesen wird. Im übrigen ernteten manche Einwendungen Erzbischofs Renato Raffaele Martinos, des Leiters der vatikanischen Delegation, zwar reichlich Mißbilligung unter den 10000 aufmarschierten Lobbyisten, Bürokraten, Vertretern von Nichtregierungsorganisationen und 3800 Journalisten, aber durchaus auch Applaus unter den nationalen Delegierten, zumal solchen aus Entwicklungsländern. Und sie erreichten deutliche Verbesserungen des Schlußdokuments, das – erstmals bei einer Weltbevölkerungskonferenz – grundsätzlich auch von der vatikanischen Delegation angenommen werden konnte, freilich unter Aussparung einiger konkret benannter Abschnitte (Abtreibung und die unterschiedslose Zielrichtung der »Familienplanung« auch auf Jugendliche) und mit ausdrücklichen Vorbehalten gegenüber manch schillernder, weil unklarer oder in Sachen Familie »aufweichender« Terminologie. Unter die Vorbehalte fallen Neologismen wie »sexuelle und reproduktive Gesundheit und Rechte« und der individualistisch-emanzipatorische Tenor des Aktionsprogramms. Über das Recht auf Familienplanung an sich gab es keinen Dissens, und auf eine Diskussion zulässiger Methoden der Empfängnisregelung auf der Konferenz hatte Erzbischof Martino schon bei der letzten Sitzung des Vorbereitungskommittees verzichtet. Bei der Auslegung von verantwortlicher Elternschaft galt es nun, lebensfeindlichen Strategien die Option für das Leben entgegenzusetzen.

Einer Moralisierung der Konferenz hatten die Veranstalter selbst Vorschub geleistet, als sie – durchaus im Sinne des Papstes – die Förderung der Frau in den Mittelpunkt der Betrachtung und des Aktionsprogramms gestellt hatten, womit die Aufmerksamkeit auf Menschen und nicht nur auf Zahlen gelenkt war. Fragen, die den Menschen betreffen, sind ethische Fragen. Quantitativen Zielen ziehe der Hl. Stuhl qualitative, personorientierte Ziele vor, hatte Joaquín Navarro-Valls, Sprecher der vatikanischen Delegation, am zweiten Tag der Konferenz erklärt, aber gleichzeitig beklagt, daß nur 7 der 116 Seiten des Aktionsprogrammentwurfs sich überhaupt mit Entwicklung befaßten.

Tatsächlich hat die Internationale Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung im Grunde weder über Bevölkerungsfragen noch eigentlich über Entwicklung diskutiert, deshalb auch nicht darüber, ob eine international konzertierte bevölkerungspolitische Aktion unter den Armen in den Entwicklungsländern eigentlich notwendig ist. Der politischen Versammlung galt diese Notwendigkeit als vorausgesetzt. Zweifel an der Notwendigkeit dürften aber heute erlaubt sein.

Folgt man Msgr. Peter Elliot vom Päpstlichen Rat für die Familie, Mitglied der vatikanischen Delegation, hegt auch der Hl. Stuhl solche Zweifel.[11] Allerdings spricht der Papst nicht als Demograph oder Entwicklungsökonom, sondern als Papst, als Anwalt des Lebens und des Menschen, wie er gerne sagt. Daß er moralisch spricht, heißt aber nicht, daß er sich nicht auf wissenschaftlichen Sachverstand stützt. Seit Jahren wächst die Gruppe »revisionistischer« Demographen, Historiker und Entwicklungsökonomen, die dem apokalyptischen Neomalthusianismus des mainstream den Rücken kehren. Dazu gehören verdiente Namen wie v. Hayek, Sauvy, Colin Clark, Kuznets, Ester Boserup, Lord Bauer, Chaunu, Easterlin, Dumont, Chesnais, Sassone, Felderer, Steinmann und der streitbare Julian Simon.

Daß Kairo international auf die Lage der Frau aufmerksam machte, hat der Papst ausdrücklich begrüßt. Seine – durchaus berechtigte – Sorge war, daß sie diese Aufmerksamkeit vor allem als Adressatin bevölkerungspolitischer Absichten genieße. Denn Würdigung und Förderung der Rolle der Frau im Entwicklungsprozeß, ihr Zugang zu Bildung und Ausbildung, bessere gesundheitliche Versorgung, sämtlich richtige und fällige Schritte zu akzeptabler, weil nicht aufgedrängter Familienplanung, fallen unter den Begriff Entwicklung. Kairos Formel aber lautet: Entwicklung plus Familienplanung. Ist von zweierlei die Rede, ist bei Familienplanung jene lebensfeindliche Strategie zu vermuten, vor der die katholische Kirche stets gewarnt hat.

Familienplanungsdienste seien nötig, so lautet das Argument, das in Kairo im Vordergrund stand, um der Frau zu ihren weithin nicht anerkannten Rechten zu verhelfen. Ob das zutrifft oder nicht, es ist dies jedenfalls die dritte Begründung für die Notwendigkeit internationaler Bevölkerungspolitik, die seit zwanzig Jahren angegeben wird. Noch 1975 wurde als Begründung allenthalben die drohende Erschöpfung der Ressourcen genannt. Spätestens seit Paul Ehrlichs Bestseller von 1968 *The Population Bomb* (»Die Bevölkerungsbombe«) Indien als bereits unausweichlich dem Hungertod ausgeliefert befunden hatte, wurde der Ruf nach einer internationalen Bevölkerungspolitik immer lauter. 1972 rechnete der *Club-of-Rome*-Bericht »Die Grenzen des Wachstums« per Computer die Verknappung von allerhand Ressourcen hoch, und alle Welt erschreckte, als die Rechenmaschinen ausspuckten, was in sie eingegeben worden war: nur Probleme, und zwar hochgerechnet bis zum Termin der Katastrophe, aber keine Lösungen. Auf solche kam man erst nach dem Schrecken.

Der Anglo-Australier Colin Clark (auf ihn geht der Begriff Bruttosozialprodukt zurück) widersprach schon 1975 in Köln der allgemeinen Aufregung um die Ressourcen.[12] Zehn Jahre später exportierte Indien Nahrungsmittel, und zahlreiche der laut *Club of Rome* bereits oder bald erschöpften Ressourcen waren billiger geworden. Natürlich senkt, um ein jüngeres Beispiel zu nennen, die Erfindung der Glasfasertechnik nachhaltig den Kupferverbrauch. 1980 forderte Julian Simon von der Maryland-University Paul Ehrlich zu einer Wette heraus, die in die Literatur eingegangen ist: Ehrlich möge fünf Mineralstoffe nennen, in die es sich zu investieren lohne, weil sie knapper, also teurer würden, und den Zeitraum vorgeben, innerhalb dessen die Verteuerung eintrete. Ehrlich wählte Kupfer, Chrom, Nickel, Zinn, Wolfram und einen Zeitraum von 10 Jahren. 1990

hatte Ehrlich verloren. Die fünf Metalle waren – inflationsbereinigt – billiger geworden.[13]

Inzwischen war die Ökologie als globales Problem in unser Bewußtsein getreten. So waren es denn in den 80er Jahren vor allem die drohenden Umweltbelastungen, die das Bevölkerungswachstum einzuschränken verlangten. Bald aber erwies sich – spätestens auf dem Umweltgipfel 1992 in Rio – das ökologische Argument als gänzlich ungeeignet, um die Armen in der Dritten Welt bevölkerungspolitisch in die Pflicht zu nehmen. Es wurde zum Bumerang für die Industrieländer. Denn sie produzieren 80% der Umweltbelastungen und verbrauchen auch 80% der Ressourcen. Kairo wartete nun mit einem neuen, nunmehr menschenrechtlichen Argument für das internationale bevölkerungspolitische Engagement auf, mit der Gleichstellung der Frau – oder, um es genauer zu sagen: der »Ermächtigung der Frauen« (*empowerment of women*), für die nun wiederum die Durchsetzung »reproduktiver Rechte« als entscheidend galten.

3. Weltweiter Rückgang der Fruchtbarkeit

Im Grunde ging es in Kairo um ein globales Umerziehungsprogramm für die Dritte Welt. Die Entwicklungsländer sollen zum »vernünftigen« Reproduktionsverhalten der Industrieländer umerzogen werden. Aber wie »vernünftig« ist denn, lautet die erste Frage, die sich aufdrängt, das Reproduktionsverhalten der Industrieländer?

Hinter allen Angaben zum Weltbevölkerungswachstum verbergen sich nicht nur extrem unterschiedliche regionale Entwicklungen, sondern auch die Auswirkungen eines demographischen Trägheitsgesetzes. Änderungen des Reproduktionsverhaltens wirken sich erst Jahrzehnte später in Bevölkerungszahlen aus. Der synthetische Index der Gesamtfruchtbarkeit[14] erlaubt als sensibelster Indikator, rechnerisch das demographische Trägheitsmoment zu unterlaufen. Danach sind heute zwei gegenläufige Tendenzen manifest: Bevölkerungswachstum in den Entwicklungsländern, Bevölkerungsschrumpfung in den Industrieländern – bei spektakulärem Fruchtbarkeitsrückgang sowohl in den Industrie- wie in den Entwicklungsländern.

Beispiel Deutschland: Rasantes Bevölkerungswachstum im 19. Jahrhundert. Im Jahr 1876 werden je 1000 Einwohner 41 Kinder geboren, im Jahr 1900 noch 36. Das sind bei einer Bevölkerung von 56 Millionen über 2 Millionen Kinder (1994 bei 81,5 Millionen 750000 Geburten[15]). Die Fruchtbarkeitsziffer liegt 1900 bei fast 5 Kindern je Frau, dann sinkt sie so schnell, daß »Ehen, die nach 1920 geschlossen werden, keine bestandserhaltenden Kinderzahlen mehr aufweisen«.[16] Da aber noch eine große Zahl von Jugendlichen in die Ehe treten und die Sterblichkeit noch sinkt, wächst die Bevölkerung noch. Der »Babyboom« der Nachkriegszeit bringt es noch einmal zu einer bis 1967 über das bestandserhaltende Niveau wachsenden Geburtenrate. Das alles war vor dem eigentlichen »Pillenknick«, mit dem der »Babycrash« einsetzte. Die Nettoreproduktionsrate liegt 1969 bei 1, die Fruchtbarkeitsrate bei 2,1 Kindern je Frau. Unter hohen medizinischen Standards (Kindersterblichkeit fast Null) reicht das gerade hin, da-

mit langfristig die Kindergenerationen die Elterngenerationen ersetzen. 1972 Nullwachstum der Bevölkerung. Ausgleich von Wiegen und Särgen. Der Verhütungsboom (und die in dessen Gefolge zunehmend freigegebene Abtreibung, die – historisch irrtümlich – für eine Notfolge mangelnder Verhütung angesehen wird) drückt die Fruchtbarkeit immer tiefer, bis auf ca. 1,3 Kinder je Frau in den letzten Jahren.

Seit 1972 gibt es mehr Särge als Wiegen. Die Zahl der Deutschen nimmt ab, ihr Durchschnittsalter zu. Allerdings wurde das Problem in den letzten Jahren verdeckt. Der Bevölkerungsschwund wurde durch Zuwanderung kompensiert, zeitweise überkompensiert. Aber auch Bevölkerungsschwund verläuft geometrisch, er beschleunigt sich. Bleibt es dauerhaft bei einer Fruchtbarkeit von 1,3 Kindern je Frau, schrumpfen in 70 Jahren die Deutschen auf die Hälfte. Wollten sie das Defizit auffüllen, brauchten sie kontinuierlich wachsende Zuwanderung, und zwar aus immer ferneren Ländern. Denn Deutschland liegt mit dieser Entwicklung, für die kein demographiegeschichtlicher Präzedenzfall bekannt ist, zwar unter den westlichen Industrienationen (noch) an der Spitze, aber der Trend gilt für alle Industrieländer einschließlich mancher, die noch vor kurzem als Entwicklungsländer galten. Dem Bevölkerungswachstum in Entwicklungsländern steht also eine bereits unausweichliche Bevölkerungsschrumpfung in Industrieländern gegenüber. Der wirtschaftlich, sozial und kulturell gravierendere Aspekt der Implosionsspirale, in die die Industrieländer bereits geraten sind, ist indes zweifellos die zunehmende Alterung ihrer Gesellschaften.

In den Entwicklungsländern wuchsen nach dem Zweiten Weltkrieg die Bevölkerungen immer schneller. Nicht nur die Bevölkerungen wuchsen, auch die Wachstumsraten nahmen jährlich zu. Dies ist mit der Rede von der »Bevölkerungsexplosion« gemeint, die aber schon seit 1968 nicht mehr berechtigt ist. Denn seit 1968 nehmen im Durchschnitt der Entwicklungsländer die Wachstumsraten von Jahr zu Jahr ab. Noch markanter ist der Rückgang der Fruchtbarkeit. Sie ist von 6–7 Kindern je Frau im Durchschnitt der Entwicklungsländer 1968 zurückgegangen auf heute unter 3,7. Das sind – in nur 25 Jahren – rund 70% des Weges zu einer Geburtenzahl je Frau, die gerade hinreicht, damit die Kindergeneration die Elterngeneration ersetzt. Sie liegt in Entwicklungsländern wegen der noch höheren, wenngleich rapide gesunkenen Kindersterblichkeit deutlich über 2,1, im Durchschnitt eher bei 2,5.

4. Revision des Neomalthusianismus – Die Herausforderung annehmen

Wofür England zweihundert Jahre brauchte, das lief in Japan in hundert, in Korea in fünfzig Jahren ab. Inzwischen nennt die Demographiegeschichte eine ganze Reihe weiterer historischer Beispiele von demographischem Übergang, von Griechenland im 7.und 6. Jahrhundert vor Christus bis zu den Niederlanden (heute mit 450 Einwohnern je km^2 das dichtest besiedelte Land Europas) im 16. und 17. Jahrhundert, jeweils verbunden mit einer auf die Bevölkerungszunahme folgenden wirtschaftlichen und kulturellen Blüte[17], aber auch Beispiele politischen und kulturellen Niedergangs infolge eines Absturzes der biologischen Fruchtbarkeit

wie in Rom.[18] Jean-Claude Chesnais vom *Institut National des Etudes Demographiques* (INED) in Paris ist überzeugt, daß das Bevölkerungswachstum den Entwicklungsländern letztlich zum Vorteil gereicht.[19]

Beim Transfer von Know-how aus den Industrieländern können die Entwicklungsländer die Fehler, die bei uns gemacht wurden, wiederholen oder vermeiden. Dies gilt ebenso für Fehler, die sich unter dem Stichwort Ökologie zusammenfassen lassen, wie etwa für solche, die bei uns zu tiefgreifenden Störungen des Familiengefüges geführt haben. Ein noch größerer Dienst der Industrieländer an den Entwicklungsländern als es ihre Aufwendungen für Entwicklungshilfe sind, ist mit Sicherheit die Arbeit der Industrieländer an der Korrektur eigener, etwa ökologischer Fehler. Den Primat dieser Hausaufgaben der Industrieländer für eine weltweit zukunftsfähige, das heißt nachhaltige Entwicklung (»sustainable development«) hat mindestens der Umweltgipfel in Rio 1992 erwiesen. Zweifellos bringt auch der Transfer neuerer kapitalintensiverer Technologien den Entwicklungsländern einerseits schnellere Produktivitätssteigerungen, andererseits relativ weniger Arbeitsplätze. Der Herausforderung einer klugen Steuerung und des sozialen Ausgleichs sind aber viele Entwicklungsländer noch keineswegs gewachsen.

Bei der Unterscheidung von positiven und negativen Entwicklungen ist Vorsicht am Platz. So sollte man etwa differenzieren zwischen den bedrückenden Menschenballungen in wenigen Megastädten (besonders in Lateinamerika) und der prinzipiell durchaus wünschenswerten Verstädterung, die mit der Entwicklung Hand in Hand geht und diese fördert. Die Städtebildung ist Ausdruck gelingender Ablösung von der Landwirtschaft als einziger Lebensgrundlage und Voraussetzung für die Bildung abstrakterer politischer und sozialer Ordnungen, also auch demokratischer Verhältnisse. Übermäßige Landflucht mit der Folge gewaltiger Slumbildung um die Großstädte sind jedoch nicht nur Anpassungsnöte an einen zwar unausbleiblichen, aber zu schnell verlaufenden Prozeß, sondern auch Folge wirtschaftspolitischer Steuerungsfehler (z. B. Preisprivilegierung der städtischen Bevölkerung und Preisdiskriminierung der Bauern bei landwirtschaftlichen Produkten mit der Folge mangelnden Investitionsinteresses, d. h. einer Vernachlässigung der Entwicklung des ländlichen Raums) und politischer Steuerungsmängel (z. B. Gründung neuer urbaner Zentren).

Ähnliche Steuerungsmängel liegen auch den meisten Umweltschäden in Entwicklungsländern zugrunde. Entwaldungen durch Kahlschlag ließen sich durch geregelte, arbeitsplatzschaffende Forstwirtschaft vermeiden, Brandrodungen von Regenwäldern dadurch, daß, statt ausgelaugte Böden aufzugeben, in die Böden investiert würde. Hierzu ist zweierlei erforderlich: daß die Eigentumsverhältnisse an Grund und Boden hinreichend klar und langfristig gesichert sind, damit die Eigentümer Interesse entwickeln zu investieren, und daß landwirtschaftliche Produktion einschließlich der Investitionen in Böden (etwa Dünger), Saatgut und Know-how (etwa Fruchtwechsel) »sich rechnet«. Jedenfalls sind die Länder mit zurückbleibender oder gar – wie hier und da in Afrika – zurückgehender landwirtschaftlicher Produktion und ökologischem Raubbau meist Länder, in denen Grund und Boden ein freies Gut ist. Dies wiederum ist nur in eher unterbevölkerten Regionen möglich.

Im Machako-Distrikt Kenias hat sich die Bevölkerung von 1930 bis 1990 verfünffacht und die landwirtschaftliche Produktion pro Kopf verdreifacht, ist also fünfzehnmal größer als 1930. Tiffen, Mortimore und Gichuki belegen mit Fotos von zuvor und danach, daß sich die Umwelt verbessert hat.[20]

Gemäß Weltbank 1993 beträgt der landwirtschaftlich genutzte Festlandanteil der Erde rund 11 %. »Wenn die Entwicklung der Ernteerträge und die projizierte Verlangsamung des Bevölkerungswachstums anhalten«, schreiben Mitchell und Ingco, »dann werden auch die Zugewinne der letzten dreißig Jahre in der Welternährungslage sich fortsetzen. Sollte Malthus am Ende doch noch recht behalten damit, daß das Bevölkerungswachstum der Nahrungsmittelproduktion davonläuft, können wir mindestens jetzt feststellen: Malthus muß warten.«[21] Waggoner fügt hinzu, daß die gegenwärtig in Anspruch genommenen landwirtschaftlichen Flächen und Ressourcen gut und gerne ausreichen, um 10 Milliarden Vegetarier zu ernähren. Und wenn die Erträge allgemein auf das Niveau geläufiger Spitzenerträge angehoben würden, entsprächen sie einem Pro-Kopf-Konsum von 3000 Kalorien pro Tag für 10 Milliarden Menschen.[22]

Nach wie vor bekunden die Anhänger aktiver internationaler Bevölkerungspolitik Zweifel daran, ob denn das Gesetz vom demographischen Übergang auch in der Dritten Welt wirklich greift. Mindestens galten einige Regionen lange Zeit als refraktär. Seit verschiedene islamische Länder sinkende Fruchtbarkeitsraten meldeten[23], schien nur noch Afrika südlich der Sahara sich einem demographischen Übergang zu verweigern. Zudem handelt es sich um die nahezu einzigen Länder, in denen in den letzten Jahren die Nahrungsproduktion zurückgegangen ist und sich das Pro-Kopf-Einkommen verschlechtert hat, wofür allerdings unschwer auch politische Gründe angeführt werden können, insbesondere die politische Behinderung der Menschen an der Entfaltung ihrer wirtschaftlichen Kreativität und Leistung durch abschöpfende Eliten und Regierungen, die gleichwohl jahrzehntelang international hofiert wurden.[24] Nun berichtet im November 1994 (also nach Kairo) das Informationsblatt zur Weltbevölkerungskonferenz der *Deutschen Stiftung Weltbevölkerung* für Afrika »auf breiter Front ein markantes Sinken der Fertilität«.

Mitunter halten auch offizielle Quellen Überraschungen bereit, was die Zuverlässigkeit demographischer Angaben betrifft. Gemäß den Weltbankberichten der 80er Jahre wuchs die Bevölkerung Nigerias von Jahr zu Jahr um rund 3 % und wurde für 1990 mit 115,5 Millionen angegeben. Gebildete Nigerianer schätzten sie damals auf 120–130 Millionen. Eine Volkszählung gab es erstmals 1991. Sie wurde zwar von der Regierung nicht offiziell anerkannt, ergab aber bereinigt um die 90 Millionen. Der Weltbankbericht 1993 gibt sie aber für 1991 mit 98,5 Millionen an, was die Fehlschätzungen von 25–40 auf immerhin noch knappe 20 % mildern mag. Trotzdem: Worauf beruhten die Angaben des jährlichen Zuwachses von 3 % in den 80er Jahren?

Es ist unbestritten, daß starkes Bevölkerungswachstum – zumal kurzfristig – zu wirtschaftlichen Ungleichgewichten und sozialer Anpassungsnot führt und auch sonst bestehende Probleme verschärfen kann, deren eigentliche Ursache aber nicht das Bevölkerungswachstum selbst ist. Ein Land mit Extrembedingungen wie Bangladesh mit 790 Einwohnern je km^2 bei noch vorwiegend landwirt-

schaftlichen Lebensgrundlagen ist aber nicht die Regel, sondern eine Ausnahme. Indien hat mit ca. 270 Einwohnern je km² eine Besiedlung ähnlich der Deutschlands (240), Festlandchina mit 115 eine ähnlich der Frankreichs (105), bei allerdings großen regionalen Unterschieden. Die schwarzafrikanischen Länder sind, wie auch fast der gesamte amerikanische Kontinent mit Ausnahme von El Salvador, eher unter- als überbevölkert. Ruanda hebt sich mit 270 Einwohnern je km² (vor den Unruhen) deutlich von den Nachbarländern mit meist weniger als 10% dieser Besiedlungsdichte ab. Gleichwohl wäre es voreilig, das gewiß starke Bevölkerungswachstum in Ruanda zur Ursache der Massaker zwischen Tutsis und Hutus 1994 zu erklären. Zu offensichtlich spielen hier ethnische und politische Gründe eine Rolle, die auch nicht auf Ruanda beschränkt sind.

Sieht man von Ländern mit Krieg, Kriegsfolgen oder offenkundiger politischer – meist sozialistischer – Mißwirtschaft ab, sind aus bevölkerungsreichen Regionen der Welt in den letzten dreißig Jahren Hungersnöte nicht berichtet worden, sehr wohl jedoch aus sehr schwach besiedelten Gebieten wie der Sahelzone. Ernährungsmängel aufgrund sozial ungerechter oder geographisch erschwerter Verteilung sind ein anderes Problem. Regelrechte Hungersnöte sind heute eher Transport- als Produktionsprobleme.

5. Entwicklung ist die beste Familienplanung

Nimmt man die Fakten zusammen, stellt sich schon die Frage, ob die 17 Milliarden Dollar, die in Kairo jährlich für eigene Familienplanungsprogramme vorgesehen wurden, nicht besser für Entwicklung und damit zur Beschleunigung des demographischen Übergangs in den Entwicklungsländern ausgegeben würden. Der weltweite Geburtenrückgang wird von den internationalen Bevölkerungsplanungsagenturen vor allem der Wirksamkeit von Familienplanungsprogrammen zugeschrieben[25], während unabhängige Autoren dies eher bezweifeln.[26] Eine Studie der Johns Hopkins University räumt bevölkerungspolitischen Maßnahmen allenfalls 20% der Wirkung ein.[27] 80% sind demnach Folge fortgeschrittenen demographischen Übergangs.

Es stellt sich sogar die weitergehende Frage, ob die nach Vorbildern in den Industrieländern angelegte Familienplanungsstrategie von Kairo nicht auch die heutigen Entwicklungsländer – womöglich vor Abschluß des natürlichen Prozesses ihres demographischen Übergangs – in die Implosionsspirale ziehen wird, in die die Industrieländer bereits geraten sind. Kernstück des Programms ist eine mit den Schritten »Anleitung, Information, Aufklärung, Kommunikation, Beratung«[28] beschriebene Werbung für Verhütung, die jene »unmet needs« (ungedeckter Verhütungsbedarf) schafft, die im letzten Schritt durch »Dienste« zu befriedigen sind.

Jean Bourgeois-Pichat berechnete 1988 nach den für die UNO-Weltbevölkerungsprojektionen gebräuchlichen Methoden, aber unter der Prämisse, daß auf die Dauer alle Länder der Welt – die heutigen Entwicklungsländer 150 Jahre später als die heutigen Industrieländer – das Reproduktionsverhalten der Deutschen im Jahre 1988 übernähmen und dann dabei blieben, daß die heutigen In-

dustrieländer im Jahr 2250, die heutigen Entwicklungsländer im Jahr 2400 ausgestorben sein würden. Bourgeois-Pichat ging es aber weniger um eine Prophezeihung als darum zu zeigen, daß auch Langzeitzukunftsprojektionen nichts anderes ergeben, als man zuvor in die Rechner eingespeist hat. Das wirkliche Interesse seiner Arbeit richtete sich auf die absehbareren Bevölkerungsentwicklungen im europäisch-christlichen Kulturkreis im Vergleich zu denjenigen im islamischen, chinesischen, sonst asiatischen und lateinamerikanischen Kulturkreis. Es dürfte in den heutigen Industrieländern kaum an Politikern fehlen, die in Bourgeois-Pichats diesbezüglichen Szenarien weltbevölkerungspolitischen Handlungsbedarf ausmachen. 1939 betrug der Anteil der westlichen Industrieländer 33,1 % der Weltbevölkerung, 1988 noch 23 %, laut Szenario von Bourgeois-Pichat mit Tendenz zu 11,8 % im Jahr 2100.

Natürlich kann niemand zukünftige geschichtliche Unwägbarkeiten und Verhaltensänderungen der Menschen, die darauf reagieren, voraussagen. Aber die Vorstellung, menschliche Fruchtbarkeit lasse sich politisch oder sozial je nach Bedarf beliebig nach oben und nach unten steuern, dürfte eher zu den Relikten einer Machbarkeitseuphorie gehören. Für das Absacken der Fruchtbarkeit in den Industrieländern ist kein historischer Präzedenzfall bekannt. Und klassische Versuche pronatalistischer Politik wie der *Code de la Famille* in Frankreich 1939 hatten recht bescheidene Wirkung. Charles De Gaulle gab jedenfalls nach dem Krieg die Wunschdevise aus: »Douze millions de bébés de plus!« Die DDR hat zwischen 1975 und 1980 durch soziale Anreize einen vorübergehenden Wiederanstieg der Fruchtbarkeit von 1,55 auf 1,95 Kinder je Frau erreicht. Dann fiel sie bis 1989 wieder auf den Stand von 1975, um nach der Wende in den neuen Bundesländern 1994 mit 0,77 den weltweit tiefsten Stand zu erreichen. Schweden hat seit 1983 immerhin das Durchschnittsalter der Erstgebärenden senken können und gerade das Ersatzniveau der Fruchtbarkeit noch einmal erreicht.

Zum neomalthusianischen Repertoire der Bevölkerungsplaner gehört die Vorstellung, in den Entwicklungsländern setzten die Menschen unkontrolliert und bedenkenlos Kinder in die Welt. Träfe das zu, so Lord Bauer[29], dann müßten dort die Frauen ja soviele Kinder bekommen, wie es biologisch möglich ist. Das sei aber nirgendwo der Fall. Selbstverständlich hätten alle traditionellen Gesellschaften seit jeher Familienplanung betrieben. Tatsächlich hätten dort die Menschen, wenn auch nicht im Einzelfall, aber doch im Großen und Ganzen, soviele Kinder, wie sie wünschen.

Diese Auffassung vertritt auch der Weltbankökonom Lant Pritchett[30], der die in Kairo propagierte Zahl von 120 Millionen Frauen mit »ungedecktem Verhütungsbedarf« einer kritischen Prüfung unterzieht und für weit überzogen erklärt. Hier seien wahllos selbst unfruchtbare und weitgehend enthaltsam lebende Frauen sowie solche mitaddiert worden, die aus religiösen oder sonstigen Gründen auch dann keine Kontrazeptiva nähmen, wenn sie Zugang dazu hätten. Statt der konkret für Uganda ermittelten 27 % der verheirateten Frauen mit »ungedecktem Verhütungsbedarf« seien allenfalls 5 % anzusetzen.

Auch *The Economist* vom 28. Mai 1994 geht der Frage nach, ob die Prämisse von Kairo denn überhaupt stimme, daß viele Kinder in der Dritten Welt nicht gewünschte Kinder seien. Denn dies sei ja wohl das »Problem«, dem die Fami-

lienplanungsdienste angeblich weltweit zu Leibe rücken wollten. Theodore Panayotou stellt fest, daß Eltern in der Dritten Welt sich nicht nur viele Kinder wünschen, um im Alter versorgt zu sein, sondern auch, weil unter den Bedingungen schlichter Subsistenzlandwirtschaft die Kinder wertvolle Mitarbeiter sind, etwa beim Holzsammeln, Wasserholen usw.[31] Der »Aufklärung«, »Beratung« und »Anleitung« dieser Menschen, daß sie weniger Kinder haben sollten, mag, solange ihnen andere Wirtschaftsweisen und kollektive Altersversorgung nicht garantiert werden können, auch ein Hauch von Zynismus anhaften.

Zwar bekennt sich das Aktionsprogramm von Kairo zu jenem Elternrecht auf Familienplanung, das von der Menschenrechtskonferenz in Teheran 1968 formuliert wurde, nach dem die Paare die Zahl und den Abstand der Geburten selbst frei bestimmen dürfen sollen. Dieses Recht soll frei von »unzulässigem Druck« durch »personale Entscheidung informierter Paare« ausgeübt werden.[32] Kairo hat aber dieses »Fortpflanzungsrecht« der Paare erstens grundsätzlich zu einem Recht der »Paare und Einzelpersonen« ausgedehnt, zweitens kein Kriterium zur Unterscheidung etwa zulässigen Drucks von »unzulässigem Druck« geliefert, und drittens aus dem Recht auf »personale Entscheidung informierter Paare« eine Pflicht der Weltgemeinschaft zur einseitigen Information und Aufklärung über sowie Anleitung zur Empfängnisregelung nach westlichen Standards und Methoden abgeleitet. Daß zu einer umfassenden Information und Aufklärung etwa auch ethische, gar religiöse Aspekte gehören, findet im Aktionsprogramm von Kairo keine Erwähnung. Übrigens auch nicht in manch kirchlichem Papier.[33] Die Presseinformation zum Weltbevölkerungsbericht 1994 der Vereinten Nationen, herausgegeben von der Exekutivdirektorin des Weltbevölkerungsfonds der Vereinten Nationen, Frau Nafis Sadik, die auch als Generalsekretärin die Weltbevölkerungskonferenz leitete, bewertet im Gegenteil die kulturellen und religiösen Traditionen schlicht als »kulturelle Barrieren«.[34] Die fatale Verwechslung zwischen unerwünschter Schwangerschaft und Ablehnung eines geborenen Kindes, wie sie sich mittlerweile in den Industrieländern eingebürgert hat, wird dann wohl auch in die Dritte Welt exportiert.

Gegen Familienplanung an sich hatte die vatikanische Delegation in Kairo keine Einwendungen, und auch der Papst hat immer wieder das Recht der Eltern verteidigt, verantwortlich die Zahl und den Abstand der Geburten selbst zu bestimmen – frei von *jeglichem* Druck, unter Abwägung aller Faktoren und Beachtung des Moralgesetzes, verantwortlich allein vor Gott. Gleichwohl, oder gerade wegen des markanten Unterschieds zur Interpretation des Rechts auf Familienplanung von Kairo, fallen die drei genannten Aspekte der Interpretation von Kairo unter die Vorbehalte des Vatikans: die Ausdehnung der sogenannten »Fortpflanzungsrechte« auf Einzelpersonen, Jugendliche ausdrücklich eingeschlossen; der Ausschluß nicht jeglichen, sondern nur »unzulässigen Drucks«; und die offensichtliche Tendenz zur einseitigen Ausnutzung des Gebots »informierter Entscheidung« zur bloßen oder vornehmlichen Verhütungspropaganda, die ihrerseits kaum den Verdacht der Einmischung und Indoktrination von außen entkräften kann. Der Forderung Roms, daß niemand wegen seiner Kinderzahl diskriminiert oder sozial geächtet werden darf, weder von Behörden noch in der Nachbarschaft, ist nicht genügt mit dem Verzicht auf politische Re-

pression, die in der Vergangenheit sowohl in Indien wie in China noch Applaus und Unterstützung der Weltbank und der US-Regierung fand. Deren Praxis wie auch die der großen amerikanischen Stiftungen, Entwicklungshilfezuwendungen von der Beteiligung des Empfängers an bevölkerungspolitischen Programmen abhängig zu machen, erzeugt oben Druck, der sich nach unten fortsetzt. Und das soll er wohl auch.

Wie Hongkong, Taiwan, Singapur, Korea und andere Schwellenländer, die sich aus dem Kreis der Entwicklungsländer verabschieden, ihren demographischen Übergang weitgehend durchschritten haben, wird auch in anderen Entwicklungsländern die gleiche Entwicklung, die das Bevölkerungswachstum ausgelöst hat, die Kindersterblichkeit weiter senken, die mittlere Lebenserwartung auf unser Niveau heben (beides bedeutet bis dahin von sich aus Wachstum der Bevölkerung) und nach und nach das Zeugungs- und Geburtsverhalten dem dann erreichten Zustand anpassen. Die sinkende Kindersterblichkeit, führte Lord Bauer, immerhin laut UNO-Liste einer der Gründungsväter der Entwicklungsökonomie, im September 1994 in Köln aus[35], eröffne den Eltern eine ganz neue Sicht auf das einzelne Kind. An die Stelle der Erwartung, daß von vielen Kindern einige überleben, trete die zunehmende Gewißheit, daß das jetzt geborene Kind ein langes Leben vor sich hat. Damit bekommt die Investition in die Zukunft dieses konkreten Kindes plötzlich Sinn, und damit auch Schulbildung, Verzicht auf Kinderarbeit, Sparen usw. Eine Folge dieses positiven Perspektivwechsels elterlicher Liebe von der Kinderzahl auf die Person jedes Kindes sei dann auch die Einschränkung des Wunsches nach einer großen Kinderzahl.

Anmerkungen

1 Vgl. F. Böckle/H.-R. Hennen/H. Kötter, Armut und Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt, hrsg. v. d. Wissensch. Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1990, S. 7.

2 Vgl. ebd., S. 17.

3 J. Klug, Lebensbeherrschung und Lebensdienst, Bd. II: Das Leben. Paderborn 1920, S. 278.

4 T.R. Malthus, An Essay on the Principle of Population as it affects the Future. London 1798. Erweitert: Essay on Population. An Essay on the Principle of Population, or a view of its past and present Effects on Human Happiness. London 1803.

5 M. Miegel/S. Wahl, Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst. München/Landsberg 1993, S. 86 f.

6 Abbey Video Production i. A. v. Family and Youth Concern, 322 Woodstock Road, Oxford OX2 7BS, 1989.

7 S. Kuznets, Economic Growth of Nations. Cambridge/USA 1971; Ders., Population and economic growth, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 11 (1967), S. 170–193.

8 Die deutschen Bischöfe, Kommission Weltkirche, Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1993.

9 Lord P. Bauer, Bevölkerung, Wohlstand, Entwicklung. Ende der Verdunkelung, in: H. Thomas (Hrsg.), Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt. Herford 1995 (in Vorbereitung).

Lord Bauer exemplifiziert hier den Irrtum, das Pro-Kopf-Einkommen als umfassenden Maßstab für Wohlstand zu verstehen, damit, daß die Geburt eines Kindes dann immer eine Wohlstandsminderung, die Geburt eines Kalbes eine Wohlstandsmehrung ist.

10 Rede vor der Mitgliederversammlung der IPPF (*International Planned Parenthood Federation*), Ottawa, November 1989: »The evidence is clear that economic growth in excess of population growth rates can be achieved and maintained by both developed and developing countries.«

11 BBC-Interview v. 12. September 1994, Mitschnitt Transkript R.B. Media, Inc., Springfield/Illinois.

12 C. Clark, Natur, Bevölkerung und Wirtschaftswachstum, in: Lindenthal-Institut (Hrsg.), Globale Gesellschaft und Zivilisation. Köln 1975; vgl. auch Ders., Der Mythos von der Überbevölkerung. Köln 1975 [Orig. engl. 1973].

13 *New York Times Magazine* v. 2. Dezember 1990.

14 1. Fruchtbarkeit meint die Zahl der Lebendgeburten einer Frau von Pubertät bis Menopause (max. 14–49 Jahre), die Zahl ihrer endgültigen Nachkommen, statistisch auch als Durchschnitt angegeben. – 2. Die altersspezifische Fruchtbarkeitsziffer gibt den Durchschnitt der Lebendgeburten aller Frauen eines bestimmten Jahrgangs (Kohorte) in einem bestimmten Jahr an. – 3. In der (synthetischen) Gesamtfruchtbarkeit(sziffer) eines bestimmten Jahres sind die altersspezifischen Fruchtbarkeitsziffern (2.) aller Jahrgänge der im betreffenden Jahr gebärfähigen Frauen addiert. Die Gesamtfruchtbarkeit (Total Fertility Rate) gibt – zusammen mit der Mortalität – den Trend der Bevölkerungsentwicklung in einem bestimmten Jahr wieder.

15 Davon Ausländeranteil 6,9 Millionen mit rund 100000 Geburten, Deutsche also rund 75 Millionen mit 650000 Geburten oder 8,5 Geburten je 1000 Einwohner.

16 M. Miegel/S. Wahl, a.a.O., S. 87.

17 C. Clark, Natur, Bevölkerung und Wirtschaftswachstum, a.a.O., S. 97.

18 P. Chaunu, Die verhütete Zukunft. Stuttgart 1981, S. 51–54, 57 [Orig. frz: Un futur sans avenir. Paris 1979].

19 J.-C. Chesnais, La Revanche du Tiers-Monde. Paris 1987.

20 M. Tiffen/M. Mortimore/F. Gichuki, More People, Less Erosion. Chichester 1994.

21 D.O. Mitchell/M.D. Ingco, The World Food Outlook, International Department of the World Bank, 1993.

22 P.E. Waggoner, How much Land can Ten Billion People spare for Nature. Council for Agricultural Science and Technology. Ames/Iowa 1994.

23 G.-F. Dumont, Demographische Entwicklung und regionale wie globale Zukunftsperspektiven, in: H. Thomas (Hrsg.), Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt, a.a.O.

24 Vgl. Lord P. Bauer, Black Africa: Free or Oppressed?, in: M. Walker (Hrsg.), Freedom, Democracy and Economic Welfare, Proceedings of an International Symposion 5.–8. Okt. 1986 in Napa Valley/Cal., The Frazer Institute, 1987.

25 Aktionsprogramm Kairo 1994, Ziff. 1.8 und 7.13.

26 Vgl. Lord P. Bauer, Bevölkerung, Wohlstand, Entwicklung, a.a.O.; L. Pritchett, in: *Population and Development Review*, März 1994; T. Panayotou, Population, Environment and Development, in: R. Cassen (Hrsg.), Population and Development: Old Debates, New Conclusions, Overseas Development Council Washington DC 1994, hier zit. n. *The Economist* v. 28. Mai 1994, S. 94.

27 The Johns Hopkins University (Hrsg.), The impact of Family Planning Programs on Fertility, in: *Population Reports*, Serie J, Nr. 29, Jan./Febr. 1985.

28 Vgl. Aktionsprogramm Kairo, Ziff. 7.13–14.

29 Lord P. Bauer, Bevölkerung, Wohlstand, Entwicklung, a.a.O.

30 L. Pritchett, a.a.O.

31 Th. Panayotou, a.a.O.
32 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Kommission Weltkirche, Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung, a.a.O., S. 30f.
33 Vgl. ebd.
34 Weltbevölkerung Kurzinformation 1994, hrsg. v. UNFPA (United Nations Population Fund)/DGVN (Deutsche. Ges. f. d. Vereinten Nationen). Bonn 1994, S. 2.
35 Lindenthal-Institut Köln, Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt. Internationales interdisziplinäres Colloquium Köln 17.–18. u. 24. September 1994, vgl. Anm. 9.

Curt Hohoff · München

John Donne, metaphysischer Dichter

John Donne, 1572 bis 1632, etwas jünger als Shakespeare, gilt als der bedeutendste Lyriker dieser an Genies so reichen Jahrzehnte. Er stand an der Schwelle von humanistischer Renaissance zu jenem Zeitalter, das wir Barock nennen. Wichtiger als solche Unterscheidungen war die blutige Grenze zwischen römischem Katholizismus und der englischen Hochkirche. Diese Grenze entschied über Leben und Tod, Erfolg und Unterdrückung. Die Spannung spiegelt sich in Donnes Leben und Dichtung. Er stammte aus einer romtreuen Familie. Der Vater, ein Londoner Geschäftsmann (Eisenhändler) starb, als John zwei Jahre alt war. Die Mutter, eine Großnichte des hl. Thomas Morus, heiratete in zweiter Ehe den Schriftsteller John Haywood. Zwei Onkel Donnes waren Jesuiten und saßen zeitweilig im Gefängnis. Drei Geschwister starben als Kinder. Allen Verfolgungen zum Trotz hielt die Familie an der alten Religion fest.

Als Kind war Donne so altklug und frühreif, daß man glaubte, er würde ein zweiter Pico della Mirandola, der außer Latein und Griechisch Hebräisch und Arabisch gesprochen hatte. Die neuen Humanisten fragten, wie eine Moral ohne das Licht des Glaubens beschaffen sein könnte. Die scholastische Bildung zerfiel unter dem Einfluß tödlicher Strahlen. 1584 kam Donne nach Oxford, wo er alte Sprachen und die Bibel und mit ihnen, wie üblich, Geschichte und Geographie studieren mußte. 1587 soll Donne nach Cambridge gegangen sein. Hier versuchte man die Behauptungen der Physik durch die Aufnahme platonischer Lehren mit der Orthodoxie zu versöhnen. Man lehrte eine bedenklich häretische An-

Curt Hohoff, *Jahrgang 1913, Studium der Literaturwissenschaft in Münster, Berlin, Cambridge und München, wo er seit 1937 als freier Schriftsteller lebt; er ist Mitglied der »Akademie der Künste Berlin« und der »Bayerischen Akademie der Schönen Künste«.*

sicht zur gegenseitigen Abhängigkeit von Physis und Psyche: Der geheimnisvolle Zusammenhang des menschlichen Körpers mit Geist und Seele sollte die faßlichste Entsprechung der Zuordnung von Geist und Stoff sein. Diese Lehre war für den jungen Donne, der Liebesgedichte schrieb, eine Offenbarung. Erotische und spirituelle Poesie benützten, nach dem Muster des Hohenliedes, oft ähnliche oder identische Ausdrücke.

Donne schrieb höchst kecke Liebesgedichte, voller Anspielungen, welche in der gelehrten und höfischen Welt von Hand zu Hand gingen. Er setzt die Sonne, welche die Zeit bestimmt, dem Glück der Liebe, das sowohl zeitlos als auch momentan ist, gegenüber. In der Übersetzung Breitwiesers:

> Du, Sonne, bist halb so glücklich nicht
> Wie wir, das Konzentrat der Welt.
> Dein Alter will die Ruh. Doch ist dirs Pflicht,
> Die Welt zu wärmen – wärm uns, so ists bestellt.
> Schein uns und du bist überall. Dies Kabinett
> Sei deine Sphäre, Brennpunkt dieses Bett.

Donne konnte seine Studien nicht durch Examania abschließen, da er als Katholik die 39 regulativen Artikel, das Glaubensbekenntnis der Staatskirche, auf Grund eines päpstlichen Verbots nicht unterschreiben durfte. Darin waren das Englische als Kirchensprache und der Eid auf die Suprematie des Königs festgelegt. 1591 begann er in London Jura zu studieren, wohl in der Hoffnung auf eine private Stellung. Er fand sie auch, unter andern als Sekretär des Bischofs von Durham.

Vergeblich erwarteten die Katholiken von König Jakob I., dem Sohn der hingerichteten Maria Stuart, eine Duldung. Jakob, ein Machtmensch und hoch gebildet, hielt jedoch am Gottesgnadentum und den regulativen Artikeln fest. Damals starb Donnes einziger Bruder im Gefängnis, weil er einen papistischen Geistlichen verborgen gehalten hatte.

Der König verlangte von dem berühmt gewordenen Dichter den Übertritt zur Staatskirche. Jahrelang kämpfte Donne mit theologischen Skrupeln, die sich in seinen Gedichten spiegeln. Isaac Walton, Donnes Freund und erster Biograph, ein frommer Mann, schrieb: »Etwa im neunzehnten Lebensjahr, noch unentschieden, welcher Kirche er angehören solle und bedenkend, wie wichtig es für seine Seele sei, orthodox zu wählen, hat er, um alle Skrupel zu stillen – zumal seine Jugend und seine Gesundheit ihm ein langes Leben versprachen –, für eine bestimmte Zeit alle Studien der Gesetze und alle Wissenschaften, die ihn auf eine bestimmte Religion festlegen könnten, aufgegeben und nur Theologie betrieben, so wie sie damals zwischen der römischen und reformierten (d.h. hier anglikanischen) Kirche strittig waren.«

In dreisten Satiren hat Donne Kritik am machtpolitisch bestimmten elisabethanischen Staats- und Kirchenwesen geübt. Eine bequeme Ökumene gab es ja nicht. In den Auseinandersetzungen kreuzten sich politische, ständische und religiöse Interessen mit revolutionären Tendenzen eines intrigenreichen Hofes; die Masse des analphabetischen Volkes wußte nicht, um was es ging. Nur wenn man

dies Kräftespiel übersieht, entschlüsseln sich gewisse Zeilen, wo auf die Wende von Elisabeth zu ihrem Neffen Jakob I. angespielt wird.

> This man, so great, that all that is, is his.
> Oh, what a trifle and poor thing he is.

Das Reimspiel mit is und his, spöttisch und verspielt vorgebracht (Dieser Mann, so groß, daß alles, was ist, sein ist – oh, welch ein läppisch armes Ding er ist), wurde als Topos für menschliches Unglück allgemein verstanden und belacht. Die Verhältnisse waren nicht nur unsicher, weil alles Leben unsicher ist, sondern Donne bezog die Unsicherheit auch auf die sphärische Sympathie der Liebenden. Es wird berichtet, daß er sich nicht nur in seine theologischen Studien vertieft, sondern Frauen nachgestellt und Theater besucht habe. Er hat vermutlich Christopher Marlowe gekannt, den Dichter des ersten an Gott und der Welt verzweifelnden Faust und des unchristlich mörderischen Tamerlan-Dramas. Donnes Liebesgedichte sind sinnlich glühend und fast überdeutlich roh in ihren Anspielungen. Den wehleidigen Petrarkismus der Zeit ließ er hinter sich zugunsten von Ovids *Amores*. Die körperliche Liebe ist Bild geistiger Neigung, der Hauch des Mundes ist Ausdruck der Seele; der Tod der Geliebten zieht den des Liebenden nach sich. Hier lebt die platonische Elementenlehre fort, wonach Gold zu Gold und Eisen zu Eisen kommen muß, damit der vollkommene Mensch, auch bisexuell, entstehen kann:

> Wenn du seufzt, seufzt du nicht Wind,
> Seufzt *meine* Seele aus.
> Wenn du weinst, ungnädig Kind,
> Rinnts Lebensblut *mir* aus.
> Unmöglich ist,
> Daß du mich so liebst wie du sagst,
> Wenn du mit dir an mir verzagst:
> Weil du mein Bestes bist.

Man muß sich von der modernen Auffassung von Dichtung als Erlebnis freimachen. Diese Auffassung hat sich seit Goethe durchgesetzt und ist schuld daran, daß wir die Literatur der Renaissance und des Barock nicht richtig lesen. Lohenstein und Hofmannswaldau, auch Spee und selbst Opitz müssen wir regelrecht studieren. Der unmittelbare Zugang ist fast nie möglich, der auf Klang, Reim und Begriffen ruht. Die Dichtung jener Zeit ist nicht so sehr Zeugnis von Erlebnissen, sondern Kunststück mit Wort- und Reimspielen (sun/son – Sonne/Sohn) und Mehrdeutigkeiten. Die Liebesgedichte sind Variationen eines Themas, das seit Adam und Eva gleich ist. Donnes Gedichte fanden Anklang, da sie von aktuellen Anspielungen wimmelten; erst nach seinem Tode wurden sie von seinem Sohn herausgegeben. Mit ihnen wurde Donne Chorführer der »metaphysischen« Dichter. Der Ausdruck, von Dr. Samuel Johnson ironisch gemeint, hat sich durchgesetzt. Da die Seele unsterblich ist, erhält die Liebe religiösen Wert. Der platonische Gedanke von der Verfallenheit der Erscheinungswelt und der

christliche von der Herkunft der Seele von Gott und ihrer Vereinigung mit ihm als Ziel spielen ineinander. Donnes Liebesbeteuerungen haben nichts gemein mit der galanten Kavalierslyrik der Zeit. Er drückt sich wissenschaftlich aus:

> Was jemals stirbt, war niemals ganz vermischt.
> Ist unsre Liebe eins, sind du und ich
> An Liebe gleich, daß keins erschlafft: da ist kein Tod.

Die Erschütterung des überlieferten Weltbilds durch Physik und Philosophie gewann für Donnes Dichtungen Bedeutung, während die Masse der zeitgenössischen Poeten immer noch Sidney und Spenser folgten, den Schülern Petrarcas und Ariosts, und ihrem wehleidigen Ton. Donne ist herb:

> Ich will dir sagen, was du tun sollst, Lieb,
> Zu ärgern das Geschick, gleich wie's uns quält,
> Und wie ich, fortgeschleppt, dir nahe blieb,
> Und wie man es der Nachwelt auch erzählt.

Der Ruhm der Geliebten wird länger währen als der jener Frauen, welche die großen Dichter der Antike inspiriert haben sollen; denn die wurden vergessen, während Donnes Geliebte in seinem Gedicht der Nachwelt erhalten bleibt. Durch Literatur bleibt alles erhalten, denn sie ist das (zeitlose) Kunstwerk.

Lincoln's Inn, die Londoner Juristenschule, hat Donnes dialektische und rhetorische Begabung weiterentwickelt. Sein aktuelles Interesse war wohl das theologische. Die politische Theologie nährte, in der Folge der Reformation, die grausame Epoche der Religionskriege. Der Staat bestimmte, was man glauben durfte; das Individuum mußte sich – wenn nicht freiwillig, dann gezwungen – unterordnen. Donne empfahl den Katholiken in einer kirchenrechtlich gelehrten Schrift die Unterordnung – warum sollten sie nicht die Kommunion unter zwei Gestalten empfangen? Auch gegen die Jesuiten wandte er sich, mit ähnlichen Argumenten wie eine Generation später Pascal in Frankreich. Er begann sich von Rom zu lösen und adligen und geistlichen Gönnern zu empfehlen. In ihrem Gefolge kam er nach Spanien und Frankreich, auf einer Kaperfahrt sogar bis zu den Azoren. Geldmangel und Gesellschaft hinderten ihn, nach Palästina zu fahren. In den Jahren als Sekretär des Bischofs von Durham war er oft als Gast auf den Gütern des Hochadels in Twickenham. Die meiste Zeit konnte er in London verbringen, wo sein Ansehen als Dichter umso mehr zunahm, als er die junge Generation repräsentierte.

Zwar rühmte er sich, der humanistischen Vergangenheit verpflichtet zu sein und vierzehnhundert Autoren exzerpiert zu haben, stets aber suchte er überraschende Vergleiche und neue Gleichnisse:

> Wie, wenn du Wasser rührst, mehr Kreise sich
> Aus *einem* zeugen, will sich Liebe mehren
> Wie unter *einem* Himmel *viele* Sphären –
> Und aller Mittelpunkt legt sich in dich.

Die Verbindung oder das gegenseitige Eindringen erotischer und theologischer Empfindungen und Gedanken spricht aus den stilistisch so bezeichnenden Übersteigerungen (»conceits«). Ein Gedicht über die Unvergänglichkeit der Liebe schließt mit der Bestimmung des Breitengrads unter Sonne und Sternen – um zu prüfen, wo und wann die Dunkelheit der Liebe eintritt. In der Jugend sind die Gedichte spöttisch und ironisch; später dringt ein seit der Antike nicht vernommener Realismus ein und wird im Fall der Liebe sehr drastisch: Den Tod sieht er im Toten, die Liebe im Bett; der Luzientag, der kürzeste des Jahres, verspricht die Auferstehung im Frühling. Das Geheimnis der Geburt Christi erscheint in der Krippe. Annemarie Schimmel überträgt ein Schlüsselgedicht, *The Canonisation*, die frivole Heiligsprechung durch Liebe, so:

Wir können sterben – leben nicht – durch Lieben,
Und paßt für Grab und Bahre nicht
Unsre Legende, so doch fürs Gedicht,
Und wird kein Chronikblatt mit uns beschrieben,
Baun wir in Versen Räume fein:
Es schließt die Urne, zierlich klein,
Doch soviel Staub wie weite Gräber ein.
Man wird uns, durch der Verse üben,
Kanonisier'n fürs Lieben.

Wie schwierig das Übersetzen solcher im Urtext klingender und schwingender Verse ist, zeigt die Übertragung der letzten dieser Zeilen durch Breitwieser[1]:

Uns bergen Stanzen in Sonetten
Wie schöne Urnen Asche betten
Gleich ackergroßem Grabesmonument.
Und daß der Hymnus von uns spricht
Als Heiligen der Liebe ...

Des Interesses halber sei eine Übersetzung von Flatter mitgeteilt, wo der liedhaft-sangbare Ton einen Widerhall findet:

Sag mir – ich weiß es nicht: wo war'n wir zwei,
Eh wir noch liebten? An der Mutterbrust?
War'n wir nach Kinderart versteckt im Heu,
Wie Siebenschläfer kaum des Tags bewußt?
Es war wohl so; denn Rausch und Sucht und Gier
War wesenloser Wahn;
Gelang es mir,
Voll Sehens ihm zu nahn,
War's nur ein Traum von dir.

Die Musikalität der Donneschen Strophe ist im Deutschen schwer wiederzugeben, da unsere Sprache mehr Silben braucht und weniger Reime hat als das Eng-

lische und bei gleichen Wörtern andere Assoziationen wachruft. Donne spielt gern mit dem Gleichklang verschiedener Wörter; berühmt wurde die Zeile »John Donne – Anne Donne – undone«. Anne Donne war seine Frau, und »undone« schillert mit den Bedeutungen von Vergeblichkeit, »es ist aus« und dem sexuellen Nebensinn vom Aufmachen eines Kleides.

Donne war leidenschaftlich und klug, wohl fähig »Nachricht vom Ungeheuerlichen« zu vermitteln. Er war ein Urdichter vom Geblüt Dantes, Villons, Hölderlins und Rimbauds. 1598 wurde er Privatsekretär bei Sir Thomas Egerton, einem Diplomaten, in dessen Familie er vier Jahre lang lebte. Im Dezember 1602 schloß er mit dessen siebzehnjähriger Nichte eine heimliche Ehe. Sofort verlor er seine Stellung und für einige Zeit seine Freiheit. Der Geistliche, welcher sie getraut hatte, wurde eingesperrt. Da Donne das väterliche Vermögen durch Bücher und Reisen verzehrt hatte, suchte das Paar Zuflucht bei Verwandten. Die Frau wurde Jahr um Jahr schwanger. Von zwölf Kindern starben fünf. Oft soll es an Lebensmitteln und Kleidung gefehlt haben. Hin und wieder brachte der dichterische Ruhm Unterstützungen durch Gönner. Die wirtschaftliche Not hatte Donne ernster gemacht und führte zu einer religiösen Einkehr. Als man ihm aber eine Stellung in der Kirche von England anbot, lehnte er mit der Begründung ab, er eigne sich nicht zum Kleriker. Er scheint mit dem Gedanken des Selbstmords gespielt zu haben. Von der Familie seiner Frau gab es kleine Zuwendungen. Als Dichter verkehrte er im Salon der Gräfin Lucy von Desford, der mehrere Gedichte gewidmet sind. Das Gedicht auf ihren Garten in Twickenham hat Hans Hennecke übertragen:

Gemartert von Seufzern, im Tränenflor,
Such Frühling ich im Jahresring,
Und so empfängt mein Aug und Ohr
Hier Balsam, wie er sonst heilt jeglich Ding;
Doch ich, mich selbst verratend, bring
Die Spinne Liebe mit, Meltau der Welt,
Die noch das Manna uns vergällt;
Und daß der Platz hier zweifellos erschein
Als Paradies, lud ich die Schlange ein.

Im Jahr 1609 versuchte Donne in einer umfangreichen Untersuchung die englischen Katholiken zu überzeugen, sie könnten dem König ohne Bedenken den Treueid leisten. Während die leidenschaftlich geliebte Frau ihr achtes Kind erwartete, 1611, war Donne in Frankreich. Walton spricht von einem Gesicht, das Donne in Amiens gehabt habe: Seine Frau erschien ihm mit offenen Haaren, ein totes Kind im Arm. Später erfuhr er, daß seine Frau in der gleichen Nacht eine Fehlgeburt gehabt hatte. Die Freunde am Hof bemühten sich, daß der von der Hand in den Mund lebende Autor, der bedenklich nervenkrank war, in ein festes Verhältnis zu Thron und Altar trete. Die Krise endete damit, daß er 1615 zum König bestellt wurde, der ihn durch Überredung, vielleicht auch durch Druck, dazu brachte, seinem Elend durch Empfang der anglikanischen Priesterweihe ein Ende zu machen. Die Hochkirche stand zwischen Katholizismus und Protestan-

tismus. Messe und Heiligenverehrung hatte man mit Rom gemeinsam, Ablehnung des päpstlichen Primats, Kommunion unter zwei Gestalten und die englische Sprache des Prayer Books mit den Evangelischen.

In dieser Staatskirche wurde Donne also Kaplan und predigte vor dem Hof. Er riß Jakob und die Seinen »bis zur Verzückung« hin. Die Universität Oxford verlieh dem Günstling des Königs ihre akademischen Grade. Er erhielt eine gut dotierte Pfarre und als Beweis Allerhöchsten Wohlwollens 1621 die Würde eines Dekans von St. Paul. Der Tod seiner Frau hat Donne schwer zugesetzt. In diesen Jahren nahm er seine Mutter zu sich, die übrigens ihre katholische Konfession nie aufgegeben hat. Sie sollte alle ihre Kinder überleben und ist erst 1632 gestorben. Donne hat nie ein Hehl gemacht aus seiner Sympathie für die »bedrückte und gekränkte« Religion seiner Jugend und spottete über die »simple, platte, jähe« Lehre der Genfer Calvinisten und äußerste sich wegwerfend über den Moralismus der presbyterianischen Kleinbürger und ihren Fanatismus gegenüber Heiligenkult und Papsttum. Es sollte unter Cromwell so weit kommen, daß die Puritaner in den katholischen Provinzen Hollands beim Anblick einer Muttergottes an den Häusern in hysterischer Erregung die Statuen attackierten. Unter Donnes Gedichten und Predigten gibt es jetzt Schmähungen gegen Rom. Später nannte er sich, mit einem Wort der verfolgten Iren über abgefallene Geistliche, einen »geraubten Priester« In vielen Gedichten wird ein Gewissenskonflikt in herzbrechendem Flehen um Gnade und in dem Ruf deutlich: »Sieh mich, geliebter Christus, seine Braut, so hell und strahlend.« Seine Meditationen über Welt, Tod, Schönheit und Flüchtigkeit der Zeit fanden in Gedichten auf die Jahreswenden einen grellen Ausdruck:

Zwei Gräber bergen dich und mich.
Könnts *eins*: Tod war kein Trennungsstrich.
Es sei! Wie andre Fürsten müssen wir –
Die Fürst genug einander für und für –
Verlassen unser Aug und Ohr im Tod,
Genährt mit Eiden, salzger Tränen Not,
Doch Seelen, die von Liebe ganz erfüllt
– Worin all andres liegt –, stehn dann enthüllt
Für sich, vielleicht um Lieb vermehrt von oben;
Die Leiber fahrn zu Grab, die Seele wird erhoben.

Hier redet ein Einsamer mit seinem Gott. Er klagt, bittet, beschwört und betet. Die Schätze des Wissens und der Erkenntnis breitet er vor Gott aus und fragt: Wozu, wenn nicht zum Heil meiner Seele? Donnes Verzweiflung ist keine »poetische« Frage, sondern in den Qualen eines zerrissenen Geistes erlitten. Bezeichnend ist der juristische Aspekt: Donne fühlt sich vor Gericht gestellt und bringt das Für und Wider der Argumente unerbittlich vor. Er fühlt sich im Zusammenhang mit dem Ganzen, als Glied des mystischen Leibes Christi. Er leidet die Passion mit und fordert die Juden auf, ihm, Donne, ins Gesicht zu spucken, weil sie IHN als einen unberühmten Mann kreuzigten; er aber, John Donne, kreuzige Christus täglich, obgleich er IHN als Sohn Gottes in ewiger Glorie kennt. Den

Begriff der Liebe, in der Jugend leichtsinnig umspielt, hat er jetzt, ähnlich wie Clemens Brentano bei uns, zur theologischen Tugend erhöht. So hat Donne, der die letzten Jahre ein Büßerhemd auf der Haut trug, seine Gedichte in Gebete aufgehen lassen. Ihr stetes Thema ist der Tod. Der betende Prediger oder predigende Beter Donne kann uns Heutige in seiner Radikalität freilich erschrecken. Man fragt sich, ob er wirklich so verzweifelt war, wie er dichtete und meditierte; Parallelen dazu gibt es in der spanischen Mystik als Teil der Volksfrömmigkeit, während die Theologie zumal der Jesuiten, theoretisch, eine probabilistische Erklärung des Heilsweges sucht. Donne vertiefte sich in das Thema der Verlorenheit im Dunklen der Seele, ein Grundgefühl des Zeitalters der Religionskriege:

Doch wer bin ich, daß ich zu hadern wage
Mit Dir, o Gott. Ach, schaff aus Deinem Blut
Und meinen Träumen Himmels-Lethe-Flut
Und senk hinein die Sünden meiner Tage!

Darüber war die festlich frohe Gewißheit der Erlösung, das urkatholische Anliegen, fast verlorengegangen. Wenn sich Donne auch gegen den naiven Moralismus der Puritaner wandte, so hat er sich von deren düsterer Lebensangst doch wohl infizieren lassen.

Im Winter 1623 erkrankte Donne und schrieb während eines langen Krankenlagers dreiundzwanzig *Devotions* d. h. Andachten. Im Jahr darauf veröffentlicht, wurden sie ein beliebtes Andachtsbuch der Zeit. Es sind nicht Ansprachen eines gelehrten Domherrn, sondern Auslegungen der Psalmen, Kirchenväter und Gebete, befrachtet mit biblischen Beispielen, wir würden sagen: Barocke Meditationen. Ihnen hat Ernest Hemingway den Titel seines Romans *For Whom the Bell Tolls* (Wem die Stunde schlägt) entnommen. Einen ähnlichen Charakter haben die Predigten. Hundertsechzig haben sich erhalten und nehmen in der modernen Ausgabe (Berkeley 1953–62) zehn Bände ein. Donne will keinen oratorischen Prunk entfalten; er will die Hörer und Leser beschwören und überreden. Es sind Predigten aus einem tief bekümmerten Herzen. Der Glaube war für ihn keine Verstandes-, sondern Herzenssache. Keine Übertragung kann den Originalton wiedergeben. In einer Meditation über die Furcht Gottes heißt es, in der Übersetzung von Annemarie Schimmel: »... Furcht und Freude bestehen zusammen, nein, machen einander aus. ›Die Weiber gingen eilend vom Grab hinaus‹ (Mt. 28,8), die Weiber, welche zu zusätzlichen Aposteln gemacht worden waren, Apostel der Apostel, Mütter der Kirche und Väter und Ahnen der Kirche, der Apostel selbst – die Weiber, Engel der Auferstehung, gingen von dem Grabe mit Furcht und Freude, sie liefen, sagt der Text, und sie liefen auf diesen beiden Füßen, Furcht und Hoffnung, und beides waren rechte Füße. Es freuen sich in Dir, o Herr, welche Dich fürchten, und es fürchten Dich nur, welche diese Freude in Dir fühlen. Nein, Deine Furcht und Deine Liebe sind untrennbar. Wohl werden wir an unzähligen Stellen aufgerufen, Gott zu fürchten, aber das Gebot, welches die Wurzel aller andern ist, lautet: ›Du sollst Gott, Deinen Herrn, lieben!‹«

Während der Pest ging Donne aufs Land und blieb mit den Seinen verschont, aber 1630 brach seine Gesundheit zusammen. Er verbrachte den Sommer in der

Pflege seiner Tochter, doch an Weihnachten konnte er schon nicht mehr predigen. Im Februar 1631 sprach er noch einmal vor dem Hof und dem König. Das Thema lautete: »Das Duell mit dem Tode.« Es sollte seine Leichenpredigt sein. Die Krankheit verschlimmerte sich, vermutlich die Wirkung einer Malaria auf ein hoch empfindliches Nervensystem. Am 31. März starb er und wurde in St. Paul beigesetzt.

Anmerkungen

1 In den letzten Jahrzehnten gab es mehrere Übersetzungen der Donneschen Gedichte. John Donne, Metaphysische Dichtungen, übertragen v. W. Vordtriede. Frankfurt a.M. 1961. John Donne, Nacktes denkendes Herz (Gedichte und Prosa), übersetzt v. A. Schimmel. Köln 1969. John Donne, Hier lieg ich von der Lieb erschlagen. Englisch-deutsch. Übertragen v. W. Breitwieser. Frankfurt 1994. Alle Bände enthalten Nachworte, Anmerkungen und Daten zu Donnes Leben. Hans Hennecke, Richard Flatter, Rainer Lengeler, Michael Hamburger, Hans Feist, Curt Hohoff und andere haben einzelne Gedichte, verstreut in Anthologien, übertragen. Zu Donnes Lebzeiten wurden nur seine geistlichen Gedichte, Meditationen und Predigten gedruckt. Die erste Gesamtausgabe der Gedichte erschien 1912 in Oxfort in zwei Bänden, ed. v. H.J.C. Grierson. Dann setzte ein Strom von Ausgaben und Untersuchungen, auch Taschenbüchern, ein, deren Zahl in allen europäischen Sprachen sich der Tausendgrenze nähert.

Elisabeth Hurth · Wiesbaden

»Ökumene« im TV

Beobachtungen zur entkonfessionalisierten Unterhaltungsreligion deutscher Pfarrerserien

I.

Zwei bekannte Fernsehpfarrer sind seit Juli dieses Jahres wieder im Einsatz und machen sich für ihre Schäfchen stark. Der eine, Pfarrer Henning Schwarz (*Schwarz greift ein*, dienstags 20.15 Uhr, SAT 1), ist ein Gottesmann mit Kripo-Vergangenheit, der im berüchtigten Frankfurter Bahnhofsviertel als Hobby-De-

Elisabeth Hurth, *1961 in Wiesbaden geboren, Studium in Mainz und Boston, Promotion 1988 (Boston) und 1992 (Mainz), lebt als freie Publizistin in Wiesbaden.*

tektiv auftritt. Der andere, Pfarrer Hermann Wiegandt (*Oh Gott, Herr Pfarrer*, mittwochs 22.10, Nord 3), ist ein unkonventioneller Seelenhirte, der in der schwäbischen Gemeinde Talberg die Erwartungen strenggläubiger Kirchenchristen immer wieder durch sein »unheiliges« Tun enttäuscht.

Daß solche Serienpfarrer, wie im Fall von *Schwarz greift ein*, mittlerweile auch von kirchlicher Seite gesponsert werden, hat vielerorts beträchtliches Aufsehen erregt.[1] Bemerkenswert an der jüngsten Koalition zwischen Kirche und Unterhaltungsfernsehen ist, daß man sich scheinbar arrangiert hat mit einem Medium, das immer wieder als allmächtiges, alternatives »Heilsinstrument« kritisiert worden ist (und wird), welches ganz erheblich die wachsende Entkirchlichung vorantreibt. Doch in einer Zeit, in der der »Abbau« selbstverständlicher Kirchlichkeit unaufhaltsam fortschreitet, will und muß man wohl »auch neue, ungewohnte Wege gehen, um mit Menschen in Kontakt zu kommen«.[2] Für den SAT 1-Medienbeauftragten Ulrich Fischer heißt das konkret, daß die Kirche »das Medium Fernsehen nutzen (muß), um überhaupt noch Menschen zu erreichen«.[3] An diesem Punkt herrscht, zumindest in den Chefetagen der Privatsender, volle Übereinstimmung. »Die Massenmedien (sind) heute der Weg ..., christliche Werte zu transportieren«, bekräftigt so etwa der Kabelkanal-Geschäftsführer Karlheinz Jungbeck, schränkt jedoch zugleich ein, daß dabei nur Unterhaltungsserien, nicht aber »belehrende Sendungen« im Verteilungskampf und Einschaltquotenkrieg bestehen können.[4]

Und so begibt man sich ins Unverbindlich-Unterhaltsame, in das Menschlich-Allzumenschliche der Männer in Schwarz, die in ihren konfliktbeladenen Gemeinden zu großen und kleinen Problemherden stürzen: Pfarrer Wiegandt zur Beerdigung eines Obdachlosen, zum Beistand für einen fahnenflüchtigen Soldaten und zur Hilfeleistung für eine mißhandelte Ehefrau, Pfarrer Schwarz zur Resozialisierung von Arbeitslosen und Straffälligen und zum Schutz einer vergewaltigten Türkin. Hier wie dort ist trotz der problemlastigen Grundstimmung moralischer Katzenjammer ausgeschlossen. Beide Serienseelsorger sind Pfarrer, die »anders« sind, streitbare »starke Typen«, »Power-Pfarrer«, die sich im wahrsten Sinne schlagfertig durchsetzen (beide langen bei Bedarf kräftig zu und tragen dabei auch jeweils ein blaues Auge davon), um dem »Guten« zum Sieg zu verhelfen.[5]

Wer sich diese »Bilderbuch-Pfarrer« (Tr 2) dienstags und mittwochs genauer (und regelmäßig) ansieht, der durchschaut rasch die gleichbleibende Pointe dieser »geistlichen« Unterhaltungskost. Die Serienseelsorger legen das Stigma der Lebensfremdheit und Wirklichkeitsferne ab zugunsten eines sozialethischen Engagements, das sie auch außerhalb der Kirchenmauern an vielfältigen Brennpunkten des Alltags und der Gesellschaft – sei es Arbeitslosigkeit, Vergewaltigung, Kriminalität oder Rassismus – agieren und »sich einmischen« läßt (S II 3). Solche Pfarrer sind weder religiöse Beamte noch Zeremonienmeister, die, gleichsam als dekoratives Element, für kirchliche Serviceleistungen engagiert werden. Sie sind vielmehr lebensnahe Seelenhirten »an der Basis«, die »eingreifen« (Tr 1) und für alle da sind, besonders aber für die schwarzen Schäfchen.

Der Pfarrer als allgegenwärtiger Gottesmann »an der Basis« – dieses Konzept garantiert offensichtlich hohe Einschaltquoten für die Geschichten um den

Hobby-Detektiv Henning Schwarz und den Seelsorger-Kumpel Hermann Wiegandt. Daß der eine ein katholischer Pfarrer und der andere ein lutherischer Geistlicher ist, rückt in dem problembesetzten Spielfeld beider Akteure in den Hintergrund. Der lutherische Pfarrer ist zwar fast in jeder Folge in seine Familie eingespannt und hat entsprechende Ehe- und Erziehungsprobleme zu bewältigen, aber sein katholischer Kollege macht schon früh deutlich, daß »seine« Gemeinde »seine Familie« ist (S I 12) und schaltet sich in allen Folgen in die Sorgen und Nöte dieser seiner »Familie« ein. Im »Familialismus«, im Ausbreiten eines »familiären« Beziehungsgeflechts, in das die Fernsehpfarrer eingebunden sind, laufen beide Serien damit völlig gleich ab. Es zeigt sich: Das je Eigene und Unverwechselbare der christlichen Konfessionen kommt in dem aktivistischen Treiben der Serienseelsorger nicht mehr deutlich zum Vorschein. Die Trennungslinien zwischen den Konfessionen verschwimmen. Einsetzung und Zahl der Sakramente, das Priestertum aller Getauften, Amt und Lehramt in der Kirche, die Ausgestaltung der kirchlichen Ämter – all dies sind Themen, die im »geistlichen« Serienalltag ausgeklammert werden. Gewiß, in der neunten Folge von *Oh, Gott, Herr Pfarrer* wird die Konstellation »evangelisch-katholisch« auch einmal dramaturgisch verarbeitet, aber das Ganze verkommt zur Posse – zu einer gefühlsseligen Liebesgeschichte zwischen der evangelischen Organistin und dem katholischen Kollegen, die komisch-grotesk übersteigert wird durch die panische Angst der Mesnerin, vom katholischen Weihrauch betört zu werden – und bleibt die Ausnahme, denn grundsätzlich sind Unterschiede in Glaube, Lehre und Kirchenstruktur nicht mehr auszumachen.

Angesichts des »Gesetzes der Serie« überrascht dies letztlich nicht. In dem Maße, in dem in TV-Serien alle jeweils aktuellen gesellschaftspolitischen Themen auf die Tagesordnung kommen, unterscheiden sich auch die Bearbeiter dieser Probleme, seien es nun Ärzte, Lehrer, Kommissare oder eben Pfarrer, immer weniger und sind beliebig austauschbar. So verständlich dieser Trend zum Vordergründig-Beliebigen und Einerlei im Serienmilieu ist – daß er sich auch in den Pfarrerserien zeigt, gibt zu denken und bedarf noch erheblicher Klärung und Auswertung, pastoraltheologisch wie religionspädagogisch. Dabei sollte der Blick nicht bei den Gesetzmäßigkeiten der Fernsehunterhaltung stehenbleiben. Zu berücksichtigen ist nicht nur, daß das Programmangebot auf ein konfessionell pluralistisches Publikum zugeschnitten ist und vermehrt diejenigen im Auge hat, die sich in der Kirche nicht beheimatet fühlen, Kirchenferne also, in deren religiöser Sozialisation ein kirchlich gebundener Glaube und die biblische Tradition nicht mehr vorkommen. Ließe man sich nur auf diese Rezeptionssituation ein, dann bliebe nur die Devise: Die Leute abholen, wo sie sind, also vor dem Fernseher, bei einer Familien-, Krimi- oder Krankenhausserie. Dann käme es in der Tat nur darauf an, den »Kundenservice« umzustellen und religiöse Themen aktuell und zeitgenössisch aufzubereiten durch Anleihen aus anderen Unterhaltungsabteilungen (im Fall von *Schwarz greift ein* ist es die Krimiunterhaltung).

Aber diese Strategie, die Form der Verkündigung der stärkeren Unterhaltungsorientierung anzupassen und religiöse Themen entsprechend alltagsnah und unterhaltsam zu verpacken, ist eine Rechnung, die dann nicht aufgeht, wenn

sie nicht mehr als spezifisch christliche Unternehmung erkennbar ist. Der Versuch einer möglichst unterhaltsamen und alltagsrelevanten Einkleidung religiöser Themen verkennt zudem das eigentliche Problem. Denn die Aufgabe gegenwärtiger Glaubensvermittlung besteht gerade nicht nur darin, Altbekanntem Relevanz und Lebensnähe zu verleihen, sondern auch darin, sich der Situation zu stellen, daß das vermeintlich »Altbekannte« eben nicht mehr gewußt wird, daß nämlich eine wachsende Mehrheit die eigene religiöse Heimat und konfessionelle Identität nicht mehr kennt. Die Folgen dieser Wissenslosigkeit und Identitätslosigkeit sind noch nicht absehbar. »Ich lehne den Papst ab«, kann man heute von evangelischen Christen als Begründung dafür hören, warum sie ihrer Kirche den Rücken kehren. Angesichts solcher Begründungen wird das ganze Ausmaß der religiösen Orientierungslosigkeit und Unkenntnis deutlich.

Es ist sicher nicht angemessen, nun einfach das apokalyptische Szenario von Kulturpessimisten und Medienunheilspropheten heraufzubeschwören, um dieses religiöse Analphabetentum und die zunehmende Auflösung des kirchlich-konfessionellen Kontextes von Glaubensfragen dem Massenmedium Fernsehen anzulasten. Aber was speziell die Pfarrerserien als eine Form massenmedial vermittelter »geistlicher« Unterhaltung angeht, drängt sich bei näherem Hinsehen der Eindruck auf, daß solche Auflösungsprozesse auch (oder gerade?) durch »geistliche« Unterhaltungsserien befördert und bestärkt werden, die die Kirchen mittlerweile vermehrt als Vehikel zur eigenen Sympathie- und Imagewerbung akzeptieren. So fördert eine inhalts- und strukturanalytische Untersuchung des Pfarrerbildes und des Kirchenverständnisses in *Oh Gott, Herr Pfarrer* und *Schwarz greift ein* eine frappierende Enttheologisierung und Entkonfessionalisierung religiöser Inhalte zutage. Dieser Substanzschwund und diese Entdifferenzierung zeigen sich in einer geschichtsarmen, trivialen Unterhaltungsreligion ohne konfessionelles Profil.

Was in den »geistlichen« Serien hervortritt, ist nicht »Ökumene« im Sinne einer Einung der Christenheit, und was da als Unterhaltungsreligion jenseits der Konfessionen daherkommt, hat auch nichts mit der gegenwärtigen Entwicklung zu tun, daß sich evangelische Christen für die Begegnung mit der katholischen Spiritualität und liturgischen Tradition öffnen und umgekehrt katholische Christen für eine praktische Reform der kirchlichen Ämter und die Aufhebung des Zölibats eintreten. Was sich letzlich zeigt, ist das profillose Einerlei eines religiösen Fetzensalats, mit dem Themen aus dem allgemeinen gesellschaftspolitischen Bereich religiös »angereichert« werden. Damit ist kein Plädoyer für konfessionalistische Abgrenzungen beabsichtigt, sondern es soll deutlich gemacht werden, daß in der unterhaltsamen TV-Aktualisierung religiöser Fragen konfessionelle Festlegungen und dogmatische Bestimmungen des Glaubens zunehmend ausfallen zugunsten einer genrespezifischen Dramaturgie, die konfessionell geprägte Glaubenspraxis durch eine triviale Einheitsreligion ersetzt.

II.

Diesem Trend entspricht, daß das Pfarrerbild der »katholischen« und »evangelischen« Serie nahezu identisch ist. Fragen nach dem Ursprung und Wesen des kirchlichen Amtes, nach seiner Bedeutung als Dienstamt an Wort und Sakrament oder eigenes »heilsmittlerisches« Amt, nach seiner Autorität in Liturgie, Lehrausübung und kirchlicher Ordnung – alle diese Fragen, die nicht nur theoretisch-dogmatisch sind, sondern auch den Alltag des kirchlichen Lebens betreffen, werden in beiden Serien weitestgehend ausgeblendet. Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß in der »katholischen« Serie *Schwarz greift ein* die Frage, wie das Priesteramt gestaltet werden soll, tabuisiert wird. Eines in der Öffentlichkeit und innerkirchlich zur Zeit wohl umstrittensten Themen, die Frage, ob man auf dem Zölibat bestehen soll oder nicht, wird einfach überspielt.[6]

In beiden Serien zeigt sich überdies: Im unterhaltsamen Rückgriff auf das Allgemein-Menschliche wird die Eigentümlichkeit der Pfarrerrolle zurückgedrängt. Es zählt nicht die seelsorgerliche oder theologische »Qualifikation«, sondern der Nachweis, daß der Pfarrer »ein Mensch wie du und ich« ist (S I 1), der nicht gleich missionarische Seelenmassage betreibt, ein Mann, der als Hobby-Koch und alternativer Radfahrer (wie Pfarrer Schwarz), als Automechaniker und Werbetexter (wie Pfarrer Wiegandt) sowie als Detektiv (dies trifft bezeichnenderweise auf beide zu) vielfältige »weltliche« Fertigkeiten hat, bei denen er den »geistlichen« Stand gleichsam auszieht. Das Pfarrerbild wird dabei vereinheitlicht. Es dominiert das Bild des Menschen »von nebenan«, der von alltäglichen Anfechtungen und individuellen Schwächen nicht verschont ist.

Das Attribut »menschlich« verdienen sich Pfarrer Schwarz und Pfarrer Wiegandt beide in doppelter Hinsicht. Zum einen überzeugt der Pfarrer aufgrund seiner »menschlichen« Qualitäten, seiner Hilfsbereitschaft, Solidarität, Zivilcourage und seines sozialen Engagements. Das Attribut »menschlich« hat zum anderen in beiden Serien aber auch eine antidogmatische und desillusionierende Spitze. Der Pfarrer steht nicht als Repräsentant kirchlicher Amtsautorität im Mittelpunkt, die Serien schauen vielmehr »hinter die Kulissen«, »hinter« Amt und Gewand. Bei diesem Blick »hinter die Kulissen« interessiert die Pfarrergestalt nicht als Theologe oder moralische Autorität, sondern als »normaler« Mensch, der sich auch mal auf den »Teufel Alkohol« einläßt (S II 2, vgl. o 121), Termine verschwitzt und sich in Ausflüchte verliert und insgesamt kaum an die Tadellosigkeit seiner ehrwürdigen Vorgänger, sei es nun Pfarrer Merkle oder Pfarrer Lehmann, anknüpft.

In diesem Rückgriff auf das Allgemein-Menschliche »hinter« Amt und Gewand verschwimmt die Identität der Pfarrergestalt. »Pfarrerliche« Sitten und Gebräuche fallen weg, es gibt kein regelmäßiges Innehalten, keine Andachten, keine geistliche Einstimmung in den Gottesdienst. Tätigkeiten und Lebensraum werden entprofessionalisiert und »entklerikalisiert«. Das Büro von Pfarrer Schwarz ist versachlicht und zeitweilig eine »Müllhalde« aus Zettelwirrwarr (S I 2), oder, wie im Fall von Pfarrer Wiegandt, auf das Outfit eines politischen Engagierten zugeschnitten, der die 68er Ideale nie ganz abgelegt hat. Auch im Tagesablauf ist das Berufsprofil nicht mehr deutlich erkennbar. Die Arbeit um-

faßt Tätigkeiten aus dem Bereich der Sozialfürsorge und Psychotherapie und setzt ein Selbstverständnis voraus, das sich von dem eines Arztes, Anwalts oder Sozialarbeiters kaum unterscheidet. Wiegandt und Schwarz wirken als Multitalente, als sozialdiakonische Betreuer, Erzieher und Bearbeiter gesellschaftlicher Probleme ganz nach außen. Sie sind immer ansprechbar, immer »im Dienst« (o 248) und erfüllt von fremden Krisen und Schicksalen. »Sie tun zu viel für die anderen und zu wenig für sich selber« (o 167), lautet bezeichnenderweise ein Vorwurf aus dem Umfeld von Pfarrer Wiegandt, der in allen Folgen seine »Barmherzigkeit«, sein »Mitleid« und seine »politische Wut« (o 191) so sehr unter Beweis stellt, daß er sich von seinen Kritikern (innerhalb und außerhalb der Serie) den Vorwurf gefallen lassen muß, er mache »Sozialkitsch« und sei ein »Versöhnungstechniker«.[7] Pfarrer Schwarz dagegen verliert sich immer wieder in das Metier des Kommissars und reichert seine Arbeit mit detektivischem Fachwissen an – so sehr, daß er sich dem Verdacht aussetzt, er sei »im Prinzip kein Pfarrer«, sondern »ein verdeckter Kriminaler« (S I 12). In beiden Fällen erhält der Pfarrer damit eine »Sammelsurium-Identität«: Der »geistliche« Hobby-Detektiv Schwarz ist ein religiöser Schwarzwaldklinik-Brinkmann und Fahnderpfarrer Schimanski, der Pfarrer-Kumpel Wiegandt ein religiöser Dr. Specht und Liebling Kreuzberg.

Zu dieser verschwommenen Identität fügt sich die Verwischung der Genregrenzen. Beide Serien sind keine eindeutigen Pfarrerserien. Die Geschichten um Pfarrer Wiegandt gehören ins Genre Familienserie, die Geschichten um Pfarrer Schwarz ins Genre Kirchenkrimi, wobei aber auch hier die Übergänge fließend sind: Die Problemfelder, die Pfarrer Schwarz zu bearbeiten hat, werden ebenso von zwischenmenschlichen Konflikten aus dem Themenkreis Liebe und Familie beherrscht, wie umgekehrt Pfarrer Wiegandt sich bei Bedarf das kriminalistische Instrumentarium von Pfarrer Schwarz zu eigen macht und so auch in Raubmord und Geiselnahme (vgl. Folge 12) verwickelt wird.

Dieser Genreverwischung und gegenseitigen Angleichung entspricht eine für Serienunterhaltung typische Themen- und Problemkonstante. Das Themenangebot der »geistlichen« Serien strotzt nur so von sozialen Problemen wie Arbeitslosigkeit, Jugendkriminalität, Gewalt, Obdachlosigkeit, Fahnenflucht und Rassismus. Diese Themenpalette hat in *Oh Gott, Herr Pfarrer* und *Schwarz greift ein* dieselbe latente Struktur: Die Konflikte sind in der Regel personal verursacht und individuell bestimmt. Die vorgeführten sozialen Probleme werden so an Personen und Beziehungen gebunden, nicht aber an Sachverhalte, die eine distanzierte Darstellung nahelegen. Die Konflikte werden damit aber nicht nur personalisiert, sondern zugleich ganz auf den Pfarrer zugeschnitten. Auf ihn, so Dieter de Lazzer, »kommen ... alle Situationen zu, die löst er und die muß er gut lösen«, denn dies ist »das dramaturgische Gesetz einer Fernsehserie, die einen Helden braucht ...«[8]

Für diese »Lösungen« vertraut der Pfarrer in erster Linie auf sich selbst. Was jeweils in einer Folge an Problemen zu »lösen« ist, wird nicht in die Hände Gottes gelegt, sondern letztlich in den Menschen selbst, in einen sozial-moralistischen Aktivismus, nach dem der einzelne die Aufforderung zu Mitmenschlichkeit, Solidarität und »korrektem« Leben aus eigener ethischer Kraft zu

erfüllen hat. In diesem sozial-moralistischen Aktivismus spielt es keine Rolle, daß der eine Akteur ein vom Bischof bestellter und geweihter Seelsorger der Pfarrei ist und der andere ein selbständiger Träger des geistlichen Amtes in der Kirchengemeinde. Was zählt, sind das Werk und die Person des Pfarrers. Der Pfarrer ist das, was er »macht« und nicht das, wofür er einsteht. Aber dieser Aktivismus reicht allein nicht aus und berührt letztlich nicht den entscheidenden Punkt, die Frage nach der Verankerung im Glauben, nach einem Leben aus einer Mitte heraus. Es genügt nicht, wenn der Pfarrer als »starker Typ« (Tr 2) apostrophiert wird, er muß auch den Blick freigeben und transparent werden für den »Grund der Hoffnung« die »in ihm« ist (1 Petr 3,15). Es genügt nicht, sich das Image eines allgegenwärtigen »Samariters« zu verschaffen (o 217), der sich regelmäßig »einmischt«, ohne die Antwort darauf sichtbar zu machen, warum und in wessen Namen man das ist und tut. So unerläßlich es ist, daß der Pfarrer sich auf die »Gesetze« einer »gesetzeslosen« Welt einläßt (S II 3) – das allein reicht nicht aus, dem Glauben den Weg zu ebnen, wenn nicht klar wird, wo der Einsatz herkommt und mit welcher Legitimation man »eingreift« und »sich einmischt«.

III.

Zu der verschwommenen Identität der »geistlichen« Akteure fügt sich ein vereinheitliches Kirchenbild, das in der »evangelischen« und »katholischen« Serie fast deckungsgleich ist. In beiden Serien »konstituiert« sich Kirche in einem Gottesdienst, der weder als verbindliche Verkündigung der Botschaft Christi noch als Gemeinschaft des Glaubens vorgestellt wird, sondern vielmehr als »Zusammenkunft« von Interessierten erscheint, die in einer kurzen Ansprache eine aktuelle Ausdeutung des problemträchtigen Tagesgeschehens erhalten. So wird in der »evangelischen« Serie der Gebets-, Verkündigungs- und Abendmahlteil des Gottesdienstes auf die »Predigt« reduziert und in der »katholischen« Serie ebenfalls jede Aufgliederung des Gottesdienstes sowie das liturgische Regelwerk ausgeblendet zugunsten aktueller Ansprachen. Diese »Predigten« beziehungsweise Ansprachen sind thematisch gleichförmig und auf Alltagsprobleme abgestellt. Ihr Bezug ist nicht ein homiletisch, katechetisch und seelsorgerlich aufbereiteter biblischer Text, sondern ein persönliches Schicksal, ein Einzelereignis, das der Pfarrer jeweils in einer Folge zu bearbeiten hat. Von der visuellen Kargheit der protestantischen Wortverkündigung ist dabei wenig zu spüren, denn wie in der Gottesdienst-Darstellung der »katholischen« Serie dominieren visuelle Eindrücke – die Kamera fährt über den ganzen Kirchenraum, sie zeigt Gesichter und Reaktionen (verbale und non-verbale) der Teilnehmer, die fast ausnahmslos auch immer zugleich von dem jeweils anstehenden Problem »Betroffene« sind. Sobald das Problem abgehandelt ist, verschwinden sie bezeichnenderweise in der Serie auch als Gottesdienstteilnehmer.

So wie die Gottesdienst-Darstellung ganz auf die aktuelle Antwort des Pfarrers auf Lebenskrisen und Alltagsprobleme einzelner Gemeindemitglieder zentriert ist, wird Kirche entsprechend nur im Spiegel der Aktivitäten des Pfarrers wahrgenommen. Die Zustimmungsbereitschaft gegenüber Kirche läuft damit

ausschließlich über die Person des Pfarrers. So kann man in *Oh Gott, Herr Pfarrer* von einem »Kirchenfeind« hören, daß er mit der Kirche gebrochen habe, weil der Pfarrer an seinem schlimmen Schicksal »schuld« sei (0 67). Ähnlich suggeriert der Trailer zur zweiten Staffel von *Schwarz greift ein*, daß es um die Attraktivität der Kirche anders bestellt wäre, wenn es mehr »Power-Pfarrer« wie Schwarz gäbe. Die »Persönlichkeit« des Pfarrers ist so in beiden Serien für das Urteil über Kirche ausschlaggebender als Amts- oder Berufsfunktionen.[9]

In beiden Serien spiegelt sich dieser Sachverhalt in einer gleichbleibenden Dramaturgie, die den Pfarrer jeweils als Anti-Helden aufbaut und das Bild von Kirche und Gemeinde ganz auf diese Person zentriert. Organisierendes Prinzip hierfür ist das »Davidisieren«, das Hans-Jürgen Brandt eingehend für die Darstellung von »Helden« im Fernsehen beschrieben hat. Nach diesem Prinzip verlieren Fernsehfiguren den »Charakter des Übermenschen«, sie werden »menschlicher« gemacht und zum »kleinen David« »reduziert«, der sich gegenüber schier übermächtigen Gegnern und Problemen durchsetzen muß.[10] Dahinter verbirgt sich die Einsicht, daß »Super-Helden«, wenn sie nicht mehr ankommen, eben »verkleinert«, »davidisiert« werden müssen, »notfalls in der Maske des Anti-Helden ...«[11] So dient in *Oh Gott, Herr Pfarrer* gerade das Anti-Heldische dazu, die Pfarrergestalt als Sympathieträger aufzubauen. Die Serie präsentiert nicht einen unangefochtenen Vorzeigepastor – »ernst, schwarz, würdig und sehr streng« (0 70) –, sondern einen Mann mit Schwächen und Verletzlichkeiten, der wiederholt scheitert und nicht »für alle Lebenslagen eine Spruch parat« hat (0 9), keinen »gewieften Gemeindepfarrer« also (0 58), sondern einen Geistlichen, den immer wieder »ein Gefühl der Hilflosigkeit« überfällt (0 71) und der am Ende der ersten Folge vor sich hinmurmelt: »Was habe ich bloß falsch gemacht?« (0 60). Ganz ähnlich gesteht der Gottesmann mit »Fahnder«-Vergangenheit im Pilotfilm zu *Schwarz greift ein*: »Ich habe Angst«, und im Titelsong zur Serie verkündet Johnny Logan fetzig-poppig jedesmal das entsprechende Leitwort für die Hauptfigur: »I'm no hero.«

Kennzeichnend für die »davidisierten« Helden ist jedoch, daß alle Schwächen und Anfechtungen positiv umgedeutet werden. Diese Pfarrer, die auch einmal ihre Souveränität verlieren, eine Grabrede fast verschlafen (und sie gar nicht erst vorbereiten) oder sich mit Warenschiebern abgeben, können, gerade weil sie keine Helden ohne Fehl und Tadel sind, ohne Talar-Imponiergehabe und Moralapostel-Mission auf Menschen zugehen. So avanciert der »Anti-Held« zum sympathischen, attraktiven Serienseelsorger, und es erfüllt sich die eigentliche Intention des Prinzips des »Davidisierens«: auf dem »Umweg« über die Verkleinerung wird der Super-Held wieder hereingeholt. Hans-Jürgen Brandt beschreibt das Verfahren als »Mixtur«: »Wird das Destillat des preview-theater mit allen Ingredienzen, mit ernsten Problemen, dem Realismus des Milieus, den kleinen Schwächen, den äußerlichen Fehlern in die richtige Retorte gegossen, kann man getrost den alten Aufsud des superman hineintun. Das Ganze dann gut schütteln, den richtigen Zeitpunkt der Reaktion abwarten – und dem Gefäß, dem Elixier entsteigt: Homunkulus.«[12] In diesem Fall ein Pfarrer, der in Gestalt des »kleinen David« als Serienheld wiederkehrt und mit der Kirche als solcher identifiziert wird.

Diese Wiederkehr der Heldenrolle zeigt sich auch deutlich in der Figurenkonstellation, die in beiden Serien völlig identisch ist. Die Nebenfiguren sind so gewählt, daß der Pfarrer an Profil gewinnt und Sympathien auf sich zieht. So wird etwa Pfarrer Wiegandt ganz gezielt der verklemmte neupietistische Vikar Keuerleber zur Seite gestellt. Der verbohrte Evangelikale mit seinem starren Fundamentalismus fungiert als konstrastiver Gegenpart zum »fortschrittlichen« Hermann Wiegandt und seiner »modernen«, lockeren Religiosität (o 55). Von ähnlichen stereotypen Gegenpolen umgeben, man denke an den spröden Pater Johannes oder an Ma Beckers naiven Enkel, profiliert sich auch Pfarrer Schwarz als positive Hauptperson und avanciert wie sein »evangelischer« Kollege unaufhaltsam zum »guten und erfolgreichen Gemeindepfarrer« (o 58).

Der Gemeinde selbst aber kommt ebenfalls nur eine Kontrastfunktion zu. Was in beiden Serien jeweils als Gemeinde vorgestellt wird, ist zum einen nur ein Aktionsfeld für den Pfarrer und sein sozialethisches Engagement und spart christliche Gemeindepraxis völlig aus. Zum anderen kommt die Gemeinde in der moralisch-kontrastiven Charakterisierung oftmals einer Karikatur nahe. So wird Pfarrer Schwarz immer wieder mit dem konservativ-ängstlichen Küster Konrad Hellmann und dem intriganten Kirchenvorstand Dr. Vogel konfrontiert. Ein »konfessionelles« Thema, die Diskussion um die Gestaltung einer Marienfigur (vgl. S II 4), gerät in den Händen dieser Gemeindevertreter bezeichnenderweise zur Farce und dient der ironisierenden Pauschalverurteilung von Scheinheiligkeit und religiöser Engstirnigkeit in der Gemeinde. Auf diesen Effekt hin sind auch die Figuren der Kirchengemeinde um Pfarrer Wiegandt gruppiert. Die Frauen des Bibelkreises kommen als spießige, bigotte Gemeindemitglieder daher, die Mesnerin ist eine giftig-bissige Tratschtante, den Pfarrgemeinderäten, allen voran Herrn Stadelmeier, geht es in erster Linie nur um »Einfluß« und »Macht«, der Kirchenpfleger schließlich ist ein »kalter Rechner«, der sich »weder ... für die Menschen (interessiert) noch für das, was die Kirche zu leisten versucht ...« (o 62). Der Pfarrer verselbständigt sich so als Einzelkämpfer von seiner Gemeinde.

Die konstrastive Dramaturgie polarisiert aber nicht nur Pfarrer und Gemeinde, sondern pointiert zugleich auch den Gegensatz zwischen der »Institution« Kirche und der »Person« des Pfarrers. In dieser Dramaturgie der »evangelischen« und »katholischen« Serie spielen Elemente des eigenen Kirchenverständnisses keine Rolle. Fragen nach der Sakramentalität der Kirche und nach dem Aufbau der Kirche aufgrund des allgemeinen Priestertums der Gläubigen von der Gemeinde her treten hinter dramaturgischen Effekten zurück, die individuelle Religionsstile stereotyp gegen die »Amtskirche« ausspielen. Beide Serien setzen dabei das individuelle sozialdiakonische Handeln des Pfarrers gegen das autoritäre, unbewegliche »Bürokratentum« von »offiziellen« Vertretern der »Institution« Kirche. So erscheint der Dekan in *Oh Gott, Herr Pfarrer* als Repräsentant eines »gemessenen«, bürokratisch überkrusteten Christentums, das »weder politisches Engagement ... noch Vorreiter sogenannter moderner Methoden« akzeptiert (o 55). Ähnlich erscheinen in *Schwarz greift ein* »einige Herren in Limburg« als Vertreter eines lebensfremden, formalistischen Christentums, das die »außerdienstlichen Aktivitäten« von Pfarrer Schwarz nicht als »Seelsorge« zulassen will (S II 3).

Diese Vertreter der »Institution« Kirche bilden in der »evangelischen« und der »katholischen« Serie jeweils ein gemeinsames Feindbild, für das die verschiedenen Auffassungen von der Kirche und ihrer organisatorischen Struktur keinerlei Rolle spielen. Der gemeinsame Nenner beider Serien ist die Ablehnung jeglicher Form von »Verkirchlichung« und »Glaubensverwaltung«, von veräußerlichten, starren Praktiken, von bürokratischer Administration, von leeren Zeremonien. Gegen diese Zerrformen, die in den meisten Folgen nur auf die institutionale Gestalt der Kirche bezogen werden, setzen beide Serien die Funktion der Kirche als »Solidargemeinschaft« (o 140) und als Forum einer mitmenschlichen Gesellschaft. Kirche als Sozialorganisation – in diesem Punkt ist das kirchliche Selbstverständnis der »evangelischen« und »katholischen« Serie völlig identisch. So gilt Kirche für Pfarrer Wiegandt nicht als Wort Gottes-Kirche, sondern als »Sozialstation« (o 223), die Tag und Nacht offen zu sein hat für Obdachlose, geprügelte Frauen und Fahnenflüchtige. Ebenso betrachtet Pfarrer Schwarz die Kirche als »Anwalt« der »Prostituierten, Zuhälter, Gestrandeten (und) Ganoven« (S II 3).

Dieser gemeinsame Versuch beider Serien, eine Kirche »zum Anfassen« vorzuführen, die sich gesellschaftspolitischen Zeitthemen stellt und sich zugleich um den einzelnen kümmert, entspricht in vieler Hinsicht gegenwärtigen Rückzugsgefechten, in denen sich Gläubige, ungeachtet bestehender konfessioneller Unterschiede, zusammenschließen, um christlichen Glaubensinhalten größere öffentliche Geltung zu verleihen. Aber im Serienmilieu realisiert sich diese Kirche »zum Anfassen« in einem leistungsorientierten ethischen Aktivismus, der sozial-moralistisches Gehabe bleibt, weil in ihm der befreiende Zuspruch eines personalen Gottes nicht mehr vorkommt. So wird in keiner Folge beider Serien einmal expliziert deutlich, daß das von den Serienseelsorgern beständig angebotene »Helfen« ein evangeliumgemäßes Helfen ist, ein »Eingreifen« von Jesus Christus her, nach seinem Vorbild. Die Ausrichtung des Glaubens auf den im Evangelium verkündigten Christus – die eigentliche ökumenische Ausgangsbasis – löst sich vielmehr in eine aktualistisch aufbereitete Problemlöser-Religion auf, die Kirche nur noch als Dekor, als Schauplatz zur Propagierung sozialtherapeutischer Aktivitäten ohne genuin christlichen Hintergrund ins Spiel kommen läßt.

Anmerkungen

1 Vgl. Chr. Hörburger, Zwischen Sakristei und SiPo, in: *FUNK-Korrespondenz* Nr. 7 v. 18. Februar 1994, S. 26–28; O. Fuchs, »Schwarz greift ein« – Fernsehpfarrer als Kirchenwerbung?, in: *Communicatio Socialis* 28 (1995), S. 130–142.

2 Bischof Spital verteidigt *Schwarz greift ein* als »niveauvoll«, in: *Paulinus* Nr. 9 v. 27. Februar 1994, S. 10.

3 Ulrich Fischer in einem Interview mit der *Hörzu*, in: Chr. Hörburger, a.a.O., S. 27; vgl. U. Fischer, Krimiserie mit Gottes Segen. Reflexionen zur SAT 1-Serie »Schwarz greift ein«, in: *Communicatio Socialis* 27 (1994), S. 363–373.

4 Zit. nach St. Teplan, Kirche im Privat-TV: Botschaft und Quote, in: *Weltbild* Nr. 16 v. 22. Juli 1994, S. 21.
5 So der Trailer (= Tr 2) zur zweiten Staffel der SAT 1-Serie *Schwarz greift ein*. Nachfolgende Verweise zur ersten (= S I) und zur zweiten Staffel (= S II) der Serie im Text, ebenso die Zitate aus dem Trailer zur ersten Staffel (= Tr 1). Die Zitate aus der Serie *Oh Gott, Herr Pfarrer* folgen dem Buch zur Fernsehserie (= o), das 1989 als Goldmann-Taschenbuch erschienen ist.
6 Vgl. O. Fuchs, a.a.O., S. 135: »Offensichtlich ist das kein Problem, besser: es darf keines sein«; vgl. auch S II 6, wo das »Problem« süffisant übergangen wird. Auf den Stoßseufzer eines zurückgewiesenen Liebhabers, der den Pfarrer dazu beglückwünscht, daß er mit Frauen »nichts zu tun« habe, anwortet dieser salopp-schlagfertig: »Gewisse Vorteile hat eben jeder Beruf.«
7 B. Baltzer/H.N. Janowski, Unterhaltung mit Pfarrer, in: *Evangelische Kommentare* 12 (1988), S. 731.
8 M. Kötterheinrich, Runter vom Vorturnerwesen. Dieter de Lazzer im Gespräch über Pfarrerserien, in: *medium* 2 (1990), S. 7.
9 Zu dieser Bedeutung der »Person« des Pfarrers vgl. V. Drehsen, Die angesonnene Vorbildlichkeit des Pfarrers, in: *Pastoraltheologie* 78 (1989), S. 103f.
10 H.-J. Brandt, Helden? Gedanken zu einigen Serien im Fernsehen, in: *Frankfurter Hefte* 31 (1976), S. 54.
11 Ebd., S. 60
12 Ebd., vgl. S. 54.

IN EIGENER SACHE – NIKOLAUS Lobkowicz wurde im vergangenen Juli in das Herausgebergremium dieser Zeitschrift gewählt; er tritt damit die Nachfolge des verstorbenen Reinhard Löw an. 1931 in Prag geboren, studierte er Philosophie in Erlangen und Fribourg, wo er 1958 promovierte; von 1960–1967 lehrte er an der University of Notre Dame (Indiana), bevor er ab 1967 die Leitung des Geschwister-Scholl-Instituts für Politische Wissenschaften der Universität München übernahm; 1971–1976 war er Rektor, 1976–1982 Präsident der Münchner Universität. Seit 1984 ist er Präsident der Katholischen Universität Eichstätt. Er ist Träger zahlreicher nationaler und internationaler Auszeichnungen. – Veröffentlichungen in Auswahl: Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie (1959); Marxismus-Leninismus in der CSR (1961); Marx and the Western World (1967); Theory and Practice (1967); Ende aller Religion? (1976); Marxismus und Machtergreifung (1978); Wortmeldung zu Kirche, Staat, Universität (1981); Irrwege der Angst (1983); Europäisches Erbe und seine christliche Zukunft (1985); Was brachte uns das Konzil? (1986).

Ulrich Ruh · Freiburg

Der unverbindliche Glaube

Religiöse Vorstellungen in einer säkularen Gesellschaft

Es gibt so etwas wie Leitbegriffe für das religiös-weltanschauliche Profil einer Gesellschaft, die weithin positiv besetzt und in aller Munde sind. Es fällt nicht schwer, eine entsprechende Liste für das westliche Europa der neunziger Jahre zusammenzustellen: Spiritualität wäre hier ebenso zu nennen wie Therapie, Erlebnis ebenso wie Meditation, dazu noch Selbstfindung und Ganzheitlichkeit. Der Begriff Glaube dagegen wäre in diesem Zusammenhang nicht am Platz; er spielt für die allgemeine Verständigung im Bereich Religion, Sinnsuche und Lebenshilfe derzeit eine eher untergeordnete Rolle. Auch im christlich-kirchlichen Binnenraum zollt man dieser Entwicklung freiwillig oder unfreiwillig Tribut und sucht den Anschluß an den religiös-spirituellen Gesamttrend, indem man lieber nicht so pointiert vom Glauben redet oder zumindest seine »Heilkraft« herausstellt.

Dadurch wird die Frage, was und wie in Europa heute geglaubt wird, natürlich nicht obsolet. Sie wurde und wird in zahlreichen empirischen Untersuchungen in einzelnen Ländern oder auch vergleichend immer wieder gestellt. »Was glauben die Deutschen?« hieß eine in den sechziger Jahren veröffentlichte Untersuchung zu Glaubensüberzeugungen und Kirchenbindung in der Bundesrepublik, die seinerzeit für einiges Aufsehen sorgte. »Wie Europa lebt und glaubt« ist jetzt die von Paul M. Zulehner und Hermann Denz verfaßte deutschsprachige Auswertung der zweiten Europäischen Wertestudie von 1990/91 betitelt (Düsseldorf, 1993). »Believing without Belonging« ist der programmatische Untertitel einer neuen Untersuchung über Religion in Großbritannien seit 1945, und »Wer ist heute in Spanien gläubig?« fragt eine jüngst in Madrid erschienene Arbeit.

Ulrich Ruh, *1950 in Elzach/Schwarzwald geboren, studierte Theologie und Germanistik in Freiburg und Tübingen; Promotion 1979. Seit 1979 ist er Redakteur bei der »Herder-Korrespondenz«, seit 1991 deren Chefredakteur.*

I.

Wer heute in Europa glaubt oder auch nicht glaubt, dieses oder jenes glaubt, ist Erbe einer vielschichtigen Entwicklung. Zu ihr gehört zuallererst der christliche Glaube als entscheidende religiös-kulturelle Prägekraft von der Spätantike über das Mittelalter bis weit hinein in die Moderne. Der Glaubensbegriff selber ist »intensiv von der christlichen Theologie geprägt« (K. Lehmann, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Art. »Glaube«). Zusammen mit dem christlichen Glauben bzw. neben ihm existierten in Europa jedenfalls in bestimmten Bevölkerungsschichten und Regionen immer auch Elemente des »Aberglaubens«, also vorchristliche religiöse Vorstellungen, die mit dem Christlichen zum Teil Verbindungen eingingen und zu denen man in bestimmten Situationen Zuflucht nahm.

Zum heute noch nachwirkenden Erbe gehören aber auch die Formen des Glaubens, die sich im Zug der Auflösung bzw. Abschwächung des christlichen Deutungsmonopols in Europa herausgebildet haben: Der Vernunftglaube der Aufklärung in Gegensatz zum »Kirchenglauben«, der Glaube an die politischen Ideologien, die bewußte Hinwendung zu nichtchristlichen Religionen oder zu esoterischen Weltdeutungen. Dazu kommt als weitere »klassische« Möglichkeit, sich zur Glaubensfrage zu verhalten, der dezidierte Unglaube als kämpferische Bestreitung überkommener Glaubensvorstellungen oder auch als skeptisch-resignativer Verzicht auf jedes Glaubensengagement.

Der Bedeutung des Christentums und der Kirchen für Geschichte und Gegenwart Europas entsprechend, beschäftigen sich die meisten Untersuchungen zum Thema Glauben mit der Frage, welche Zustimmung christliche Glaubensinhalte heute unter der Bevölkerung finden. Allerdings orientieren sich einschlägige Umfragen meist nicht am christlichen Glaubensbekenntnis, sondern formulieren unspezifischer: So wurde bei der Zweiten Europäischen Werteuntersuchung nach dem Glauben an Gott, ein Leben nach dem Tod, die Seele, den Teufel, den Himmel, die Hölle, die Sünde, die Auferstehung der Toten und die Reinkarnation gefragt. Mit folgendem Ergebnis: »Drei Sätze (Gott, Seele, Sünde) erhalten im europäischen Schnitt eine Zustimmung von über 50 Prozent, drei weiteren (Leben nach dem Tod, Himmel, Auferstehung) stimmt ein Drittel zu, zweien (Teufel und Hölle) ein Fünftel« (Zulehner/Denz, S. 30).

Die Mehrzahl der Menschen in Europa glaubt also offensichtlich an Gott, wobei zwischen den einzelnen Ländern erhebliche Unterschiede bestehen. Was sich im einzelnen hinter der Selbsteinstufung »Glaube an Gott« verbirgt, ist natürlich schwer festzustellen. Die Antwortmöglich-

keiten, die bei den verschiedenen Umfragen zu Religiosität und Kirchlichkeit vorgegeben werden, führen hier nur begrenzt weiter. Bei der Europäischen Werteuntersuchung wurde unterschieden zwischen »Es gibt einen persönlichen Gott« und »Es gibt eine Art Geist oder Lebenskraft«. Bei der jüngsten Umfrage der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Struktur von Kirchenmitgliedschaft konnte man bei der Antwort u.a. wählen zwischen »Ich glaube, daß es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat« und »Ich glaube an eine höhere Kraft, aber nicht an einen Gott, wie ihn die Kirche beschreibt«.

Wie wenig konturiert der Gottesglaube vieler Menschen in Europa heute ist, zeigt sich nicht zuletzt auch daran, daß weit mehr unserer Zeitgenossen ihrer eigenen Aussage nach an Gott glauben als an ein Leben nach dem Tod. Der Glaube an Gott ist für nicht wenige Menschen offenbar nur ein sehr vager Horizont, ohne Konsequenzen für das, was sie für sich jenseits der Todesgrenze erhoffen. Im übrigen ist bei einer nicht unbeträchtlichen Minderheit von Europäern der Glaube an die Reinkarnation anzutreffen, auch wenn entsprechende Prozentzahlen wie alle anderen demoskopischen Angaben zu Glaubensaussagen bzw. -inhalten stark interpretationsbedürftig sind.

In einem Befund stimmen jedoch alle Untersuchungen über Religion und Glaube im heutigen westlichen Europa überein: So gut wie überall gibt nur ein relativ kleiner Prozentsatz von Menschen an, dezidiert ungläubig bzw. atheistisch zu sein. Kämpferisch-entschiedener Atheismus ist derzeit nicht en vogue; die reichlich vorhandene Kritik an Kirche und Christentum wird meist nicht von einem atheistischen Standpunkt aus vorgetragen, sondern hat eher einen unbestimmt-religiösen Hintergrund. Dementsprechend findet auch kein öffentlicher Disput über Glaube und Unglaube, über den Gottesgedanken und seine philosophische Dignität statt. Das macht die Aufgabe von Theologie und kirchlicher Verkündigung im übrigen heute auch so schwer (vgl. Teil III).

Der Prozeß der Säkularisierung hat sich inzwischen aber längst auch auf die Glaubensformen ausgewirkt, die das Christentum in der Moderne teilweise beerbt haben bzw. mit seiner Tradition Verbindungen eingegangen sind, von den politischen Großideologien bis zum Wissenschaftsglauben. Von Splittergruppen abgesehen, sind die politischen Ideologien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Europa heute obsolet geworden. In den Jahren um 1968 war der Neomarxismus in Westeuropa zumindest für nicht wenige Intellektuelle eine Art Ersatzglaube, dessen Sätze und Theorien man mit ebenso viel Leidenschaft auslegte, verteidigte und verkündigte wie frühere Generationen einmal die Glaubenssätze der christlichen Konfessionen. Heute ist der Typ des »gläubigen« Anhängers einer politischen Ideologie, sei sie auf dem linken oder rech-

ten Flügel angesiedelt, kaum noch anzutreffen, genießt jedenfalls wenig öffentliches Ansehen.

Und die Wissenschaftsgläubigkeit? Zweifellos spielen natur- und sozialwissenschaftliche Versatzstücke und Elemente im Weltbild eines durchschnittlichen Europäers heute eine nicht zu unterschätzende Rolle, von der Evolution bis zum Unbewußten und von den »schwarzen Löchern« im Kosmos bis zum genetischen Code. Aber solche Versatzstücke verdichten sich normalerweise nicht zu so etwas wie einem unerschütterlichen, an die Stelle religiöser Gewißheiten tretenden Glauben an eine Erlöserfunktion von Wissenschaft und Technik. Charakteristisch für die derzeitige Stimmungslage ist eher das Schwanken zwischen großen Hoffungen (etwa auf den medizinischen Fortschritt) und ebenso großer Skepsis angesichts sich oft widersprechender Expertenmeinungen bzw. massiven Ängsten im Blick auf eine rasante technisch-wissenschaftliche Entwicklung, die der Kontrolle zu entgleiten droht. Die Auffassung ist inzwischen weitgehend Allgemeingut, daß Wissenschaft und Technik mit jedem gelösten Problem ein neues schaffen; für einen emphatischen Wissenschaftsglauben bieten sich in einer solchen Situation kaum Anhaltspunkte.

Besonders schwer zu greifen ist beim Versuch eines ersten Überblicks über heutige Glaubensformen der Bereich von Esoterik, Okkultismus und Magie bzw. all dem, was sich mit dem Sammelbegriff »neue Religiosität« subsumieren läßt. Die jüngste EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft fragte auch nach Erfahrungen und Bewertungen zu Phänomenen wie New Age, Zen und Yoga, Pendeln, Astrologie, Kartenlegen, Wahrsagen, Geist- bzw. Wunderheiler, Edelsteinmedizin. Nimmt man alle diese sehr unterschiedlichen Dinge zusammen, dann ergibt sich, daß mehr als ein Viertel aller westdeutschen evangelischen Kirchenmitglieder Erfahrungen mit jenem bunten Spektrum religiöser, esoterischer, spiritueller Praktiken und Weltanschauungsangebote gemacht hat. Dabei entfielen die höchsten Einzelwerte auf Astrologie/Horoskop, Kartenlegen, sowie Pendeln/Wünschelrutengehen.

Solche Angaben lassen sich natürlich nicht einfach auf andere europäische Länder und andere konfessionelle Milieus übertragen. Vor allem ist damit noch nicht die Frage beantwortet, wie und in welchem Maß im einzelnen an solche Phänomene, die man vielleicht kennt oder auch schon praktiziert hat, »geglaubt« wird. Man kann davon ausgehen, daß es sich in den allermeisten Fällen nicht um ein geschlossenes okkultes, esoterisches oder magisches Weltbild handelt, sondern um das punktuelle Ausprobieren solcher Praktiken, denen man in einem Atemzug traut und gleichzeitig mißtraut. Sicher gibt es weit mehr Menschen, die sich eher spielerisch oder zu einem ganz bestimmten, konkreten Zweck auf

Magisch-Okkultes einlassen als solche, die ihr Wirklichkeitsverständnis durchgängig von solchen Phänomenen bestimmen lassen.

II.

Das Glaubensphänomen ist unter den heutigen gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen in Europa ausgesprochen vielschichtig. Das zeigt schon die Durchmusterung der wichtigen Stränge, die im ersten Teil dieses Beitrags versucht wurde. Gerade um dieser Vielschichtigkeit gerecht zu werden, möchte ich im folgenden Schritt der Überlegungen so etwas wie einen Grund- bzw. Normaltypus heutigen Glaubens und damit auch des heutigen Glaubenden (im allgemeinen, nicht im kirchlich spezifizierten Sinn) zu entwerfen versuchen. Es wird gegenwärtig insgesamt anders »geglaubt« als etwa im 19. oder frühen 20. Jahrhundert, von weiter zurückliegenden Epochen der Geistes- und Kirchengeschichte einmal ganz abgesehen.

Typisch für den »Normalglauben« jedenfalls im westlichen Europa ist zunächst, daß er sich sowohl vom entschieden-festen Glauben (etwa an die Kernaussagen des christlichen Glaubensbekenntnisses) wie vom dezidierten Unglauben fernhält. Feste Glaubenspositionen, gleich welcher Couleur, geraten dementsprechend leicht in den Verdacht des »Fundamentalismus«, aber auch die feste, gar mit missionarischem Pathos vorgetragene Absage an den Glauben wird eher als störend betrachtet. Man versteht sich normalerweise in einem sehr unbestimmten Sinn als gläubig oder auch religiös, ohne sich genauer festzulegen.

Streit um den Glauben wird nicht gerne gesehen und vermieden, wo es sich irgendwie machen läßt. Das hängt wiederum damit zusammen, daß die Wahrheitsfrage im Zusammenhang mit dem Glauben deutlich hinter der Frage nach der Wirkung bzw. der Brauchbarkeit zurücktritt. Man interessiert sich weit weniger für den Wahrheitsanspruch einer Glaubensaussage als für den therapeutisch-lebenshilflichen Wert religiöser Symbole, Praktiken und Riten. Toleranz hat einen hohen Stellenwert, aber nicht als Respekt vor der Überzeugung des anderen auf der Grundlage einer eigenen, fest umrissenen Glaubensüberzeugung, sondern aus einer tief verwurzelten Skepsis gegenüber solchen Positionen und Ansprüchen. Dogmen und dogmatische Festlegungen werden mit Mißtrauen betrachtet: Die große Resonanz, die Eugen Drewermann im deutschen Sprachraum mit seinen Attacken auf ein seiner Meinung nach dogmatisch verknöchertes und in seinen Wahrheitsansprüchen hoffnungslos verfangenes Christentum erzielt hat, ist auf diesem Hintergrund zu verstehen.

Bei einer Umfrage unter evangelischen Studenten in Deuschland vor einigen Jahren fand bei der Frage nach der Glaubenshaltung folgende Antwort am meisten Zustimmung: »Ich habe meine eigene Weltanschauung, in der auch Elemente des christlichen Glaubens enthalten sind.« Eine solche Aussage ist durchaus symptomatisch. Was und wie Zeitgenossen im westlichen Europa heute glauben, möchten sie selbst bestimmen und nicht von Institutionen oder Traditionen bestimmen lassen. Glaube ist heute nicht nur in dem Sinn Privatsache, daß die Staaten ihren Bürgern Religionsfreiheit garantieren und religiös-weltanschaulich neutral sind, sondern auch in dem Sinn, daß immer mehr Menschen dazu tendieren, sich ihren Glauben aus dem Angebot religiöser und weltanschaulich-ideologischer Versatzstücke selbst zusammenzustellen und diese Zusammenstellung gegebenenfalls auch wieder zu verändern. Manche Untersuchungen zum religiös-kirchlichen Profil einzelner Gruppen oder Länder in Europa sprechen in diesem Zusammenhang von einer »a-la-carte-Mentalität«, die den Umgang mit diesem Bereich vielfach präge.

Lassen sich dann bei einem so hohen Grad an Privatisierung und Individualisierung von Glauben überhaupt noch so etwas wie gemeinsame, verbindende Glaubensinhalte ausmachen? Gerhard Schmidtchen hat in seinem 1979 erschienenen Buch »Was den Deutschen heilig ist« eine Reihe von »modernen Glaubenswahrheiten« zusammengestellt. In dieser Liste erhielten mit großem Abstand zwei Sätze am meisten Zustimmung: »Ich glaube, daß der Mensch ein Gewissen hat, das ihm sagt, was gut und böse ist«, und: »Ich glaube, daß es ohne Sitte und Ordnung kein gutes menschliches Zusammenleben gibt« (Deutlich abgeschlagen landet auf dem dritten Platz der Satz: »Ich glaube, daß in der Bibel etwas Gültiges für die Menschen steht«). Offenbar gibt es als gemeinsamen Glaubensbestand nach wie vor eine Art ethischen Grundkonsens, der die Ansprechbarkeit des Menschen als zu sittlichem Handeln fähiges Subjekt und die Notwendigkeit einer moralisch bestimmten gesellschaftlichen Ordnung umfaßt.

Fragt man nach weiteren »modernen Glaubenswahrheiten«, über die ein breiter Konsens besteht, wird die Antwort schwieriger. Der Glaube an die Überlegenheit der westlichen Zivilisation ist ebenso gebrochen wie der an den unaufhaltsamen Fortschritt oder an die Fähigkeit des Menschen, aus Fehlern und Irrtümern zu lernen. Charakteristisch ist vielmehr eine Mischung aus Grundvertrauen in die Wirklichkeit und Verunsicherung, Setzen auf das autonome Subjekt und seine Fähigkeiten und Sehnsucht nach einer Rückbindung in die Natur als bergende, alles umschließende Größe, mit der die Menschen jetzt Frieden zu schließen hätten. Man ist ein wenig skeptisch, ein wenig zynisch, aber auch ein we-

nig engagiert. Man ist um die eigene Person besorgt, läßt sich aber bei Gelegenheit auch für die Nöte anderer Menschen sensibilisieren.

III.

In einer solchen Situation können Kirche und Theologie nicht einfach davon ausgehen, daß die Menschen sozusagen automatisch wissen, was mit »Glauben« gemeint ist, wenn sie vom Glauben an Gott, vom Glauben an Jesus Christus oder vom Glaubensbekenntnis reden. Sie müssen vielmehr damit rechnen, daß sowohl religiös sensible wie ganz und gar säkularisierte Zeitgenossen mit dem Stichwort »Glauben« recht wenig anfangen können; die einen, weil sie nicht primär glauben, sondern erfahren, erleben und heilwerden wollen, die anderen, weil ihnen Gläubigkeit jedweder Art suspekt ist.

Deshalb stellen sich im Vorfeld der eigentlichen Glaubensverkündigung und Glaubensweitergabe grundlegende Aufgaben, von denen abschließend jetzt noch kurz die Rede sein soll. Zum einen braucht es die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Elementen und Facetten heutiger »Gläubigkeit« bzw. »Ungläubigkeit«, um dadurch zu einer Unterscheidung der Geister zu kommen. Sie sollte um Differenzierung bemüht, aber gleichzeitig auch offensiv und kritisch sein. Kirche und Theologie müssen genau hinsehen, welche Erwartungen, Sehnsüchte, Hoffnungen und religiösen Bedürfnissen die Menschen heute direkt oder indirekt zum Ausdruck bringen, wo Gesellschaft und Kultur entsprechende Signale setzen, von den traditionellen Künsten bis hin zur Werbung. Dabei kann es weder darum gehen, die entsprechenden Phänomene einfach christlich zu vereinnahmen und gleichsam zu »taufen«, noch sie vorschnell mit Schlagworten wie Aberglaube, Pseudoreligion oder Religionsersatz abzuqualifizieren. Entscheidend ist vielmehr, daß man sich möglichst genau mit dem Umfeld vertraut macht, in dem christlicher Glaube heute erklärt, verteidigt und gelebt werden muß.

Zum anderen muß neu verdeutlicht werden, was im christlichen Verständnis »Glauben« heißt, woran sich dieser Glaube in seiner Grundstruktur, seinen Implikationen, Inhalten und Konsequenzen von anderen Weisen des Umgangs mit der Wirklichkeit und anderen religiösen Wegen unterscheidet. Diese Aufgabe ist dringlich sowohl aufgrund des zunehmenden religiösen Pluralismus im spätmodernen Europa wie im Blick auf die drohende innere Erosion des Glaubensverständnisses in Teilen der europäischen Christenheit. Zwar hat sich die strikte Trennung der Dialektischen Theologie zwischen Glauben einerseits und Religion andererseits als kurzschlüssig erwiesen. Aber das Bemühen um die Pro-

filierung der christlichen Sicht des Glaubens in einer ungemein diffusen religiös-spirituellen Landschaft ist heute wieder enorm wichtig.

Allerdings sind Kirche und Theologie bei ihren Versuchen, Glauben als personalen Grundakt und als Sicheinlassen auf eine vorgegebene Sinngestalt verständlich zu machen, auf Voraussetzungen angewiesen, auf deren Existenz sie kaum Einfluß haben. Der christliche Glaube ist nicht einfach eine fromme Erhebung des Gemüts, sondern verbindet die Ausrichtung auf Gott mit einem bestimmbaren Inhalt und Wahrheitsanspruch. Er begnügt sich nicht mit vorletzten Wirklichkeiten, sondern verläßt sich auf Gott als Geheimnis aller Wirklichkeit und gleichzeitig freies personales Gegenüber des Menschen. Er meint den Menschen als einzelnen, bindet ihn aber gleichzeitig in die Gemeinschaft der Glaubenden ein. Das heißt aber: Wo sich die Vorstellung von Gott als absolutem Gegenüber verflüchtigt und einem vagen Verlangen nach Ganzheitlichkeit Platz macht, die Frage nach der Wahrheit kulturell durch die Suche nach immer neuen Erlebnissen und die einseitige Glücksorientierung verdrängt wird und das Individuum immer neu darüber bestimmen möchte, welche Bindungen es wie lange und wie intensiv eingeht, verliert der christliche Glaube unvermeidlich an Plausibilität und Überzeugungskraft. Gleichzeitig ist aber der kulturell-gesellschaftliche Einfluß des kirchlich verfaßten Christentums und der christlichen Tradition zu gering, als daß sie diesem Trend in der Breite Paroli bieten oder ihn gar verändern könnten.

Es bleibt eigentlich nur die – allerdings nicht völlig illusorische – Hoffnung darauf, daß sich manche Zeitgenossen nicht mit der heute typischen Mischung aus christlichen Restbeständen, verunsichertem Glauben an das Prinzip der Moderne und religiösen Fluchtbewegungen zufriedengeben, sondern darüber hinausfragen und dabei möglicherweise den christlichen Sinn von Glauben neu- oder wiederentdecken. Solche Entdeckungen lassen sich befördern, wenn sich Glaubende nicht einigeln, keine falschen Sicherheiten vorgeben oder überzogene Erklärungsansprüche vertreten, sondern zum unauflösbaren Ineinander von Glauben und Zweifel, Sicherheit und Unsicherheit in ihrem Gottesbezug stehen.

In seiner berühmten Auslegung des ersten Gebots im *Großen Katechismus* schreibt Martin Luther: »Denn die zwei gehören zuhauf, Glaube und Gott. Worauf du nun, sage ich, dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.« Ihre Herzen hängen Menschen unter den heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen an sehr verschiedene Dinge; sie tun es, wie oben gezeigt, teilweise ohne großen Tiefgang im Kreisen um immer neue Erlebnisse und Erfahrungen, teilweise eher skeptisch-suchend, teilweise auch recht verbissen. In diesem sehr vagen

und allgemeinen Sinn wird zur Zeit viel »geglaubt«. Das Grundproblem ist und bleibt allerdings die von Luther seinerzeit apostrophierte Verbindung von Glaube und Gott: »Darum ist nun der Sinn dieses Gebotes der, daß es rechten Glauben und Zuversicht des Herzens fordert, welche sich auf den rechten, einzigen Gott richtet und an ihm allein hängt.« In diesem Sinn hängen heute Glaubens- und Gottesfrage mehr denn je zusammen.

THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

Die Antwort des Glaubens

Das Vorbild Abrahams nach Hebr 11

Abraham ist der Vater des Glaubens – auch für Muslime, vor allem jedoch für Juden und Christen.[1] Die Überzeugung, daß Abraham ein vorbildlich Glaubender ist, bildet eine feste Brücke zwischen beiden Teilen der Heiligen Schrift.[2] Ein besonders starker Pfeiler ist der Hebräerbrief.[3] Sein Verfasser ist zwar nicht der einzige und auch nicht der erste neutestamentliche Autor, der Abrahams Glauben bespricht; Paulus geht ihm voran, vielleicht auch »Jakobus«. Aber die Deutung des Hebräerbriefes ist nicht nur originell und tiefgründig; sie fußt auch auf einer breiteren Textbasis als die der anderen neutestamentlichen Autoren, und sie läßt sich noch stärker als sie von frühjüdischen Vorstellungen inspirieren.

1. Abrahams Glaube – frühjüdisch und neutestamentlich

Der Basistext für die frühjüdischen wie die urchristlichen Deutungen des Glaubens Abrahams ist Gen 15,6: »Abraham glaubte Gott, und er rechnete ihm dies als Gerechtigkeit an.«[4]

Die Frage, worin Abrahams Glaube besteht, wird freilich unterschiedlich beantwortet. Im Frühjudentum[5] betont man immer wieder zweierlei: erstens daß Abraham sich und sein ganzes Haus hat beschneiden lassen, womit er seinen Gesetzesgehorsam als Ausdruck seiner Bundestreue erwiesen habe, und zweitens, daß er zwar immer wieder versucht worden ist, schon beim Auszug aus Ur und bei seinem Leben als Fremder in Kanaan, vor allem aber mit der »Bindung« Isaaks (Gen 22), daß er diese Proben aber allesamt bestanden hat. Besonders aufschlußreich und einprägsam formuliert Sir 44,19f.:

THOMAS SÖDING, *1956 in Hannover geboren, studierte Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Promotion 1985, Habilitation 1991. Er lehrt heute an der Universität Wuppertal Biblische Theologie.*

Abraham, Vater einer großen Menge von Völkern,
auch keiner wird ihm an Ehre gleich erfunden:
der das Gesetz des Höchsten hielt
und in einen Bund mit ihm kam –
in seinem Fleisch bestätigte er den Bund
und in der Versuchung wurde er treu (*pistós*) erfunden.

Eine ganze eigene Auffassung entwickelt freilich Philo von Alexandrien in zeitlicher Nähe und geistiger Nachbarschaft zum Hebräerbrief.[6] Er verbindet Gen 15 mit Abrahams Auszug aus Ur in Chaldäa, gibt der Genesis-Erzählung aber eine allegorische Deutung (Migr 43f.; Virt 211–219; Her 90–101): Abraham ist der Archetyp der menschlichen Seele, die auf Gottes Verheißungswort hin (Abr 71.77–80) aus ihrem Leib auszieht, d.h. sich ihrer Verstrickung in die irdische Vergänglichkeit entledigt, und in ihre himmlische Heimat einzieht, d.h. sich ganz auf Gott als den allein Unveränderlichen und Sicheren konzentriert; dafür erhält sie als Siegespreis den Glauben: die »Königin der Tugenden«, die schlechthinnige Erfüllung der Gottesbeziehung, in der das Heil besteht. Ähnlich deutet Philo das Leben Abrahams als Gastbürger in Kanaan (Conf 77–82): Die Seelen der Weisen sind auf Erden nur in der Fremde, ihre wahre Heimat ist der Himmel (vgl. Agr 64f.).

Paulus stellt sich mit seiner Deutung des Glaubens Abrahams in Gegensatz zur gesamten frühjüdischen Auslegungsgeschichte (Gal 3,6–14; Röm 4,1–25). Der Apostel verbindet die Abrahams-Verheißung mit Gen 15,6 und leitet daraus ab, nicht durch das »Werk« der Beschneidung und den darin implizierten Gesetzesgehorsam, sondern nur durch den Glauben an den totenerweckenden Gott sei Abraham gerechtfertigt worden – weshalb der Segen Gottes allen *Glaubenden*, Juden und Heiden, zuteil werde.[7] Der Autor des Jakobusbriefes hingegen, der sich mit einem vulgären Paulinismus auseinandersetzt[8], sieht in Abraham gerade das Beispiel (2,21ff.) für einen Glauben, der sich nicht auf ein orthodoxes Bekenntnis beschränkt (2,19), sondern sich durch »Werke« als echt erweist; dazu verweist er gleichfalls auf Gen 15,6, zuvor jedoch auf Gen 22, die Opferung Isaaks.[9]

Der Hebräerbrief sieht Abrahams Glauben anders als Paulus und »Jakobus«. Gen 15,6 wird wohl vorausgesetzt, aber nicht zitiert. Wie bei Paulus spielt Isaaks Geburt (11,11f.), wie im Jakobusbrief Isaaks Opferung eine Rolle (11,17ff.), darüber hinaus aber noch wie bei Philo der Auszug Abrahams aus Ur in Chaldäa (11,8) und sein Leben als Fremder in Kanaan (11,10f.).

2. Abraham – »der Patriarch« (Hebr 7,4)

Abraham ragt für den *auctor ad Hebraeos* unter den Gestalten des »ersten Bundes« (8,7.13; 9,15.18) hervor, weil ihm jene Segensverheißung Gottes zuteil geworden ist, die schlechthin gültig, unüberbietbar und irreversibel ist (6,13–17). Sie bezieht sich auf Abrahams »Samen« (2,16), worunter im Hebräerbrief weder einfachhin Israel oder die neutestamentliche Ekklesia zu verstehen ist, sondern die von Gott vor aller Zeit gestiftete Gemeinschaft all derer, die der Erlösung bedürfen und dank des Hohenpriesters Jesus in die Ruhe eines ewigen Sabbats (3,7–4,10)[10] eingehen werden.[11] Die authentische Antwort Abrahams auf Gottes Verheißung ist seine vom Glauben getragene Geduld (6,15). Darin ist er den Christen ein Vorbild.

Abraham ist im Hebräerbrief aber auch deshalb von herausragender Bedeutung, weil in der Genesis (14,17–20) geschrieben steht, er habe Melchisedek den Zehnten gegeben und sei von diesem gesegnet worden (7,1–10)[12]; Melchisedek ist für den *auctor ad Hebraeos* ein Abbild des ewigen Hohenpriesters Jesus (vgl. Ps 110,4). Entsprechend ist Abraham den Christen wiederum ein Vorbild des Glaubens: In Gestalt des Melchisedek hat er dem Sohn Gottes die Ehre gegeben und von ihm Gottes Segen empfangen.[13]

3. Abraham in der »Wolke der Zeugen« (Hebr 12,1)

Abrahams Glauben charakterisiert der Hebräerbrief im Rahmen jenes langen Kapitels 11, das die Geschichte Israels als eine Geschichte großer Glaubender darstellt.[14] Zu Anfang seines Schreibens, in 3,7–4,13, hat der Verfasser Ps 95,7–11 aufgegriffen und das abschreckende Beispiel der Wüstengeneration ins Gedächtnis gerufen, die an der Schwelle des Gelobten Landes ob der drohenden Gefahren verzagen und lieber nach Ägypten zurückkehren wollte (vgl. Num 14).[15] Nun, da er auf den Abschluß seines Mahnschreibens (13,22) hinsteuert, stellt er als positives Gegenbeispiel eine lange Liste von Männern und Frauen aus Israel zusammen, die in ihrer Lebensgeschichte bezeugen, was Glaube heißt. Hebr 11 fügt sich in den letzten Hauptteil des Briefes ein (10,19–13,17). Dort geht es um die authentische Antwort auf das Christusgeschehen, das der Brief zuvor in einem großartigen Neuentwurf der Soteriologie als Versöhnungswerk des Hohenpriesters Jesus beschrieben hat (4,14–10,18).[16] Diese Antwort besteht darin, nun auch tatsächlich den Weg hin zu Gott zu gehen, den Jesus vorangegangen ist und bereitet hat.[17] Dieser Weg aber ist der Weg des Glaubens (10,22; vgl. 11,6).[18]

Freilich: Den Weg des Glaubens zu gehen, fällt den Christen, für die der Brief geschrieben ist[19], nicht leicht. Zwar haben sie ihn kraftvoll und mutig in Angriff genommen (10,32–35). Aber nun wird er ihnen lang und beschwerlich (10,36; 12,1f.,13). Sie sehen das Ziel nicht mehr deutlich vor Augen und drohen die Orientierung zu verlieren (2,1; 3,10). Zweifel verunsichern sie: Zwischen dem großen Versprechen der christlichen Verkündigung, durch den Glauben an Gottes Gnade Anteil zu bekommen (vgl. 6,1ff.), und ihrer mittelmäßigen Lebens-Wirklichkeit sehen sie einen Widerspruch, den sie nicht überwinden können (5,11–14).

Was diese Christen brauchen, ist nach Ansicht des Verfassers eine »bessere Theologie«[20]: ein ausführliches, anspruchsvolles, weiterführendes, wegweisendes Wort (vgl. 5,11.13; 6,1), das nicht nur das überlieferte Bekenntnis in einer neuen Sprache formuliert, sondern zugleich Motivationen schafft, schärfer als bislang auf das verkündete Wort zu hören (2,1; 12,19.25f.), genauer als bislang auf Jesus zu schauen (2,9; 3,1; 12,2) und besser als bislang den Weg des Christseins zu gehen (5,13).[21] Der Grund des Glaubens (6,1) muß neu gelegt werden; und der Glaube selbst muß neu eingeübt werden (10,19–39).

Diesem Zweck dient die Erinnerung an die Glaubensgeschichte Israels in Hebr 11. Der Bogen spannt sich von der Erschaffung der Welt (11,3) bis zur Makkabäerzeit (11,35–38), von Kains Brudermord (11,4) bis zum Fall der Mauern von Jericho (11,30) und von Henochs Entrückung (11,5) bis zu Davids Guerillakrieg (11,32.38; vgl. 1 Sam 24,2); nicht nur die Patriarchen werden erwähnt (11,7–22), sondern auch die Frauen und Mütter der makkabäischen Märtyrer (11,35), nicht nur die Propheten (11,32), sondern auch die drei Männer im Feuerofen (11,34); die Dirne Rahab (11,31) wird so wenig vergessen wie die Stammutter Sara (11,11), Noah (11,7) so wenig wie Simson (11,32), Josef (11,22) so wenig wie Mose (11,23–28): Sie alle bezeugen, was Glaube heißt (11,2).

Mit diesen »Alten« (11,2) sind die Christen auf zweifache Weise verbunden. *Einerseits* gehen ihnen die Israeliten im Glauben voran. Wie die Christen haben sie die Verheißung endgültiger Rettung empfangen, und wie die Christen haben sie die Erfüllung dieser Verheißung zwar »von fern zu sehen bekommen und gegrüßt«, aber nicht erlangt (11,13).[22] Daß sie das Verheißene nicht erreicht haben (11,39), hat sie freilich nicht zur Resignation geführt. Vielmehr besteht gerade darin ihr Glaube: zu wissen, daß sie nur Gast auf Erden sind (11,13), zu hoffen, daß es im Himmel eine wahre Heimat gibt (11,16), und zu vertrauen, daß Gott ihnen dort eine Stätte bereitet hat (11,17). Daß sie aber zeit ihres Lebens die Erfüllung der Verheißung nicht erlangt haben, hat nach 11,40 allein den Sinn, daß Gott durch Jesus Christus »etwas Besseres« im Sinn hatte:

nämlich jene Israeliten nicht ohne die Juden- und Heidenchristen zur Vollendung gelangen zu lassen.[23]

Andererseits aber geht den israelitischen Glaubenden Jesus voran. Er ist »des Glaubens Anführer und Vollender« (12,2).[24] Er hat mit dem Glauben »angefangen«, insofern er trotz aller Anfechtung in gehorsamem (5,7) und zuversichtlichem (12,2) Vertrauen auf Gott den Kreuzestod als stellvertretenden Sühnetod erlitten hat; und er hat den Glauben »vollendet«, insofern er durch das Opfer seiner eigenen Person, das er Gott für die Sünder dargebracht hat (9,25–28), die Verheißung verwirklicht, die den Glauben trägt. Das »ein für allemal« (7,27; 9,12; 10,10) dieses Heilsgeschehens, das von Jesu Glauben bestimmt ist, formuliert der *auctor ad Hebraeos* im Horizont »hellenistischer Eschatologie«[25]: Was Gottes ist, hat vor aller Zeit und in alle Ewigkeit Bestand; es liegt im Jenseits der Geschichte und konstituiert die Geschichte dadurch, daß Gott es offenbart (vgl. 1,1f.). Die eschatologische Selbstmitteilung Gottes aber geschieht durch Jesus, den präexistenten (1,2f.), inkarnierten (2,14) und erhöhten (1,3–13) Gottessohn, der »auf ewig« Hoherpriester ist (5,6: Ps 110,4). Deshalb kann Hebr 11 sich vorstellen, daß schon die gläubigen Israeliten sich am Glauben Jesu orientieren (11,26) – so wie es in der Gegenwart Juden- und Heidenchristen tun (12,1ff.).

In der »Wolke der Zeugen« (12,1), von der die Christen umgeben sind, zieht Abraham spezielle Aufmerksamkeit auf sich. Er ist nach Abel, Henoch und Noah (vgl. Sir 43,16ff.) der vierte in der langen Reihe der Glaubens-Zeugen (11,2); und sein Zeugnis wird so ausführlich wie später nur noch das des Mose gewürdigt (11,23–29).[26] Vier Stationen seines Glaubenslebens werden in Erinnerung gerufen: Daß er dem Ruf Gottes gefolgt ist, seine Heimat zu verlassen und in ein unbekanntes Land zu ziehen, bezeugt seinen Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes; daß er als Fremder im Land der Verheißung gewohnt hat, bezeugt seine Erwartung einer ewigen Heimat bei Gott (11,9f.); daß er Isaak gezeugt hat[27], bezeugt sein Vertrauen auf Gottes Verheißungstreue (11,11ff.); daß er schließlich Isaak darzubringen bereit gewesen ist, bezeugt sein Rechnen mit Gottes Kraft, Tote zum Leben zu erwecken (11,17ff.).

4. Der Auszug aus Ur in Chaldäa: Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes (Hebr 11,8)

Das erste Ereignis, das die Genesis von Abraham überliefert (12,1–4), ist auch das erste Indiz, das Hebr 11 für Abrahams Glauben heranzieht: »Im Glauben war Abraham, als er gerufen wurde, gehorsam, auszu-

ziehen an einen Ort, den er zum Erbe nehmen sollte; und er zog aus, ohne zu wissen, wohin er gehe.«

Auch wenn das Stichwort noch nicht fällt, ist es doch Gottes Verheißung, unter der Abrahams Glaube von Anfang an steht. Hebr 11,8 kennzeichnet sie in doppelter Weise: zum einen als Ruf Gottes an Abraham, zum anderen als Aussicht auf einen Ort, der Abrahams Erbteil werden soll. Der Ruf ist zugleich Erwählung und Inanspruchnahme: gnädige Erwählung zum Stammvater des unermeßlich großen Gottesvolkes (11,12) und unbedingte Inanspruchnahme für jenen Weg, der heraus aus der Sünde (vgl. 11,8 und 11,22 mit 13,13) und hinein in das Heiligtum führt: durch den »Vorhang« zum Allerheiligsten, vor das Angesicht des lebendigen Gottes (vgl. 10,19f. mit 13,13f.).[28] Der Abraham verheißene Ort ist nach dem Hebräerbrief nicht eigentlich das Land Israel, sondern jene himmlische »Stadt«, die von Gott selbst geplant und erbaut worden ist (11,10). Diesen »Ort« kann Abraham nicht schauen, er liegt außerhalb seines Erfahrungshorizontes, er ist ihm aber als sein Erbteil versprochen.

Der Glaube Abrahams ist Antwort auf Gottes Ruf. Deshalb ist der Glaube zuerst Gehorsam (5,8f.; vgl. 3,18f.; 4,6.11; 2,2): ein Gehorsam, der aus dem Hören auf Gottes Wort stammt und zu einem Einverständnis führt, das dauerhaft und von Grund auf das Leben der Hörer bestimmt, und zwar durch keine andere Kraft als die des schöpferisch wirksamen (4,12f.) Wortes Gottes selbst (4,2). Der Glaube Abrahams ist als Antwort auf Gottes Wort aber auch Wagnis: kein spontaner Aufbruch ins Ungewisse, aber ein kühner Gebrauch geschenkter Freiheit (vgl. 3,6; 4.16; 10,19.35), der den Einsatz des ganzen Lebens verlangt. Wenn in dem äußert knappen Genesis-Referat eigens erwähnt wird, Abraham sei losgezogen, »ohne zu wissen, wohin er gehe«, wird nicht nur die Stärke seines Gehorsams, sondern zugleich die Größe seines Mutes betont: Beides resultiert aus dem Glauben. Er läßt sich von Gottes Verheißung prägen; er hält sich an das, was noch nicht zu sehen ist: Es ist die von Gott verheißene Zukunft.

5. Das Leben als Fremder in Kanaan: Erwartung einer ewigen Heimat (Hebr 11,9f.)

Nach dem Auszug aus Ur bespricht der Hebräerbrief das Leben Abrahams im Lande Kanaan. Das zentrale Motiv, das er aus den einschlägigen Genesis-Erzählungen aufgreift, ist das der Fremdlingsschaft, die Abraham (Gen 12,10; 15,13; 17,8; vgl. 20,1; 21,23.34) mit Isaak (26,1–6) und Jakob (37,1) teilt: Abraham hat im Heiligen Land (bis auf den Kauf eines Grabstückes, den der Brief nicht erwähnt) keinen Grund und Boden er-

worben (vgl. Apg 7,5: »auch nicht einen Fuß breit«); er hat dort vielmehr, wie die anderen Patriarchen auch, als »Gastbürger« gelebt (Gen 37,1): »Im Glauben siedelte er im Land der Verheißung als in einem fremden, in Zelten wohnend mit Isaak und Jakob, den Miterben seiner Verheißung; denn er erwartete jene auf Fundamenten ruhende Stadt, deren Architekt und Baumeister Gott ist.«

Kanaan firmiert als das »Land der Verheißung«. Freilich ist der Genitiv nicht als *genitivus objectivus*, sondern als *genitivus subjectivus* zu lesen: Kanaan ist nicht selbst schon jener *Topos*, den Vers 8 angesprochen hat (vgl. 4,8), sondern das Land, in das Gottes Verheißung den Stammvater führt.[29] Entscheidend ist, daß Hebr 11,9f. herausstellt, Abraham habe die politische und soziale Herabsetzung als »Paröke«, die das präessenische Jubiläenbuch als eine Versuchung beschreibt (17,17)[30], nicht als ungerechtes Schicksal beklagt, sondern als Gottes Geschick angenommen. Indem er wie Isaak und Jakob »in Zelten wohnt«, bejaht er sein Fremdsein auf Erden und bezeugt er seine Erwartung, daß Gott ihm und den Seinen im eschatologischen Jenseits eine ewige Heimat bereitet hat.[31] Die fest gegründete »Stadt« (vgl. 13,14) ist das »himmlische Jerusalem«[32], der von Gott selbst bereitete Ort vollkommener Gemeinschaft mit Gott und mit Jesus, dem »Mittler des neuen Bundes« (12,22ff.). Gottes Verheißung ist so groß, daß sie sich irdisch-geschichtlich gar nicht erfüllen *kann*: Sie weist in den »Himmel«, auf Gott selbst, wo sie im ewigen Ratschluß Gottes immer schon erfüllt *ist*, weshalb sie für die auf ihrer irdischen Wanderschaft begriffenen Menschen noch aussteht.

Das eben realisiert der Glaube (vgl. 11,13–16). So wie er einerseits die Fremdlingsschaft der Menschen auf Erden bejaht, führt er andererseits zur Erwartung der ewigen Heimat »im Himmel« (11,16). Wenn Abraham »wartet«, weiß er, daß die Erfüllung noch nicht eingetreten ist; er läßt sich aber zugleich ganz von der Hoffnung auf diese Erfüllung prägen (vgl. 6,9–12; 9,28; 10,22–25).[33] Warten ist nicht verlorene, sondern gefundene Zeit, nicht tatenloses Hingehenlassen, sondern gesammelte Konzentration auf das Kommende. Im Warten wird der Glaubende wiederum mit Jesus Christus selbst konform: Denn nach 10,13 »erwartet« der Erhöhte die eschatologische Vollendung von Gott, der alles ausschaltet, was sich gegen ihn stellt, indem er es seinem Sohn unterwirft (2,8; vgl. 1Kor 15,20–28). Dieser Erwartung Jesu, die Ausdruck seines Glaubens ist, entspricht Abraham. Wie das »Warten« Jesu kein Ausdruck von Untätigkeit, sondern von gespanntester Hoffnung auf Gott ist[34], so auch das »Warten« Abrahams: Er läßt sich ganz von dem bestimmen, was Gott für ihn vorgesehen hat, indem er alles von ihm erhofft.

6. Die Zeugung Isaaks: Vertrauen auf Gottes Verheißungstreue (Hebr 11,11f.)

Die dritte Station der *vita Abrahami,* die Hebr 11 betrachtet, ist die Geburt Isaaks. Wie Paulus (in Röm 4,17–22) nimmt der Verfasser die Angaben der Genesis auf, daß Sara bereits unfruchtbar war (Gen 11,30; 16,1) und Abraham schon das Alter der natürlichen Zeugungsfähigkeit überschritten hatte (Gen 17,17; 18,11): »Im Glauben empfing er – mit Sara, der unfruchtbaren – die Kraft zum Erguß des Samens, selbst über den Zeitpunkt des Alters hinaus: da er den für treu hielt, der verheißen hatte.«

Die Geburt Isaaks ist ein Wunder. Sie verdankt sich nicht der natürlichen Kreativität Saras und Abrahams, sondern allein der eschatologischen Kreativität Gottes. In 11,3 hatte der Verfasser den Kardinalsatz biblischer Schöpfungstheologie in Erinnerung gerufen: Gott erschafft die Welt durch sein Wort. Des werden die Israeliten wie die Christen im Glauben gewiß.[35] In 11,11 ist der Gedanke etwas verschoben. Zwar ist wiederum Gott der Handelnde; die Verheißung zu erfüllen, liegt ganz allein an ihm. Aber betont wird, daß Abraham durch den Glauben Anteil an Gottes Schöpferkraft empfängt.

Dieser Glaube besteht darin, Gott für treu zu halten: daß er zu dem steht, was er versprochen, und verwirklicht, was er zugesagt hat. Die Gewißheit, daß Gott verheißungstreu ist, folgt aus dem Heilsgeschehen des Todes Jesu (10,23). Abraham nimmt sie daher, daß Gott »bei sich selbst geschworen hat« (Gen 22,16), seine Nachkommen zahlreich zu machen (6,13–20). Deshalb hält er Gott für treu. Das griechische Wort *(hēgéomai)* bezeichnet kein subjektives Meinen und schon gar kein vages Ahnen, sondern ein sicheres Wissen, das auf Offenbarung beruht (11,26). Das Urteil, das Abraham fällt, ist im strengen Sinn eine Einsicht des Glaubens.

Freilich: Im natürlichen Erfahrungsbereich Abrahams spricht alles dagegen, daß Gott seine Verheißung wahr macht. Sie scheint unglaubwürdig, schier unglaublich. Sie dennoch zu glauben, setzt voraus, tiefer zu blicken und genauer zu hören als jene Menschen, die letztlich auf sich selbst beschränkt bleiben und nur das für wahr halten, was sie in ihrem Horizont begreifen können. Das freilich führt sie dazu, das Heilige zu profanieren (10,29) und das Profane zu sakralisieren. Demgegenüber vermag gerade der Glaube, weil er sich an Gottes Wort hält, die Wirklichkeit zu erkennen: Wenngleich für das natürliche Auge unsichtbar, hat doch allein das Bestand und Gültigkeit, was Gott beschlossen hat. Das ist die Gewißheit des Glaubens; wer glaubt, gewinnt sie, indem er sich von Gott gewinnen läßt.

7. Die Opferung Isaaks: Rechnen mit Gottes totenerweckender Macht (Hebr 11,17ff.)

Nach dem »Exkurs« in 11,13–16, der die Quintessenz nicht nur aus den bisherigen Erörterungen, sondern aus dem ganzen Glaubens-Kapitel zieht, folgt das letzte Beispiel für Abrahams Glauben. Der Hebräerbrief bezieht sich auf die dunkle Geschichte der »Opferung Isaaks« (Gen 22). In der frühjüdischen Literatur wird sie immer wieder als die schwerste Versuchung Abrahams ins Gedächtnis gerufen, so auch in Hebr 11[36]: »Im Glauben brachte Abraham den Isaak dar, als er versucht wurde, und war dabei, den Einzigen hinzugeben, er, der die Verheißungen empfangen hatte, zu dem gesagt ward: ›In Isaak wird deine Nachkommenschaft gerufen werden‹ (Gen 21,12) – rechnete er doch damit, daß Gott mächtig ist, Tote zu erwecken, weshalb er ihn dann auch symbolisch zurückempfing.«

Die Schwere der Versuchung Abrahams resultiert daraus, daß nun Gottes Verheißung gegen Gottes Gebot zu stehen scheint. Daß dies aber in Wahrheit unmöglich ist, weil Gottes Verheißungswort (Gen 21,12; vgl. Röm 9,7) *gilt* und also durch sein Gebot der Opferung Isaaks nicht außer Kraft gesetzt werden *kann*, weiß Abraham im Glauben: Es besteht *deshalb* kein Widerspruch, weil Gott die Macht hat, Tote zu erwecken (vgl. 2Kor 1,9; Röm 4,17). Abraham teilt nach Hebr 11,19 ein Glaubenswissen, das zwar in die Genesis zurückprojiziert ist und alttestamentlich erstmalig in Dan 12,2 begegnet, in weiten Kreisen des Frühjudentums aber zu einer zentralen Bekenntnisaussage geworden ist.[37] Abraham kann sein Glaubenswissen nach Hebr 11 daraus ableiten, daß ihm Isaak zu einem Zeitpunkt geschenkt ward, da er schon »erstorben« war (11,12). Ähnlich wie in Vers 12 wählt der *auctor ad Hebraeos* (oder seine Vorlage) einen noëtischen Terminus, um den Vollzug des Glaubens zu erläutern: Wie Abraham dafürgehalten hat, daß Gott verheißungstreu ist, so »rechnet« *(logízomai)* er damit, daß Gott Tote zu erwecken mächtig ist. Wiederum spricht der Hebräerbrief nicht von einer subjektiven Hypothese, sondern von einem objektiven, nämlich durch Gott selbst nahegelegten Urteil des Glaubens, das richtig ist, weil es *sub specie Dei* gefällt worden ist (vgl. Hebr 12,2; aber auch Röm 8,18).

Die Glaubensprobe, die Abraham ablegt, ist die »Darbringung« seines Sohnes, an dessen Leben die Erfüllung der Segens- und Nachkommensverheißung gebunden ist. Vers 17 verwendet Opferterminologie (zuletzt 11,4). Von seiten Abrahams ist die Hingabe voll und ganz bejaht, also schon vollzogen – deshalb das Perfekt in 11,17a, das durch das *imperfectum de conatu* in 11,17b interpretiert wird.[38] Da der Passus aus der Sicht Abrahams geschrieben ist, kann der Verfasser im folgenden so reden, als

ob Isaak tatsächlich geopfert wurde: Für Abraham war er schon dargebracht. In jedem Fall ist sein Glaubensgehorsam betont, der aus seinem Glaubenswissen folgt und seinem Glaubensvertrauen entspricht.

Dieser Glaube, der auf Gottes Verheißung antwortet, wird von Gott selbst wieder beantwortet: Abraham, der Gott Isaak dargebracht hat, weil er Gott als den Totenerwecker weiß, empfängt seinen Sohn, den weiteren Träger der Verheißung, »symbolisch« zurück.[39] Die Rückgabe Isaaks, die einer *re-creatio* entspricht, wird zum Symbol der eschatologischen Auferstehung der Toten[40] – so wie das irdische Heiligtum ein »Symbol« *(parabolé)* des himmlischen ist (9,9).[41]

8. Abrahams Glaube: Zuversicht und Geduld, Gewißheit und Stärke

Abraham ist ein Vorbild des Glaubens. Was Glaube ist, hat der *auctor ad Hebraeos* als Überschrift zu seiner Paradigmenreihe auf eine kurze Formel gebracht[42]: »Glaube heißt, unter dem zu stehen, worauf zu hoffen ist, der Wirklichkeit überführt zu sein, die man nicht sieht.«

Der Glaube schaut auf das, was Gott für die transzendentale Zukunft beschlossen hat; er lebt aus der Hoffnung, indem er sich ihr gehorsam unterstellt. Wer glaubt, erwartet alles von Gott – und erwartet nichts außer Gottes Vollendung. Darin gerade kommt Gott selbst mit seiner Verheißung zum Zuge; indem Gott durch Jesus sein Wort sagt, überführt er die Hörer der eschatologischen Wirklichkeit: Er konfrontiert die Glaubenden nicht nur mit seiner Wahrheit, sondern eignet sie ihnen zu (10,26) und weist sie damit nicht nur als Sünder aus, sondern verwandelt sie durch den *einen* Sohn Gottes zu *vielen* Söhnen Gottes (2,9ff.).

Diesen Glauben, der sich unter das Erhoffte stellt und von Gott der eschatologischen Wirklichkeit überführt wird, lebt Abraham in vorbildlicher Weise: Sein Auszug aus Ur in Chaldäa wird ebenso wie sein Nomaden-Leben in Kanaan zum Ausdruck eines Glaubens, der weiß, daß alles, was Bestand hat, allein in Gott besteht, und daß deshalb nichts auf Erden letzte Heimat, tiefster Grund und höchster Wert sein kann; seine Zeugung Isaaks bewährt sein festes Vertrauen, gegen jeden Augenschein Gott die Zukunft zuzutrauen; seine Hingabe Isaaks bezeugt seine paradoxale Gewißheit, Gott werde durch den Tod hindurch Leben schaffen. In diesem Glauben wird Abraham nicht nur seiner Lebenswirklichkeit gewiß: seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott, seiner Fremdlingsschaft auf Erden, seiner Sterblichkeit und seiner Angewiesenheit auf seinen Sohn Isaak. Er partizipiert auch an Gottes Kraft: Der Glaube ist es, der ihn seinen von Gott gewiesenen Weg gehen läßt; der Glaube läßt Abraham seine Lebens-Erwartung auf die ewige Stadt Gottes richten;

der Glaube läßt ihn die Kraft gewinnen, Isaak zu zeugen; der Glaube läßt ihn Isaak aus Gottes Hand wiederum als sein Kind empfangen.

9. *Abraham als Vorbild im Glauben*

Nach Hebr 12,1 f. soll der Blick auf die »Wolke der Zeugen« die Christen dazu anhalten, sich von der Sünde loszusagen und mit Ausdauer, Geduld und Zuversicht ihren Glaubens-Weg zu gehen. Gerade Abraham kann ihnen darin ein Vorbild sein: Wenn sie auf ihn schauen, sehen sie einen »Vater« (1,1), der nicht weniger, sondern stärker als sie auf die Probe gestellt worden ist; wenn sie auf ihn schauen, sehen sie aber vor allem einen Glaubens-Zeugen (11,2; 12,1), der gerade deshalb, weil er trotz der irritierenden Kontrasterfahrungen nicht vom Wege abgekommen ist, Kraft gewonnen hat, Ausdauer, Urteilssicherheit, Hoffnung – und von Gott seinen Sohn auf eine Weise wiederbekommen hat, die ihm zum Zeichen für die eschatologische Vollendung in der Auferstehung aller Toten geworden ist.

Gerade diese Sicht, die zur Entstehungszeit des Briefes, gegen Ende des 1. Jahrhunderts[43], die Relevanz des Glaubens-Beispiels ausgemacht hat, ist von großer Aktualität. Die gegenwärtigen Glaubensprobleme zeigen sich in zwei Phänomenen, die hintergründig miteinander verbunden sind. Zum einen verwischen sich die Konturen des Bekenntnisses: sowohl in gutgemeinten, scheinbar toleranten, aber ahnungslosen Synkretismen, als auch in selbstbewußten, scheinbar freiheitlichen, aber ideologischen Subjektivismen; zum anderen feiert der Nomismus im Gewande einer Ethisierung des Evangeliums fröhliche Urständ. Beide Phänomene signalisieren eine innere Auszehrung des Glaubens. Sie dürfte ihre Ursache letztlich darin haben, daß es angesichts der katastrophalen Unheils- und der ambivalenten Fortschrittsgeschichte dieses Jahrhunderts immer schwerer fällt, mit dem überlieferten Glaubenswissen die Frage nach Gott und seiner Gerechtigkeit, die Frage nach des Menschen Würde und Elend, nach seiner Hoffnung und seiner Freiheit zu beantworten. Deshalb ist wenig gewonnen, wenn man sich darauf beschränkt, die Inhalte des christlichen Glaubens in ganzer Breite einzuschärfen: jedenfalls dann nicht, wenn man die dialektische Einheit von *fides quae* und *fides qua* auflöst. Ebensowenig ist der Trend zu alten und neuen Formen der Spiritualität ein Ausweg aus der Krise: jedenfalls dann nicht, wenn, wie allzu oft, übersehen wird, daß jede echte Meditation einen hellwachen Verstand und ein großes Wissen voraussetzt.

Die Alternative findet sich im Hebräerbrief, nicht zuletzt in seinem Abraham-Bild. Die Glaubenskrise der Gemeinde, die der Autor analy-

siert, ist der heutigen insofern analog, als sie weniger aus häretischen Anwandlungen resultiert denn aus der Unanschaulichkeit des verheißenen Heiles und den irritierenden Kontrasterfahrungen auf den Wegen des Christseins. Die Therapie, die der Autor vorschlägt, besteht darin, nicht etwa das pädagogische und homiletische Niveau abzusenken, sondern im Gegenteil die Theologie zu intensivieren und zu konzentrieren. Der Hebräerbrief wiederholt nicht einfach das überlieferte Bekenntnis; er entdeckt und mehrt seinen Reichtum, indem er es in einer neuen Sprache auslegt und entfaltet. Der *auctor ad Hebraeos* sucht nicht nur nach präzisen Ausdrücken, sondern auch nach überzeugenden Worten für das eschatologische Heilsgeschehen. Er will das Glaubenswissen mehren und zugleich die Faszination vermitteln, die von Jesus ausgeht. (Das ist am Ende des 1. Jahrhunderts mit der heute schwer zu vermittelnden Kult-Symbolik bestens gelungen.) Dadurch kann er zugleich mit der theologischen Klarstellung die parakletische Motivation geben, Gottes Heils-Wirklichkeit wahrzunehmen und sie im gesamten Lebensvollzug zu bejahen: Wer auf Abraham schaut, sieht, daß seine Antwort auf Gottes Ruf gefragt ist; er nimmt aber vor allem wahr, daß Gottes Wort nicht eine Sammlung von Ratschlägen, Geboten und Vorschriften ist, sondern eine schöpferische Macht, die durch Jesus Christus die eschatologische Heils-Wirklichkeit erschafft (2,1–4).[44] Wer sich Abraham zum Vorbild nimmt, lernt, daß die Antwort des Glaubens von Gott selbst hervorgerufen wird und daß sie nicht etwa darin besteht, nun aus eigener Kraft die Bahn des Lebens zu gehen, sondern jenen Weg sich zeigen zu lassen, den Jesus bereitet hat und vorangegangen ist.

Mehr noch: Der Verfasser des Hebräerbriefes weiß, daß die Christen auf langer Wanderschaft sind und mit dem Enthusiasmus des Anfangs nicht weit kommen. Er nimmt die Glaubensschwierigkeiten der »Heiligen« (13,23) ernst. Er redet ihnen ihre Zweifel nicht aus. Aber er zeigt ihnen, daß sich der Glaube nicht jenseits, sondern inmitten ihrer Anfechtungen entwickelt. Er nennt Beispiele von Menschen, die unter widrigsten Lebensumständen und härtesten Versuchungen den Glauben gelebt und Gottes Wirklichkeit geschaut haben: vor allem Jesus (12,2), aber auch die Glaubenden Israels, und dabei insbesondere Abraham: Nicht obwohl, sondern weil er seine angestammte Heimat verlassen mußte; nicht obwohl, sondern weil er als »Fremder« in Israel gelebt hat, nicht obwohl, sondern weil er schon »tot« war; nicht obwohl, sondern weil er Gott sein einziges Kind darbringen mußte, hat er den Glauben gelernt. Im gleichen Maße, wie er sich in all diesen Katastrophen seiner Biographie auf das einmal gesagte, unumstößliche Verheißungswort Gottes zu konzentrieren verstand, hat er Zuversicht und Geduld gewonnen, Gewißheit und Stärke, Urteilskraft und Ausdauer. Darin ist Abraham ein Vorbild des Glaubens.

Anmerkungen

1 Vgl. L. Ruppert/H. Lona/G. Stemberger/A. Schimmel, Art. »Abraham«, in: LThK^3 1 (1993), Sp. 61–64.
2 Vgl. J. Roloff, Abraham im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem Aspekt Biblischer Theologie (1990), in: Ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, hrsg. v. M. Karrer. Göttingen 1990, S. 231–253.
3 Vgl. O. Hofius, Biblische Theologie im Lichte des Hebräerbriefes, in: S. Pedersen (Hrsg.), New Directions in Biblical Theology (NT. S 76). Leiden 1994, S. 108–125.
4 Diese Übersetzung ist nicht (mehr) unumstritten; sie wird aber nicht nur von der Septuaginta, sondern auch von der gesamten frühjüdischen und frühchristlichen Auslegung vorausgesetzt; vgl. R. Mosis, »Glauben« und »Gerechtigkeit« – zu Gen 15,6, in: Die Väter Israels. FS J. Scharbert. Stuttgart 1989, S. 225–257.
5 Einen Überblick über die Texte verschafft A. von Dobbeler, Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens (WUNT II/22). Tübingen 1987, S. 116–125.
6 Vgl. D. Zeller, Charis bei Philon und Paulus (SBS 142). Stuttgart 1990, S. 86–92; F. Hahn, Die Gestalt Abrahams in der Sicht Philos, in: Ders. u.a. (Hrsg.), Zion – Ort der Begegnung. FS L. Klein (BBB 90). Bodenheim 1993, S. 203–215.
7 Vgl. H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments II. Göttingen 1993, S. 70–77, 80–85.
8 Zur ökumenischen Bedeutung der Differenz zwischen Paulus und »Jakobus« vgl. K. Kertelge, Grundthemen paulinischer Theologie. Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 209–215.
9 Zur Auslegung vgl. H. Frankemölle, Der Brief des Jakobus II (ÖTK 17/2). Gütersloh/Würzburg 1994, S. 448–461.
10 Vgl. O. Hofius, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief (WUNT 11). Tübingen 1970.
11 Vgl. E. Gräßer, An die Hebräer I (EKK 17/1). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, S. 149f., 374–377.
12 Vgl. H.-F. Weiß, Der Brief an die Hebräer (KEK 13). Göttingen 1991, S. 381–387.
13 Vgl. E. Gräßer, An die Hebräer II (EKK 17/2). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1993, S. 9–35.
14 Vgl. Ch. Rose, Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3 (WUNT II/60). Tübingen 1994.
15 Vgl. H. Löhr, Umkehr und Sünde im Hebräerbrief (BZNW 73). Berlin 1994, S. 84–107.
16 Vgl. die kurze Darstellung von J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments (HThK NT. S 5). Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 375–385.
17 Vgl. W. Thüsing, Studien zur neutestamentlichen Theologie, hrsg. v. Th. Söding (WUNT 82). Tübingen 1995, S. 184–200.
18 Vgl. Th. Söding, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen. Freiburg/Basel/Wien 1995, S. 278–290.
19 Vgl. K. Backhaus, Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule, in: BZ 37 (1993), S. 183–208, bes. S. 196–201.
20 E. Gräßer, Hebräer I, a.a.O., S. 27.
21 Vgl. F. Laub, Glaubenskrise und neu auszulegendes Bekenntnis. Zur Intention der Hohepriesterchristologie des Hebräerbriefes, in: J. Hainz (Hrsg.), Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament. Paderborn 1992, S. 377–396.
22 Vgl. Ch. Rose, Verheißung und Erfüllung. Zum Verständnis von *epangelía* im Hebräerbrief, in: BZ 33 (1989), S. 60–80, 178–191.

23 Vgl. K. Backhaus, Der neue Bund und das Werden der Kirche. Die *Diatheke*-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte. Habilitationsschrift Münster 1994 (erscheint 1996 in den »Neutestamentlichen Abhandlungen«, Münster).
24 Vgl. Th. Söding, Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes, in: ZNW 82 (1991), S. 214–241, bes. S. 228–232.
25 Vgl. N. Walter, »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament, in: E. Gräßer/O. Merk (Hrsg.), Glaube und Eschatologie. FS W.G. Kümmel. Tübingen 1985, S. 335–356, bes. S. 351–355.
26 Vgl. D. Sänger, »Von mir hat er geschrieben« (Joh 5,46). Zur Funktion und Bedeutung Mose im Neuen Testament, in: KerDog 41 (1995), S. 112–134, hier S. 129ff.
27 Häufig wird Hebr 11,11f. auf den Glaubens Saras gedeutet, so auch in der »Einheitsübersetzung«; vgl. C.P. März, Hebräerbrief (NEB. NT 16). Würzburg 1989, S. 70. Tatsächlich ist die Handschriftenüberlieferung uneinheitlich. Die besseren Gründe sprechen aber für eine Deutung auf Abraham; vgl. H.-F. Weiß, a.a.O., S. 586ff.; Ch. Rose, Die Wolke der Zeugen, a.a.O., S. 228–231.
28 Vgl. O. Hofius, Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f. (WUNT 14). Tübingen 1972.
29 Vgl. Ch. Rose, Die Wolke der Zeugen, a.a.O., S. 217.
30 Deutsche Übersetzung: K. Berger, Das Buch der Jubiläen (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/3). Gütersloh 1981.
31 Vgl. R. Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64). Tübingen 1992, S. 83–93.
32 Vgl. K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (UTB). Tübingen/Basel 1994, S. 396f.
33 Zur Verbindung von Glaube und Hoffnung im Hebr (über 11,1 hinaus) vgl. Th. Söding, Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie (SBS 150). Stuttgart 1992, S. 184–189.
34 Die Kommentare deuten meist nur auf die »Ruhe« und Gelassenheit Jesu: H. Hegermann, Der Brief an die Hebräer (ThHK 16). Berlin 1988, S. 199; H.-F. Weiß, a.a.O., S. 513; E. Gräßer, Hebräer II, a.a.O., S. 229f. Differenzierter: H. Braun, An die Hebräer (HNT 14). Tübingen 1984, S. 302.
35 Vgl. F. Laub, Der Hebräerbrief (SKK. NT 14). Stuttgart 1988, S. 150ff.
36 Vgl. T. Veijola, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, in: ZThK 85 (1988), S. 129–164. – Belegtexte sind u.a. Sir 44,20; 1 Makk 2,52; 4 Makk 16,20ff.; Jub 17,17; 19,18f.; AntBibl 18,5f.; 31,1–4; Philo, Abr 167ff.
37 Vgl. H. Lichtenberger, Auferweckung in der zwischentestamentlichen Literatur und rabbinischen Theologie, in: Conc (D) 29 (1993), S. 417–422. – Beispiele sind 2 Makk 7,28; syrBar 48,8; JosAs 8,3; Sch^{e}mone Esre, 2. Benediktion; Philo Migr 122.
38 Vgl. M. Rissi, Die Theologie des Hebräerbriefes (WUNT 41). Tübingen 1987, S. 110, Anm. 33. – Anders Ch. Rose (Die Wolke der Zeugen, a.a.O., S. 235–244), der urteilt, nach Hebr 11,17ff. habe Abraham die Opferung *realiter* und nicht nur *symboliter* vollzogen – was aber gegen den Wortlaut von Gen 22 ist und weder durch AntBibl 18,5; 40,2 noch durch Pisḥa 7 zu Ex 12,13 und 11 zu Ex 12,23 bestätigt werden kann.
39 *en parabolé* ist als Adverb zu deuten; vgl. H.-F. Weiß, a.a.O., S. 598; gegen Ch. Rose, Die Wolke der Zeugen, a.a.O., S. 598.
40 Eine christologische Typologie wird nicht verfolgt; vgl. J. Dunnill, Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews (SNTS. MS 75). Cambridge 1992, S. 177ff.
41 Vgl. E. Gräßer, Hebräer II, a.a.O., S. 130ff., 134.
42 Zur Begründung der (umstrittenen) Übersetzung vgl. Th. Söding, Zuversicht, a.a.O., S. 224ff.

43 Zu den Einleitungsfragen vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830). Göttingen 1994, S. 419–437.
44 Vgl. E. Gräßer, Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief, hrsg. v. M. Evang u. O. Merk (BZNW 65). Berlin 1992, S. 129–142.

Michael Figura · Bonn

Der Glaube als Anfang des Heils

I. Jesus Christus als Mitte des christlichen Glaubens

In seinen Abhandlungen zum Johannesevangelium stellt Augustinus eine dreifache Bedeutung des Glaubens heraus: Credere Deum, d.h. glauben, daß Gott existiert, daß Jesus Christus der menschgewordene Sohn Gottes ist, daß der Heilige Geist in der Kirche wirkt. Dieser inhaltliche Glaube, der in den Glaubensbekenntnissen formuliert ist, wird getragen vom Vertrauen auf Gott, der uns in der Offenbarung anspricht und unsere Antwort des Glaubens erwartet: Credere Deo, d.h. sich ganz auf Gott einlassen und in unbedingter Treue zu ihm das eigene Leben gestalten. Schließlich ist der Glaube ein Weg zu Gott hin: Credere in Deum, d.h. an Gott glauben, um immer mehr mit ihm eins zu werden, bis sich unser Glaubensweg einst in der Schau Gottes vollendet.[1]

Diese augustinische Formel kann auch christologisch gebraucht werden: Credere Christum, credere Christo, credere in Christum, denn Jesus Christus ist zugleich Mittelpunkt, Grundlage und Ziel des christlichen Glaubens.

Jesus Christus ist das Zentrum unseres Glaubens, denn durch ihn haben wir Zugang zum dreifaltigen Gott: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9).

Als die endgültige Offenbarung Gottes, der uns in seinem Sohn sein tiefstes Wesen erschließt, ist Jesus Christus die Grundlage unseres Glaubens. Er ist der »Urheber und Vollender des Glaubens« (Hebr 12,2). Der Glaube strebt nach der Erkenntnis des überreichen Geheimnisses Jesu Christi (vgl. Eph 1,15–23). Dieses Geheimnis wird sich erst in der Schau von Angesicht zu Angesicht enthüllen (vgl. 1 Kor 13,12).

Der Glaube ist ein Weg oder ein Prozeß, der erst in der Schau Gottes, die für den Menschen das Heil schlechthin ist, seine Vollendung findet.

Michael Figura, *1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Seit 1986 ist er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.*

Deswegen ist der Glaube noch nicht das Heil in seiner endgültigen und unbedrohten Fülle, sondern Anfang des menschlichen Heils.[2]

Da hier nicht alle Dimensionen des Glaubens entfaltet und als Beginn des Heils ausgelegt werden können, soll nur vom Zentrum des christlichen Glaubens, von Jesus Christus und seiner Heilsbedeutung für uns die Rede sein. Wir nennen Jesus unseren Heiland und Erlöser. Im Großen Glaubensbekenntnis steht im christologischen Artikel: »Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen.« Im Glauben an Jesus Christus und im Bekenntnis zu ihm geht es um unser Heil.[3]

II. Was bedeutet Heil?

Wenn wir auf diese Frage antworten sollen, geraten wir unwillkürlich in Verlegenheit. »Heilen«, »Heilbehandlung« oder »Heilungsprozeß« sind uns zwar geläufige Begriffe, aber das Wort »Heil« gehört kaum zu unserer Alltagssprache. Wir reden eher vom Wohl oder Glück des Menschen, aber kaum noch von seinem Heil. Dennoch will Heil mehr aussagen als innerweltliches Wohl oder Glück.[4] Dazu kann uns eine Annäherung vom Gegensatz, dem Unheil, vielleicht helfen. Denn es fällt uns offensichtlich leichter zu sagen, was Unheil als was Heil ist. Unheil erfahren wir in den vielfältigen Bedrohungen unseres Lebens durch Naturkatastrophen, durch Terroranschläge, durch Krankheiten und letztlich durch den Tod. Der einzelne erfährt das Unheil als Zwiespalt mit seinen Mitmenschen und seiner Umwelt. Unheil erfahren Millionen von Menschen in den Kriegen unserer Tage.

Im Römerbrief weist Paulus auf Mächte des Unheils hin: Gesetz, Sünde und Tod. Er beschreibt dabei auch die Zerrissenheit, die jeder von uns in sich trägt. Es geht um das Auseinanderfallen von Erkennen und Wollen einerseits und Handeln andererseits: »Ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will« (Röm 7,18f.).[5] Paulus weist uns auf eine Erfahrung hin, die wir immer wieder machen. Wir haben uns nicht voll in der Hand, sondern sind oft gespalten zwischen Erkennen, Wollen und Vollbringen. Die Tiefenpsychologie hat herausgestellt, wie sehr wir von anonymen Mächten bestimmt sind.

Für diese Unheilserfahrung hat sich inzwischen der Begriff der »Entfremdung« eingebürgert, der bei Paulus in Röm 7 bereits zur Sprache kommt, aber in seiner Vollgestalt erst im 18. Jahrhundert vom deutschen Idealismus entwickelt wird.[6] Entfremdung bedeutet nun, daß der

Mensch sich nicht genügend emanzipieren kann, weil er nicht bei sich selbst zu Hause ist, sondern sich selbst fremd geworden ist, versklavt unter Mächte und Gewalten, die er nicht durchschaut und noch weniger beherrscht. Die Erfahrung der Entfremdung führt zu Ängsten, die das Leben beherrschen. Solche Ängste zeigen sich gegenwärtig bei vielen Menschen in den neuen Entwicklungen der Bioethik. Sie werden konkret in der Frage, ob Chancen und Risiken eines gezielten gentechnischen Eingriffs in die Lebensmittelproduktion, in die Tierzucht und in das menschliche Leben ethisch verantwortet werden können und ob die Folgewirkungen für die Zukunft bereits genügend bedacht sind.[7]

Nach dieser kurzen Beschreibung einiger Erfahrungen von Unheil müssen wir doch folgendes feststellen: Unheil könnten wir nicht als Unheil erleben, wenn wir nicht in einem Vorgriff doch irgendetwas vom Heil wüßten. Bei allem Scheitern unserer Erwartungen, die wir im Augenblick als Unheil erfahren, gibt es doch immer wieder einen Neubeginn. Die Hoffnung: »es wird wieder gut«; »es wird alles gut ausgehen«, gehört zum Menschen und sollte ihm von frühester Jugend vermittelt werden, um ein Urvertrauen zum Leben zu wecken.

Wenn jedoch Unheil als »Selbstentfremdung« beschrieben wird, dann läßt sich auf dieser dunklen Folie auch eine erste Bestimmung von Heil finden.

Heil bedeutet dann Ganzsein, Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, mit seinen Mitmenschen, mit seiner Umwelt. Die Bibel spricht hier von »Schalom«. Wir übersetzen dieses grundlegende biblische Wort gewöhnlich mit »Frieden«. Das ist zwar richtig, gibt aber noch nicht den umfassenden Inhalt von Schalom wieder: Integrität, die alle menschlichen Bereiche umfaßt. Diese Integrität erweist sich in leiblichem und geistigem Wohlergehen, in Glück, Leben, Segen, Versöhnung und Fülle. Schalom meint generell eine Lebenssteigerung oder eine gute Lebensqualität. Doch es erhebt sich sogleich die Frage, worin diese Lebensqualität besteht. Für die Heilige Schrift besteht Schalom in der Befreiung und Heilung von den Entfremdungen des Menschen und in der Versöhnung des Menschen mit sich selbst, seinen Mitmenschen und seiner Umwelt. Dazu muß aber die tiefste Wurzel der Entfremdung, die Sünde, aufgedeckt werden. Denn für die Bibel ist das Unheil in der Ursünde begründet, die sich in personalen Einzelsünden fortsetzt. Heil als Integrität des Menschen ist nach der Bibel nur dann gegeben, wenn Gott den Menschen aus der Verstrickung der Sünde befreit, mit sich versöhnt und ihm Gemeinschaft mit sich schenkt. Heil ist für die Bibel die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott. Darauf weist uns vor allem der Erste Johannesbrief hin, dessen Leitthema die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist.

Es gibt im Menschen eine Sehnsucht nach Heil, die unersättlich ist. Sie hängt damit zusammen, daß es im Menschen ein natürliches Verlangen nach Transzendenz gibt, die sich in der Schau Gottes vollendet.[8] Der Mensch sehnt sich nach dem Guten, Wahren und Schönen schlechthin. Als Person will der Mensch in seiner Einzigartigkeit anerkannt und bejaht werden, was nur in der Liebe möglich ist. Um unbedingt angenommen zu sein, muß der Mensch einer unendlichen, absoluten Liebe begegnen, die nur Gott selbst sein kann. Deshalb ist Heil im vollen Sinn des Wortes nur in Gott und von ihm her möglich. Augustinus hat die Unruhe des menschlichen Herzens erfahren und die menschlichen Hoffnungen auf Heil in Gott selbst verankert: »Denn du hast uns auf dich hin geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es ruht in dir.«[9]

Wenn auch das Heilsverlangen des Menschen unendlich ist, so bleibt der Mensch doch ein endliches Wesen. Unendlichkeit seines Heilsverlangens und Endlichkeit der eigenen Existenz klaffen auseinander. Deswegen muß der Mensch seine eigenen Grenzen annehmen. Er kann das endgültige Heil seines Lebens nicht von sich aus leisten, sondern muß es als Geschenk von Gott her annehmen. Heil beinhaltet deswegen auch Gnade und Erlösung, die uns in Jesus Christus geschenkt sind.

III. Heil aus dem Glauben an Jesus Christus

Im Dekret über die Rechtfertigung sagt das Konzil von Trient, daß der Glaube der Anfang des menschlichen Heils sei, die Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung.[10]

Besonders das Johannesevangelium weist uns auf die enge Verbindung von Glauben und ewigem Leben hin, worin das Heil des Menschen besteht. Die johanneischen Aussagen zum Glauben und zum ewigen Leben als Heil des Menschen müssen in die präsentische und futurische Eschatologie des Johannesevangeliums eingeordnet werden.[11] Heil als ewiges Leben gibt es bereits in dieser todverfallenen Welt: »Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16). »Denn das ist der Wille meines Vaters, daß alle, die den Sohn sehen und an ihn glauben, das ewige Leben haben« (Joh 6,40). Durch den Glauben hat der Mensch bereits jetzt das ewige Leben, das in ihm bleibt. »Ewiges Leben« ist für das Johannesevangelium der Inbegriff des Heils: »Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben« (Joh 3,36). »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). Auch der Erste Johannesbrief verbindet

das ewige Leben mit dem Glauben an den Namen des Sohnes Gottes (vgl. 1 Joh 5,13).

Vor dem Hohen Rat bekennt Petrus gleichsam als Programm für die apostolische Verkündigung: »In keinem anderen (als in Jesus Christus) ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12).

1. Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch

Gegen häretische Bestrebungen, Jesus Christus zu einem bloßen Menschen zu machen, der zwar durch seine einzigartige Beziehung zu Gott von allen anderen Kreaturen verschieden war, stellen die altkirchlichen Konzilien und die Kirchenväter die wahre Gottheit Jesu Christi heraus. Sie verteidigen seine wahre Gottheit vor allem mit einem soteriologischen Argument: Der Sohn Gottes wird Mensch, um den Menschen zu erlösen. Diese Erlösung besteht letztlich in der Vergöttlichung des Menschen, d.h. im Sieg über den Tod, in der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit und der Unvergänglichkeit des Menschen.[12] Der neue Anfang, die Vergebung der Sünden und die Überwindung des Todes sind Gaben, die rein menschliche Möglichkeiten übersteigen. Wäre Jesus nur ein Mensch, dann hätte er uns nicht die Vergöttlichung schenken können. Er hätte uns aus der tiefsten Not, der Sünde und dem Tod, nicht erlösen können. Deshalb bekennen die Christen im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis (381), das den großen christlichen Kirchen gemeinsam ist, von Jesus Christus: »Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater.«

Für die Kirchenväter beruht aber die Erlösung zugleich auf dem Glauben an die wahre Menschwerdung Jesu Christi. Um den Menschen retten zu können, mußte Jesus Christus sowohl dem Vater als auch den Menschen gleichwesentlich sein. Hier kommt der Begriff der »Annahme« ins Spiel. Nur was Jesus Christus in seiner Menschwerdung angenommen hat, hat er auch erlöst. Von Tertullian stammt der Satz: »Caro salutis est cardo« (»das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils«).[13] Weil Gott in der Menschwerdung seines Sohnes ganz in unser menschliches Dasein eingegangen ist, weil der Sohn Gottes, der ohne Sünde ist, unsere Sünden auf sich geladen hat, gibt es nun keinen menschlichen Bereich und keine menschliche Situation mehr, die grundsätzlich gottfern oder gottlos wären. So ist Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch das Heil des Menschen.

2. Wodurch sind wir erlöst?

Das urchristliche Glaubensbekenntnis verbindet unsere Erlösung mit dem Tod Jesu am Kreuz: »Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift« (1 Kor 15,3). Jesus stirbt nicht nur wegen unserer Verfehlungen (vgl. Röm 4,25), sondern Gott hat »den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (2 Kor 5,21). Durch das Blut seines eigenen Sohnes hat Gott die Welt mit sich versöhnt. Erlösung vollzieht sich »für uns«, d.h. zu unseren Gunsten und an unserer Stelle. Jesus, der Gerechte schlechthin, wird zum Fluch (vgl. Gal 3,13) und zur Sünde, damit wir durch seinen Tod Gottes Gerechtigkeit erhalten. Sein Tod ist stellvertretender Sühnetod für unsere Sünden.[14] Wo der Mensch in einer unaufhebbaren Unheilssituation lebt, wie sie für die Bibel in der Erbschuld besteht, da muß er sich aufhelfen lassen. Gott selbst nimmt sich in Jesus Christus der verlorenen Menschen an. Paulus erinnert die Korinther an die »Pro-Existenz« Jesu Christi: »Denn ihr wißt, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen« (2 Kor 8,9). Hier kommt das für die Erlösung wichtige Thema des Platztausches, des »admirabile commercium« zur Sprache. Für uns, d.h. an unserer Stelle und zu unseren Gunsten wird der einzig Sündlose (vgl. Joh 8,46; Hebr 4,15) zur Sünde und zum Fluch, um uns dadurch Gemeinschaft mit Gott zu erwirken. »Ohne Platz- und Schicksalstausch gibt es keine Erlösung.«[15]

Diese Spitzenaussagen des Neuen Testaments zum Vollzug der Erlösung dürfen uns aber nicht vergessen lassen, daß das ganze Leben Jesu erlösende Bedeutung hat. Diese ist zwar in unserem Bewußtsein meist im Kreuzesopfer als Höhepunkt seines Lebens und unserer Erlösung verankert. Doch für unsere Erlösung sind auch wichtig seine Geburt, sein verborgenes Leben in Nazaret, sein öffentliches Auftreten, seine Verkündigung der Gottesherrschaft, seine Wunder/Zeichen wie sein Sterben am Kreuz. Zu unserer Erlösung gehören aber auch die Auferstehung Jesu, seine Erhöhung zur Rechten des Vaters und seine bleibende Gegenwart in der Gabe des Heiligen Geistes sowie die Erwartung seiner Wiederkunft am Ende der Zeit.

Sicher ist das Kreuz der Höhepunkt des Erlösungsgeschehens, denn hier tritt Gott selbst in seinem Sohn an den Platz des in der Sünde verlorenen Menschen, nimmt sich von innen her seines Unheils an, heilt es in der Tiefe und verwandelt es in eine neue Gemeinschaft von Gott und Mensch.

Wenn wir auch von der Realität der Erlösung durch Jesu Leben und Tod überzeugt sind, so müssen wir doch mit Paulus zugleich betonen,

daß wir noch in der Hoffnung auf die endgültige Erlösung der ganzen Welt leben (vgl. Röm 8,18–30). Gegenwärtig haben wir das neue Leben, das uns in der Erlösung geschenkt ist, nur unter den Bedingungen des alten Lebens. Paulus weist häufig auf die Spannung zwischen dem »alten Menschen« und dem »neuen Menschen« hin (vgl. Röm 6,6; 2 Kor 5,17; Eph 4,22ff.; Kol 3,9f.). Die paulinischen Mahnungen, den alten Menschen abzulegen und als neue Menschen zu leben, erinnern uns daran, daß es gegenwärtig einen Kampf in uns gibt zwischen dem alten und dem neuen Menschen. Wir leben noch im Schatten des Kreuzes in der Hoffnung auf die erst künftige Vollendung in der neuen Welt Gottes (vgl. Offb 21,1–22,5). Durch das Passahgeheimnis Jesu Christi, seinen Durchgang durch den Tod zum Leben, sind wir erlöst. Unser Heil besteht letztlich darin, im Glauben an Jesus diesen Weg vom Tod zum Leben nachzugehen.

Heil bedeutet dann, daß in Jesus Christus objektiv für alle Menschen ein für allemal ein neuer Anfang gesetzt ist, ein neuer Weg gebahnt ist, eine neue Hoffnung geschenkt ist. Die Frage an jeden einzelnen ist, ob er dieses Heilsgeschenk annimmt und aus ihm leben will. Paulus ist überzeugt, daß wir im Glauben aus einer Hoffnung leben, die in diesem Leben nicht einlösbar ist (vgl. Röm 8, 18–30).

So ist Heil ganz und gar Tat Gottes, weil nur Gott uns letztlich erlösen kann. Heil ist aber auch ganz und gar Tat des Menschen, denn: »Totum exigit de te, qui fecit te« (»Alles fordert von dir, der dich geschaffen hat«).[16] »Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem« (»Gott hat dich erschaffen ohne dich, er rettet dich aber nicht ohne dich. Geschaffen hat er einen Nichtwissenden, er rettet einen Wollenden«).[17] Hier kommt die Respektierung der menschlichen Freiheit ins Spiel. Nur in Freiheit kann der Mensch das göttliche Heilsangebot annehmen, denn: »credere non potest nisi volens« (»glauben kann man nur, wenn man es will«).[18]

3. Wozu sind wir erlöst?

Es geht hier um die Frage, worin das Heil besteht, das Jesus Christus uns schenkt. In der Heiligen Schrift und der sie auslegenden kirchlichen Lehre und Theologie finden wir eine vielschichtige Antwort. Wir sind erlöst von der Sünde, von der versklavenden Macht des Gesetzes und vom Tod als dem letzten Feind (vgl. 1 Kor 15,26). Erlöst sind wir zur Gemeinschaft mit Gott in Glaube, Hoffnung, Liebe. Durch die Erlösung sind wir neu geschaffen worden: »Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist ge-

worden« (2 Kor 5,17). Durch die Erlösung werden wir zu Kindern und Erben Gottes sowie zu Miterben Christi (vgl. Röm 8,17). Die Gaben der Erlösung sind uns jetzt auf Hoffnung hin geschenkt. Sie werden sich einst erfüllen bei der Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag und in der beseligenden Anschauung Gottes. Auf diese große Zukunft, auf die wir zugehen, weist uns der Erste Johannesbrief hin: »Liebe Brüder, jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist« (1 Joh 3,2).

Viele Menschen haben heute den Eindruck, daß diese Botschaft von der Erlösung, die in der »Vergöttlichung« des Menschen gipfelt (vgl. 2 Petr 1,4), sie nicht konkret in ihren Nöten und Problemen erreicht. Das hängt sicher zu einem guten Teil mit der Art und Weise zusammen, wie die Botschaft vom Heil in den letzten Jahrhunderten verkündet wurde.

Seit dem 16./17. Jahrhundert unterschied die Theologie in Auseinandersetzung mit Baius (1513–1589) und Jansenius (1585–1638) zwischen einem Bereich des Natürlichen und einem Bereich des Übernatürlichen.[19] Naturordnung und Heilsordnung werden streng unterschieden. Das Heil ist nicht nur nicht aus der Natur ableitbar, es bildet vielmehr eine eigene Ordnung, die von der Natur grundsätzlich unterschieden ist. Natur und Gnade wurden gleichsam als zwei Stockwerke aufgefaßt, die unverbunden übereinander liegen. Dadurch wurde aber das Heil zu einer unweltlichen Größe und mehr und mehr ins Jenseits verlagert.

In unserem Jahrhundert hat vor allem Henri de Lubac wesentlich dazu beigetragen, den strengen Dualismus zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung zu überwinden und das organische Band, das beide Ordnungen verbindet, wieder zur Geltung zu bringen.[20] Das Zweite Vaticanum hat dieses Grundanliegen der sogenannten »Nouvelle Théologie« aufgegriffen und besonders in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* die Einheit in der Unterscheidung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung herausgestellt: »Alle guten Erträgnisse der Natur und unserer Bemühungen nämlich, die Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit, müssen im Geist des Herrn und gemäß seinem Gebot auf Erden gemehrt werden; dann werden wir sie wiederfinden, gereinigt von jedem Makel, lichtvoll und verklärt, dann nämlich, wenn Christus dem Vater ›ein ewiges, allumfassendes Reich übergeben wird: das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens‹. Hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da, beim Kommen des Herrn erreicht es seine Vollendung« (GS 39).

Wir sind erlöst, um als neue Menschen in dieser Welt zu leben, sie durch Glaube, Hoffnung und Liebe zum Ort der Anwesenheit Gottes

unter uns zu machen und zugleich die Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn sowie den neuen Himmel und die neue Erde wachzuhalten.

4. Dimensionen des Heils

a. Die wichtigste Aussage lautet, daß Gott selbst das Heil des Menschen ist. Heil ist nicht primär etwas, was dem Menschen geschenkt wird, sondern personale Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Die Hineinnahme in Gott als »ungeschaffene Gnade« bewirkt im Menschen »geschaffene Gnade«, z. B. die Neuschöpfung des Menschen zur Erkenntnis und Liebe Gottes.

Als »Deus semper maior« kann nur Gott die Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach Heil sein. Innerweltlich bleibt die Erfüllung menschlicher Sehnsucht stets fragmentarisch.[21] Die Tradition beschreibt den Menschen als das Wesen des »desiderium naturale visionis Dei« (»natürliches Verlangen nach der Gottesschau«). Dieses Verlangen kann nur von Gott gestillt werden. Daß Gott selbst unser Heil sein will, hat er uns in der Sendung seines Sohnes zu unserem Heil kundgetan. Deshalb besteht Heil für uns darin, daß wir in das liebende und gehorsame Verhältnis Jesu zu seinem Vater eintreten (vgl. das Vaterunser: Mt 6,9–13; Lk 11,2–4), daß wir durch den Geist Kinder Gottes sind (vgl. Röm 8,16), daß wir Frieden und Freundschaft mit Gott haben, an seinem Leben teilnehmen und der göttlichen Natur teilhaftig werden (vgl. 2 Petr 1,4), daß Vater und Sohn zu uns kommen und in uns wohnen (vgl. Joh 14,23), daß die Liebe Gottes in unsere Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossen ist (vgl. Röm 5,5). All das sind biblische Aussagen, in denen die Weite unserer Berufung zum Heil ausgesagt wird. Die entscheidende Frage ist heute, ob solche Aussagen zum christlichen Heil und zur Berufung des Christen uns unzugänglich geworden sind, da wir mehr oder weniger in einer Welt leben, die in sich geschlossen ist, nach ihren Gesetzen lebt und auch die Christen immer wieder in Versuchung führt, so zu leben, als gäbe es Gott nicht.

Hier kann ein Hinweis auf die Mystik hilfreich sein. Mystik wird häufig definiert als »cognitio Dei experimentalis«, Gotteserfahrung in der Begegnung mit ihm, aber auch in seiner Abwesenheit, in der Nacht des Geistes und der Sinne.[22] Wenn auch nicht jeder Christ ein Mystiker sein muß[23], so kann doch jeder Christ, der sich ernsthaft um seinen Glauben bemüht, die Erfahrung der Gegenwart Gottes in seinem Leben wahrnehmen. Grundgelegt ist diese Erfahrung in Taufe und Firmung, wo uns ein neuer Zugang zu Gott eröffnet wird. Gottes Gegenwart erfahren wir aber auch in der Begegnung mit seinem Wort, in der Stimme des Ge-

wissens, im Anruf des Augenblicks, im notleidenden Nächsten, um nur einige Orte der Anwesenheit Gottes, die wir erfahren können, zu nennen.

b. Als Gott verdanktes ist unser Menschsein zugleich befreites Menschsein. Die Aussage des Konzils von Chalzedon (451), die Menschheit und Gottheit in Jesus Christus seien »unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar«[24], ist von grundlegender Bedeutung für das Verhältnis von Gott und Mensch. Einheit des Menschen mit Gott und Freiheit des Menschen wachsen zugleich. Allein die entschiedene Bindung an Gott macht den Menschen frei von den verschiedenen Götzen, die seine Freiheit immer wieder bedrohen. Gott als den einzigen Herrn anerkennen heißt: keinen anderen absoluten Herrn neben ihm anerkennen und somit ein Leben in der Freiheit der Kinder Gottes. Denn Gott erdrückt den Menschen nicht, sondern setzt ihn frei für seine Aufgaben in dieser Welt. Das Zweite Vaticanum anerkennt deshalb eine relative Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, der Welt und ihrer verschiedenen Sachbereiche (vgl. GS 36).[25]

c. Diese relative Autonomie bedeutet aber nicht, die christliche Heilswirklichkeit sei unerheblich für die innerweltlichen Aufgaben des Menschen. Als Weg zum Heil durchdringt der Glaube auch die irdischen Wirklichkeiten. Gott offenbart uns in Jesus Christus zugleich den neuen Menschen (vgl. GS 22). Jesus Christus ist als der neue Adam die endgültige Wahrheit über den Menschen, die wir uns im Glauben zu eigen machen sollen. Dieser Glaube soll in der Liebe wirksam werden (vgl. Gal 5,6).

Das endgültige messianische Reich können wir nicht mit unseren Kräften herbeizwingen, denn es ist Gottes Werk, das von ihm herkommt (vgl. Offb 21,10f.). Wo aber Menschen einander in Liebe annehmen, wo sie sich um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung von Gottes guter Schöpfung bemühen, da nehmen sie in noch vorläufiger Weise etwas von dem vorweg, was das endgültige Heil ist. Da setzen sie durch ein Leben aus dem Glauben an das Zukünftige Zeichen, in denen sich umrißhaft die Gestalt der kommenden Welt abzeichnet.

d. Solche Zeichen des Endgültigen sind auf vielfältige Weise möglich. Sie finden sich nicht nur im Christentum, sondern auch außerhalb des Christentums. Die im Grund alte Frage nach Heilswegen und Heilsmöglichkeiten außerhalb des Christentums wird heute neu diskutiert unter dem Titel »Pluralistische Theologie der Religionen«.[26] Die Frage ist zu komplex und theologisch noch nicht genügend reflektiert, um hier behandelt werden zu können. Die Probleme, die sich stellen, sind aber gewichtig. Es geht um die Frage nach der Wahrheit, nach der Absolutheit des Christentums und der Kirche, die »in Christus gleichsam das Sakrament, das

heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) ist. Darum stellt sich im Kontext der »Pluralistischen Theologie der Religionen« neu die Frage nach Sinn und Reichweite des altkirchlichen Axioms: »Außerhalb der Kirche kein Heil.«[27]

IV. Die Weitergabe des Glaubens zum Heil für die Welt

Der Glaube an das uns in Jesus Christus geschenkte Heil ist eine Gabe, die wir weitergeben müssen.[28] Wir können es nur, wenn wir den Glauben als Begegnung mit Gott durch Christus im Heiligen Geist erfahren haben, wenn der Glaube tragende Stütze unseres eigenen Lebens ist und uns hier schon den Anfang des Heils schenkt. Denn der Glaube verbindet uns mit Christus und Gott, der das Heil schlechthin ist. Paulus weiß um die Grenzen unserer Gotteserkenntnis durch den Glauben: »Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin. Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe« (1 Kor 13,12f.). Der Glaube senkt den Anker unserer Hoffnung (vgl. Hebr 6,19) in Gott selbst hinein.

Den Glauben leisten wir nicht selbst, sondern nehmen ihn als Geschenk Gottes entgegen. Damit er aber zur bestimmenden Kraft unseres Lebens wird, müssen wir ihn in Freiheit annehmen. Wenn wir im Glauben die Stillung unseres Suchens nach Sinn und Hoffnung erfahren, dann müssen wir ihn auch weitergeben.

a. Der Glaube muß missionarisch sein, denn Glaube und Kirche sind ihrem Wesen nach missionarisch (vgl. AG 2). Darauf weist uns immer wieder der Auftrag des auferstandenen Jesus hin: »Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern« (Mt 28,19).

b. Die Weitergabe des Glaubens ist an glaubwürdige Zeugen gebunden. Vor der Himmelfahrt lautet die letzte Weisung Jesu an die Apostel: »Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1,8). Gerade in unserer Zeit, in der der Glaube seine gesellschaftlichen Stützen immer mehr verliert, kommt es auf den Zeugen an, der durch sein Wort und sein Leben den Akt und Inhalt des kirchlichen Glaubens in persönlicher Weise verkörpert und exemplarisch verwirklicht. Nur so kann die Heilshoffnung aus dem Glauben weitergegeben werden an Menschen, die diese Hoffnung nicht kennen oder sie nicht mehr aus einer lebendigen Verbindung mit

der Kirche hören. Das Glaubenszeugnis wird vor allem in der Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe bestehen.
c. Da der Glaube den ganzen Menschen beansprucht, muß er sich auch vor dem Forum der Vernunft bewähren. Der Glaubende muß fähig sein, auch Gründe zu benennen, daß es nicht unvernünftig ist zu glauben. Dieser Vorhof des Glaubens (»Praeambula fidei«) ist notwendig, um dann in verantworteter Freiheit den Sprung in das Abenteuer des Glaubens zu wagen. Nur wenn der Glaube auch ein Akt des Verstandes ist, können wir die Mahnung des Ersten Petrusbriefs erfüllen: »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der euch nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt« (3,15). Die Hoffnung, die uns erfüllt, wird uns im Glauben geschenkt, der Anfang des Heils ist und seine Vollendung in der Anschauung Gottes findet.

Anmerkungen

1 Vgl. Augustinus, *In Iohannis evang. tract.* XXIX, 6 (CCL 36, 287).
2 Vgl. Fulgentius Rusp., *De fide liber ad Petrum*, prol., n. 1 (CCL 91 A, 711): »fides est humanae salutis initium.«
3 Vgl. dazu W. Kasper, Jesus Christus – das Heil des Menschen, in: W. Seidel (Hrsg.), Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht. Tragendes Fundament – unaufgebbares Zeugnis. Würzburg 1983, S. 79–99.
4 Vgl. K. Lehmann, Signale der Zeit – Spuren des Heils. Freiburg 1989, S. 15–34: »Von der Schwierigkeit, glücklich zu sein. Über die wiedererwachte Sinnfrage.«
5 Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (HThK VI). Freiburg 1977, S. 228–235.
6 Vgl. P.L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Entfremdung. Frankfurt a.M. 1973; J. Gründel, Art. »Entfremdung«, in: Chr. Schütz (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg 1988, S. 295 ff.
7 Vgl. K. Demmer, Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs. Fribourg 1987; J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik. Kevelaer 1989.
8 Vgl. dazu M. Figura, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac. Einsiedeln 1979, S. 246–312.
9 Augustinus, *Confessiones* I,1.
10 Vgl. DS 1532. Vgl. dazu R. Aubert, Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses recentes. Louvain 1958, S. 73–87.
11 Vgl. J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments. Freiburg 1994, S. 294–302.
12 Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche. Düsseldorf 1985.
13 Tertullian, *De resurr. mort.* VIII,2 (CCL 2, 931).
14 Vgl. dazu K. Lehmann, »Er wurde für uns gekreuzigt«. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: *Theologische Quartalschrift* 162 (1982), S. 298–317; K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Einsiedeln/Freiburg 1991.
15 K. Lehmann, ebd., S. 314.

16 Augustinus, *Serm.* 34,7 (CCL 41, 427).
17 Augustinus, *Serm.* 169,11, 13 (PL 38, 923).
18 Augustinus, *In Iohannis evang. tract.* XXVI, 2 (CCL 36, 260).
19 Vgl. dazu M. Figura, a.a.O., S. 179–193.
20 Vgl. besonders folgende Werke de Lubacs: Surnaturel. Etudes historiques. Paris 1946 (Nachdruck 1991); Ders., Augustinisme et théologie moderne. Paris 1965; Ders., Le mystère du surnaturel. Paris 1965 (dt. Übers. v. H.U. von Balthasar unter dem Titel: Die Freiheit der Gnade, 2 Bde. Einsiedeln 1971); Ders., Petite catéchèse sur Nature et Grâce. Paris 1980.
21 Vgl. H.U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie. Einsiedeln 1963, S. 63–123.
22 Vgl. z.B. J. Sudbrack, Art. »Mystik«, in: P. Dinzelbacher (Hrsg.), Wörterbuch der Mystik. Stuttgart 1989, S. 367–370.
23 Vgl. aber die inzwischen berühmt gewordene Prognose K. Rahners: »Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein«: Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, S. 22.
24 Vgl. DS 302.
25 Vgl. dazu A. Losinger, »Iusta autonomia«. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils. Paderborn 1989.
26 Vgl. dazu als ersten Überblick P. Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: *Theologische Revue* 89 (1993), S. 353–364; vgl. auch M. von Brück/J. Werbick (Hrsg), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (*Quaestiones Disputatae* 143). Freiburg 1993.
27 Vgl. dazu M. Figura, Außerhalb der Kirche kein Heil?, in: *Theologie und Philosophie* 59 (1984), S. 560–572.
28 Vgl. W. Kasper, Glaube: ein Geschenk zum Weitergeben. Ostfildern 1984; Ders., Was alles Erkennen übersteigt. Besinnung auf den christlichen Glauben. Freiburg 1987.

Leo Scheffczyk · München

Glaube als Bekenntnis: Confessio und Martyrium

Glaube, Bekenntnis und Martyrium (todesmutiges Zeugnis) sind koextensive Größen, d.h. sie hängen miteinander in der Weise der Ausweitung eines Grundbestandes zusammen. Der Grundbestand ist der Glaube, der im Bekenntnis und im Blutzeugnis seine intensivste Verwirklichung und höchste Veröffentlichung erfährt. Dabei ist die Zusammengehörigkeit von Glaube und Bekenntnis verhältnismäßig einsichtig, wogegen die innere Verbindung von Glaube und Martyrium nicht so schlüssig erscheint. Aber auch der Konnex von Glaube und Bekenntnis ist keine so fraglose Gegebenheit, daß sie nicht auch bedacht werden müßte, vor allem im Hinblick auf die Situation des Glaubens in dieser Zeit.

1. Not und Notwendigkeit des Bekenntnisses

Gedanken um Bekenntnis und Martyrium stehen heute nicht im Zentrum des christlichen Bewußtseins, obgleich das zu Ende gehende 20. Jahrhundert an Glaubens- und Blutzeugen reich ist, wie selten eine Epoche. Es gibt manche Gründe für diese Mangelerscheinung. So weckt das Wort »Bekenntnis« oder »Confessio« Assoziationen an den »Konfessionalismus«[1], mit dem sich der Eindruck von kirchlicher Abgrenzung, Selbstbewahrung und mangelnder Offenheit gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften und Religionen verbindet. Auch scheint ein Beharren auf dem eigenen Bekenntnis der Dialogbereitschaft, der gegenseitigen Anerkennung und der ökumenischen Bewegtheit zu widersprechen. Die mit dem Bekenntnis verbundene Gewißheit im eigenen Glauben wird als gegen den Wagnischarakter des Glaubens gerichtete falsche Sicherheit ausgegeben und in die Nähe des Fundamentalismus gerückt.

Leo Scheffczyk, *1920 in Beuthen/Oberschlesien geboren, Studium der Theologie und Philosophie in Breslau, Freising und München, Promotion 1950, Habilitation 1957, lehrte Dogmatische Theologie in Königstein/Taunus, Tübingen und München.*

Das jedem Bekenntnis eignende Moment der Verteidigung der Wahrheit wird als ängstliche Apologetik mißverstanden. Schließlich ist es der mit jedem Bekenntnis verbundene Wahrheitsanspruch selbst, der angesichts der verbreiteten Grundauffassung von der »Geschichtlichkeit aller Wahrheit« der Ablehung anheimfällt. Auch fordert das Absolute der Wahrheit vom Menschen eine genauso unbedingte Entscheidung, die im Sog des Relativismus als Zumutung betrachtet wird.[2]

Zwar ist nicht zu verkennen, daß heute eine bestimmte Form praktischen und öffentlichen christlichen Einsatzes sehr hoch veranschlagt und vielfach auch verwirklicht wird: Es ist das Engagement für eine bessere, gerechtere Welt, deren Förderung auch ein Anliegen des Christentums und der Christen ist. Aber genau besehen, handelt es sich bei diesem Einsatz nicht um das Bekenntnis des Glaubens selbst, um seinen innersten Gehalt und seine Wahrheit, sondern um den Erweis seines Sozial- und Weltbezuges. Dieser stellt sehr wohl eine wichtige Konsequenz des Glaubens dar, ist aber mit dem Offenbarungs- und Heilsglauben nicht identisch. Das zeigt sich daran, daß der Einsatz für die Welt auch von Nichtchristen geleistet wird und daß ihr Tun sich von den äußeren Phänomenen her wie im Ergebnis vom christlichen Engagement vielfach nicht unterscheidet, weshalb der Christ hierbei auch keinen Widerspruch erfahren wird. Also kann die unverzichtbare welthafte Aktion des Christen als solche nicht schon ein formelles und unmittelbares Bekenntnis zum Glauben sein, obgleich sie der handelnde Christ für sich als solche verstehen und erleben mag. Aber um dieses Verständnis zu begründen und zu legitimieren, bedarf auch der sich in der Weltarbeit bewährende Christ der Fundierung seiner Welthaltung im eigentlichen, formellen Glaubensbekenntnis, das nicht einer privaten Meinung oder einer persönlichen Überzeugung entspringen kann, sondern daß das von Christus geforderte Glaubensbekenntnis der Kirche sein muß, so wie es der Hebräerbrief nahelegt: »Laßt uns an dem unwandelbaren Bekenntnis der Hoffnung festhalten, denn er, der die Verheißung gegeben hat, ist treu« (Hebr 10,23).

Die das Bekenntnis relativierenden Tendenzen wirken sich auch auf das Verständnis des Martyriums aus, des radikalen Tatbekenntnisses des Glaubens in der Hingabe des Lebens. Zwar wird man heute im allgemeinen den geschichtlichen Gestalten eines heroischen Lebenseinsatzes für den Glauben Beachtung und Anerkennung nicht versagen. (Man denke an die Hochachtung, die Christen wie Maximilian Kolbe, Dietrich Bonhoeffer oder Edith Stein entgegengebracht wird.) Aber es ist die Frage, ob man gemeinhin mit dieser Anerkennung mehr verbindet als den Eindruck persönlicher Tragik (der das Wesen des christlichen Martyriums verfehlt) oder das Staunen über einen Beweis von menschlichem Herois-

mus (den die Märtyrer der Kirche gerade nicht für sich beanspruchten, weil sie das Martyrium als eine Gnade verstanden, die sich in der Schwachheit manifestiert[3]), weshalb sich die Christen zum Martyrium auch nicht drängen sollten.[4] Es fehlt die christlich-theologische Verarbeitung und Verinnerung des Phänomens in bezug auf das Heil der Welt, auf das Wachsen des Gottesreiches und der Kirche wie auf die Prägung des persönlichen Lebens. Dazu kommen allgemeine atmosphärische Verunklärungen der Wirklichkeit des Martyriums etwa durch die Leugnung seiner christlichen Besonderheit oder durch den Einwand, daß die verfolgte Kirche selbst auch andere verfolgte, oder durch die zweiflerische Frage, ob denn der liebende Gott von Menschen das Martyrium fordern könne.[5]

Die Kirche, die diese Einwände nicht leichtfertig abtun wird, hält doch an der Heilsnotwendigkeit des Glaubenszeugnisses fest, das bis zum Blutzeugnis reicht. Sie rechnet auf dem Zweiten Vatikanum das Martyrium sogar unter die »Heilmittel für den Atheismus« und erklärt: »Ein leuchtendes Zeugnis dieses Glaubens gaben und geben die vielen Märtyrer.«[6]

2. Die bekenntnishafte Struktur des Glaubens

Es erscheint von vornherein einleuchtend, daß Glaube und Bekenntnis zusammengehören. Einen einfachen Tatsachenbeweis bieten dafür die kirchlichen (konziliaren) Glaubenszeugnisse, die mit der Aussage beginnen: »Credimus et confitemur = Wir glauben und bekennen.«[7] Man kann Glaube und Bekenntnis nicht voneinander trennen, wenn es nicht zur Verstümmelung des einen wie des anderen kommen soll. Ein Glaube, der das Bekennen vermeiden möchte, kommt der Glaubensverleugnung gleich und verliert seine Heilskraft (vgl. das Jesuswort Mt 10,33); ein Bekenntnis, das nicht aus wahrem Glauben geschieht, verfällt dem Verdikt des Pharisäismus (vgl. Mt 23,3–7).

Dennoch sind Glaube und Bekenntnis zu unterscheiden, damit das Eigentümliche ihrer Verbindung sichtbar wird. Eine solche Unterscheidung trifft Paulus in dem Wort: »Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen« (Röm 10,10). Hier findet sich eine gewisse Abfolge und Ordnung beider Wirklichkeiten und Akte ausgedrückt: Der Glaube schlägt seine Wurzeln zuerst im Herzen und hat in ihm, dem personalen und existentiellen Zentrum des Menschseins, seinen »Ort«. Glaube ist die Annahme und Anerkenntnis des Wortes Gottes in dem innermenschlichen Akt des Gehorsams (vgl. Röm 1,5; Gal 3,2. 5) und der Entscheidung. Er ist das in-

nere Geschehen zwischen Gott in Jesus Christus und dem Menschen, in dem der Mensch dem Wort Gottes die bejahende Antwort gibt.

Dieses Geschehen, das sich naturgemäß zunächst in diesem inneren personalen Raum vollzieht, kann aber nicht in diesem Innenraum verbleiben und in ihm eingeschlossen werden. Der Glaubende muß das Geschehen des Gläubigwerdens zur Sprache bringen, er muß ihm seinen Mund und sein Wort leihen, damit es seine volle Heilskraft entfaltet. Er muß es zu einem sichtbaren, gleichsam sakramentalen Zeichen erheben, was durch das Wort des Bekenntnisses geschieht. Das ganzmenschliche, vollgültige Ergreifen des Wortes Gottes geschieht erst im nach außen dringenden Bekenntnis.

So gesehen ist das Bekenntnis nichts zum Glauben äußerlich Hinzukommendes, keine beliebige Zutat zum Glauben oder seine beiläufige Ergänzung. Es ist vielmehr der Glaube in seiner sichtbar werdenden, gleichsam verleiblichten und gestaltgewordenen Form. Es ist der Aufgang des Glaubens zu seiner Reife und Ganzheit. Auf diese Ganzheit ist der Glaube von seinem Wesen her angelegt.

Das kann ein Blick auf die geprägten und formulierten Glaubensbekenntnisse der Kirche verdeutlichen, die bereits im Neuen Testament ihre Vorformen besitzen. Die Sätze, in denen Paulus etwa den Inhalt des »Evangelium[s] von seinem Sohn« auslegt (Röm 1,3–4), in denen er die Auferweckung Jesu verteidigt (1 Kor 15,3–5) oder von der Einzigkeit des Vaters und des Herrn Jesus Christus spricht (1 Kor 8,6), sind bereits in der vorpaulinischen Tradition formulierte Bekenntnissätze, die den Glauben in kernhaften Formeln befestigen und bekräftigen.[8] Sie gewinnen aus zwei Gründen bleibende Bedeutsamkeit: Sie zeigen nämlich einmal, daß der Akt des Bekennens an inhaltlichen Wahrheiten haftet (und nicht im Vertrauen als solchem aufgeht), und sie beweisen zum zweiten, daß der Kernbestand des Glaubens ein offenbarungsgemäß-heilshafter ist. Es geht in ihm nicht um religiös-soziale Weltanschauung, sondern um das übervernünftige Heilsgeheimnis des Christusereignisses.

In der nachneutestamentlichen Zeit der Kirche wurden solche Sätze weiter ausgeführt und zu den »Glaubenssymbolen« ausgearbeitet, die ihren Ort in der Missionspredigt (vgl. den Missionsbefehl Mt 28,18–20), in der Katechese und im Gottesdienst hatten[9], vor allem bei der Taufe (auch wenn ein Taufbekenntnis in Frageform erst seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts nachweisbar ist[10]).

Aus diesem »Sitz im Leben« kann man auf die Motive schließen, die zum aktuellen Glaubensbekenntnis drängten. Es war zuerst das im Gläubigen selbst liegende Motiv zur bewußten Identifizierung mit dem eigenen Glauben und zur Definition des eigenen Glaubensstandes, was an bestimmten Punkten der persönlichen und der gemeinschaftlichen

Glaubensgeschichte notwendig erschien. Aber in dieser »biographischen« oder »geschichtlichen« Motivation lagen andere, gewichtigere Motive eingeschlossen. Der Gläubige versteht sein Bekenntnis immer auch »theologisch«, d.h. als eine auf Gott in Jesus Christus ausgerichtete Danksagung und Rühmung für das Geschenk des Glaubens. Deshalb hat das Bekenntnis seine Stellung in der Liturgie, wo Gebet und Bezeugung des Glaubens aus Dank in der Doxologie zusammenfallen. Wo der Glaube als die alles Natürliche überragende Heilsgabe empfunden wird, muß der Mensch dafür danken. Umgekehrt wird eine Vergleichgültigung oder Vernachlässigung des Bekenntnisses zu einer Mißachtung dieser einzigartigen Gabe und seines Gebers führen. Das theologisch-doxologische Motiv verleiht dem Bekenntnis den Charakter der Gottesverehrung, die kein lebendiger Glaube entbehren kann.

So als Gebet im liturgischen Leben verankert, muß das Bekenntnis auch einen kommunikativen, gemeinschaftsstiftenden Charakter annehmen. Der Glaube, der nie ohne Vermittlung der Glaubensgemeinschaft entsteht, will auch in der Gemeinschaft der Kirche widerklingen und in ihr Resonanz finden. Durch das Bekenntnis in den eigenen Reihen erfährt die Gemeinschaft ihre Zusammengehörigkeit, ihre »Einheit des Geistes« (Eph 4,3), woraus ihr neue Kraft erwächst und neuer Eifer in der Verkündigung des Glaubens; denn der wahre Glaube ist von seinem Ursprung her immer auch auf die missionarische Verkündigung ausgerichtet. Diese Ausrichtung, die in besonderer Weise Bezug nimmt auf die zeitliche Situation und Konstellation des Glaubens, verwirklicht sich im kerygmatischen Charakter des Bekenntnisses, das in dieser seiner Funktion auch die situations- und zeitgemäße Ausdrucksform des Glaubens finden muß, ohne seine Haftung am Ursprung und Kern des Glaubens aufzugeben.

Diese dem Bekenntnis eignenden positiven Momente, die für seine Originalität, seine Lebendigkeit und seine Weltoffenheit sprechen, werden nicht gemindert oder zurückgenommen, wenn man als Wesenseigenschaft des Bekenntnisses auch seinen Zug zur Abgrenzung, zur Unterscheidung und zur Verteidigung des Glaubens hervorhebt, der besonders für Zeiten der Auseinandersetzung mit dem Irr- und Unglauben Geltung beansprucht, der aber im Grunde immer gilt, insofern der Glaube vom Unglauben immer herausgefordert und bedroht ist. Eine solche Abgrenzung nahmen in der Neuzeit z.B. auch die reformatorischen Bekenntnisschriften vor, um das Eigene des Bekenntnisses hervorzuheben, aber zugleich auch, um die in den eigenen Reihen aufgebrochenen Divergenzen zu beheben.[11] Daß eine solche Funktion keine negative und rein defensive ist, zeigt in neuerer Zeit das Beispiel der »Barmer theologischen Erklärung« vom Jahre 1933, die ein Ruhmestitel der bekennenden Kirche geblieben ist.

Alle diese Begründungen des Bekenntnisses ergeben sich aus dem Wesen des Glaubens. Aber es handelt sich dabei nicht um ein abstrakt-theoretisches Wesen wie bei dem Grundgedanken eines philosophischen Systems. Diesem Mißverständnis ist zu begegnen mit der Wahrheit, daß der christliche Glaube zutiefst eine Begegnung mit Christus und eine Anteilnahme an seiner Person ist. »Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen« (Eph 3,17). Dieser Christus war aber selbst der erste Zeuge des Glaubens. Weil er der erste, »der treue und zuverlässige Zeuge« des Glaubens ist (Offb 1,5; 3,15) und der Christ mit diesem Zeugen lebensmäßig verbunden ist, muß sein Glaube zum Bekenntnis und Zeugnis werden. Das Bekenntnis ergibt sich also nicht aus einer nachträglichen positiven Bestimmung, sondern aus der Einheit mit Christus. Dieser Ansatz findet seine Überhöhung im Martyrium.

3. Das Martyrium als Totalverwirklichung des Glaubens

Der Glaube entfaltet sich nicht nur im Bekenntnis, sondern er steigert sich auch zum Martyrium. »Der Glaube ist es, der zum Märtyrer macht«; denn »wer die Wirklichkeit Gottes kennt und liebt, der hat nicht mehr die Macht, sie zu verleugnen«.[12] Ist der Glaube Christusverbundenheit als Wahrheit und Leben, so kann der Gläubige unter keinen denkbaren Umständen legitimerweise von ihm ablassen und ihn verleugnen. Das macht die christliche Verpflichtung zum Martyrium in der Situation der Verfolgung aus.

In dieser Situation gewinnt das christliche Bekenntnis die höchste Qualität des Blutzeugnisses, der realen Ganzhingabe im freiwillig angenommenen Tod um des Glaubens und der Gottesliebe willen. Die »Kirche der Märtyrer« in der ersten Verfolgungszeit hat dieses Bekenntnis nicht nur in heroischer Weise geleistet, sie hat seinen Sinn und seine Bedeutung auch gültig begründet, obgleich sie auch um die Realität der »Abgefallenen« wußte und einrechnete, daß die Bereitschaft zu diesem höchsten Blutzeugnis immer nur bei wenigen vorhanden war.[13] Dennoch blieb die »Ermahnung zum Martyrium«[14] ein fester Bestandteil frühchristlicher Predigt und Unterweisung. Es entwickelte sich damals eine »Martyriumsfrömmigkeit«, die der mystischen Tiefe der Tauffrömmigkeit nahekam, so daß das Martyrium auch als andersgeartete Taufe verstanden wurde, näherhin als Bluttaufe.

Die Zeugnisse dieser Frömmigkeit, die für die Theologie des Martyriums noch heute Geltung haben, sind von der Überzeugung erfüllt, daß sich im Blutzeugnis die höchste Form der Christusnachfolge ereignet, weil hier eine direkte Teilhabe an der Passion Christi geschieht. Darum

wird im Martyrium auch der Gipfel der christlichen Vollkommenheit erreicht, ein Gedanke, den später der hl. Thomas in seiner Tugendlehre damit begründet, daß das Martyrium (nach Joh 15,13) das »Zeichen höchster Liebe«[15] ist. Die Väter berufen sich hier auf ein breites Schriftzeugnis, für das die Aussage des johanneischen Christus beispielhaft ist: »Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen.« Für Origenes leiden die Märtyrer mit Christus und triumphieren auch mit ihm.[16] Augustinus beruft sich auf das Johanneswort von Christus als der Wahrheit und erklärt: »Wenn Christus die Wahrheit ist, so leidet für Christus, wer immer für die Wahrheit leidet, und er wird rechtmäßig gekrönt.«[17]

Die Ausrichtung des Martyriums auf Christus und die christliche Vollendung ist aber nicht heilsindividualistisch mißzuverstehen. Das Martyrium ist vielmehr als durchgehende Bewegung in die Heilsgeschichte eingefügt und stellt hier die Gegenkraft zu den gott- und christusfeindlichen Mächten dar. Es ist nicht ein Mittel zur individuellen Vervollkommnung, sondern ein heilsgeschichtliches Gesetz im Kampf zwischen dem Geist der Welt und dem Gottesreich. Darauf nimmt schon Jesus Bezug in seinem an die Gesetzeslehrer gerichteten Wort: »Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden, und sie werden einige von ihnen töten und andere verfolgen, damit das Blut aller Propheten, das seit der Erschaffung der Welt vergossen worden ist, an dieser Generation gerächt wird« (Lk 11,49f.). So ist das Martyrium kein störender Unfall in der Geschichte der Kirche. Es gehört als Widerstands- und Wachstumskraft zur Vorbereitung des Kommens Christi, es erreicht seinen Zenit im Schicksal Christi selbst, und es findet seine Fortsetzung im Leben der Jünger. Daraufhin kann Stephanus die ganze Geschichte Israels als Märtyrergeschichte enthüllen, die in ihm und in allen Zeugen weitergeht (vgl. Apg 7,51–53). Darum ist das Martyrium eine Konstante in der Geschichte der Welt und des Heils, die offenbar werden läßt, daß »die Welt« dem Evangelium Widerstand entgegensetzt und ihm in ihrer Gottferne den Kampf ansagt, weil sie »den nicht« kennt, »der mich gesandt hat« (Joh 15,21). Für diejenigen aber, die diesen Kampf aufnehmen, ermöglicht dieses Gesetz den Beweis von Geist und Kraft, der allen irdischen Erfolg und Fortschritt unvergleichlich überragt. Gegen jede humanistische Verabsolutierung von Welt und Weltarbeit leistet das Martyrium deren Relativierung, dies aber nicht aus Weltverachtung, sondern in der Gewißheit, daß der Verlust auf mystischem Wege der Welt zugute kommt.

Damit erweist das Martyrium auch seine ekklesiologische Bedeutung. Die Märtyrerkirche gab dieser Bedeutung zunächst einen äußerlichen

Ausdruck in dem Wort: »Semen est sanguis Christianorum« (»Das Blut der Märtyrer ist der Samen für neue Christen«). Man erkannte aber auch die innere Bedeutung des Martyriums für eine von der Wahrheit und dem Leben Christi erfüllte Kirche. Dieser Perspektive entsprechend, sah Origenes die Verfolgungszeiten der Kirche als ihre Hochzeiten an, während ihm langandauernde Friedensepochen für Schwächlichkeit und Erschlaffung anfällig erschienen[18] – ein Erfahrungssatz, der auch heute noch seine Gültigkeit besitzt. Das erklärt auch die bald aufkommende Verehrung der Märtyrer. Nach der Offenbarung des Johannes gelangen sie wegen ihrer vollkommenen Gottesliebe und der gänzlichen Hintansetzung aller irdischen Güter sofort unmittelbar an den Thron Gottes (Offb 7,15), von woher sie den Gläubigen auf Erden die Kraft ihres Opfers zuwenden und ihnen die Vergebung der Sünden vermitteln können.[19]

Der im Martyrium verankerte Opfer- und Sühnegedanke vermag auch eine Beziehung zur Eucharistie aufzudecken, die schon früh in der Kirche erkannt wurde. Schon bei Ignatius v. Antiochien findet sich der Gedanke, daß die Christen durch den Kult der Eucharistie zur Gemeinschaft mit dem Blute Christi gelangen.[20] Cyprian stellt eine direkte Verbindung zwischen dem Kelch des Märtyrers und dem Abendmahlskelch her. Er ermahnt die Christen, immer zu bedenken, »daß sie deswegen täglich den Kelch mit dem Blute Christi trinken, damit auch sie wegen Christus ihr Blut zu vergießen vermögen«.[21] So ragt das Martyrium in die Eucharistie hinein. Allerdings gilt dies nur dann, wenn »das Gedächtnis seines Leidens«, die »memoria passionis«, nicht nur als gedankliche Erinnerung an die Passion Christi begangen wird, sondern wenn der Gläubige als Glied des Leibes Christi sein eigenes »apostolisches« Leiden in die heilige Handlung einbringt und das persönliche, aus dem Bekenntnis des Glaubens erwachsende Leid dem Sakrament hinzufügt. So erschließt sich im Blick auf das Martyrium die Eucharistie als Gipfelsakrament der Kirche von neuem in ihrer Fruchtbarkeit und Tiefe.

4. Die Einheit von Bekenntnis und Martyrium im Zeugnis des christlichen Lebens

Die zuletzt angeklungene religiös-existentielle Bedeutung des Martyriums könnte durch die nüchterne Feststellung gemindert werden, daß es sich hierbei doch um Grenz- und Extremwerte handelt, um einen »Eventualfall«, der das alltägliche christliche Leben nicht wesentlich bestimmen könne. Aber bemerkenswerterweise hat die christliche Tradition *so nicht* gedacht, sondern im Gegenteil den Grenzwert in das »nor-

male Leben« einbezogen und ihn darin verankert. So wurde dem Martyrium der Charakter einer Grenzmöglichkeit entzogen; es wurde als eine zentrale Realität erfaßt, auch wenn ihr die blutige Verwirklichungsweise nicht zukam. Dafür sprachen die schon in der Frühzeit unternommenen Versuche, »Ersatzmittel« für das Martyrium ausfindig zu machen, die an die Stelle des leibhaftigen Martyriums treten, das sie zwar in seiner Vollgestalt nicht erreichen, daß sie wohl aber als innere geistige Form verwirklichen können. Schon Cyprian unterschied zwischen dem blutigen und unblutigen Lebenszeugnis für Christus.[22]

Bemerkenswert war an dieser Unterscheidung, daß sie nicht als Differenzierung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Ideal und Wirklichkeit oder zwischen Gesinnung und Tat verstanden wurde. Die Gesinnung des Martyriums wurde vielmehr bereits tathaft gedacht und mit der äußeren Leidenserfahrung um des Glaubens und der Gottesliebe willen in eins gesetzt. Der Realgehalt des unblutigen Martyriums wird vom hl. Chrysostomus († 407) in die Worte eingefangen: »Auch in unserer Zeit gibt es Kampfes- und Siegeskronen.« Er weist dabei auf eine schwere Krankheit hin, in welcher der Christ nicht (wie damals üblich) zu Zaubersprüchen Zuflucht nehmen darf, sondern die Leiden »um Gottes willen starkmütig und unentwegten Sinnes«[23] ertragen soll. Gregor d. Gr. nimmt in einer Evangelienhomilie direkten Bezug auf das christliche Leben in einer Friedenszeit, die doch nicht ohne das ins Fleisch dringende Zeugnis des Christen auskommt: »Eine Verfolgung besteht zwar nicht mehr, doch hat auch unsere friedliche Zeit ihr Martyrium. Wir legen zwar unseren Hals aus Fleisch nicht mehr unter das Beil, doch machen wir mit einem geistigen Schwert in unserem Herzen die fleischlichen Lüste nieder.«[24] Im Mittelalter wurde der todesmutige Einsatz für die Pestkranken als Form eines unblutigen und doch in Leibhaftigkeit vollzogenen Martyriums anerkannt. In ähnlicher Weise wertete die christliche Spiritualität das beharrliche Ringen um ein keusches Leben als eine Art von Martyrium, insofern der Mensch in diesem Ringen der gottförmigen erlösten Leiblichkeit den Vorzug gibt vor dem Drängen des unerlösten Sexus und so ein Wesenselement des Martyriums verwirklicht. Es besteht darin, daß er »das Gegenwärtige verschmäht, um zu den zukünftigen und unsichtbaren Gütern zu gelangen«.[25]

So lenkt die Betrachtung des Martyriums als Grundzug christlichen Lebens den Blick zurück auf die Bedeutung des Zeugnisses für den lebendigen Glauben, nur daß dieser Glaube als Tatzeugnis verstanden wird in einer Situation, in welcher nach dem Apostel die Weisung gilt: »Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24). In anderer

Weise spricht Paulus von dieser Grundbestimmung, wenn er die Christen ermahnt, »euch leibhaftig darzubringen als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer« im Gottesdienst des Lebens (Röm 12,1). Darum ist der Gedanke an das Martyrium, so unzeitgemäß und herausfordernd er auch empfunden werden mag, kein Aufruf zum Enthusiasmus der alten Märtyrerzeit, sondern die nüchterne Vergegenwärtigung des Ernstes[26] und der überzeitlichen Hoffnung des Christenglaubens. Er verleiht dem weltförmigen Christentum Authentizität durch die grundsätzliche Angleichung an das Schicksal Jesu Christi. Letztlich besagt er nur das Festhalten am »Wort vom Kreuz«, das für viele Torheit, »für die Berufenen aber ... Gottes Kraft und Weisheit« (1 Kor 1,18.24) ist.

Anmerkungen

1 Vgl. K. Lehmann, Glaubensgemeinschaft und Bekenntnis. Theologische Überlegungen zur Konfessionalität des Religionsunterrichtes: Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen. Freiburg i. Br. 1993, S. 597 f.

2 Ein moderner Anwalt dieser Unbedingtheit ist S. Kierkegaard: »Das Christliche und das Unbedingte sind unbedingt, eines: unbedingt rücksichtslos. Christus sagt: ›Laßt die Toten ihre Toten begraben‹«: Tagebücher III (hrsg. v. H. Gerdes), S. 75 f.

3 Darum betont Cyprian v. Karthago († 258): »Er selbst [Christus] ringt in uns, er selbst kämpft an unserer Seite«, Ep. 10,4.

4 So die Mahnungen im *Martyrium Polycarpi*, 4 und in den *Acta Cypriani*, 1.

5 Vgl. die Erörterung dieser Frage in: Theologische Realenzyklopädie XXII 2/3, S. 201: Art. »Martyrium« (P. Gerlitz).

6 *Gaudium et Spes*, 21; vgl. auch *Lumen Gentium*, 42; *Unitatis Redintegratio*, 4.

7 So Denzinger/Hünermann, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. Br. ^{37}1991, Nr. 442, 490, 568, 790 u. ö.

8 Vgl. den Forschungsbericht von O. Kuss, Der Römerbrief, 3. Lfrg. Regensburg 1978, S. 762–766.

9 O. Cullmann denkt auch schon an das Entstehen solcher Bekenntnisse aus der Situation der Verfolgung: Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse. Zürich ^{2}1948, S. 13–29.

10 Vgl. Theologische Realenzyklopädie XIII, S. 405–412 (A. M. Ritter).

11 Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (hrsg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland). Göttingen ^{6}1967.

12 So Kardinal J. H. Newman, in: Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen (Gesamtausgabe der Benediktiner von Weingarten, 11. Bd.). Stuttgart 1964, S. 206.

13 Dies weisen u. a. die Briefe Cyprians v. Karthago aus.

14 Das ist der Titel der Schrift des Origenes (*Exhortatio ad martyrium*), entstanden um 235.

15 S. th. II. q. 124 a. 3.

16 *Exhortatio ad martyrium*, 42.

17 Vgl. H. U. von Balthasar, Augustinus. Das Antlitz der Kirche. Einsiedeln 1955, S. 228 f.

18 *In Jer. hom.* 4,3.

19 Origenes, *Exhortatio ad martyrium*, 30. – Aus der Hochschätzung des Martyriums erklärt sich in der alten Kirche auch die besondere Stellung und Verehrung jener Christen als

»Märtyrer«, die bei ihrem Zeugnis nicht den Tod erlitten hatten. Diese wurden erst später (etwa nach der Mitte des 3. Jahrhunderts) als »confessores« bezeichnet und von den Blutzeugen unterschieden.

20 *An die Smyrnäer* 1,1.

21 Brief 58,1.

22 *Ad Fortunatum*, 13.

23 In der Homilie 3,5 zum ersten Thessalonicherbrief.

24 *Hom. in Evang.* I, hom. 3,4.

25 S. th. II. II. q. 124 a. 4.

26 Vgl. H.U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall. Einsiedeln 1966.

Avery Dulles SJ · New York

Die kirchliche Dimension des Glaubens

Das Thema des vorliegenden Aufsatzes, die kirchliche Dimension des Glaubens, steht in einiger Spannung zum gegenwärtig vorherrschenden Klima des Individualismus. Der Philosoph Alfred North Whitehead schrieb: »Religion ist das, was das Individuum aus seinem eigenen Solitärsein macht.«[1] In den Vereinigten Staaten wird Religion heute oft als rein private Angelegenheit betrachtet, die niemanden außer den Glaubenden selbst etwas angeht. Man hört oft den Ausspruch: »Niemand kann mir sagen, was ich glauben soll.« Diese Einstellung bringt die Kirche in eine schwierige Position, betrachtet sie es doch als einen wichtigen Teil ihrer Sendung, den Menschen zu sagen, was sie glauben sollen. Die Kirche sucht Menschen für das Christentum zu gewinnen gemäß der überlieferten »Glaubensregel«; aber das amerikanische Ethos drängt jeden, seinen eigenen Weg zu gehen und seinen eigenen Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Es verherrlicht die persönliche Autonomie und zuweilen gar den Dissens.

1. Individualismus und gemeinsamer Glaube

Trotz allem, was wir über den Individualismus hören, sind wir Amerikaner ziemlich gesellig. Was die Ansichten angeht, reisen die meisten von uns in Gruppen und denken genauso wie ihre Nachbarn, Berufskollegen etc. Ich denke oft, daß es mehr religiösen Glauben geben würde, wenn wir in unserem Urteil unabhängiger wären. Da jede einzelne Kirche eine kognitive Minderheit ist, können nur solche Menschen der kirchlichen Lehre treu bleiben, die bereit sind, die dominante Kultur in Frage zu stellen.

Avery Dulles SJ, *1918 in Auburn/N. Y. geboren, Priester 1956, studierte Theologie in Harvard, am Woodstock College und an der Gregoriana in Rom; nach Lehrtätigkeiten am Woodstock College und an der Catholic University in Washington lehrt er heute an der Fordham University in New York. Die Übersetzung des Beitrags besorgte Sebastian Greiner.*

Der religiöse Individualismus hat von daher einen Wahrheitskern. Whitehead hatte recht, als er sagte: »Wer niemals solitär ist, der ist niemals religiös.«[2] Wenn der Glaube authentisch und ernsthaft sein soll, muß er vom einzelnen bewußt angeeignet worden sein. Die Evangelien sagen deutlich, daß die Annahme des Gottes Jesu Christi eine äußerst personale Angelegenheit ist. Wir müssen uns Gott in der Intimität des Gebetes zuwenden, oft in der Stille unseres eigenen Zimmers. Wir können uns nicht hinter einer Gesellschaft oder Institution verstecken, als könnten diese an unserer Stelle glauben. Jeder von uns ist als einzelner Gott gegenüber verantwortlich für den Umgang mit seiner Freiheit, auch mit seiner religiösen Freiheit. Dem Urteil vor dem Throne Gottes stehen wir als einzelne gegenüber.

Die individuelle Dimension des Glaubens muß aber im Gleichgewicht mit der sozialen, gemeinschaftlichen Dimension gehalten werden. Wir streben alle nach Gemeinschaft, auch nach Glaubensgemeinschaft. Der Glaube kann nicht lange überleben, geschweige denn blühen, ohne Unterstützung durch eine gleichgesinnte Gruppe, die Symbole, Rituale und Traditionen bereitstellt. Der Glaube findet die ihm angemessene Umgebung, wenn die Gläubigen Kirchen oder Synagogen beitreten. Selbst die seltenen Menschen, die jede Form etablierter Religion ablehnen, gründen eigene Kirchen oder Sekten, sammeln Anhänger, die ihre Prinzipien und Praktiken teilen. Religionssoziologen werden von daher Whiteheads Behauptungen über die Vereinzelung als Quelle der Religion präzisieren oder ihr sogar widersprechen.

Als Offenbarungsreligionen haben Judentum und Christentum eminent sozialen Charakter. Die Offenbarung vollzieht sich ja in Form eines Bundes zwischen Gott und einem ganzen Volk. Das Wort Gottes wird zur Einladung, diesem Bund beizutreten. Der Glaubensakt ist auf Gott gerichtet, insofern er Gründer des Bundes und Bundespartner ist. Zur Zeit des Alten Testaments war der Glaube Israels der eines Volkes; dasselbe könnte man vom heutigen Judentum sagen.

Das Christentum wurde als Religion des Neuen Bundes oder auch Neuen Testamentes (*ἡ καινὴ διαθήκη*) gegründet. Die ersten Mitglieder dieser Gemeinschaft empfingen ihren Ruf zur Jüngerschaft als Individuen, wurden dann aber durch das gemeinsame Leben im Glauben geformt. Als ihre Unterweisung an einem entscheidenden Punkt angelangt war, fragte Jesus die Jünger als eine Gruppe, für wen sie ihn hielten: Petrus antwortete für alle und bekannte: »Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes« (Mt 16,16). Petrus tritt hier und an weiteren Stellen als Sprecher auf, der den Glauben der Apostel formuliert.

2. Kirchliche Ausdrucksformen des Glaubens

In seinem öffentlichen Wirken und auch noch nach seiner Auferstehung versah Jesus die Gemeinschaft, die er zurückließ, mit einer Reihe von Mitteln, damit sie ihren Glauben weiterleben könne. Anläßlich eines letzten gemeinsamen Mahles setzte er die Eucharistie als Sakrament des »Neuen Bundes« in seinem Blut ein. Nachdem er von den Toten auferstanden war, sandte er seinen Geist auf die Kirche herab, damit sie an seiner Liebe Anteil erhalte. Der Glaube wurde befestigt und weitergetragen durch das apostolische Amt, die sakramentalen Riten, die kanonischen Schriften und durch eine Gruppe von Lehrern, die in den hl. Geheimnissen unterwiesen. So wurde der christliche Glaube zum gemeinsamen Besitz der ganzen Kirche. Diese hat als Gemeinschaft zwei untrennbare Dimensionen: die vertikale Beziehung zu Gott und die horizontale Beziehung zu den anderen Gläubigen. Keine hat ohne die andere Bestand.

Der Glaube im christlichen und theologischen Sinne des Wortes ist nicht einfach eine Meinung oder ein Weltbild, das ein Mensch annehmen kann. Der christliche Glaube hat vielmehr einen gottgegebenen Inhalt, den man nur kennen kann, wenn man sich auf die Gemeinschaft, die ihn bereits bekennt, verläßt. Er ist deshalb zutiefst verbunden mit der Entscheidung, ein Mitglied des Volkes des Neuen Bundes zu werden oder zu bleiben. Im Unterschied zu Israel ist die Kirche keine ethnische oder politische Gesellschaft, sondern eine universale Gemeinschaft, die auf Glauben gegründet ist.

Das erste Glaubensbekenntnis wird besiegelt durch das Sakrament der Taufe, das seine Empfänger zu Kirchenmitgliedern macht. Paulus spricht von »einem Herrn, einem Glauben, einer Taufe« (vgl. Eph 4,5). Diese drei Momente gehören zusammen. Da es nur einen Herrn gibt, kann es nur eine Taufe, das Sakrament des einen Glaubens, geben. In der Taufe wird man in den Tod Christi getaucht, welcher die Sünde tötet; und man steht mit Christus wieder auf in der Neuheit ewigen Lebens. Die Taufe ist die sakramentale Selbstverwirklichung des Glaubens. Sie stellt dramatisch die Selbstentäußerung des Glaubenden wie auch die Unterwerfung des eigenen privaten Urteils unter den Geist Christi dar, der in und durch die Kirche fortlebt. Der Katechumene wird gefragt, was er oder sie von der Kirche Gottes begehrt, und die richtige Antwort lautet: »die Taufe«. Selbst wenn er oder sie bereits einen Glaubensakt vollzogen hat, wie es bei der Erwachsenentaufe sein muß, wird der Glaube bekräftigt durch das Sakrament. Ohne diesen kirchlichen und sakramentalen Ausdruck wäre der Glaubensakt unvollkommen und zerbrechlich.

3. Glaube ohne vollständige Eingliederung in die Kirche

Obwohl der christliche Glaube in der Regel mit der Eingliederung in die Körperschaft der Gläubigen verbunden ist, sind einige Elemente dieses Glaubens auch außerhalb der Kirche zugänglich. Mit den Worten J.H. Newmans: »Es gibt eine breite, fließende Substanz katholischer Wahrheit in der Welt ... In Fülle und größter Reinheit begegnet sie allein in der Kirche, aber die tritt mehr oder weniger aus ihr heraus und dringt in Orte ein, die nie mit ihrer Gegenwart oder ihren Dienst gesegnet waren.«[3]

Die griechischen Väter sprachen von den heilshaften Elementen in den nicht-christlichen Religionen und Philosophien als »Saaten des Wortes« und Vorbereitung auf das Evangelium. Das 2. Vatikanische Konzil spricht in seiner Erklärung über die nicht-christlichen Religionen von Strahlen göttlicher Wahrheit, die dort gegenwärtig sind, wo das Evangelium noch nicht hingedrungen ist (NA 2). Einige Nicht-Christen, die über ihre eigenen Traditionen hinausblickten, wurden mit den Evangelien bekannt und waren sehr beeindruckt. Mahatma Gandhi, der nie ein Christ wurde, liebte Jesus und seine Bergpredigt, wie er sie verstand, lehnte aber das Christusbild des Paulus und des späteren Dogmas ab. Durch die hl. Schrift treten diese Nicht-Christen ein in eine positive, wenngleich unvollkommene Beziehung zur Glaubensgemeinschaft. Je mehr sie den Glauben wirklich erfassen, um so größer wird unausweichlich ihre Nähe zur Kirche. Nach der Kirchenkonstitution erfordert die volle Mitgliedschaft u.a. die Gemeinschaft mit dem Papst und den Bischöfen durch die Bande des vollständigen Glaubensbekenntnisses (LG 14).

Gelegentlich trifft man Christen, die sich zwar zum Jesus des Neuen Testaments, wie sie ihn verstehen, bekennen, aber sich nicht zu einer Glaubensgemeinschaft hingezogen fühlen. Diese Einstellung scheint mir anormal und von Grund auf inkonsequent zu sein, da die Evangelien und die anderen neutestamentlichen Schriften den christologischen Glauben der frühen Kirche ausdrücken. Wenn die Kirche, die diese Zeugnisse erstellte und uns überlieferte, unverläßlich wäre, könnten wir der Bibel nicht trauen.[4] Darüberhinaus berichtet uns das Neue Testament, daß Jesus seine Jünger beauftragte, authoritativ in seinem Namen zu lehren, so daß die Kirche »die Säule und das Fundament der Wahrheit« wurde (1 Tim 3,15; vgl. Mt 16,18; 28,19f; Lk 10,16). Christus möchte nicht nur in Büchern gefunden werden, sondern v.a. in der Gemeinschaft seiner Jünger.

Die gläubige Annahme des Gottes Jesu Christi verlangt deshalb von uns, daß wir die Einstellung des Individualismus hinter uns lassen. Die

christliche Vision kann nicht erfolgreich angeeignet bzw. genährt werden ohne die Gemeinschaft, die wir »die Kirche« nennen. Nachdem die kirchliche Dimension des Glaubens nun einleuchten dürfte, möchte ich die Verbindung zwischen Kirche und Glaube auf vierfache Weise entfalten: Erstens, die Kirche als Materialobjekt oder Inhalt des Glaubens; zweitens, als gemeinschaftliches Subjekt, das den Glauben glaubt; drittens, als die große Zeugin des Glaubens und viertens als Zeichen, das den Glauben vernünftig und einleuchtend werden läßt.

4. Die Kirche als Materialobjekt des Glaubens

Im Apostolischen Glaubensbekenntnis bekennen wir unseren Glauben an die »heilige katholische Kirche«. Im Nicaeno-Konstantinopolitanischen Credo, das uns von der Messe her vertraut ist, wurde diese Formulierung ausgeweitet zu »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche«.

Das Glaubensbekenntnis zerfällt in drei große Abschnitte, die vom Vater, vom Sohn und vom hl. Geist handeln. Obwohl die Kirche von Christus gegründet wurde, spricht das Credo erst im dritten Abschnitt, der wie gesagt vom hl. Geist handelt, von ihr. Im Anschluß an andere Theologen erklärte H. de Lubac, die Kirche habe einen Ort im Credo, insofern der hl. Geist in ihr lebt und wirkt. In einigen frühen Texten lautet die entsprechende Formulierung: »Ich glaube an den Hl. Geist in der Hl. Kirche.«[5]

Hier entstehen zwei Fragen. Die erste: Warum reicht es nicht aus, an Gott zu glauben ohne weitere Bekenntnissätze über die Kirche?, kann relativ leicht beantwortet werden. Der Glaube an Gott impliziert ja den Glauben an sein Wort und sein Heilswerk, welches die Kirche einschließt, die er durch Christus und den hl. Geist gegründet hat. Wir können nicht an den Gott Jesu Christi glauben, ohne dem Bund, den er aufgerichtet hat, zuzustimmen. Unser Glaube an Christus und den Geist wäre mangelhaft, wenn wir die Kirche, in der beide vorzüglich gegenwärtig und zugänglich sind, ablehnten. Umgekehrt impliziert unser Glaube an die Kirche notwendig den Glauben an die göttlichen Personen, denen die Kirche ihre Existenz und Heilsmacht verdankt.

Zweitens könnte man fragen, ob wir an die Kirche glauben müssen, ist sie doch für jedermann sichtbar. Natürlich kann man die Kirche auch ohne Glauben kennen, nämlich insofern sie ein empirisches Objekt, eine soziologische Realität ist. Wer aber in dieser menschlichen Gesellschaft, die manchmal allzu menschlich ist, die Gemeinschaft der Gnade und des Heils sehen will, der braucht Glauben. Wir können nicht an der Erfah-

rung verifizieren, daß sie das Volk Gottes ist, der Leib Christi und der Tempel des hl. Geistes. Die innere Wirklichkeit der Kirche verstehen nicht Fleisch und Blut, sondern zuletzt nur die Augen des Glaubens, welche die Kirche in ihren tieferen theologischen Dimensionen betrachten.[6]

5. Die Kirche als glaubendes Subjekt

Die Kirche ist nicht nur Objekt des Glaubens, sondern, von einer anderen Seite her gesehen, selbst der große Glaubende, das quasi-personale Subjekt des Glaubens. Die klassischen Autoren sprachen oft vom »Glauben der Kirche«, der glaubenden Gemeinschaft als solcher. In der Messe bittet der Priester, kurz bevor er die Kommunion empfängt, Gott, nicht auf seine Sünden zu sehen, sondern auf den Glauben der Kirche. Dies war die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs *fides ecclesiastica*.[7]

Der »Glaube der Kirche« spielt besonders in den alten Diskussionen über die Kindertaufe eine Rolle. Augustinus und andere erklärten, die getauften Kinder seien Gläubige, insofern der Glaube der Kirche ihnen angerechnet werde. Moderne Theologen, die Thomas von Aquin folgen, lehren gewöhnlich, daß die Taufe die Glaubenstugend mitteilt, während die erwachsenen Gläubigen, insbesondere die Paten, diesen Glauben auch wirklich ausdrücken anstelle der Kinder, die zu persönlichen Glaubensakten noch nicht fähig sind. Wenn der Kindertaufe die Solidarität mit der glaubenden Gemeinschaft fehlen würde, wäre sie nicht mehr im eigentlichen Sinne das Sakrament des Glaubens.[8]

Der Glaube der Kirche ist aber nicht nur für Kinder, sondern auch für die Erwachsenen von Bedeutung. Nur sehr wenige von uns haben genaue Kenntnis von allen Wahrheiten, an die die Kirche glaubt. Unser Glaube bleibt zu einem großen Teil implizit, da wir dem Glauben der Kirche im allgemeinen anhängen. Wir können zu Recht und wahrhaftig sagen: »Ich glaube, was die Kirche glaubt.«

Der Glaube der Kirche ist nicht eine rein innerliche Angelegenheit. Da sie als sichtbare, berührbare Gesellschaft verfaßt ist, hat die Kirche auch die Fähigkeit, ihren Glauben in menschlicher Sprache zu formulieren. Mit den Worten von Kardinal Ratzinger: »Demgegenüber sieht das Symbol in der Kirche als ganzer ein eigenständiges Sprachsubjekt, das durch die gemeinsame Grunderfahrung des Glaubens zusammengehalten ist und damit auch ein gemeinsames Verstehen eröffnet.«[9] Nach dem hl. Thomas von Aquin wird die Formulierung des Glaubens im Credo in Person der ganzen Kirche gesprochen, die durch den Glauben vereint ist.[10] Bei der Messe rezitieren wir das Nicaenische Glaubensbekenntnis

gewöhnlich in der ersten Person Plural: »Wir glauben«. Aber auch wenn es in der ersten Person Singular gesprochen wird, wie z. B. bei der Taufe, ist der bekannte Glaube auch der Glaube der Kirche als ganzer.

Die Artikel des Glaubensbekenntnisses und des Dogmas der Kirche verleihen verschiedenen Aspekten oder Komponenten der Offenbarung sprachlichen Ausdruck, aus der die Kirche lebt. Angesichts des gegenwärtigen Individualismus und Pluralismus, der die Gesellschaften fragmentiert und ihre Mitglieder gegeneinanderkehrt – sogar in der Kirche läßt sich das beobachten –, ist es von großer Wichtigkeit, gemeinsame Symbole, die den Glauben ausdrücken und über alle kulturellen Verschiedenheiten hinweg gültig sind, zu bewahren. Die Lehren des Glaubens sind streng gesprochen nicht Objekte des Glaubens, sondern Prismen, die es dem Glauben ermöglichen, sich auf sein wahres Objekt zu konzentrieren, den Gott, der spricht und handelt.[11]

Der Unterschied zwischen dem Glauben des einzelnen und dem der Kirche kann durch den Begriff der Indefektibilität verdeutlicht werden. Das ist eine Qualität des kirchlichen Glaubens, die den einzelnen Gläubigen fehlt. Kein Gläubiger kann ohne eine besondere Gnade, die nur durch Privatoffenbarung mitgeteilt werden könnte, sicher sein, daß er immer den Glauben bewahren wird. Jeder Gläubige kann in Häresie fallen oder sich durch Apostasie völlig vom christlichen Glauben lösen. Aber Gott achtet in seiner Vorsehung darauf, daß der gemeinsame Glaube nicht stirbt. In den Evangelien verspricht Jesus, daß »die Pforten der Hölle« (Mt 16,18) die Kirche niemals überwinden werden und daß er mit dem apostolischen Amt sein wird bis zum Ende der Zeit (Mt 28,20). Er sendet seinen Heiligen Geist auf die Kirche herab, so daß diese der Wahrheit treu bleiben wird (Joh 14,26; 15,26f.; 16,13). Der Hl. Geist, der durch die Sakramente, die Hl. Schrift, die Tradition, das Lehramt und den Glaubenssinn aller wirkt, verhindert, daß der Glaube korrumpiert wird und bewahrt die Träger des Lehramtes vor einem endgültigen Fehler in der Lehre. Jeder von uns ist in seinem Glauben auf den Glauben der Kirche angewiesen, an dem wir mehr oder weniger vollkommen Anteil haben.

Sosehr der Glaube der Kirche sich von dem des einzelnen Christen unterscheidet, sowenig kann er von den Gläubigen getrennt werden. Er ist nicht eine platonische Idee, die sich in einem überirdischen Bereich befindet. Er existiert hier unten, in der Kirche, die wir sehen und berühren. Gäbe es keine einzelnen Gläubigen, würde der Glaube der Kirche vergehen. Auch wenn der einzelne nicht sicher sein kann, daß er den Glauben bewahren wird, versichert uns doch eben dieser Glaube, daß es immer eine Gemeinschaft von wahren Gläubigen geben wird. Diese ist die *una sancta* des Glaubensbekenntnisses.

6. Die Kirche als Zeugin

Das Evangelium ist keine private Botschaft, die die Kirche für sich selbst behalten könnte. Sie ist der Kirche als äußerst wichtige Gute Nachricht für die ganze Menschheit anvertraut. Im Bewußtsein dieser Sendung wendet sich die Kirche an alle Völker. Sie kann nicht anders, als von den wunderbaren Dingen sprechen, die Gott getan hat. Der Glaube drängt von sich aus zum Zeugnis. »Ich habe geglaubt, darum habe ich geredet« (2 Kor 4,13).

Einer langen theologischen Tradition zufolge ist das Zeugnis selbst Akt des Glaubens. Thomas von Aquin unterscheidet zwischen dem inneren Akt des Glaubens (man muß glauben) und dem äußeren Akt (man muß bekennen).[12] Da die Kirche, wie wir gesehen haben, in ihrem Glauben durch Gott geschützt wird, hat das Zeugnis dieses Glaubens Autorität. Als Zeugin spricht die Kirche deshalb mit der Zuversicht, daß der Geist des Herrn mit ihr ist. Unter einem göttlichen Zwang verkündet sie unablässig ihren Glauben, auch vor Diktatoren und Todesschwadronen (den »Herrschern und Königen« unserer Zeit), sei es gelegen oder ungelegen.

Das Zeugnis der Kirche ist im Sinne Newmans prophetisch. Ein Prophet, sagt er, »ist jemand, der von Gott kommt, mit Autorität spricht, der immer ein und derselbe ist, dessen Lehren eindeutig und entscheidend sind, der eventuell folgenden Schwierigkeiten gewachsen ist und der Irrtümer zerschmettern und aus der Welt schaffen kann. Als ein solcher Prophet hat sich die katholische Kirche selbst in ihrer Geschichte erwiesen; sie tut dies bis auf den heutigen Tag. Sie allein hat die Macht, den Verstand der Menschen zu lenken und Glauben an ihr Wort zu erwecken bei den Hohen und Niedrigen, Gebildeten und Einfachen, Ruhelosen und Stumpfsinningen.«[13]

In seiner *Apologia pro vita sua* fährt Newman fort zu erklären, warum ein solcher Prophet angemessenerweise mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgestattet ist. Ohne sie wäre die Kirche nicht zureichend gerüstet, um Gottes Wort zu verkünden und »um die maßlose Energie des angriffslustigen, boshaften und unzuverlässigen Intellekts in harte Zucht zu nehmen und in seine Grenzen zurück zu drängen«.[14]

Die Kirche ist nicht der Hauptzeuge, dem der Glaube sich unterwirft. Gemäß der theologischen Tradition und mehreren ökumenischen Konzilien ist Gott das wahre Motiv des Glaubens als einer theologischen Tugend. Die Inhalte der Offenbarung müssen, mit den Worten des 1. Vatikanischen Konzils, geglaubt werden »aufgrund der Autorität Gottes selbst, der sie offenbart« (DS 3008). Wäre die Kirche anstelle Gottes das Motiv, dann würde der Glaube aufhören, ein theologischer Akt zu sein, welcher sich direkt auf Gott als sein Objekt bezieht.

Wie ein Prophet ist die Kirche Gottes Zeugin in der Welt. Um zu glauben, müssen sich die Christen, zumindest teilweise, auf ihre Autorität verlassen. Wir glauben die Glaubensartikel nicht, weil wir sie persönlich verifiziert haben (das wäre wohl in den meisten Fällen unmöglich), sondern weil die Kirche als Zeugin uns ihre Wahrheit verbürgt.

Anders formuliert können wir sagen, daß der Glaube dem Wort Gottes anhängt; aber dieses Wort muß uns dort erreichen, wo wir sind. Die Kirche ist das Hilfsmittel, das Gott verwendet, um sein Wort vorzustellen und für es zu bürgen. So gehört die Kirche in instrumenteller Weise zum Formalobjekt oder Motiv des Glaubens. Thomas von Aquin kann sagen: »Das Formalobjekt des Glaubens ist die erste Wahrheit (Gott), insofern sie in den hl. Schriften und der Lehre der Kirche manifest ist, welche von der letzten Wahrheit abstammt.«[15] Wir begegnen der Autorität Gottes, insofern er sein Wort sozusagen in der Schrift lesbar und in seiner Zeugin, der Kirche, hörbar macht. Bei der Aussendung der 72 Jünger sagt Jesus: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10,16). Paulus konnte die Thessalonicher dazu beglückwünschen, »daß ihr das Wort Gottes, das ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gottes Wort angenommen habt; und jetzt ist es in euch, den Gläubigen, wirksam« (1 Thess 2,13).

Unter allen Formen der Kommunikation ist das Zeugnis am geeignetsten, um Glauben zu erwecken. Der Zeuge setzt sich für die Wahrheit der Botschaft ein und macht zugleich ihre Dringlichkeit klar, ohne daß er aber eine Zustimmung zu erzwingen versucht. Insofern das authentische Zeugnis um eine freie Zustimmung wirbt und von personalem Respekt vor dem Empfänger getragen ist, unterscheidet es sich von Proselytentum und Propaganda im schlechten Sinne, welche immer ein Moment des Druckes oder gar der Täuschung beinhalten.[16] Der Glaube ist, wenn er dem Zeugnis zustimmt, ein freies, liebendes, vertrauensvolles Sich-verlassen auf das Wort des anderen. Wer das Zeugnis annimmt, tritt in eine geistliche Gemeinschaft mit dem Zeugen ein, der es verkündet. Im Falle des göttlichen Glaubens treten wir in eine Gemeinschaft mit Gott, dem ersten Zeugen ein, aber auch mit der Kirche als zweitem Zeugen. So versetzt uns der Glaubensakt in eine Einheit mit der Gemeinschaft, die glaubt und Gottes Botschaft verkündet.

Jeder, der dieser Zeugengemeinschaft betritt, ist berufen, an ihrer gemeinsamen Sendung teilzunehmen. Durch unsere Worte und Leben sind wir alle Zeugen des Evangeliums, andernfalls Gegen-Zeugen. Jesaja berichtet, daß Gott zum Volke Israel sagte: »Ihr seid meine Zeugen« (Jes 43,10.12; 44,8). Ein Rabbi des 2. Jahrhunderts, der diese Stelle kommentierte, formulierte sie so: »Wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Gott, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, bin ich sozusagen nicht länger

Gott.«[17] Indem sie Christus, dem Zeugen seines Vaters, nachfolgen, sind die Kirche und alle ihre Mitglieder berufen, »die großen Taten dessen zu verkünden, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat« (1 Petr 2,9). Sie sind mit anderen Wortes dazu berufen, Zeugen Jesu Christi zu sein. Der »Katechismus der Katholischen Kirche« stellt fest, daß jeder Gläubige, der den Glauben von anderen empfangen hat, auch eine Verpflichtung eingeht, ihn weiterzugeben und so ein Glied in der großen Kette der Gläubigen zu werden. »Ich kann nicht glauben, ohne vom Glauben anderer getragen zu sein, und durch meinen Glauben stärke ich andere in ihrem Glauben.«[18]

7. Die Kirche als Glaubwürdigkeitsmotiv

Die Schrift lehrt, daß wir nicht jedem Zeugen glauben sollen, selbst wenn sie sich als Prophet ausgeben. »Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen« (1 Joh 4,1). Da es viele merkwürdige Sekten gibt, die ihre Anhänger in die Irre führen, muß die Kirche begründen, warum sie selbst der authentische Lehrer der christlichen Botschaft ist. Sie muß sich selbst von Scharlatanen und Betrügern abgrenzen, die falsches Zeugnis ablegen. Warum ist der Anspruch der Kirche berechtigt?

Negativ müssen wir zunächst sagen, daß die Kirche die Wahrheit ihrer Botschaft nicht eigentlich beweist. Der Glaube beruht nie auf Beweisen, die ohnehin nur selten die Sicherheit vermitteln, die wir suchen. Newman legte in seinem *Entwurf einer Zustimmungslehre* ausführlich dar, daß jede Zustimmung zu einer logischen Schlußfolgerung ein Vertrauensmoment impliziert, da die Argumente nur so lange wahr sind, bis nicht neue Fakten oder Gründe bekanntwerden, die die Schlußfolgerung neu qualifizieren oder sogar ungültig machen. Die Folgerung hängt immer von den Prämissen ab. »Manch ein Mensch« schrieb Newman, »wird leben und sterben auf ein Dogma hin; kein Mensch will der Märtyrer einer Schlußfolgerung sein. Ein Schluß ist immer nur eine Meinung.«[19]

Selbst wenn Folgerungen manchmal absolut gewiß sind, sollte man bedenken, daß der Glaube seine Funktion verlöre, wenn die Wahrheit seiner Inhalte streng bewiesen werden könnte. Glaube im religiösen Sinne ist freie, gnadenhafte Zustimmung auf die Autorität eines göttlichen Zeugen hin. Aber die Frage bleibt: Wie können wir sicher sein, daß die Kirche ein qualifizierter Zeuge ist?

In einer rationalistischeren Zeit war die Apologetik als ein wissenschaftliches Studium christlicher Beweisgründe sehr in Mode. Aber je

scharfsinniger die Apologeten argumentierten, desto deutlicher wurde auch der Geheimnis- und Gnadencharakter des Glaubens. Die wirklichen Glaubensmotive können nicht in Worte gefaßt und durch formale Argumente ausgedrückt werden. Zu begründen, warum wir der Kirche glauben, ist so ähnlich, als wollte man erklären, warum man jemanden liebt. Die Gründe des Herzens folgen einer spontanen Logik, die dunkler, aber oft auch verläßlicher ist als eine syllogistische Deduktion.

Das Herz muß hier erwähnt werden, da der Glaube auch Willen und Gefühle affiziert, nicht nur den Verstand. Glaube ist liebende Zustimmung. Auch nachdem wir die Gründe verstanden haben, sind wir immer noch frei, zu glauben oder nicht zu glauben. Wir entscheiden uns nicht für den Glauben, ohne seine Attraktivität zu erkennen.[20] Wie bei jedem anderen freien Akt erfordert auch der Glaube, daß sein Objekt als etwas Gutes begriffen wird, nicht nur in sich selbst, sondern auch für die wählende Person. Die christliche Religion muß deshalb als anziehend und wohltuend wahrgenommen werden. Jeder, der überlegt, ob er den Glauben annehmen soll, muß ein Urteil darüber fällen, ob es gut wäre, ein Glaubender zu sein.

Eine frühere Generation von Apologeten versuchte aus der Geschichte zu zeigen, daß Christus die Kirche als seine Zeugin durch die Zeiten gegründet hat. Dieser Argumentationstyp führte bestenfalls zu der Folgerung, daß wir eine Pflicht haben, der Kirche zu glauben. Selbst das aufzuzeigen war nicht leicht. Da die historischen Argumente von den christlichen Anfängen auf Daten beruhen, die schwer zu verifizieren und zu interpretieren sind, konnten sie viele ausgewiesene Historiker nicht überzeugen. Es ist deshalb nicht überraschend, daß viele Apologeten heute ihre Argumente lieber auf die Kirche als ein globales Phänomen gründen und dabei das Kriterium anwenden, das Jesus für wahre Prophetie angab. »Jeder gute Baum bringt gute Früchte ... An ihren Früchten also werdet ihr sie erkennen« (Mt 7,17–20). Die Fruchtbarkeit der Kirche macht die Mitgliedschaft in der Kirche nicht einfach verpflichtend, sondern ansprechend und wünschenswert.

Das 1. Vatikanische Konzil erkannten den Wert des historischen Arguments von den christlichen Ursprüngen her an und lehrte, die Kirche als lebendige Institution sei, mit den Wortes Jesajas, »ein Panier, aufgepflanzt für die Völker« (Jes 11,12; vgl. DS 3013). Genauer beschrieb das Konzil die Kirche »als großes und fortdauerndes Motiv der Glaubwürdigkeit und als ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung« (DS 3013). Es wies auf die wunderbare Eigenschaften der Kirche hin, z.B. »ihre erstaunliche Verbreitung, ihre große Heiligkeit, ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit in allem, was gut ist, ihre katholische Einheit und unüberwindbare Festigkeit« (DS 3013).

Diese Ansprüche, formuliert in der kirchlichen Rhetorik des 19. Jahrhunderts, erscheinen uns heute als ungerechtfertigtes Eigenlob. Knapp hundert Jahre später suchte das 2. Vatikanische Konzil jeden Anschein von Triumphalismus zu vermeiden. Es beschrieb die positiven Qualitäten der Kirche, war sich aber auch bewußt, wie sehr ihre Glaubwürdigkeit durch menschliches Fehlverhalten ihrer Mitglieder, Priester wie Laien, gelitten hatte. Da so viele Katholiken dem Geist Christi untreu wurden, der gegenseitigen Liebe ermangelten, im Glauben und Eifer nachließen, leuchtet das Bild Christi in der Welt nicht mehr so hell, wie es sollte. Die Kirchenkonstitution rief deshalb alle Katholiken auf, »sich zu reinigen und zu erneuern, damit das Zeichen Christi auf dem Antlitz der Kirche klarer erstrahle« (LG 15; vgl. GS 19,21 und 43; UR 4).

Es ist paradox: Die Kirche ist am glaubwürdigsten und attraktivsten, wenn sie auf Christus den Herrn blickt und ihn verkündet, anstatt die Aufmerksamkeit auf ihre eigenen Qualitäten zu lenken. Da es ihre Sendung ist, Christus zu dienen und ihn zu verherrlichen, ist die Kirche sich am treuesten, wenn sie sich selbst vergißt und nur an ihn denkt. Hauptaufgabe der Kirche ist, Christus aufzurichten, wie Mose die eherne Schlange in der Wüste aufrichtete, so daß das Volk durch ihn geheilt und gerettet werde (Joh 3,14f.).

Christi Person und Werk, wie wir es aus der Schrift und dem Gottesdienst der Kirche kennen, haben eine geheimnisvolle Macht, Menschen anzuziehen. Ich glaube, Menschen treten in die Kirche ein und bleiben in ihr v.a., weil sie Christus in ihr finden. Er vergegenwärtigt sich selbst durch die Botschaft der Evangelien, die Sakramente, durch heilige Christen, die sein Bild in ihrer jeweiligen Situation und mit ihren Möglichkeiten widerspiegeln. Je intensiver die Kirche ihr Zeugnis auf Christus konzentriert, um so verläßlicher wird ihr Glaube denen erscheinen, die nach dem ewigen Leben suchen.

Nichts trägt mehr zur Glaubwürdigkeit des Glaubens bei als die Freude, die Festigkeit und Zielbestimmtheit, die er in seinen Anhängern erweckt. Die Lebensgeschichten großer Konvertiten, Bekenner, Missionare und Märtyrer dienen der Glaubensweitergabe oft besser als abstrakte Vorlesungen über Lehre und Apologetik. Der Glaube zeigt seine geistliche Macht in der Verwandlung, die er in denen bewirkt, die ihn bekennen.[21]

Der Zeuge par excellence ist der Märtyrer, der, obwohl er das Leben liebt, bereit ist, um einer höheren Wahrheit willen zu sterben. Papst Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika *Veritatis Splendor* (1993) einen sehr eindrucksvollen Abschnitt über das Martyrium vorgelegt; er nennt es »ein leuchtendes Zeichen der Heiligkeit der Kirche«. »Die Märtyrer,« schreibt er, »und, im weiteren Sinne, alle Heiligen der Kirche erleuchten

durch das beredte und faszinierende Beispiel eines ganz vom Glanz der sittlichen Wahrheit umgeformten Lebens jede Epoche der Geschichte durch das Wiederbeleben des sittlichen Empfindens« (VS 93).

Durch ihr Leben geben die Heiligen eine konkrete Auslegung des Evangeliums und offenbaren die verwandelnde Kraft des Glaubens.

8. Schluß

In einer längeren Behandlung des Themas könnte man noch weitere Verbindungen zwischen Kirche und Glauben hinzufügen. Ich habe z.B. nichts über die fürbittende Rolle der Kirche gesagt. Aus der Sicht des Glaubens ist unzweifelhaft, daß das Gebet und Opfer der Kirche viel dazu beitragen kann, daß diejenigen die Gnade des Glaubens erhalten, für die gebetet wird. In der Liturgie bittet die Kirche oft um die Bekehrung der Ungläubigen (z.B. in den Fürbitten am Karfreitag) und für das Wachstum des Glaubens unter den eigenen Mitgliedern (z.B. in den Eröffnungsgebeten des 22. und 23. Sonntages im Jahreskreis). Hinzufügen sollte man auch, daß die sakramentalen Dienste der Kirche den Glauben derer, die sie empfangen, begründen bzw. intensivieren. Alle Sakramente sind, auf die eine oder andere weise, Sakramente des Glaubens. Da der Glaube von der Gnade Gottes abhängt, können die Gebete und sakramentalen Dienste bedeutend zu jenem Prozeß beitragen, welcher den Glauben gebiert und wachsen läßt.

Am unmittelbarsten wird der Glaube allerdings weitergegeben durch das Zeugnis der Kirche, das in jedem Zeitalter und jeder Generation wieder erklingt und die Menschen zum Glauben an Christus und das Evangelium ruft. Dieses Zeugnis gewinnt in dem Maße an Kraft, in dem die Kirche ein überzeugendes Zeichen Christi wird dank der freudigen Hingabe und des christusähnlichen Verhaltens ihrer Mitglieder. Dieses gemeinschaftliche Zeugnis motiviert und befähigt Menschen, sich dem Glauben der Kirche, diesem großen Gläubigen, anzuschließen. Ihr persönlicher Glaube hat am kollektiven Glauben der Kirche anteil. Indem sie der Botschaft der Kirche anhängen, auch ihrer Botschaft über die Kirche selbst, machen die Gläubigen die Kirche auch zu einem Objekt ihres Glaubens.

Die kirchliche Dimension verhindert nicht, daß der Glaube ein zutiefst freier und personaler Akt bleibt. Ohne dieses personale Moment könnte er den einzelnen nicht so radikal umformen, wie es notwendig ist. Durch diese Verwandlung entkommt das Individuum der Enge einer in sich selbst eingeschlossenen Existenz und tritt in das universale Geheimnis des Glaubens ein, welches Gott der Kirche als ganzer anvertraut

hat. Indem wir dem Mysterium Christi erlauben, von uns Besitz zu ergreifen, werden wir solidarisch mit den Gläubigen aller Nationen und aller Zeiten, auch der noch ausstehenden.

Anmerkungen

1 A.N. Whitehead, Wie entsteht Religion? (am. Original 1926). Frankfurt a.M. 1985, S. 15, 39, 47 u.ö.
2 Ebd., S. 15f.
3 J.H. Newman, Discourses to Mixed congregations. London 1897, S. 174.
4 Das ist der Sinn von Augustins berühmtem Satz: »Ich würde dem Evangelium nicht glauben, würde mich nicht die Autorität der Gesamtkirche dazu bewegen« (*Contra epistulam quam vocant fundamenti* 5,6).
5 H. de Lubac, Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses (frz. Original 1970). Einsiedeln 1975, S. 159.
6 Der Römische Katechismus von 1566 erklärte in Teil I, Art. 9, Nr. 23: »Es ist notwendig zu glauben, daß eine Kirche *existiert*, die eins, heilig und katholisch ist. Was die drei Personen der Trinität betrifft, Vater, Sohn und Hl. Geist, so glauben wir an diese, insofern sich unser Glaube unmittelbar auf sie richtet. Aber dann müssen wir unsere Ausdrucksweise ändern und feststellen, daß wir der hl. Kirche glauben und nicht *an* die hl. Kirche. Dieser sprachlichen Differenzierung zufolge ist Gott, der Schöpfer aller Dinge, von allen seinen Kreaturen verschieden; und wenn wir alle Segnungen empfangen, die er seiner Kirche übertragen hat, schreiben wir sie seiner göttlichen Güte zu«; vgl. auch Katechismus der Katholischen Kirche, § 750.
7 H. de Lubac, a.a.O., S. 177f.
8 Vgl. A. Dulles, The Assurance of Things Hoped For. New York/Oxford 1994, S. 238–242.
9 J. Kard. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982, S. 130.
10 »Confessio fidei traditur in symbolo, quasi ex persona totius ecclesiae, quae per fidem unitur« (Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, 2-2. 1.9. ad 3).
11 Vgl. die bekannte Aussage des Thomas von Aquin: »Der Akt des Glaubens endet nicht in seiner Formulierung, sondern in der angezielten Sache, denn wir bilden keine Lehren, es sei denn zu dem Zweck, Dinge zu erkennen. Dies gilt für die Wissenschaft wie für den Glauben« (S. th. II–II. 1.2 ad 2).
12 Thomas von Aquin, S. th. II–II, Fragen 2 und 3. Er erwähnt auch andere äußere Akte, die aus dem Glauben durch die Vermittlung anderer Tugenden hervorgehen, wie z.B. Liebe; Frage 3, art. 1, ad 3.
13 J.H. Newman, a.a.O., S. 279.
14 J.H. Newman, Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen (engl. Original 1864). Mainz 1951, S. 283f.
15 Thomas von Aquin, S. th. II–II. 5.3.
16 Das Zentralkommitee des Weltrates der Kirchen billigte im Jahre 1960 eine Erklärung über »Christliches Zeugnis, Proselytentum und religiöse Freiheit«, in welcher festgestellt wurde: »Proselytentum ist nicht etwas vom Zeugnis völlig verschiedenes: es ist die Korruption des Zeugnisses. Diese liegt vor, wenn Verführung, Bestechung, maßloser Druck oder Einschüchterung versteckt oder offen angewendet werden, um eine Bekehrung her-

beizuführen ...« Text wiederabgedruckt in: L. Vischer (Hrsg.), A Documentary History of the Faith and Order Movement, 1927–1963. St. Louis 1963, S. 183–196, hier S. 187.
17 Simon Bar-Yochai, zit. nach G. Vahanian, No Other God. New York 1966, S. 29. Dieser Text lieferte auch den Titel für Yves Congars Buch über das Laienapostolat, Si vous êtes mes témoins. Paris 1959.
18 Katechismus der Katholischen Kirche, § 166, 45–46.
19 J.H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre (engl. Original 1870). Mainz 1961, S. 65.
20 Vgl. den oft zitierten Satz Augustins: »Niemand glaubt etwas, ohne sich vorher davon überzeugt zu haben, daß es geglaubt werden sollte« (*De praedest. sanctorum*, 2,5; PL 44,963).
21 A. Dulles, Handing on the Faith through Witness and Symbol, in: *Living Light* 27 (1991), S. 299.

Gerhard Schmied · Mainz

Religion ehemaliger Katholiken

1. Einleitung

Daß jeder Mensch Religion hat, daß niemand religionslos ist, ist im Rahmen einer ganzen Reihe von wissenschaftlichen Ansätzen unstrittig. Das gilt für theologische Vorstellungen, in denen davon ausgegangen wird, daß jeder Mensch – ob er es wisse oder nicht – auf Gott ausgerichtet ist[1], wie für die weithin rezipierte Religionssoziologie von Thomas Luckmann. Luckmann vertritt ja die Auffassung, daß Religion generell zum Menschsein gehört.[2] Transzendenz ist bei ihm ein Schlüsselbegriff, und Transzendieren setzt für ihn schon dort ein, wenn jemand über Sprache einen vor Augen liegenden Sachverhalt erfaßt; die sprachliche Fassung transzendiert die Wirklichkeit.[3] Solche einfachen Transzendenzen gehören in den Rahmen dessen, was er als Religion im weiteren Sinne bezeichnet. Religion im engeren Sinne ist jenes spezielle, im Laufe der Ausdifferenzierung der Lebensbereiche entstandene, durch Spezialisten verwaltete Segment der Wirklichkeit, das auch alltagssprachlich als Religion bezeichnet wird. Auf diese Religion im engeren Sinne beziehen sich die folgenden Ausführungen, in denen religiöse Vorstellungen von Personen, die aus der katholischen Kirche ausgetreten sind, dargestellt werden.

2. Methodische Anmerkungen

Grundlage der folgenden Erörterungen sind 15 Intensivinterviews, die eine meiner Schülerinnen im Rahmen ihrer Examensarbeit[4] 1992 im Raum Mainz/Wiesbaden durchführte. Diese Datenbasis wurde von mir für eine Sekundäranalyse benutzt.[5]

Von den 15 Interviewten waren zehn Frauen. Das Durchschnittsalter der Probanden lag bei circa 42 Jahren, das Durchschnittsalter zur Zeit des Kirchenaustritts bei rund 28 Jahren.

Gerhard Schmied, *Jahrgang 1940, ist Professor für Soziologie an der Universität Mainz.*

Bei den im folgenden zu analysierenden Intensivinterviews handelt es sich um sogenannte biographische oder Lebenslaufinterviews.[6] Das Spezifische dieser Interviewform wird aus dem Einleitungsimpuls deutlich, der von der Interviewerin gegeben wurde. Er lautete:

»Ich bin an der Biographie von Menschen interessiert, die aus der Kirche ausgetreten sind. Ich möchte Sie daher bitten, mir Ihre Lebensgeschichte zu erzählen. Es gibt keine vorformulierten Fragen, ich werde Sie daher auch nicht unterbrechen. Während Sie erzählen, notiere ich einige Stichpunkte, zu denen ich im Anschluß an Ihre Erzählung noch Fragen stellen möchte.«

Zentrales Thema der Interviews war also die Lebensgeschichte von Menschen. Daß das Forschungsthema, hier »Religion« oder näherhin »Kirchenaustritt«, dabei nicht vernachlässigt wurde, dafür genügte in der Regel der Nebensatz, in dem dieser Aspekt genannt wird.

Die Ausführungen zum Kirchenaustritt stehen im Kontext eines Lebens, es wird vom Befragten aufgewiesen, welchen – bibeltheologisch gesprochen – »Sitz im Leben« Religion, Kirche und Kirchenaustritt in seinem Fall haben. Bei diesem qualitativen Ansatz wird der Befragte ernstgenommen, seine Vorstellungen sind maßgeblich. Daraus, daß der Befragte auch die Themen wählen konnte, die er zur Sprache bringen wollte, resultiert auch das Material, das im folgenden erörtert werden soll. Dieses Material war von der Interviewerin nicht planmäßig erhoben worden. Befragte sehen Lebenslaufinterviews auch als Chance zur Bilanzierung, und in diesem Kontext reflektierten sie auch die Frage: Wie sieht meine Religion heute aus?

Bei der Auswertung sollten primär die Formen, das Spektrum von Einstellungen und Verhaltensweisen zu verschiedenen Thematiken innerhalb des Komplexes »Kirchenaustritt« herausgearbeitet werden; es wurden Typen[7] im Rahmen einer solchen Thematik gebildet.

3. Darstellung

Mit dem Kirchenaustritt wird aus juristischer Perspektive der Austausch zwischen der Organisation »Kirche« und dem bisherigen Kirchenmitglied beendet. Doch wie sieht es mit dem faktischen Austausch aus? Religiöser Glaube ist weitgehend institutionell vermittelter Glaube, und damit letztlich kirchlicher Glaube. Der einzelne entwickelt auch nach einem Austritt weltanschauliche Präferenzen, setzt sich mit neuen Informationen über Religion und Kirche auseinander, hat Zugang zu kirchlichen Einrichtungen, die – von Gottesdiensten bis zu Akademietagungen – vielfach offen sind. Und all dies geschieht vor dem Hintergrund

einer Lebensgeschichte, in der Religion und Kirche eine mehr oder minder große Rolle spielten. Eine Probandin drückt das so aus:

»Ach so, das ist für mich kein Bruch. Das versuch' ich mir zumindestens so zu sagen. Ähm, das ist jetzt die Kirche als Institution, der ich meine Finanzen verweigere oder die ich selbst besser verbrauchen kann, ne. Es ist jetzt nicht so, daß ich mich als nicht mehr, ja, ich würd' mich trotzdem noch als religiös geprägt bezeichnen. Ich wüßte nicht, ob ich ein Christ wär', das ist sehr viel diffiziler ... aber das ist, äh, das ist, das hat mich geprägt und ist Teil meiner Erziehung oder dessen, was ich bin, ist auch diese religiöse ... Erziehung.«

Um das Folgende mit einem bekannten Bildwort zu pointieren: Wir gehen bezüglich der religiösen Vorstellungen von Personen, die aus der Kirche ausgetreten sind, nicht von der Vorstellung eines leeren Glases aus, wie sie für über den Austritt enttäuschte Kirchenvertreter naheliegt, sondern von der eines normalerweise noch teilweise gefüllten Glases. Wie sah also der Bezug zu Religion und Kirche zum Zeitpunkt der Interviews bei den Befragten konkret[8] aus? Elf der 15 Interviews enthielten Ausführungen über den religiösen Status der Probanden zum Zeitpunkt der Befragung, die über allgemeine Floskeln wie »... ich kann also net unbedingt sagen, daß ich kein religiöser Mensch bin« hinausgingen. Insgesamt acht Typen des religiösen Status konnten herausgearbeitet werden. Sie werden mit charakteristischen Zitaten belegt.

Der »Irreligiöse« oder »Atheist« ist der erste Typus. Er hatte schon lange vor seinem Austritt unabdingbare Glaubensinhalte nicht mehr bejahen können: »... ich kann mich nicht erinnern, daß ich 'mal ernsthaft d'ran geglaubt hab' überhaupt, ja an, an Gott und was da alles mit zusammenhängt. Ich weiß es nicht, vielleicht als Kind, aber da kann ich mich net d'ran erinnern.«

Dem »Zweifler« – wie der zweite Typus genannt werden soll – geht diese Gewißheit ab. Er konzentriert sich auf das Hier und Heute, so daß man ihn auch als »Agnostizisten« bezeichnen könnte. Auch ein Stück »Hedonismus« spielt mit: »Aber sonst mit meinen Eltern, ja, ich hätte mir von ihnen eigentlich gewünscht, daß sie mehr leben, und hab' mir für mich selber vorgenommen, es zu tun. Weil: Ich sage mir, was ich mit hundertprozentiger Sicherheit weiß, ist, daß ich dieses Leben habe. Ob danach etwas kommt, weiß ich nicht, das muß ich der Zukunft anheimstellen. Äh, ich glaube eher nicht, und ich würde auf der anderen Seite auch nicht wollen, daß es so 'was wie Reinkarnation gibt. Weil: Ich denke, was ich jetzt hab', ist recht gut abgelaufen. Und was dann kommt, weiß ich nicht. Wer weiß, was nachher irgendwann in einem späteren Leben auftauchen könnte. Ne, ne, ich denke, es ist ganz gut, einmal zu leben, dieses Leben wirklich zu genießen, auszuleben, auszukosten.

Aber ich denke, daß man irgendwann auch sagt: ›Es ist genug.‹ Es muß nicht nochmal sein.«

Beide Typen verstehen sich als nicht religiös. Das gilt zumindest auch teilweise für den folgenden, den ich als »Kulturgläubigen«[9] bezeichne. Darunter fallen die, die Kirchen als Sehenswürdigkeiten und Christmetten zur Erbauung des Gemüts schätzen: »Ich geh' einmal im Jahr in die Kirche, und das ist an Weihnachten. Aber das nur, weil ich den Gottesdienst toll finde, das ist nämlich eine evangelische Kirche ... Und dann hab' ich einen anderen Fimmel. Wenn ich im Urlaub bin, ich guck' mir auch sehr gerne Kirchen von innen an. Und dann geh' ich auch oft hin und spendier' eine Kerze ... Ich betracht' mir für mein Leben gerne Kirchenorgeln. Das find' ich irgendwie toll. Also, das macht so einen ehrwürdigen, beruhigenden Eindruck auf mich.«

Aber auch ein eifriger Bibelleser kann dazu gehören. »Hab' mir vor kurzem erst wieder eine Bibel gekauft in diesem Jahr. Ich hab' meine hergegeben, weil ich sicher jemand gezwungen hab', mal wieder 'was – nicht gezwungen, aber wichtigst empfohlen hab' –, das 'mal zu lesen. Jedenfalls meine Bibel ist weg, die ich zur Kommunion gekriegt hab' von der Kirche, das war ein Geschenk. Ich glaub, das einzige und meinen Bibelspruch. Auf jeden Fall – was wollt' ich g'rad' sagen? – ach so ja, hab' also mit Leidenschaft bestimmt ein Jahr lang die unteren Klassen in der Schule als Kind unterrichtet in Biblischer Geschichte und Religion. Hab' ich gerne gemacht, und hab' ich sicher auch gut gemacht. Ich durfte es immer wieder machen. Ich fand das schön, ich fand das sehr interessant, weil Geschichte, ob das jetzt biblische Geschichte war oder andere ... Denn biblische Geschichte ist nichts anderes als unsere ... Weltgeschichte. Es gehört halt mit dazu. Das hat mich sehr interessiert wie die ganze Geschichte überhaupt ...«

Die Interviewpassage, mit Hilfe derer der nächste Typus demonstriert werden soll, beginnt wieder mit einem Verweis auf die Bibel. »Also meine Bibelfestigkeit, die hab' ich erst, äh, also das bißchen Bibelfestigkeit hab' ich erst nach der Schule so in den letzten zwei, drei Jahren, auch nach dem Kirchenaustritt eigentlich erst gekriegt. Weil ich mich danach erst wirklich informiert habe.«

Hier geht es nicht um die Bibel als Quelle der Kulturgeschichte, sondern als – meist kritisch gewertete – Information über Religion, die in vielfältiger Weise gesucht wird. »Und als ich dann ausgetreten war, danach hab' ich mich dann erst 'mal noch tiefgründiger informiert, indem ich drei Bücher gelesen hab'. Einmal ›Im Namen Gottes‹ über die Ermordung des letzten Papstes und dann, äh, ›Gottes erste Diener‹ über die Geschichte der Päpste und ›Eunuchen für das Himmelreich‹ von der, von der Ute Ranke-Heinemann. Und das bestätigte einen nur, das bestä-

tigte einen nur.« Dieser Typ soll als »Informationssammler«[10] bezeichnet werden; ihm geht es um Informationen über den Lebensbereich, von dem er sich losgesagt hat, und dabei vielleicht auch um Selbstvergewisserung der eigenen Entscheidung.

Der »Moralist«[11] kann sich als Christ verstehen, reduziert aber das Christentum auf das Anständigsein. »Ich sag' sogar, ich behaupte, daß ich ein besserer Christ bin wie viele andere. Das hab' ich sogar dem Pfarrer gesagt bei unserem Brautunterricht. Da hab' ich gesagt: ›Wisse' S'e, ich stell' mich noch lang net auf eine Stufe mit denen Leuten, die jede Woche zu Ihnen in die Kirche kommen und beten und beichten und alles Mögliche und draußen dann – Gott weiß was – anstelle' und klaue' ...‹ Ich persönlich verhalte mich so, äh, äh, wie es sein soll. Ich versuche, keinem anderen irgendwie Leid oder so 'was zuzuführen. Und, und wenn s'e sich alle so verhalten würden, würd' die Welt ganz anders aussehen.«

Aus einem anderen Interview: »... denn ich versteh' den christlichen Glauben so: Ohne daß ich in der Kirche bin, bin ich Christ. Ich versteh' das so, daß man anderen Leuten hilft, ne, gut ist, moralisch vertretbar handelt und nicht nach der Bibel mit dem Gesangbuch unter'm Arm in die Kirche rennt, wie ich das als Kind getan hab.«

Der Typus »Ritualist«[12] hält sich an religiöse Formen, ohne deren Inhalt mitzuvollziehen. Eine Probandin stellt prinzipiell fest: »So mit der Pubertät war dann dieses so Religiöse, also beten, Kirchenbesuch, das war damit fertig«, berichtet dann aber: »Wir sind sehr viel in diese Maiandachten gegangen, ne. Äh, äh, also, als ich kleiner war, kann ich mich erinnern, daß ich immer gezählt habe oder Buchstaben, äh, gezählt habe oder irgend so 'was, damit diese Monotonie, die ja in der Wiederholung des Rosenkranzes liegt, daß man diese Monotonie irgendwie, ähm, ändert. Aber das ist komischerweise durchaus drin', das in einem drin', ähm, also was weiß ich. Heute, wenn ich in Krisensituationen bin oder vor irgend 'was Angst hab' oder. Doch dann, dann leier' ich das auch so 'runter, ne. Genau so wie quasi im Rosenkranz, ne. Kann auch, denk' schon, daß das so 'ne Art beruhigende Wirkung auf mich hat. Vielleicht wieder durch diese, mhm, dieses Geleiere. Ich glaube, so langsam könnt' ich das, mhm, Ave Maria oder Paternoster noch nicht 'mal sagen, weil man sich weniger auf die einzelnen Worte und deren Bedeutung konzentriert, sondern mehr auf dieses Geleiere. Ich hab' auch immer noch die alte Fassung intus, also mit der neueren bin ich gar nicht so vertraut.«

Das strikte Durchhalten des Eingeübten kann über Verhaltensweisen hinausreichen. Dieselbe Probandin: »Aber so zur Kommunion wär' ich nicht mehr gegangen. Und zwar, ich denke, weil das auch in einem so

drin' ist, ähm, weil ich von mir aus im Zustand der Sünde bin. Und das ist immer noch so eingebläut, daß de, weiß ich, ich, daß de vorher quasi das Sakrament der Buße, äh, also du mußt beichten, um es genau zu sagen. Ohrenbeichte von mir aus. Und, ähm, man muß aufrichtige Reue empfinden. Die kann ich aber nicht empfinden. Also, ich bin da auch in einem Konflikt mit mir selber, ne, ähm, ... weil ich wüßte, wenn wieder so eine Situation auftreten würde, würde ich genau so handeln. Also, mir fehlt dann auch der gute Vorsatz, der dann auch zur Reue gehört, zur aufrichtigen Reue. Da man dies alles nicht kann, darf man auch nicht zur Kommunion gehen. Und an dieses Regelwerk, verinnerlicht, halte ich mich.«

Ein anderer Typus soll als »naturreligiöser« bezeichnet werden. So sagt eine Probandin: »Eine gewisse Religiosität mag vielleicht dasein oder mag dasein, aber auf einem ganz anderen Bereich. Würd's eher, man könnte es so als, äh, Naturreligion in Verbindung mit Naturphilosophie bezeichnen vielleicht.« Eine andere: »... ich bin sehr gut sowohl mit katholischen als auch mit evangelischen Pfarrern hingekommen. Wir haben sehr schöne Gespräche geführt, sehr interessante Gespräche, und trotzdem waren immer alle ganz entsetzt ... wenn ich gesagt habe: ›Für mich ist die schönste Kirche, wenn ich im Wald bin, und es ist rund'rum still. Kein Auto, gar nichts, und ich bin einfach 'mal nur im Wald, ganz weit draußen, fernab von allem.‹ Also, das fanden die beinahe wie einen Frevel. Ja. Weil ich auch in der Natur eine gewisse Seele sehe. Auch bei den Tieren zum Beispiel, und das hat, ähm. Bis heute trifft das bei vielen Pfarrern doch einen gewissen Widerstand. Denn der Mensch, das ist nun 'mal die Schöpfung Gottes, die Krönung der Schöpfung, ne. Und die Tiere, ja, ich möchte eigentlich sagen: ›Der Mensch kann eigentlich gar nicht sonntags geschaffen sein‹, sondern etwas provokatorisch sag' ich dann oft zu einem solchen Pfarrer, wenn man so diskutiert, äh, ja, dann sag' ich: ›Ja, die Krone der Schöpfung. Besonders gute Laune muß der liebe Gott gehabt haben, als er die Blaumeisen und die Kohlmeisen geschaffen hat. Und gute Laune hatte er bestimmt, als er das Schwarzwild geschaffen hat. Aber als der Mensch d'rankam, da fiel ihm wirklich nichts Besseres mehr ein.‹ Ja, und das geht natürlich nicht mit dem Abbild Gottes, das ist, da ist überhaupt nichts d'rin.«

Der letzte Typus schließlich ist der in der theologischen Literatur vielbeschworene sogenannte Anonyme Christ[13], der sich ohne Mitgliedschaft in der Kirche mit der Religion identifiziert, sie auch teilweise praktiziert, wobei dieses Praktizieren über moralische Ansprüche hinausreicht. »Oder, sagen wir, ich meine, es gibt ja im Leben auch Bedürfnisse, wo ich 'mal sagte: ›Also jetzt möchte ich 'mal g'rade in die Kirche gehen, um zu beten.‹ Äh, gab's Momente, wo ich das gemacht habe, aber

das ist selten. Sicher, beten zu Gott, tue ich das manchmal auch. Aber es ist halt eben so in unserer Zeit, wenn man berufstätig ist und, sagen wir, jung ist, wahrscheinlich denkt man nicht so oft daran, wenn man nicht so gerade erzogen ist. Sondern immer in den Situationen, wenn man nachdenken muß oder, sagen wir, wenn man sich befindet in einer schwierigen Situation. Sagen wir, jemand stirbt oder so 'was ...«

Die Probandin faßt ihre Position zusammen: »Ich glaube weiter an Gold, an Gott, und meine Religion selbst, so wie ich erzogen bin, werde ich auch weiter behalten. Nur halt selbst mit der Kirche selbst, werde ich weniger zu tun haben.«

4. Diskussion

»Religion ›boomt‹ – die Kirchen leeren sich«, so lautet die Überschrift des ersten Kapitels in »Fremde Heimat Kirche«, dem vorläufigen Ergebnisbericht zur Dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft. Die Autoren vermeinen »ein seit Jahren wachsendes Interesse an Religiösem zu spüren«, sie konstatieren »eine Sehnsucht nach ganzheitlichen und spirituellen, übersinnlichen und grenzüberschreitenden Erfahrungen jeder Art«. Weiter führen sie aus: »Die großen christlichen Kirchen scheinen diese Sehnsucht nicht hinreichend befriedigen zu können. Und so findet die Suche weitgehend jenseits institutionalisierter Religion statt, im Literatur- und Veranstaltungsmarkt einer freien, bunten, vielfältig durchmischten religiösen Szene.«[14] Hier ist vom großen Segment der Esoterikliteratur die Rede, von religiösen und pseudoreligiösen Praktiken, die von Teilnahme an New Age-Workshops über Annäherung an asiatische Traditionen bis zum Tischerücken oder gar Schwarzen Messen reichen können. Beziehen von hier Kirchenaustreter ihr religiöses Repertoire? Betrachten wir die von uns untersuchten Personen, so müssen wir aufgrund der erfaßten Äußerungen eindeutig mit »Nein« antworten. Keiner hat sich den modischen neureligiösen Strömungen angeschlossen, ja sie sympathisieren kaum mit ihnen; denken wir an den Befragten, der die Idee der Wiedergeburt kurz erwägt und sogleich verwirft. Die religiösen Vorstellungen unserer Befragten bestehen nahezu ausschließlich aus Elementen der eingeführten abendländischen Tradition, und zwar meistens in Form christlicher Traditionen. Dies soll im folgenden konkret belegt werden.

Eine so zu charakterisierende Verhaftung gilt sogar schon für den ersten Typus, den »Irreligiösen« oder Atheisten. Die damit bezeichnete Position ist eine typisch abendländische, die im Zeitalter der Aufklärung erstmals prägnant hervorgetreten ist. Sie ist eine der Früchte der Auf-

klärung, des radikalen Hinterfragens, des Verlassens allein auf den Verstand, des positivistischen Ausklammerns alles nicht sinnlich Prüfbaren aus dem Bereich des Seriösen. Aus dem skizzierten Klima der Aufklärung sind auch Agnostizisten (der zweite Typus) zu verstehen; der Begriff des Zweiflers, den wir weitgehend synonym setzten, steht für den ewig Unentschiedenen; und spätestens seit jener Epoche wird kaum eine Person, und erscheine sie noch so bedingungslos religiös, vom Zweifel, ob es nicht auch anders sein könne, verschont. Und auch der Moralist ist in der aufklärerischen Tradition zu sehen. Die Religion, auch wenn sie fragwürdig geworden ist, bleibt um der Moral willen unentbehrlich. Die zynische Version dieser Sicht steht in Niccolo Machiavellis *Il principe*, eine funktionale ist in der französischen Soziologie zu finden, die sich mit den Folgen der Großen Revolution auseinandersetzte. Auguste Comtes Gründung einer Menschheitsreligion und Emile Durkheims Suche nach neuen religiösen Grundlagen, die letztlich noch den Impetus für sein großes Werk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* aus dem Jahre 1912 bildete, sind vor diesem Hintergrund zu sehen.

Die beiden zuletzt genannten Typen der Religiosität sind, was ihren Ursprung betrifft, nicht nur im zeitgeschichtlichen Kontext zu sehen, sondern sie lassen sich wenigstens teilweise aus der Glaubenstradition heraus legitimieren. Der Zweifler hat ebenso seinen Platz in der biblischen Tradition wie das Wort, daß man den Baum an seinen Früchten, der tätig realisierten Moral erkennen wird.

Mit Comte wie Durkheim haben wir Vertreter des Geisteslebens im 19. Jahrhundert bzw. im beginnenden 20. Jahrhundert genannt. Sind wesentliche Quellen der Vorstellungen, die wir mit Irreligiösen, Agnostizisten und Moralisten verbunden haben, im 18. Jahrhundert zu suchen, so ist der Kulturgläubige wesentlich ein Kind des 19. Jahrhunderts. Vertreter des Historismus und zum Teil auch Romantiker konnten sich nicht mehr ungebrochen mit den Inhalten der Religion identifizieren, den kulturellen Produkten dieser Religion etwa in Musik und Baukunst konnten und wollten sie ihre Bewunderung nicht versagen. Der Naturgläubige steht in einer sehr langen Tradition auch im Abendland, die zum Teil mit der des Pantheismus identisch ist. Auch sie erreicht im 19. Jahrhundert einen neuen Höhepunkt. Goethe wie manche Romantiker waren Propheten solcher Formen der Verehrung. Aber – und hier unterscheidet sich diese Vorstellungswelt von den übrigen bisher erörterten – auch im modischen esoterischen Denken findet man die Vorstellung, das Göttliche sei mit der Natur und dem Kosmos identisch.

Der Ritualismus ist in seiner Herkunft schwer zu verorten. Er steht dem Traditionalismus im Sinne Max Webers nahe, dem Handeln nach

Hergebrachtem, dessen Sinn nicht mehr beim Vollzug mitgedacht werden muß.[15] Voraussetzung des Ritualismus ist auch die Trennung von Sinn und Handeln, wobei der Sinn entweder aufgrund des kulturellen Gefälles unbekannt ist oder aufgrund fehlender Akzeptanz vernachlässigt oder abgelehnt wird. Das erstere ist der Fall in Religionen, bei denen eine starke Differenzierung von Priester- und Laienreligion vorliegt, das letztere ist der moderne, in unseren Befunden belegte Fall. Am ehesten modern sind die beiden letzten Typen. David Riesman kreierte den Begriff »inside-dopester«, der in der deutschen Übersetzung mit »Informationssammler« wiedergegeben wurde, in seiner Schrift *Die einsame Masse* aus dem Jahre 1950 als Kennzeichen der modernen Vorhut, die im Zeitalter der Reizüberflutung stets auf der Suche nach allem Für und Wider ist, ohne sich davon tiefer beeindrucken zu lassen.[16] Der Informationssammler erscheint als der Vorläufer des postmodernen Mythenjägers, der alle weltanschaulichen Traditionen durchnimmt, um sie als Erzählungen stehenzulassen.[17] Und schließlich: der anonyme Christ. Er ist nicht nur der, der sich von der konkreten Heilsorganisation, von ihrer irdischen Seite abgestoßen fühlt wie Kirchenkritiker zu allen Zeiten, die vielleicht nicht die Möglichkeit hatten, ihrer Kritik durch Kirchenaustritt einen besonders deutlichen Ausdruck zu verleihen. Bei ihm findet sich auch jene Institutionendistanz oder gar -ablehnung, die einen der vielen Aspekte der derzeit viel diskutierten Individualisierung darstellt. Und es ist in diesem Zusammenhang dann auch sinnvoll, wenn Kirchenaustritte im Zusammenhang mit Politik- und Parteienverdrossenheit und sinkenden Mitgliederzahlen bei den Gewerkschaften diskutiert werden.

Zu guter letzt: In Kreisen konservativ gestimmter Kulturpessimisten wie liberaler und linker Utopisten geht das Wort vom Ende der Religion um. Die sich häufenden Kirchenaustritte werden oft als ein Indiz gewertet. Aus unserer begrenzten Untersuchung gibt es jedoch keine Anhaltspunkte dafür. Im Gegenteil: Auch die, die einer der großen religiösen Institutionen den Rücken gekehrt haben, tragen meist das Erbe ihrer Religion weiter, aber der Wein in den Schläuchen ist sehr verdünnt.

Anmerkungen

1 Vgl. dazu etwa die Ausführungen von Bischof Joachim Reinelt in einem Interview zum Katholikentag in Dresden mit der Kirchenzeitung des Bistums Mainz *Glaube und Leben*. Nr. 15 vom 10. April 1994, S. 3: »In diesem Sinn gibt es für mich keine Atheisten, denn Gott verläßt nicht einfach einen Menschen. Aber es gibt sicher viele, die Gott in keiner Weise umschreiben können. Weil Gott aber auch ihnen nahe ist und in ihnen wirkt, kommen ihnen Fragen, und der Katholikentag bietet die Möglichkeit des Dialogs.«

2 Vgl. Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M. 1991, S. 77ff., zusammenfassend S. 118.
3 Vgl. ebd., S. 91.
4 M. Dreis, Aus der katholischen Kirche ausgetreten. Eine Analyse biographischer Interviews. Unveröff. Magisterarbeit im Fachbereich Sozialwissenschaften, Universität Mainz 1992.
5 Die gesamte Untersuchung des Verfassers, mit einem Nachwort von Bischof Karl Lehmann versehen, ist unter dem Titel »Kirchenaustritt als abgebrochener Tausch« als Heft 2 der Reihe »Mainzer Perspektiven« erschienen.
6 Zu Theorie und Praxis des biographischen Interviews soll hingewiesen werden auf: H. Hermanns u.a., Berufsverlauf von Ingenieuren. Frankfurt a.M./New York 1984.
7 Diese Typen haben wenig mit den Idealtypen Max Weberscher Prägung zu tun. Es geht schlicht um Differenzierungen innerhalb einer Thematik. Allerdings ist die Ordnung solcher Differenzierungen oft an einem Idealtypus orientiert. So ist der stillschweigend vorauszusetzende Idealtypus im Falle des religiösen Status der voll in Kirche und Glauben Integrierte, und es soll festgestellt werden, »wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht« (M. Weber, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. J. Winckelmann. 3. erw. und verb. Aufl., Tübingen 1968, S. 191).
8 Ein eher abstrakter Zugang wird in einer Allensbachstudie zum Kirchenaustritt versucht. Hier sollten aus der katholischen Kirche Ausgetretene bzw. austrittswillige Katholiken nach Vorgaben ihre Vorstellungen von einer Verbindung zwischen Kirche und Glauben, Christsein und Katholischsein, ihre eigene Beziehung zum Glauben, ihre Identifikation mit dem Christentum sowie die Intensität ihrer Gottesbeziehung bestimmen; vgl. Institut für Demoskopie Allensbach, Begründungen und tatsächliche Gründe für einen Austritt aus der katholischen Kirche. Allensbach 1993, S. 53ff.
9 In der sog. Europäischen Wertestudie wurden die Typen »kulturkirchlich« und »kulturreligiös« verwandt, die aber vom Sinn her nicht mit »kulturgläubig« identisch sind; vgl. zu den beiden erstgenannten Begriffen P.M. Zulehner u.a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 125f.
10 Dieser Begriff geht auf die deutsche Übersetzung des amerikanischen »inside-dopester« zurück, eines Begriffs aus dem Buch von D. Riesman u.a., Die einsame Masse. O.O. 1958.
11 Vgl. dazu auch A. Feige, Kirchenaustritte. Gelnhausen/Berlin ^{2}1977, S. 151.
12 Der Begriff dürfte von Gerhard Schmidtchen Anfang der 70er Jahre eingeführt worden sein; vgl. dazu A. Feige, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Gütersloh 1990, S. 181.
13 Der Begriff wird auf Karl Rahner zurückgeführt.
14 Alles: Studien- und Planungsgruppe der EKD, Fremde Heimat Kirche. Hannover 1993, S. 7.
15 Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Köln/Berlin 1964, S. 17.
16 Vgl. D. Riesman, a.a.O., S. 193ff.
17 Vgl. etwa bezüglich des Mythos W. Welsch, Unsere moderne Postmoderne. Weinheim ^{2}1988, S. 81 und 196.

JÜRGEN KUHLMANN · NÜRNBERG

Stärker als die Schwerkraft ist das Licht!

Der Glaubensweg von Simone Weil

Am 24. August 1943 um halb elf Uhr abends starb in einem englischen Sanatorium Simone Weil: an »Herzversagen infolge Herzmuskelschwäche, verursacht durch Hungern und Lungentuberkulose«. In dem halben Jahrhundert seither wurden Zivilisationen umgekrempelt, Weltreiche gestürzt, Zeitgeister durchgesetzt und abgetan. Simone Weil aber lebt, um so kraftvoller, je mehr wir Sterbenden uns von ihren Einsichten ergreifen lassen.

Wer ist Simone Weil? Am 3. Februar 1909 als zweites Kind einer jüdischen Familie in Paris geboren, besucht sie dort eine der großen Eliteschulen, unterrichtet dann als Philosophielehrerin an einem Gymnasium in der Provinz. Während der Weltwirtschaftskrise setzt sie sich für Arbeitslose ein, wird als Unruhestifterin verhaftet, erhält den Spitznamen »Rote Jungfrau«, gerät jedoch auch bei ihren sozialistischen Freunden an den Rand. Eine Zeitlang schuftet sie fast bis zum Zusammenbruch als Hilfsarbeiterin in einer Fabrik.

Langsam wächst sie, auch durch mystische Erlebnisse, in den christlichen Glauben hinein, schreibt aber an einen katholischen Freund: »Für den Augenblick wäre ich eher geneigt, für die Kirche zu sterben, als in sie einzutreten – falls sie es nächstens nötig hätte, daß man für sie stirbt. Sterben, das verpflichtet zu nichts, wenn ich so sagen darf; es schließt keine Lüge ein.«[1]

Aus diesem Satz spricht ihre Größe – und auch ihre Grenze; denn ganz ohne solche »Lüge« zu leben ist nur Ausnahmemenschen möglich; wir anderen müssen uns in allerlei Apparate einfügen – Firmen, Ämter, Kirchen, Parteien, Gewerkschaften, Redaktionen usw. –, deren offizielle Linie wir selten ganz und mitunter nur zähneknirschend mittragen können. Weil die Welt aber ohne derlei Kollektive nicht auskommt, muß ich wohl oder übel damit einverstanden sein, daß die Leute mich in die klobigen Schubladen meiner Zugehörigkeiten zwängen, so sehr das klemmt und zwickt. Doch kann die unbändige Ehrlichkeit von Menschen wie Simone Weil uns den Mut stärken, unverdrossen an der Verfeinerung unserer jeweiligen Apparate zu arbeiten.

JÜRGEN KUHLMANN, *Jahrgang 1936, studierte von 1956–65 Theologie an der Gregoriana in Rom; seit 1975 arbeitet er als Berufsberater in Nürnberg.*

Jahrzehntelang hatte die Öffentlichkeit von ihr das Bild, wie es ein französischer Herausgeber ihrer Schriften gezeichnet hat: »Simone Weil hat zuerst versucht, katholisch zu werden. Sie ist nicht getauft. Sie zögert einen Moment. Sie weigert sich jedoch, nach genauer Überlegung, der Kirche anzugehören, denn sie gehört noch mehr zu der Welt, die außerhalb der Kirche ist: wegen ihrer rationalen Bildung, ihrer Intelligenz, ihrer Liebe zum antiken Griechenland, ihrer Freundschaft mit den Ungläubigen. Sie will nicht allein die Tür durchschreiten, mag nichts und niemanden verraten. Sie beschließt, bei jenem Verbund von Realitäten zu bleiben, den die Kirche noch nicht hat integrieren können oder wollen. Sie wird die Christin von draußen sein und herrlich daran erinnern, daß es auch Arme, Gedemütigte, Ungläubige, Ketzer, eine ganz andere Denkströmung gibt. Sie steht auf der Schwelle, wartet auf Gott, reglos, unbeweglich, in Geduld, und trägt für immer in ihrem Herzen das Leiden Christi und all die guten Dinge, die Gott liebt, die Kirche aber noch nicht anerkannt hat.«[2]

Simone selbst sagte es so: »Wenn ich mein ewiges Heil vor mir auf diesem Tisch liegen hätte und ich nur die Hand auszustrecken bräuchte, um es zu erlangen, dann würde ich die Hand so lange nicht ausstrecken, als ich nicht dächte, den Befehl dazu empfangen zu haben ... Denn ich begehre nichts anderes als den Gehorsam in seiner ganzen Fülle, das heißt: bis zum Kreuz.«[3]

Bis vor kurzem galt als erwiesen, sie habe den Befehl zur Taufe bis zuletzt nicht empfangen.[4] Doch in seiner großartigen Biographie berichtet 1989 Georges Hourdin, der Verfasser jenes Vorworts von 1962, daß Simone Weil kurz vor ihrem Tod tatsächlich getauft worden ist, allerdings nicht feierlich in einer Kirche, auch nicht von einem Priester und mit Eintragung ins Taufbuch. Wohl aber, und zwar auf ihre Bitte hin, von ihrer Freundin Simone Deitz im Londoner Krankenzimmer. Hourdin zitiert aus einem Brief von Pater Perrin, Simones Dominikaner-Freund damals in Marseille, der persönlich mit der Täuferin gesprochen hat: »Einige Tage vor ihrer Abreise ins Sanatorium von Ashford, wo sie am 24. August 1943 erlöschen sollte, hatte Simone eine ziemlich lebhafte Diskussion mit einem französischen Priester gehabt, der sich in London aufhielt und dem Freien Frankreich nahestand. Er hatte ihr ihre Halsstarrigkeit hinsichtlich gewisser Positionen der römischen Kirche vorgehalten und ihr gesagt, dies sei mit der Taufe unvereinbar. Als sie dann allein waren, bat Simone ihre Freundin, sie zu taufen. Diese ging darauf gern ein, faltete ihre Hände unter dem Wasserhahn und ließ sie voll Wasser laufen, das sie auf Simones Stirn goß, während sie die Worte des Glaubens sprach. Besagte Freundin wiederholte diese Geste vor mir. Also hat Simone bewußt und auf ihre Bitte hin die Taufe empfangen. Aufgrund dieser Einzelheiten gibt es keinen Zweifel an der Gültigkeit ihrer Taufe, auch wenn sie außerhalb des Normalen liegt.«[5]

Simone Deitz selbst schreibt in einem Brief an Hourdin: »Simone war voll bei sich, als sie die Taufe verlangte. Sie nahm den Limbus nicht an. Als ob der Limbus in der katholischen Religion von Wichtigkeit wäre! ... Ich habe keine Umstände gemacht, ich habe sie mit Wasser aus dem Wasserhahn getauft.«[6]

Gewiß ist das Geheimnis eines Herzens, und eines solchen Herzens, zu respektieren. Hat Simones »Entscheidung zur Distanz«[7] vom kirchlichen Apparat, so gültig sie bleibt, zuletzt ihren Gegenstand verloren, weil die Institution an der

Schwelle des Todes nichts mehr bedeutet? P. Ludwig Kaufmann SJ schrieb mir im Herbst 1989, »es sei Simone Weil gegenüber vielleicht nicht fair, diesen Schritt so ins Zentrum zu rücken, insofern er, wenn ich es recht verstanden habe, bereits in einer Phase physischer Erschöpfung erfolgt ist.« Mag sein. Mir kommt die andere Deutung wahrscheinlicher vor: In der Reife ihrer letzten Lebenswochen hat sie nur mehr die göttliche Musik der Kirche vernommen, die bösen Mißklänge erreichten nicht mehr ihr inneres Ohr. Darum durfte sie sich taufen lassen. Wollten die Anhänger beider Sichten zu streiten anfangen, dann würde Simone sie wehmütig-fassungslos anschauen und etwa sagen: Gar nichts habt ihr verstanden. Letzte Erschöpfung und klarste Gnade schließen einander doch nicht aus, sondern ein! »Man muß dahin gelangen, im Leiden, das Nichts und Leere ist, eine noch vollere Wirklichkeit zu finden.«

Was ändert sich dank dieser überraschenden Entdeckung? Die unwichtigste neue Perspektive ist eine kirchenpolitische: Simones deutsche Biographin hat plötzlich nicht mehr recht, wenn sie nach ironischer Darstellung der offiziellen Heiligsprechungspraxis erleichtert feststellt, man müsse »um so dankbarer sein, daß einer Simone Weil dergleichen erspart bleiben wird: da sie nicht Mitglied der Kirche war, kann sie weder als Kirchenlehrerin noch als Heilige kandidieren.«[8] Da sie tatsächlich beides gewesen und als Glied der katholischen Kirche gestorben ist, stünde der Weg zur amtlichen Ehrung offen. Doch bis jede Simone einen ordentlichen Namenstag hat, dürfte es noch eine Weile dauern.

Wichtiger ist die Einsicht, daß mit der Philosophin in gewisser Weise auch ihre Philosophie kirchlich geworden ist. Bei der unvergleichlichen Lauterkeit ihrer Motivation dürfen wir gewiß sein: Gott hätte sie nicht zur Katholikin werden lassen, wenn in Seinen Augen ihr Glaube nicht innerhalb des katholischen Glaubens Platz hätte. Denn bestimmt hat Simone ihren Glauben nicht geändert. Die Freundin der Griechen, Hindus und Buddhisten, der Atheisten und letzten Menschen ist sie geblieben. Wenn sie es aber *als* Katholikin und Glied der Kirche war, dann heißt das mit jener logischen Schärfe, an der ihr soviel lag: Die Kirche selbst steht auf der Seite auch derer, die nicht zu ihr gehören. Um es mit einem Rätsel nach Art der Zen-Koans zu sagen: »alle Buchstaben« – stimmt das? Ja und nein. Das Zeichen meint auch die fremden Buchstaben mit, die es nicht mit bilden, die x, y, z und wie sie sonst heißen. So gehören zum *Sinn* der Kirche, des »unter den Völkern aufgerichteten Zeichens«, auch all die Kulturen und Menschen, die in ihrem zeichenhaften Sein nicht Platz finden. Was die Kirche als Apparat, auf der Plattform rivalisierender Organisationen, nach außen hin sein muß, nämlich *gegen* bestimmte Denk- und Lebensformen (nie werden Papst und Dalai Lama dieselbe Person sein), das ist nur ihr Schleier, der die unbeschränkte Solidarität verbirgt.

Simone Weil ist geblieben, wo sie war, nämlich draußen jenseits aller ausschließenden Schubladen, eben dies Draußen aber hat sie ins Herz der Kirche hereingeholt. Nein, solche Ungenauigkeit hätte sie nicht durchgehen lassen, es muß heißen: Eben an dieses Draußen, das in der Person Jesu, des Freundes der Sünder und Zöllner, seit Ostern das Herz der Kirche ist, hat sie stürmisch erinnert und wird das Sein des Christentums von jetzt an noch viel wirkungsvoller an seinen Sinn mahnen. Denn jetzt darf kein christlicher Theologe sie weiterhin

als Fremde abtun. Was Heinz Robert Schlette ihren »Universalismus« nennt[9], steht zwar schon im Neuen Testament: »Jesus Christus ... war nicht Ja und Nein zugleich, sondern das Ja ist in Ihm geschehen. Denn was da ist an Verheißungen Gottes – in Ihm ist das Ja« (2 Kor 1,19f.). Trotzdem nennt noch das letzte Konzil das Christentum die »einzig wahre Religion«, ebenso – dreißig Jahre später – der neue Weltkatechismus (Nr. 2105)!

Das ist dieselbe Verwechslung, die Simone im Mai 1942 an Pater Perrin so häßlich fand: »Sie haben mir auch sehr weh getan, als Sie eines Tages das Wort ›falsch‹ gebrauchten, als Sie ›nicht-orthodox‹ sagen wollten ... Es ist unmöglich, daß dies Christus gefällt, der die Wahrheit ist. Es scheint mir sicher, daß dies bei Ihnen eine ernstliche Unvollkommenheit darstellt. Und warum sollte es Unvollkommenheit in Ihnen geben? Es paßt sich durchaus nicht für Sie, daß Sie unvollkommen sind. Das ist wie eine falsche Note in einem schönen Gesang.«[10]

Oder doch eher eine Dissonanz, die aber – recht vernommen – ihre Wichtigkeit und Schönheit hat? Wer jene kühne Behauptung um die Wörtlein »für mich« ergänzt, darf so sprechen: Für Christen *ist* das Christentum die einzige wahre Religion. Das lehrt uns Gottes Bild, der lebendige Mensch: Ich erlaube einer Herzzelle keineswegs, nach Belieben in Auge oder Darm abzuwandern! Jedem Organ sein Programm; wollte schon der Magen sich an die kritische Nierenwahrheit halten, würde ihm übel. Ähnlich bilden die großen und kleinen Sinnorgane der Menschheit nur zusammen den gott-menschlichen Sinnleib. Eine Einheitsreligion zu erstreben wäre übler, ja teuflischer Ökumenismus, sie ist ebensowenig lebensfähig wie ein Fleischbrei.

»Für mich« sagen – darf ein Mensch das aber? Diese seltsame Frage bringt uns ins Herz der Mystik von Simone Weil. »*Ich sagen heißt lügen*«,[11] diese Kurzformel ihrer Überzeugung hat sie einmal erwogen. Wer ich sagt, hält das Schöpfungsgeschehen an, tut so, als wäre er eine feste, klar begrenzte Gestalt. Das ist er aber nicht, vielmehr eine Dauer-Schöpfung, eben jetzt verwirklicht durch göttlichen Selbst-Verzicht, in den ich mich einschwingen muß, sonst verfälsche ich mich: »Gott hat schaffen können nur durch Sich-Verstecken. Andernfalls gäbe es nur ihn.«[12]

Stellen wir uns einen unendlich großen Kreis vor und darin einen winzigen. Das Ganze kann den Teil nur entstehen lassen, indem es vom meisten seiner selbst absieht, sich fast ganz wegläßt. Der geschaffene Kreis kann dieses Ursprungs-Opfer, dem er sich verdankt, nur so bejahen, daß er in den Schrumpf-Prozeß einstimmt, selber zum bloßen Punkt zu entwerden bereit ist: »Entschöpfung: Geschaffenes überführen ins Ungeschaffene. Zerstörung: Geschaffenes überführen ins Nichts. Schuldhafter Ersatz [deutsch] der Entschöpfung.«[13] Göttlich ist die reine Fülle des Ganzen wie die reine Leere des Punktes; die Schöpfung beginnt als Übergang vom Ganzen zur endlichen Gestalt und vollendet sich durch Entschöpfung:

»Die Schöpfung ist ein Akt der Liebe, und sie ist unaufhörlich. In jedem Augenblick ist unser Dasein Liebe Gottes zu uns. Gott aber kann nur sich selbst lieben. Seine Liebe zu uns ist Selbstliebe durch uns hindurch. Also liebt er, der uns das Sein gibt, in uns die Einwilligung, nicht zu sein. Unser Dasein besteht nur aus seinem Warten auf unsere Einwilligung, nicht da zu sein.«[14]

Das Werden gelangt zum Sein erst durch das Entwerden.[15] Wer diesen Liebes-Schwung anhält, indem er »ich« sagt, seinen unreinen Umriß festigt, weiterzuschrumpfen sich weigert: der lügt, sündigt gegen den Gott der Liebe und schadet dabei sich selbst, weil er seiner Rückvergottung widerstrebt.

Viele einprägsame Vergleiche findet Simone Weil, um diese Einsicht auszudrücken, z.B. dieses herrliche Prinzip einer *grünen* Spiritualität: »Alle natürlichen Bewegungen der Seele sind Gesetzen unterworfen, die denen der stofflichen Schwerkraft entsprechen. Ausnahmen macht allein die Gnade. Zwei Kräfte herrschen über das Weltall: Licht und Schwere. Ganz allgemein wird das, was wir von den andern erwarten, durch die Wirkungen der Schwerkraft in uns bestimmt; was wir von ihnen empfangen, wird bestimmt durch die Wirkungen der Schwerkraft in ihnen ... Dagegen gäbe es nur ein einziges Heilmittel: ein Chlorophyll, das erlaubte, sich von Licht zu nähren.

Nicht richten. Alle Vergehen sind gleich. Es gibt nur ein Vergehen: daß wir nicht fähig sind, uns von Licht zu nähren. Denn wenn diese Fähigkeit zerstört ist, sind alle Vergehen möglich.«[16]

Wer von diesem Lichtstrahl einmal getroffen worden ist, wird ihn nie mehr vergessen. Üblicherweise machen wir es wie hungrige Tiere, fallen übereinander her, nutzen andere aus, um uns von ihnen zu holen, was wir brauchen. »Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf« oder, wo es nicht ganz so schmerzlich zugeht, knabbert man doch an den Nerven seiner Mitmenschen, ähnlich wie die Kuh auf der Weide die wehrlosen Grashalme abrupft. Man sagt: Das ist der Lauf der Welt, von nichts kommt nichts, also sehe ich zu, wem ich etwas nehmen kann. – Nein, ruft Simone Weil dazwischen: Wenn du das Blattgrün der göttlichen Gnade in dir wirken läßt, bist du nicht auf fremde Materie angewiesen, sondern kannst, umgekehrt, dich selbst zur Nahrung für Bedürftige machen. Sei Gras, nicht Rindvieh! Simone selbst hat sich bis zur Erschöpfung so verhalten, ließ z.B. in der Wohngemeinschaft ihren Geldbeutel grundsätzlich immer offen herumliegen. Aufs Haben kommt es nicht an: »Der Mensch hat kein Sein, er hat nur ein Haben. Das Sein des Menschen hat seinen Ort hinter dem Vorhang, auf seiten der Übernatur. Was er von sich selbst zu erkennen vermag, ist einzig das, was ihm die Umstände leihweise geben. Das Ich ist mir (und den andern) verborgen; es ist auf seiten Gottes, es ist in Gott, es ist Gott. *Hochmütig sein heißt vergessen, daß man Gott ist.*«[17]

Wenn der Hochmütige seine Mitmenschen erniedrigt, um selbst besser dazustehen, verachtet er zugleich die eigene Würde, katapultiert sich selbst aus der göttlichen Dimension hinaus, die allein unser aller wahre Größe ausmacht. Falls in mir eine Augenzelle eine Dickdarmkollegin mißachten wollte, müßte ich ihr klarmachen, daß auch sie ohne mich bloß ein Stück Chemie ist und ich ohne Darm arm dran wäre. Nicht Farbe noch Form zählen bei einem Licht der Welt, nur die göttliche Helle, die durch es scheint.

So weit so klar. Das besondere Charisma dieser Heiligen ist eben der unerbittliche Akzent: Eine endliche Gestalt, entstanden dank göttlichem Selbst-Verzicht, darf sich nicht festhalten, soll sich in Gott hinein entschöpfen, muß sich folglich selbst verneinen. Deshalb mußte die polare Gegenwahrheit, das ebenso tiefe und wahre Ja des Geschöpfes zu seiner Gestalt, bei Simone Weil im Schatten bleiben.

Der kleine Kreis soll liebend schrumpfen, ebenso aber Nu für Nu jener göttlichen Teilhabe sich freuen, die er ist. Und darf solcher Seinsfreude auch gesellschaftliche, öffentliche Form geben. Das hat Simone Weil zu wenig gesagt. Doch spielt im Orchester jedes Instrument seinen Teil; ganz klingt die Sinfonie nur dank allen zusammen.

Nicht nur Juden allerdings sind mit Recht schockiert über die antisemitischen Ergüsse der Jüdin Simone Weil: »Israel. Alles schmutzig und gräßlich, wie mit Absicht, seit Abraham einschließlich (einige Propheten ausgenommen). Wie um ganz klar anzudeuten: Achtung! Hier ist das Böse! Volk zur Verblendung verurteilt, dazu verurteilt, Christi Henker zu sein.«[18]

So kann nur fühlen, wer gebannt bloß auf die Pflicht zur Selbstauslöschung jeder historischen Gestalt starrt und nicht sieht, daß sie gleichwohl, nein: deshalb und eben dazu von Gott gewollt, erwählt, fortdauernd gesegnet ist: »Gott sah alles an, was Er gemacht hatte: Es war sehr gut« (Gen 1,31).[19] Wegen des Schöpfersegens ist Simones Strenge gegen ihr eigenes Volk zu relativieren, auch ihr Urteil über das von ihr so verabscheute Rom[20], schließlich auch das über die römische Kirche, die sich selbst das Neue *Israel* nennt und (bis heute) »die einzige wahre Religion« – als Konzil aber und im Katechismus, das heißt *ad intra*, im eigenen Lebenskreis, und da ist es verzeihbar, ähnlich wie wenn ein Vater seine Frau vor den Kindern preist: Gell, unsere Mutter ist die allerbeste! Minder mißverständlich wäre es freilich, das mitgemeinte »für uns« auch mitzusagen.

Sogar Christus selbst, an den sie doch von Herzen glaubte, von dem sie sich mystisch tief geliebt wußte, sogar seine endliche Gestalt nimmt Simone Weil von ihrem radikalen Nein nicht aus. Denn vollkommene Reinheit ist in unserer bösen Welt nicht zu erreichen, nicht einmal von Gott in Person. »Christus hat das ganze menschliche Elend gehabt, außer der Sünde. Doch Er hat alles gehabt, was den Menschen zur Sünde fähig macht.«[21] Schlimme Vorurteile hat er gehabt, hätte er sonst eine Tochter Gottes – Hündin genannt (»Man darf nicht das Brot den Kindern wegnehmen und den Hunden vorwerfen« – Mt 15,26). Zu mißverständlichen »Nach-Urteilen« hat seine Botschaft geführt; immer noch hallt in der Christenheit unbeantwortet die Frage nach, die Václav Havel im Oktober 1989 in seiner Friedenspreisrede gefragt hat: »Wie war eigentlich das Wort Christi? War es der Anfang der Geschichte der Erlösung und einer der machtvollsten kulturschaffenden Impulse in der Weltgeschichte – oder war es der geistige Urkeim der Kreuzzüge, Inquisitionen, der Ausrottung der amerikanischen Kulturen und schließlich der gesamten widersprüchlichen Expansion der weißen Rasse, die so viele Tragödien verursacht hat, einschließlich der, daß heute der größte Teil der menschlichen Welt in die traurige Kategorie einer angeblich erst Dritten Welt fällt?«[22]

Beides! antwortet Simone Weil; denn alles Irdische ist unrettbar zweideutig. Bestürzend radikal erklärt sie, warum Weihnachten und Karfreitag/Ostern die christlichen Hauptfeste sind: »Es gibt im menschlichen Leben nur zwei Augenblicke vollkommener Nacktheit und Reinheit: Geburt und Tod. Unter der menschlichen Gestalt kann man Gott nicht anbeten, ohne die Gottheit zu beflecken, außer als Neugeborenen und als Sterbenden.«[23]

Als Sterbende hat Simone Weil sich heimlich taufen lassen und so in diskreter Deutlichkeit ausgedrückt, daß sie die Stereo-Wahrheit von Nein und Ja zur

Schöpfungsgestalt Kirche existentiell gläubig gelebt hat, im Vollzug der wechselseitigen Verzeihung von Gott und Geschöpf – hat wohl je ein Christ das Vater Unser tiefer verstanden? »Am Grunde jeder Sünde liegt Zorn auf Gott. Wenn wir Gott sein Verbrechen gegen uns verzeihen, daß er uns zu endlichen Geschöpfen gemacht hat, wird er uns unser Verbrechen gegen ihn verzeihen, daß wir endliche Geschöpfe sind.«[24]

»Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde«, sagt Christus im Ritus der Priesterweihe zu den Seinen. Eine Beziehung zwischen Freunden wird bis auf den Grund von wechselseitiger Vergebung bestimmt; wer in solcher Helle »ich« sagt, lügt nicht, freut sich vielmehr seiner selbst als einer göttlichen Perspektive, einer Selbstkonzentration Gottes auf eines seiner lebendigen Glieder, ähnlich wie du selbst es bist, der als Finger dies Papier oder als Fuß den Boden spürt: »Die Notwendigkeit, daß Gott mich liebt, kann ich nicht begreifen, da ich doch so deutlich fühle, daß sogar bei den Menschen Zuneigung zu mir bloß ein Mißverständnis sein kann. Aber ich stelle mir mühelos vor, daß er diese Perspektive der Schöpfung liebt, die man nur von dem Punkt aus haben kann, wo ich bin. Doch ich verstelle diese Aussicht. Ich muß mich zurückziehen, damit er sie sehen kann. Ich muß mich zurückziehen, damit Gott mit jenen Wesen in Berührung treten kann, die der Zufall auf meinen Weg stellt und die er liebt.«[25]

Gegen Ende ihres Glaubensweges, scheint mir, hat Simone Weil selbst gespürt, daß ihre frühere Sicht allzu schroff war, nicht im Sinne des Schöpfers, der das Endliche will. Das schließe ich aus der Korrektur, die sie in einer der letzten Londoner Notizen am Blattgrün-Gleichnis angebracht hat: Ohne Chlorophyll geht es nicht, gewiß, aber: »Man darf nicht vergessen, daß eine Pflanze von Licht und Wasser lebt, nicht von Licht allein. Es wäre also ein Irrtum, nur auf die Gnade zu zählen. Es braucht auch irdische Energie.«[26]

Simone Weil hat oft fast unerträgliche Kopfschmerzen gehabt. Wie die Greuel der Nazis und des Weltkriegs auf ihr überfeines Gemüt wirkten, können wir kaum ahnen. Um so strahlender tönt Gottes unbegreifliches Heil aus Sätzen wie den folgenden.[27] Wer zum Kern dieser Nuß vordringt, hat für böse Tage einen rettenden Vorrat.

»Zu sagen, die Welt sei nichts wert, dieses Leben sei nichts wert, und zum Beweis das Übel anzuführen, ist widersinnig; denn wenn sie nichts wert sind, wessen beraubt dann das Übel? So sind das Leiden im Unglück und das Mitleid mit andern desto reiner und heftiger, je besser man die Fülle der Freude begreift. Wessen beraubt denn das Leiden den, der ohne Freude ist? Und begreift man die Fülle der Freude, so verhält sich das Leiden noch zur Freude wie der Hunger zur Nahrung. Man muß durch die Freude die Offenbarung der Wirklichkeit empfangen haben, um die Wirklichkeit im Leiden zu finden. Sonst ist das Leben nur ein mehr oder minder schlechter Traum. Man muß dahin gelangen, im Leiden, das Nichts und Leere ist, eine noch vollere Wirklichkeit zu finden. Ebenso muß man das Leben sehr lieben, um den Tod noch mehr zu lieben.«

Anmerkungen

1 Brief an G. Thibon, in: J.-M. Perrin/Ders., Wir kannten Simone Weil. Paderborn 1954, S. 69.
2 Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, in: ed. 10/18. Paris 1963, S. 8.
3 Dies., *Das Unglück und die Gottesliebe*. München 1953, S. 37.
4 Noch in der neuesten großartigen Sammlung von Mystikertexten heißt es über Simone: »Sie blieb bewußt ungetauft«: Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden, hrsg. v. G. Ruhbach und J. Sudbrack. München 1989, S. 463.
5 G. Hourdin, Simone Weil. Paris 1989, S. 230.
6 Ebd., S. 231.
7 Diesen Titel gab Friedhelm Kemp seiner Übersetzung des *Briefes an einen Ordensmann*. München 1988.
8 A. Krogmann, Simone Weil. Reinbek 1970, S. 146.
9 In: *imprimatur* 21 (1988), S. 176–181.
10 Simone Weil, *Attente de Dieu*. Paris 1966, S. 78.
11 Dies., *La connaissance surnaturelle*. Paris 1950, S. 81.
12 Dies., *La pesanteur et la grâce*, a. a. O., S. 46.
13 Ebd., S. 41.
14 Ebd.
15 So M. Wicki-Vogt im tiefschürfenden Werk »Simone Weil. Eine Logik des Absurden«. Bern/Stuttgart 1983, S. 141
16 Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, a. a. O., S. 13; Christliche Mystik, a. a. O., S. 464.
17 Ebd., S. 46f.
18 Ebd., S. 168. Verständlich, daß Friedhelm Kemp in der deutschen Ausgabe von *Schwerkraft und Gnade* (München 1952) die vier Seiten über Israel ausgelassen hat. Gegen das harte Urteil von Paul Giniewski (Simone Weil ou la haine de soi. Paris 1978) und anderer jüdischer Kritiker (z. B. auch E. Levinas) wird Simone im Namen des Judentums verteidigt: »Um Simone Weils ›implizites‹ Judentum zu beweisen, würde es genügen, ihre Nähe zum Geist der Bibel festzustellen, aus dem sie mit jener Selbstverständlichkeit schöpft, wie dies nur dem eigenen Patrimonium gegenüber getan werden kann. Daß sie dieses zugleich verschweigt und gar verleugnet, wirft einen Makel auf sie, hebt jedoch die Zugehörigkeit nicht auf. An uns ist es, aus dem gleichen Geist heraus die Zerrissenheit nicht weiter fortzusetzen, sondern sie als Ausdruck ihres rastlosen Suchens anzunehmen, als ihr Leiden und als ihren Weg, den sie besser nicht zu gehen vermochte«: M. Wicki-Vogt, Jüdisches Denken in geleugneter Tradition, in: Simone Weil. Philosophie, Religion, Politik, hrsg. v. H. R. Schlette und A. Devaux. Frankfurt a. M. 1985, S. 154f.
19 In vielem gleicht Simones Sicht der jüdischen Kabbala. »Was bei S. W. jedoch völlig fehlt, ist das Moment der Segnung, wie es sich in der Genesis findet«, notiert M. Wicki-Vogt , Logik des Absurden, a. a. O., S. 80, Anm. 99.
20 »Rom: das atheistische, materialistische Große Tier, das nur sich selbst anbetet. Israel, das religiöse Große Tier. Keines von beiden ist liebenswert. Das Große Tier ist immer abstoßend« (*La pesanteur et la grâce*, a. a. O., S. 162).
21 Ebd., S. 32.
22 V. Havel, Am Anfang war das Wort. Reinbek 1990, S. 215.
23 S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, a. a. O., S. 45.
24 Dies., *La connaissance surnaturelle*, a. a. O., S. 40.
25 Dies., *La pesanteur et la grâce*, a. a. O., S. 49.
26 Dies., *La connaissance surnaturelle*, a. a. O., S. 321 (eine der letzten Londoner Notizen). War diese Einsicht auch eine Frucht wachsender Selbsterkenntnis? Ihr Nein zum Ich hat

sie mit ungeheurer Ichstärke durchgesetzt. »Im großen Buch des Lebens, das vor ihren Augen aufgeschlagen war, war *ich* ihr ein Wort, das sie ausradiert hatte, es blieb aber unterstrichen«: G. Thibon, in: J.-M. Perrin /Ders., a.a.O., S. 157.
27 Dies., *La pesanteur et la grâce*, a.a.O., S. 89.

Hans Maier · München

Theodor Haecker – wiedergelesen

I.

Ich weiß nicht mehr, wann ich zum ersten Mal von Theodor Haecker gehört und etwas von ihm gelesen habe. Es muß in den Jahren 1942–44 gewesen sein. Damals scharten wir Schüler und Ministranten der Pfarrei Maria-Hilf in Freiburg uns um einen jungen begeisternden Priester, den Vikar Alfons Ketterer; er spielte mit uns Fußball, führte uns in Messe und Kirchenjahr ein, hörte mit uns Schallplatten (damals noch kein allgemein verbreitetes Vergnügen!). Eine besondere Belohnung für Ministrantendienste längerer und schwererer Art waren Schubert-Lieder mit Karl Erb und Michael Raucheisen und – ganze Abende ausfüllend – Tschaikowsky-Symphonien. Aber wir hörten auch Sprechschallplatten. Deutlich vernehmbar, wenn auch ein wenig krächzend, mit viel »Rausch« ertönten die Stimmen von Ludwig Wolker, dem Generalpräses der Katholischen Jugend, von Franz Johannes Weinrich, dem expressionistischen Dichter (»Mit dir ertanze ich den nächsten Stern«), von Pius XII. (seine Ansprache als Nuntius beim Freiburger Katholikentag 1929) und, man glaubt es kaum, von Heinrich Brüning. Von Alfons Ketterer erfuhr ich erstmals etwas über das Zentrum, über Erzberger, Wirth und Brüning, über Wahlkämpfe in längst vergangenen Zeiten, über das Ende der Weimarer Republik. Auf seinem Zimmer hörten wir 1943, nach Stalingrad, ausländische Sender, was streng verboten war: Beromünster, die deutschsprachigen Sendungen der BBC. Ein wenig Geheimbündelei war dabei. Wir schrieben Texte von Reinhold Schneider, Ida Friederike Görres und Romano Guardini ab. Und irgendwann muß bei unseren Gesprächen in der Pfarrjugend auch der Name Theodor Haecker gefallen sein. Wer war das? Ein Philosoph, ein christlicher Philosoph, ein Geschichtsdenker, in München lebend, Autor schwieriger Bücher, von denen ein Teil verboten war – viel mehr wußten wir nicht von ihm.

Viel gäbe ich darum, könnte ich heute noch feststellen, ob es »den Haecker« in der Borromäus-Bibliothek, die zur Pfarrei gehörte, gegeben hat – ich wette, es

Hans Maier, *1931 in Freiburg/Breisgau geboren, ist Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

war so. Denn die bekannteren katholischen Autoren – von Enrica von Handel-Mazzetti bis zu Franz Herwig, von Ludwig von Pastor und Georg Schreiber bis zu Ruth Schaumann und Peter Dörfler – waren dort allesamt vollständig vertreten. Aber die Bibliothek ist längst aufgelöst. Jedenfalls wurde über Haecker gesprochen. Sätze von ihm, lange, kunstvolle, wurden zitiert. Und da wir damals im Bertold-Gymnasium gerade die ersten Schritte machten im Lateinischen, die ersten deutschen Aufsätze schrieben, die ersten Dramen lasen, da wir zum erstenmal ein Gefühl entwickelten für Satzbau und Stil, kam der Mann uns gerade zurecht. Man konnte ihn nicht einfach verschlingen wie andere Schriftsteller, wie Geschichtenerzähler oder Krimi-Autoren. Er war schwierig, setzte dem Leser Widerstand entgegen. Aber einzelne seiner sperrigen, eckigen, pointierten Sätze prägten sich doch ein.

Mit bubenhafter Freude zitierten wir Dreizehn-, Vierzehnjährigen neben Cäsar- und Schiller-, Karl May- und Kästnersätzen nun auch Haeckersätze: »Ich muß ein Wort verlieren – möge es nicht verloren sein!« – »Theolog kann auch der Teufel sein!« – »Zahle mir den Preis der Liebe, und ich sage dir die Wahrheit.« »Wir sind Hierarchisten.« »... das Kreuz, das wir immer noch schlagen können, ehe es uns erschlägt ...« undsoweiter. Etwas Zugespitztes, Schroffes, Forderndes, Gewalttätiges war in diesen Sätzen. Wir schlugen sie uns regelrecht um die Ohren – so wie eben Buben, Ministranten zumal, mit solchen Texten umzugehen pflegen, sie zitierend und rezitierend, mit ihnen auftrumpfend, als wären sie Geheimbotschaften und Zaubersprüche.

Damals schenkte mir meine Schwester, die in einem Verlag arbeitete, das erste, von ihr antiquarisch erworbene Haecker-Buch: *Der Christ und die Geschichte*. Ich sehe den schmalen, in blaues Preßleinen gebundenen Hegner-Band mit steif abgewinkeltem Rücken und aufgeklebtem weißem Titel heute noch vor mir (er ging beim Luftangriff auf Freiburg am 27. November 1944 mit meiner kleinen Bibliothek zugrunde). »Das ist noch zu schwer für dich«, sagte meine Schwester, aber vielleicht liest Du es später ... Du interessierst dich doch für Geschichte.« Tatsächlich hatte ich das Buch in den letzten Kriegsmonaten, als sich die Fliegerangriffe häuften, immer im Luftschutzkeller auf den Knien, zwang mich zum wiederholten, gleichmäßigen Lesen – eine Vorkehrung gegen die Angst. Und beim Wiederlesen heute, nach 50 Jahren, erkenne ich manches wieder, was mir offenbar aus dieser Zeit »in Fleisch und Blut übergegangen« ist, ohne daß ich es später ausdrücklich mit dem Namen Haecker verbunden hätte; so verbindlich, so allgemein gültig wurde dieser Autor für mich in den folgenden Jahren.

Übrigens: gegen Kriegsende erstand ich in der Freiburger Lambertus-Buchhandlung, die in Erwartung der französischen Truppen ihre Regale leerte, noch ein Buch mit ähnlichem Titel: *Der Mensch und die Geschichte*. Es war eine Broschüre, hellgrün, 80 Seiten stark, »den Freunden in Bogenhausen«, gewidmet, ohne Jahreszahl, mit ganz ähnlichen Kapitelüberschriften wie bei Haecker. Der Autor war mir unbekannt: Alfred Delp. Seltsam zu denken – aber das erfuhr ich erst viel, viel später –, daß Haecker zu Delps Bogenhausener Freunden gehört hatte, daß der junge Jesuitenpater dem Älteren zu Hilfe geeilt war, als er im Juni 1944 ausgebombt wurde, daß beide nicht nur vom Problem der Geschichte und der Frage der Theodizee umgetrieben wurden, sondern auch 1945

kurz hintereinander starben: Delp am 2. Februar in Berlin, vom Volksgerichtshof zum Tod durch den Strang verurteilt, gemeinsam mit Carl Friedrich Goerdeler und Johannes Popitz – und Haecker am 9. April, einem diabetischen Koma erliegend, in Ustersbach bei Augsburg.

II.

Der Christ und die Geschichte – wenn ich dieses Buch heute wiederlese (in der 1965 im Kösel Verlag München erschienenen Neuausgabe, die ich in den achtziger Jahren in einem Antiquariat in Münster erwarb), so stoße ich fast auf Schritt und Tritt, von Seite zu Seite auf »alte Bekannte«. Lauter Überraschungen: tatsächlich, wirklich, das steht hier und das und das – und hatte sich doch in meiner Erinnerung längst verselbständigt und vom Autor abgelöst! Ich treffe auf die Lessingkritik gleich auf den ersten Seiten (... »es gibt den echten Ring, sonst gäbe es keine falschen!«): sie ist mir immer überraschend schlüssig erschienen und ist es für mich auch heute noch. Nur stört ein wenig, wenn ich es heute wiederlese, der bewußt distanzierte, der manchmal fast verletzende Ton: so pflegte der Konvertit Haecker seine protestantischen Klassiker abzufertigen, gestürzte Autoritäten, denen wenig Respekt gebührte ... Gleich darauf, im Gegenzug, die ehrfürchtigen Worte über Pascals *Mémorial* und die daran geknüpfte Reflexion über Metaphysik und Geschichte: »Der Zufall ist ein Greuel für die Metaphysik, sie möchte ihn am liebsten überhaupt nicht wahrhaben; in der Geschichte spielt er eine große Rolle, als Förderer oder Hinderer der Verwirklichung metaphysischer Wahrheiten oder geschichtlicher Ideen« (a.a.O., S. 188).

Was Haecker mit diesem kleinen Buch will? Er will Geschichte verstehen. Dies nicht von einem archimedischen Punkt außerhalb oder oberhalb ihrer selbst, er will sie verstehen, indem er tiefer in sie eindringt: »leidensvolle Auskostung der Zeit«, so heißt das gegen-idealistische, das fast augustinische Stichwort. Das ist für ihn ein christlicher Weg. Denn die Offenbarung »ist nicht nur in der Geschichte, sie *ist* selber Geschichte, nicht eine Geschichte unter den vielen andern: sie ist *die* Geschichte« ... »Da so bis zum Ende dieses Äons das Christliche unbefreibar einbeschlossen ist in das Geschichtliche, so wäre es verwunderlich, ja widernatürlich, wenn nicht der Christ, der er selber durch seinen Glauben ist, eine Geschichtsauffassung im allgemeinen und im besonderen hätte – heute nach 2000 Jahren –, die sich radikal unterscheidet von einer ohne den Glauben ...« (S. 190). Haeckers Bemühung zielt freilich nicht auf die Erneuerung mittelalterlicher Geschichtstheologie. Davon grenzt er sich in seinen einleitenden Bemerkungen ausdrücklich ab. Denn die »innigere Besinnung« auf das »Wesen des Geschichtlichen« war nach seiner Meinung nicht Bestandteil der mittelalterlichen christlichen Philosophie: »Man hatte es nicht nötig, man stak allzusehr real im Geschichtlichen selbst. Um so mehr ist heute diese Besinnung eine Aufgabe, und das ist die Apologie für den Versuch dieses kleinen Buches« (S. 192).

Ich kann hier die Linien des Haeckerschen Traktats nicht im einzelnen nachzeichnen. Vieles liest sich heute – im Licht der Zeitereignisse, die folgten, im

Licht des Krieges und der Katastrophe – anders als vorher. In Haeckers Werk ging nichts verloren; ein Werk kommentierte das andere. Die *Tag- und Nachtbücher*, postum veröffentlicht, unmittelbares Produkt des Lebens im Dritten Reich, mit allen Brandspuren der Zeit, illustrieren, wie Haecker Zeitgeschichte erlebte – sie sind die praktische Ausführung dessen, wofür *Der Christ und die Geschichte* den Bauplan, den Grundriß liefert. Man kann in ihnen alles wiederfinden, was in dem früheren Buch an Beobachtungen und Einsichten gesammelt ist: von der Wichtigkeit der Zeugenschaft und der Zeugnisse (mit welchem Bedacht und welcher Sorgfalt zitiert Haecker in den *Tag- und Nachtbüchern* Wehrmachtsberichte, Todesanzeigen, Briefe, Dokumente!) bis zu der kühnen zentralen These des Geschichts-Buches von den drei Wirkmächten der Geschichte: Gott, Teufel, Mensch. Nebenbei: Daß in dieser These nicht eine gnostische Konstruktion steckt wie bei vielen Geschichtstheologen und -philosophen, auch christlichen, das stellen viele Bemerkungen in *Der Christ und die Geschichte* mit aller Deutlichkeit klar – so die einprägsame Formel, daß der gefallene Engel auch als Fürst dieser Welt nicht Herr der Geschichte ist und daß das Böse »die Ur- und Untat des gefallenen Engels, die durch Verführung nachgeahmte und deshalb erlösungs*fähige* Tat des Menschen« sei (S. 284 f.).

Beim Wiederlesen erkenne ich in *Der Christ und die Geschichte* viele Spuren der Geschichtstheologie Erik Petersons – auch mancher Ideen Jacques Maritains. Das müßte einmal systematisch untersucht werden. Theodor Haecker war kein eigenständiger Denker, er nahm vieles auf aus dem Denken anderer, von Kierkegaard und Newman bis zu Scheler, Husserl, Karl Kraus, schmolz es ein in seinen immer unverkennbaren, immer unverwechselbaren Sprech- und Denkstil. Seine denkerischen Gaben waren geringer als seine schriftstellerischen – Walter Benjamin hat es 1932 in einer Besprechung des Haeckerschen *Vergil* spitz angemerkt. Doch ich gestehe gern, daß ich einen philosophischen Autor, der schreiben kann, mag er auch ein Eklektiker sein, lieber lese als einen Selbstdenker, dessen Sprache seinen Einfällen nicht standhält – und wie viele der zweiten Art gibt es im Deutschen!

III.

Den *Vergil* Haeckers habe ich nicht mehr in der Kriegszeit gelesen, sondern danach. Mein zerlesenes broschiertes Bändchen, reichlich holzhaltig, wie in der ersten Nachkriegszeit üblich, ist – »published under Military Government Information License number US-E-141« – 1947 in der Hegner-Bücherei bei Josef Kösel in München erschienen. *Vergil – Vater des Abendlandes*: das war nicht nur ein Buch, das war ein kulturpolitisches Programm, übrigens schon 1931, beim ersten Erscheinen. Es mußte in den Jahren nach 1945 im Westen Deutschlands eine besondere Resonanz gewinnen.

Haeckers Vergil-Buch hat eine schöne Widmung (»DULCI CONIVGI«), ein hinreißendes Motto, ein unnötig polemisches, langatmiges Vorwort – dann folgt der Text, der zu den rundesten, geglücktesten Haeckers gehört. Das Motto sei in voller Länge zitiert; es zeigt Haeckers Fähigkeit zum lakonisch-einprägsamen

Satz: »In solcher Zeit, o meine Freunde, wollen wir beizeiten überlegen, was wir mitnehmen sollen aus den Greueln der Verwüstung. Wohlan: wie Aeneas zuerst die Penaten, so wir zuerst das Kreuz, das wir immer noch schlagen können, ehe es uns erschlägt. Und dann: nun, was einer am heißesten liebt. Wir aber wollen nicht vergessen unsern Vergil, der in eine Rocktasche geht.« Das stammt aus dem *Dialog über Europa* und ist lange vor 1945 geschrieben – aber wie vorausschauend, wie prophetisch mußte es nach dem Zweiten Weltkrieg wirken!

Über das Vorwort (ich muß es 1947 überlesen haben) stolpere ich heute beim Wiederlesen. Haecker hat allzuvieles hineingepackt: seinen Ärger über die Zeit, über den Relativismus der Philologen und Historiker und ihre Unfähigkeit, dem Phänomen Vergil anders als rein ästhetisch gerecht zu werden, und noch anderes mehr. Gewiß, in Haeckers zornigen Sätzen geht es um ein aktuelles, ein wichtiges Problem, um die Frage, ob man vom *Menschen* sprechen kann und nicht nur von einer Vielzahl historischer Menschentypen, Menschen verschiedener Zeiten, Rassen, Nationalitäten. Gegen den damals üblichen Relativismus bezieht Haekker Stellung mit dem richtigen (und um 1930 mutigen!) Satz: »Der Mensch, und fände er sich in tausend Typen und tausend ›Zeiten‹, ist ewig und unveränderlich Mensch« (S. 14). So weit so gut; aber rechtfertigt das den rhetorischen und polemischen Aufwand, die undeutlich-abstrakten Ausfälle gegen alle und jeden (namentlich wird nur Scheler genannt!), die den Leser eher verschrecken als einstimmen? Man freut sich, wenn der polemische Eingangs-Katarakt zu Ende ist. Denn nun beginnen schöne, ausgeruhte, geisterfüllte Seiten – ganz unzünftisch und unphilologisch, aber mit dem sicheren Strich des altbewährten Lesers, des erfahrenen Übersetzers wird Publius Vergilius Maro in seine Zeit und die unsere hineingestellt.

Ecce Poeta! heißt das erste Kapitel, und es folgen weitere, knapp überschriebene: Hirten, Bauern, Klassische Kunst, Führer und Mission, Odysseus und Aeneas, Fatum, Tränen, Vergil und die Deutschen, Anima naturaliter christiana, Epilog. Wieder kann ich Haeckers Gedankengänge nicht im einzelnen nachzeichnen. Schon gar nicht kann ich sein Vergil-Bild in die zeitgenössische und spätere Vergilforschung einordnen (Haecker hätte wohl auch wenig Wert darauf gelegt). Was könnte ein moderner Philologe damit anfangen, daß Haecker den Dichter der *Aeneis* einen »adventistischen Heiden« nennt, einen Mann, unverständlich ohne den heraufziehenden christlichen Glauben, einen Schwermütigen, Verwundeten, einen Bruder Dantes, Shakespeares, Racines, die »vollkommenste anima naturaliter christiana der Antike« (S. 27)? Zu Haeckers Bild gehört aber gerade diese mittelalterliche Perspektive, dieser Dante-Blick auf Vergil: Vergil als Verkünder einer Botschaft, die ihm selbst nur schattenhaft bewußt war, die sich erst nach seinem Tod erfüllen sollte; Vergil als Seelenführer im Weltgedicht der Göttlichen Komödie.

Am schönsten, am schärfsten umreißt Haeckers Stift den bukolischen, den ländlichen Vergil – so scheint es mir jedenfalls beim Wiederlesen heute. Auch hier rückt Haecker den Dichter in einen »adventistischen« Zusammenhang. Vergils »Labor vincit omnia, labor improbus« wird zur Vorahnung des benediktinischen »Ora et labora«. Nur ein italienischer Bauernsohn, so meint Haecker, konnte »das schönste Lied der Erde« schreiben, »von Land- und Weinbau, von

Gärtnerei und Viehzucht, von der Biene, dem verehrtesten und geheimnisvollsten Tiere in der Literatur der Antike ...« Damit verbindet der Dichter der *Georgica* die Zeiten, verbindet das Reich der Natur mit dem der Gnade. »Die ersten Mönche des Abendlandes hatten zum geistlichen Vater den heiligen Benedikt, zum weltlichen aber den Vergil. Sie konnten mit den heiligen Schriften und ihrer regula sehr wohl auch mitnehmen die Georgica Vergils ... sie waren Benediktiner nach der Ordnung der Gnade, Vergilianer nach der Ordnung der Natur« (S. 59f.).

Mit Vergil tun sich die Deutschen schwer – besonders seit der Reformation, noch mehr seit dem Untergang des Römischen Reiches deutscher Nation (S. 120ff.). Vier Gründe für diesen Übelstand nennt Haecker. Einmal hat die klassische deutsche Nationalliteratur, spätgeboren und – zumindest in Teilen – dem Lateinisch-Romanischen abgeneigt, Vergil zum Fremdling unter den Deutschen gemacht; sodann gilt in Deutschland, eng damit zusammenhängend, seit dieser Zeit das Wirken des Werkes mehr als die Form, das »Werk als Gewirktes«. Fremd ist Vergil den Deutschen auch, weil er ein politischer Autor ist, weil er den Staat, notfalls sogar den Krieg bejaht (wiewohl er ihn verabscheut) – er stößt hier auf »die eingeborene Gleichgültigkeit oder den Zynismus des geistigen Deutschen gegenüber dem Staate und dem Leben des Staates«, wie Haecker sagt; sehr im Unterschied zu England und den Engländern. Und endlich: der Deutsche sucht immer wieder nach der Quelle, im Glauben, nur diese sei rein. Er verneint den Strom, die Tradition. Kein Wunder, daß das Bild der neueren Deutschen und ihrer Intellektualität in der Geschichte immer wieder oszilliert und schwankt; sie wollen ständig von vorne, ganz von vorne, anfangen, aber sie wissen selten wo.

In Haeckers Vergil-Buch steckt – ich sagte es schon – ein kulturpolitischer Entwurf. Vergil als Erzieher; Vergil als Lehrer eines neuen, nicht mehr nationalen, sondern europäischen Humanismus; Vergil als ein *kat'holon* abendländischer Literatur: das war nach 1945 ein durchaus nicht unrealistisches, ein in die Zukunft weisendes Programm, in Deutschland wie anderswo. Doch die Erinnerung an jene Aufbruchs-Zeiten – in denen auch die europäische Bewegung ihre Wurzeln hatte! – ist verblaßt. Ob sie wiederkehren wird, ist ungewiß. Wird sich eines Tages ein neuer Kanon europäischer Literatur, europäischer Normen, europäischer Erziehung bilden? Noch sehen wir es nicht. Aber man möchte es hoffen und wünschen, Europa und Vergil zuliebe – auch Haecker zuliebe, dem Interpreten eines Vergil, »der in eine Rocktasche geht«.

Norbert Reis · Saarbrücken

»Ein Mann ohne Eigenschaften«

Einige nicht unzeitgemäße Anmerkungen zu Robert Musil

1. Nicht nur wissenschaftliche Erkenntnis, sondern das »rechte Leben«

Musil gehört zu den Dichtern, die mit einer seltsamen Tiefe die geistigen Auswirkungen des sich entwickelnden technischen Zeitalters schon in den 30er Jahren analysiert haben. Zwar läßt Musil seinen unvollendet gebliebenen Roman *Ein Mann ohne Eigenschaften* zu Anfang dieses Jahrhunderts vor dem 1. Weltkrieg spielen, aber seine Aussagen können auch heute noch von exemplarischer gegenwartsnaher Bedeutung sein. Obwohl *Der Mann ohne Eigenschaften* schon mehrere Jahrzehnte alt ist, hat jedoch diese Patina ihm nichts von seiner Aktualität nehmen können. Wenn die Probleme, die uns heute beschäftigen, offenbar verschieden sind, so eher dem Anschein als der Realität nach, weil die von Musil beschriebenen Zusammenhänge von Verstand und Mystik zeitlos sind. Hier kann es nicht darum gehen, vielen literaturgeschichtlichen Analysen noch eine weitere hinzuzufügen. Musil war sicherlich ein großer Schriftsteller, aber er war wohl vor allem auch ein Philosoph. Seine intensive Suche nach Wahrheit, die über die Beschreibung gesellschaftlicher Probleme weit hinausging, hat ihn ständig mit letzten Fragen konfrontiert. In diesen Fragen, »woher das Leben kommt« und »welchen Sinn es hat«, nimmt er einen Standpunkt ein, in dem die Vernunft Raum und Zeit überschreitet. Wenn er sich – wie auch Thomas Mann – bis ins Detail hinein als ausgezeichneter psychologischer Beobachter erweist, so vermag er doch noch souveräner vom Besonderen zum Allgemeinen überzugehen und in diesen Analysen das Wesentliche und Bleibende aus jedem Begebnis unabhängig von den besonderen Umständen herauszuschälen.

Ulrich, die Hauptfigur, unter welcher Musil den Mann ohne Eigenschaften beschreibt, ist – wie auch der Verfasser selbst – naturwissenschaftlich vorgebildet. Aber die mathematische Denkschulung ist für Ulrich nur Vorbereitung; es geht ihm nicht um wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern um das »rechte Leben«. In einer Aufzeichnung von Musil heißt es über Ulrich: »Wann immer man ihn bei der Abfassung mathematischer und mathematisch-logischer Abhandlungen oder bei der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften gefragt

Norbert Reis, *Jahrgang 1929, Studium der Volkswirtschaft in Mainz, war u.a. Geschäftsführer der Vereinigung der Saarländischen Unternehmensverbände.*

hätte, welches Ziel ihm vorschwebe, so würde er geantwortet haben, daß nur eine Frage das Denken wirklich lohne, und das sei die des rechten Lebens.«

Philippe Jaccottet, der französische Übersetzer von Musil, hat in seinem Buch »Elemente eines Traums« (1988) den von Musil beschriebenen »anderen Zustand« gedeutet: »›Der Traum‹, auf den der Titel verweist, ist der des ›anderen Zustands‹, den Ulrich, der Mann ohne Eigenschaften, in einem mystischen Liebeserlebnis erfahren hat und seither in seinem Leben zu verwirklichen sucht. Es ist Musils Chiffre für die Erfahrung der Lebensfülle, für die Vereinigung von Vernunft und Seele, von Zeit und Ewigkeit.«

Im Band I des *Mannes ohne Eigenschaften* versucht Ulrich sich in theoretischen Überlegungen über den »anderen Zustand« noch klarer zu werden. In sein Tagebuch schreibt er: »Es gibt einen Zustand in der Welt, dessen Anblick uns verstellt ist, den aber die Dinge manches Mal da oder dort freigeben, wenn wir uns selbst in einem auf besondere Art erregten Zustand befinden. Und nur in ihm erblicken wir, daß die Dinge ›aus Liebe‹ sind. Und nur in ihm erfassen wir auch, was es bedeutet. Und nur er ist dann wirklich, und wir wären dann wahr.«

Nach einem Gespräch mit Clarisse fällt Ulrich auf dem Heimweg ein, daß er noch etwas »auf der Zunge gehabt« hatte, »etwas von mathematischen Aufgaben, die keine allgemeine Lösung zulassen, wohl aber Einzellösungen, durch deren Kombination man sich der allgemeinen Lösung nähert. Er hätte hinzufügen können, daß er die Aufgabe des menschlichen Lebens für eine solche ansah.«

2. Ratio und Mystik

Wolfdietrich Rasch meint in seinem Beitrag über Musil (»Der Deutsche Roman«, hrsg. v. B. von Wiese, Bd. II), es scheine ein Widerspruch zu sein, daß gerade der mathematisch geschulte, rational denkende Ulrich ein Mystiker sei und sich auf die Erfahrung einer anderen Wirklichkeit berufe. Bei Musil sei es aber, ohne daß das Gegensätzliche beider Haltungen verleugnet oder verwischt würde, eine im lebendigen Spannungsverhältnis stehende Verbindung.

Helmut Guntau versucht in seinem Buch »Robert Musil« den Charakter von Ulrich, der dem Titel *Ein Mann ohne Eigenschaften* zugrunde liegt, näher zu erläutern. Fragen der Moral gehörten für Ulrich einem fließenden Ganzen an, das allein ein Urteil erlauben könnte; schlimm sei nur, daß er dieses Etwas, das über unsere Sitten regiere, nicht kenne. So erscheine uns dieser Ulrich wie eine ironische Antwort auf das Aufgelöste, das Fragwürdige, das alle Erscheinungen des modernen Lebens an sich hätten. Wer die Dinge genau ansehe, müsse erkennen, daß sich auf den Sesseln geistiger Erfolge der talentierte Durchschnitt breitmache, der zwar nur wenige Eigenschaften habe, sie aber um so sicherer zu nutzen wisse. Ulrich bemerkt in der Tat, daß der sittliche Mut, die Kraft einer Überzeugung und die Tugenden des Herzens heute zu einem ›ideotypischen‹ Gespenst geworden sind. Eine arbeitsteilige Gesittung habe die lebendige Welt zu einem Armaturenschrank und uralte Weisheiten zu bloßen Funktionen verkümmern lassen. Die Gesellschaft bedürfe keiner Goethe-Figuren mehr und nicht einmal der Philosophen.

Ulrich, der diesen Mangel mehr und mehr realisiert, kommt zu dem Entschluß, von der Gesellschaft (im Sommer des Jahres 1913) auf ein Jahr »Urlaub« von seinen Fertigkeiten, die mit der herrischen Lust exakter Wissenschaften gleichgesetzt werden, zu nehmen, nachdem sein Jugendfreund Walter ihn einen »Mann ohne Eigenschaften« genannt hat.

Musil hat – und hierin dürfte die unverlierbare Aktualität seines großen unvollendet gebliebenen Werkes liegen – auch wichtige geistige Grundzüge unserer Zeit getroffen; denn die Zahl derjenigen, die einen Lebensstil praktizieren, in denen metaphysische Deutungsmuster für Welt- und Selbstverständnis verblassen, nimmt offenbar zu.

3. »Vereinigung von Kohlenpreis und Seele«

Der preußische Industrielle Dr. Arnheim, der auch Schriftsteller war – und in welchem Musil Walther Rathenau porträtiert – wird von Ulrich wegen seines Erfolges beneidet. »Denn dieser berühmte Schriftsteller war klug genug, um die fragwürdige Lage zu begreifen, in die sich der Mensch gebracht hat, seit er sein Bild nicht mehr im Spiegel der Bäche sucht, sondern in den scharfen Bruchflächen seiner Intelligenz; aber dieser schreibende Eisenkönig gab die Schuld daran dem Auftreten der Intelligenz und nicht ihrer Unvollkommenheit. Es lag ein Schwindel in dieser Vereinigung von Kohlenpreis und Seele ...«

Damit berichtet Musil über seine ursprüngliche Bewunderung für Arnheim, alias Rathenau, den er in einem Berliner Salon 1914 kennengelernt hatte. Für ihn stand der weltmännische Wirtschaftsführer weit über den Geschäften, mit denen er Geld verdient hatte. Seine Faszination, die er damals ausübte, bestand vor allem darin, daß er mit jedem in seiner Sprache über Literatur, Physik, Mystik oder Taubenschießen plaudern konnte. Ulrich wird durch diese Grundgestalt des Erfolges, beruhend auf Reichtum und dem Gerücht seiner Bedeutung, provoziert: was alle getrennt sind, das sei Arnheim in einer Person. Wenn er die Welt betrachte, sei sie in Ordnung. Aber Ulrich begreift in seiner Nähe, wozu falsches Selbstbewußtsein verführen kann.

»Das Bewußtsein vermag nicht das Wimmelnde, Leuchtende der Welt in Ordnung zu bringen, denn je schärfer es ist, desto grenzenloser wird wenigstens vorläufig die Welt; das Selbstbewußtsein aber tritt hinein wie ein Regisseur und macht eine künstliche Einheit des Glücks daraus.«

Ulrich beneidet Dr. Arnheim um dieses »Glück«. Musil, der Arnheims Synthese von Wirtschaft und Seele abgewandelt wieder auf Leinsdorf überträgt, sagt von Leinsdorf, daß »er eine Verbindung zwischen den ewigen Wahrheiten und den Geschäften« als wichtig erkannte.

Max Horkheimer hat 1971 in seiner Danksagung zur Verleihung des Lessing-Preises ausgeführt: Wie zweckmäßig die Resultate des technischen Fortschritts immer sich erweisen mögen, sie seien verbunden mit dem Rückgang des Inneren, mit seelischer Ernüchterung. Je radikaler die Natur von der Gesellschaft beherrscht werde, desto ähnlicher würde die Lebenshaltung; »alle haben genug, alle drücken auf Knöpfe, die Verrichtungen in der Gesellschaft gleichen sich an, sei

es bei der Bedienung von Einzelmaschinen oder in der Verwaltung des Staates wie der Industrie. Alle Schritte werden automatisch-instinktive Reaktionen auf Strukturen, die als Signale wirken. Spontaneität geht zurück« (Denken als Widerspruch, Reden zum Lessing-Preis, hrsg. v. V. F. W. Hasenclever).

Ernst Bloch hat gesagt: »Wenn das transzendente Wesen des Menschen schwach wird, muß ersatzweise das Leben im reinen Diesseits verabsolutiert werden.« Ohne sich um metaphysische Fragen noch zu kümmern, pflegen in der Tat viele bürgerlich angepaßte Menschen in Loyalität zu ihrem Beruf, ihrer Familie, ihrem Verein oder Club einen solchen Lebensstil. Der Respekt vor Werten beschränkt sich auf solche, die »man« dem sozialen Status, den Einkommensverhältnissen in aller Normalität, Nüchternheit und Unauffälligkeit zollt. Für die meisten Kulturkritiker ist, nachdem einseitig materielle Zielsetzungen im Wiederaufbau verfolgt wurden, das daraus resultierende Sinn- und Orientierungsvakuum eine der Ursachen für die heute zu beobachtende Tatsache, daß viele Jugendliche in Alternativbewegungen ausweichen. Von ihnen werden inzwischen diffuse, sektiererisch religiöse Angebote verfolgt, auf welche die Großkirchen wenigstens zur Zeit keine Antwort finden.

4. Rationalismus und Intuitionismus bei Musil und Guardini

Für Musil gibt es mehr als eine Art und Weise, in der man die Welt sehen kann. Als Naturwissenschaftlicher und Ingenieur ist es sein Anliegen, den Szientismus zugunsten einer wieder umfassenderen Sicht des Ganzen aufzugeben. Dem Menschen soll es wieder möglich sein, ein Verhältnis zur Natur zu entwickeln, das nicht nur auf rational differenzierten Begriffen beruht, die von unseren Sinneswahrnehmungen der Natur abstrahiert sind, sondern wieder Rationalität und Mystik miteinander verbindet. Wir müssen wieder akzeptieren, daß es verschiedene »Wissenschaften«, verschiedene Weisen des Wissens von der Natur gibt. Trotz ihrer großartigen Leistungen kann die szientistisch betriebene Naturwissenschaft auch zu einer Zerstörung der Erde führen. Musil wirft deshalb schon sehr früh die heute besonders diskutierte Frage auf, ob die so betriebene Wissenschaft für alle Zeiten die alte Rolle in der abendländischen Kultur spielen kann.

Werner Heisenberg, der den Nobelpreis für seine quantentheoretische Arbeit erhielt, hat lange nach einer einheitlichen Theorie der Elementarstrukturen, nach einer »Weltformel« gesucht. Nachdem seit der Quantenmechanik die Materie nicht mehr den Dingen gleicht, mit denen wir eh und je zu tun hatten, können wir Mikrowelten nur noch in Gleichnissen aus unserer Umgangssprache beschreiben; gewohnte Bilder wie »Welle« oder »Teilchen«, »Objekt« und »Beobachter« führen zu Widersprüchen, die für unser anschauliches Denken absurd sind.

Heisenberg und viele andere haben aus dieser erkenntnistheoretischen Problematik der neuen Physik Konsequenzen gezogen; sie wagten die von Einstein geforderte »kühne Spekulation« und wählten neben dem rationalen auch den intuitiven Weg zur Erkenntnis. Dies wird sehr anschaulich in dem Buch des Kernphysikers Hans-Peter Dürr beschrieben, der fast zwei Jahrzehnte mit

Heisenberg zusammenarbeitete (*Das Netz des Physikers*). Die von ihm vertretene naturphilosophische Sicht soll die Dinge wieder zu einem geschlossenen Weltbild fügen. Da die Welt im Innersten nur intuitiv erfaßbar ist, rücke die Totalität des Weltbildes, seine Geschlossenheit in die Nähe des Religiösen.

Je tiefer wir in die Natur eindringen, je mehr Wissen wir über sie sammeln, desto mehr erahnen wir, daß die grundlegenden Gesetze der Physik geistiger Natur sind, ja die Welt im Innersten spirituell ist. Romano Guardini hatte in seinem Buch *Der Gegensatz* nach jahrzehntelangen Überlegungen im Jahre 1955 als »Leben« den Vorgang bezeichnet, der das Korrektiv des Denkens darstellt und damit auch das Korrektiv von Wissenschaft. Er verlangt wieder ein »lebendiges Denken zu lernen«, in dem die bloße Form des wissenschaftlichen und die ebenso einseitige bloße Fülle des intuitiven Erkennens in der ursprünglichen Konkretion beisammenbleiben oder nach dem methodischen Durchlaufen und Trennen der aufs höchste gespannten Gegensätze sich wieder zusammenschließen. Dieses über-rationale und über-intuitive Denken nennt Guardini »Anschauung«, die selber wieder nur augenblickshaft, in einem Gleichgewichtszustand der Erkenntniskräfte, gelinge. Hier klingt Musils Chiffre für die Vereinigung von Vernunft und Seele, von Zeit und Ewigkeit in dem »anderen Zustand« an. Sowohl das griechische Denken als auch das Mittelalter sind nach Guardini durch die Polarität von Rationalismus und Intuitionismus gekennzeichnet. Erst in der Neuzeit sei diese polare lebendige Spannung verlorengegangen; erst dann seien »lebensnahe Intuition und abstrahierende Begriffsbildung als Widerspruch« erschienen.

Hanna-Barbara Gerl schreibt in ihrer instruktiven Biographie über Guardini (1987), daß für diesen Theologen die Aufgabe darin bestand, das Ganze der Welt in einer Haltung der Universalität, die auch ein Bewußtsein vom Kosmos umschließe, in den Blick zu nehmen. Guardini stehe in einer geistesgeschichtlichen Strömung, die auf eine Überwindung der gängigen Wissenschaft mit ihrem begriffsgebundenen Denken in bloßen Quantitäten abziele. Diese Überwindung werde von einer grundlegenden Wandlung der Philosophie begleitet, deren Kennzeichen ein verdichtetes Wahrnehmen des Geistigen, fern von dem »Stigma der Abstraktion«, das Erkennen der Unzulänglichkeit des Rationalen, aber auch des bloß Fühlend-Intuitiven, in einer Wendung zum »Ganzen« sei. Es spräche für die Tiefenschärfe von Guardinis Blick, daß er schon so früh eine Wissenschaftskritik kraft Ganzheitsdenken vorausnehme, und »daß in der Ablösung der notwendig einseitigen Objektivität der Wissenschaft wieder das Subjekt, in Guardinis Sprache die Person, das ganzheitliche Erfassen des konkreten Gegenstandes ausüben muß«.

Gerd Ruhrmann · Reinbek

Offener Brief an Hans Küng

Sehr geehrter Hans Küng,
Ihr Buch *Menschenwürdig sterben* (von Hans Küng und Walter Jens. München 1995, das im folgenden mit Seitenverweis zitiert wird) hat mir sehr zu denken gegeben. Ich stelle mir vor: Da ist man gesund zur Welt gekommen, wurde geliebt und erzogen, hat den Krieg überlebt, konnte studieren, hat einen Platz gefunden, an dem man wirken konnte und Anerkennung fand, stand auch bei großen Auseinandersetzungen in öffentlichem Ansehen, zeigte im fortschreitenden Alter noch Würde und Haltung und dann der Sturz ins Alzheimerdasein! – »zum Gespött der Menschen durch Tübingen wandeln« (Hamburg müßte ich für mich hier wohl einsetzen). Obwohl ich dabei vielleicht trotzdem ganz glücklich sein könnte, ist dies doch ein Zustand (von mir noch zeitig erkannt und in einer Patientenverfügung gefaßt), der ein gnädiges Ende finden sollte, denn »nach einem selbstbestimmten Leben auch einen selbstbestimmten Tod haben, statt als ein dem Gespött preisgegebenes Etwas zu sterben« (S. 20), ist doch ein verständiger Wunsch eines Christenmenschen, wenn man Ihren Ausführungen folgen will. Vertrauen sollte ich auch auf das rechte Gottesbild des Barmherzigen, »der dem Menschen Freiheit geschenkt und Verantwortung für sein Leben zugemutet hat, ... gerade auch dem sterbenden Menschen die Verantwortung und Gewissensentscheidung über Art und Zeitpunkt seines Todes überlassen« (S. 72), doch »kennt man die Zeit und die Stunde«, in der es recht ist, sein Leben von einem mitfühlenden ärztlichen Freund in perfekter Technik beenden zu lassen? Es ist ja nicht »Morden« in niedriger Absicht, eigentlich ja schon nicht mehr Töten, was die Menschen ja auch nicht sollen (vielleicht sogar im Dekalog als Verheißung verstehen könnten), sondern nur »Selbstverantwortung« oder besser: Selbstbestimmung, was uns Jesus Christus in seinem Evangelium anempfohlen hat. Der wortgewaltige Walter Jens fordert den »Freispruch für jene Freunde und Ärzte, die den Übertritt erleichtern, indem sie ihm den Schierlingsbecher reichen« (S. 215), der es ja wohl für einen Literaten sein müßte.

Verkennen wir nicht den Ernst des Anliegens, verkennen wir aber auch nicht den Einwand des mitdiskutierenden Arztes Niethammer aus der Kinderklinik Tübingen, man möge bedenken, »was man von uns verlangt« (S. 144) und die kritische Frage stellt, »ob nicht Medizin und Gesellschaft aufgerufen sind, ihr Verhalten zu überdenken« (S. 140)? Schnell ist die heutige Zeit dazu bereit, Probleme durch Töten zu lösen, nun auch durch Pervertieren des Rilkeschen »eigenen Todes«, um den er bittet? Mutet es

Gerd Ruhrmann *war Kinderarzt an einem Hamburger Krankenhaus.*

nicht eigentümlich an, daß nun in einer Zeit, in der Schmerzbehandlung und Narkose in nie gekannter Weise perfektioniert worden sind, Krankheiten beherrscht werden, die früher ganze Landschaften ausgerottet haben, der öffentliche Ruf nach dem »Gnadentod« immer lauter wird und ein bekannter, keinen Streit auslassender Theologe und sein rhetorikbegabter Freund sich einreihen in die Stimmen des Zeitgeistes, um endlich das letzte Tabu der Selbstbestimmung – und nun noch unter Anrufung des christlichen Gottes – zu brechen? Könnte man deren Kraft zur Argumentation nicht besser dafür verwenden, um die Menschen zur Mitmenschlichkeit in dem Sinne aufzufordern: sich dem Sterben zu stellen in der Begleitung des Sterbenden, so schwer sie auch sein mag? In der Aufforderung an den Arzt, auch hier so viel Mühe anzuwenden, wie bei den anderen, oft so glorreichen Siegen der Medizin? In der Überwindung der Angst vor der Apparatemedizin durch verstärkte Zuwendung und Empathie? Alles kommt »auf die Kooperation zweier Menschen am Sterbebett an« (S. 197), auf den Dialog zwischen dem Leidenden und Helfenden – nur in dieser Zwiesprache wird die Würde des Menschen gewahrt, nicht im perfekten Töten oder durch die Makellosigkeit des Sterbebettes! Sollen wir aus der heute beklagten Anonymität, Kälte und Leere des Lebens der Menschen miteinander die Faktizität als Norm ableiten: Nun solle auch noch der Tod dem unterworfen werden? Tötungsbereite Ärzte als moderne Scharfrichter der Humanität, die man derzeit nur in der »Selbstverantwortung« sehen will – übrigens ein bezeichnendes Wort des Solipsismus. Verantwortung schließt aus, daß es nur einem »Selbst« zugeordnet sein könnte.

Auch wenn »Voraussetzung ist, daß das Leiden wirklich nicht mehr erträglich ist« (S. 195), dann bleibt die Frage, die Niethammer stellt, wer das Ganze nun so unerträglich macht – vielleicht die Unerträglichkeit schlechthin, daß *jedes* Sterben schwer ist, aber auch so unerhört unterschiedlich wie die menschliche Individualität. Und nun dem vielleicht begegnen wollen mit einem bürokratischen Genehmigungs- oder Meldeverfahren, das wie in den Niederlanden jeder Manipulation in der Anonymität zugänglich ist: der Tod und Tötung als Endsumme verwalteten und reglementierten Lebens, auf den man Anspruch hat wie auf Kuren oder Medikamente. Es fehlt nur noch die nötige Gebührenordnungsziffer, um das Szenarium zu vervollständigen.

Lesen wir, um die Mühen des Sterbens und Vergehens auch in früheren Zeiten vor Augen zu haben, nochmals die Schilderung, die E.A.Ch. Wasianski, ein Schüler und Freund Immanuel Kants, von dessen letztem Lebensjahr gab, das er mit Unterstützung von Kants Diener und Kants Schwester begleitete. »Ich will sterben, nur nicht durch Medizin«, sagte Kant, der »durch jede Nacht bewacht werden mußte, weil um sieben Uhr abends seine größte Unruhe an(ging) und dauerte bis 5 oder 6 Uhr morgens«. »Im Anfange des Herbstes nahm die Sehkraft seines rechten Auges sehr ab. Das linke hatte er schon längst gänzlich verloren.« Und »wie er kaum einen Schritt, auch bei Unterstützung und Leitung mehr gehen, kaum mehr aufrecht sitzen, vor Schwäche kaum mehr verständlich reden konnte.« Wie er »einmal so stark (fiel), daß ihm das Gesicht und der Rücken stark mit Blut unterlaufen war«, »das Zeitmaß gänzlich verloren hatte« und sagte: »Er wisse gar nicht, wo er sei«. So schreibt sein Freund (ein Sterbehelfer?): »So zerlegte ich ihm die Speisen, legte ihm in den Löffel – er sah so schlecht, daß er den Löffel nicht mehr fand.« »Er fing an, alle, die um ihn herum waren, zu verkennen.« »Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen«, sagte Kant »nach Sammlung seiner Kräfte, als er sich mit Mühe zur Ehre seines Arztes erhob, der ihn besuchte.« »Es ist gut«, waren seine letzten Worte, als

sein Freund ihm in der Nacht vor dem Tod nochmals versuchte, einen Löffel verdünnten Wein einzuflößen.

Diese anrührende und realistische Schilderung der Hilfe seiner Mitmenschen in der letzten Lebenszeit der Schwäche, des Schwindens und Sterbens eines großen Geistes sollte uns zu denken geben. Menschenwürdig sterben? Würde liegt auch in der Schwäche, sie erwächst hier aus der Zwiesprache des Leidenden mit dem helfenden Mitmenschen.

Mit Trauer vermißt man unter allen glänzenden Formulierungen über Selbstverantwortung einen anderen Aspekt: den des Sterbens auf das Kreuz Christi hin, das ganze Generationen in völliger Hilflosigkeit gegenüber Seuchen und Krankheiten geduldig und mutig auf sich genommen haben. Und solches Sterben gibt es auch heute noch! Oder hätte sich Jesus in Selbstverantwortung auf dem Kreuzweg von einem wohlmeinenden Freund den Todestrunk geben lassen sollen, um dem elenden Verrecken am Kreuz mit dem schauerlichen Schrei »Warum hast du mich verlassen?« zu entgehen?

Nicht einer Mystik des Leidens soll hier das Wort geredet werden. Leiden sollen bekämpft werden, das ist unsere Verantwortung. Dennoch bleibt Leiden, so belehren uns die Realitäten des menschlichen Lebens. Es ist die Frage, in welchem Sinn wir dem begegnen. Warum der gütige Gott Leiden zuläßt – wer versteht es? »Der Sohn Gottes hat das Todesleiden auf sich genommen, nicht damit die Menschen nicht leiden, sondern damit ihr Leiden dem seinen ähnlich sei« – diesen Satz von G. McDonald setzte C.S. Lewis vor sein Buch *Über den Schmerz*. Darüber nachzudenken scheint mir eher der Unergründlichkeit Gottes zu entsprechen als in der Argumentation über Selbstverantwortung ein Gottesbild zu entwerfen, daß das Problem des Leidens dadurch überwinden will, indem der Leidende zu seiner Tötung auffordert und es als Lösung für ein Skandalon empfiehlt, das unser Herz nicht faßt.

Lieber Hans Küng, Sie merken den Zorn der Empörung, der aus meinen Zeilen spricht, und ich möchte uns zu bedenken geben, ob die Verklärung des Selbst, die aus einer Vortellung der Würde spricht, welche wir in unserem Sterben der Nachwelt übermitteln wollen, nicht aus der Weigerung kommt, *unsere ganze* Existenz anerkennen zu wollen, die auch das Vergehen der Person und das Leiden einschließt. In bald 45 Jahren als Arzt erinnere ich mich mit Erschütterung an so viele Sterbende, die in Demut ihr Sterben, ihren Tod hingenommen haben, mit denselben »objektiven« Merkmalen der Krankheit und des Schwindens wie bei anderen, die darin eine Verletzung ihrer Würde sehen. Sollten wir nicht als Christen die Ärzte auffordern, wahrhaftiger als bisher das Sterben zu sehen, den Patientenwillen zu achten, die Technizismen einer noch möglichen »Behandlung« einzustellen und alle schöpferische Phantasie zu entwickeln, das Sterben zu erleichtern? Die Möglichkeiten der Schmerztherapie zu nutzen, ohne den Tod, den vorzeitigen Tod, als Ziel zu haben? Unbedingt müssen wir die Nuance hochhalten, die Herr Niethammer so eindringlich schildert: Statt der finalen Morphiumspritze beim erstickenden Mädchen, die lindernde Narkose, in der sie nach einem Tag der unausweichliche Tod ereilte. Ich bin der sicheren Meinung, daß solches Handeln das Vertrauen der durch die moderne Medizin in Ängsten lebenden Menschen zu den Ärzten mehr fördern wird als eine gesetzlich geregelte Tötungsordnung.

Wenn Sie den Menschen, die möglicherweise aus Ängsten vor einem schweren Sterben, durch die Öffentlichkeitsarbeit der Medien gefördert, auf demokratischem Wege eine solche gesetzliche Tötungsordnung zugestehen, dann sollte man die Folgen bedenken, die die Ärztschaft in nie gekannter

Weise spalten wird. Dann sollte aber auch nicht ein Verwaltungsvorgang wie in den Niederlanden dies Vorgehen besiegeln, sondern jeder Arzt, der dies vor seinem Gewissen verantworten will, sollte für sein Handeln öffentlich, in freier Rede vor dem Gericht seine Motive darlegen müssen, ehe ein Gericht ihm Straffreiheit zuspricht. Die Anonymität des modernen Lebens der »Erlebnisgesellschaft« sollte sich nicht in der namenlosen juristischen Verwaltungsordnung vollenden. In seiner Schrift *Euthanasie und Menschenversuche* hat Victor von Weizsäcker schon 1946, direkt nach dem furchtbaren, menschenverachtenden 2. Weltkrieg, seine Meinung dazu vertreten.

In aller Behutsamkeit möchte ich aussprechen, was mich so mancher Kindertod gelehrt hat, mancher Tod unter Freunden und in der Familie, in Übereinstimmung mit der beeindruckenden Stellungnahme meines Kollegen Niethammer und den Worten des großen Kinderarztes Janusz Korczak, der in seinem Bewerbungsschreiben im Warschauer Ghetto 1940 schrieb: »Das Spital hat mich gelehrt, mit welcher Würde ein Kind sterben kann.«

Diese Würde entsteht nur dadurch, daß die existentielle Begleitung der nahen Menschen und der handelnden Schwestern und Ärzte sie ermöglichen. Ist dies nicht die Forderung und Hoffnung, die wir als Christen empfinden, die im Mariengebet bitten: »Jetzt und in der Stunde unseres Todes?«

Ihnen und allen Mitmenschen einen Arzt und Freund wünschend, grüßt Sie freundlich

Ihr Gerd Ruhrmann

Anzeige

ideen mit geist

buch neues

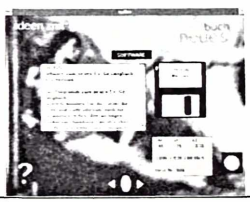
Tel 06187-23444
Fax 06187-24834

Postfach 5122
61125 Nidderau
- Ostheim

der elektronische
VERSION 2.0 katalog

▶ Einfach und komfortabel bedienbar!
▶ Alle Produkte auf Mausklick sichtbar!
▶ Mit Animation!
▶ Das lästige Archivieren von Prospekten entfällt!

Interessiert ?
Dann bestellen Sie mit nebenstehendem Bestellcoupon!





Bitte senden Sie mir
Exemplare Elektronischer
Katalog Version 2.0.

Name

Adresse

Datum

Unterschrift

Andreas Püttmann · Bonn

Die Kinder der Blumenkinder

Neuere Befunde über das Wertebewußtsein der jungen Deutschen

Die Frage nach dem weltanschaulichen, politischen und ethischen Profil der »Jugend von heute« ist aus mancherlei Gründen traditionell klischee- und affektbeladen. Da meint jeder mitreden zu können, und ein jeder ist tatsächlich betroffen: als ehemals selbst Jugendlicher, als Erzieher von Kindern, Schülern, Auszubildenden und Studenten, als Staatsbürger, der Indizien für die »Zukunftstauglichkeit« seines Volkes sucht. In die »Kompetenz der Betroffenheit« mischen sich einerseits althergebrachte Topoi, Verklärung der eigenen Jugendjahre, hier und da vielleicht auch uneingestandene Bitterkeit im Blick auf jene, die ihre Persönlichkeit und ihre Talente in einer Zeit vielfältigerer Möglichkeiten und geringerer Widerstände entfalten können; andererseits der Wunsch, auf der Seite der Jugend zu stehen, um irgendwie dabei zu bleiben, sich nicht vom Zug der Zeit abzukoppeln, um sich selbst und anderen Flexibilität, Lernfähigkeit, Fortschrittlichkeit, Toleranz zu beweisen, in der Hoffnung, daß »die Jugend« – vor allem die eigenen Kinder, die zukünftigen Mitglieder, Käufer, Wähler – es zu schätzen wisse und einem schon danken werde. So tummeln sich also Kulturpessimisten und Apologeten an Stammtischen und auf wissenschaftlichen Symposien, um Kaffeesatz und Datensatz zu lesen, und der Jugendforschung mangelt es nicht an Auftraggebern aus Wirtschaft, Politik und Medien. Dabei fällt auf: die Widersprüchlichkeit von negativen Zeitungsschlagzeilen und eher positiv interpretierten Befragungsbefunden in den meisten Jugendstudien sowie die Verwischung der alten Fronten zwischen jugendkritisch gestimmten Konservativen und erklärtermaßen jugendfreundlichen Progressiven.

Unterstellte man, daß Medienberichte die Realität abbilden, so müßte einem angst und bange werden: »Gewalt an den Schulen wächst. In Ber-

Andreas Püttmann, *Jahrgang 1964, studierte Politikwissenschaft, Geschichte und Staatsrecht in Bonn und Paris, Promotion 1993; von 1989–1991 war er Redakteur beim »Rheinischen Merkur«. Heute ist er Referent der Konrad-Adenauer-Stiftung in Sankt Augustin.*

lin lernt jeder dritte Jugendliche bewaffnet« (*Die Welt*); »In Bremen ist jeder dritte Schüler bewaffnet. Sympathie für rechtsextreme Positionen verbreitet« (*Süddeutsche Zeitung*); »Schlachtfeld große Pause. Das Ausmaß des Bullying, des Terrors unter Schülern« (*Focus*); »Schule schwänzen in großem Stil. Vor allem an Hauptschulen boykottieren Schüler den Unterricht« (*Die Welt*); »Herbstkongreß der Kinderärzte: Auffällige Befunde nehmen drastisch zu« (*Rheinische Post*); »Aggressive Jugend: Für schöne Worte ist es jetzt zu spät« (*Rheinischer Merkur*); »Strafe muß manchmal sein. Kehrtwende der Pädagogen: Man müsse dem Tyrann Kind Grenzen setzen« (*Focus*), so lauten die Schlagzeilen von Zeitungen und Nachrichtenmagazinen. Auf der anderen Seite beschreiben Wissenschaftler die jungen Leute als »eher angepaßt und normal, ehrlich und tolerant, leistungsbereit, kreativ und risikofreudig«, rebellisch nur in Reaktion »auf gesellschaftlich ungelöste Konflikte«[1] – mit einem Wort: »Die Jugend ist besser als ihr Ruf«[2] und hat ganz recht, wenn sie meint: »Wir sind o.k.!«[3]

1. Die große Generationskluft in Westdeutschland

Als Elisabeth Noelle-Neumann und Renate Köcher im Rahmen einer internationalen Wertestudie[4] in zehn europäischen Staaten und den USA zu Beginn der 80er Jahre entdeckten, daß die Kluft in den Wertvorstellungen der Generationen in keinem Land so groß war wie in Deutschland, erfaßte die Krisenstimmung zunächst nur jene Kreise in Politik und Gesellschaft, die ohnehin schon von der Notwendigkeit einer »geistig-moralischen Wende« überzeugt waren. Der Anteil von 20% der deutschen Jugendlichen, die in keinem der fünf Bereiche Religion, Politik, Moral, Umgang mit anderen Menschen, Sexualität Übereinstimmung mit ihren Eltern bekundeten, stieg weiter an bis auf 27% im Jahre 1990 (Westdeutschland). In den USA kam eine solche Antwort nur von 10%, in Europa von durchschnittlich 15% der unter 30jährigen.[5] Die geringste Übereinstimmung zwischen deutschen Jugendlichen und ihren Eltern zeigte sich im Bereich der Sexualität (9%), die größte bei der Einstellung gegenüber anderen Menschen (46%). Ein knappes Drittel bekundete »ähnliche Ansichten« in bezug auf Religion (33%), Moralvorstellungen (32%) und Politik (29%). Zur näheren zeitlichen Bestimmung dieses exzeptionellen Generationenbruches konnten die Demoskopinnen auf den reichen Fundus des 1947 gegründeten Allensbacher Archivs zurückgreifen. So war zwischen 1967 und 1972 bei den unter 30jährigen die Zustimmung zu traditionellen Erziehungszielen wie »Höflichkeit und gutes Benehmen« von 81% auf 50% gefallen; die Kin-

der dazu anzuhalten, »ihre Arbeit ordentlich und gewissenhaft zu tun«, befürworteten 1967 noch 71 %, fünf Jahre später nur noch 52 %. Die Einstellung: »Ich betrachte mein Leben als eine Aufgabe, für die ich da bin und für die ich alle Kräfte einsetze. Ich möchte in meinem Leben etwas leisten, auch wenn das oft schwer und mühsam ist«, sank in der Gesamtbevölkerung zwischen 1964 und 1973 drastisch von 60 auf 48 % (1992: 42 %), während die Gegenposition: »Ich möchte mein Leben genießen und mich nicht mehr abmühen als nötig. Man lebt schließlich nur einmal, und die Hauptsache ist doch, daß man etwas von seinem Leben hat«, von 29 % auf 35 % (1992: 37 %) zunahm.

Mit der Distanzierung von den Wertvorstellungen der Elterngeneration entsprach die 68er-Studentengeneration der Überzeugung Theodor Adornos und seiner *Frankfurter Schule*, daß die Tradierung solcher Werte und »Sekundärtugenden« in Deutschland unterbrochen werden müsse, um eine Wiederkehr des »Faschismus« unmöglich zu machen. Elterliche Erziehung – soweit dieser Begriff überhaupt noch akzeptabel erschien – sollte die Kinder fortan nur noch zur »Selbstbestimmung« und »Kritikfähigkeit« anleiten. Ansonsten galt der schulbuchfähige Vers: »Wenn die Eltern um die Ecke glotzen, mußt du ihnen in die Fresse rotzen.« An die Stelle von tradierter Weltanschauung und Wertorientierung sollte die Vermittlung wissenschaftlichen und soziotechnischen Knowhows treten. Der elterliche Prägewille erlosch in der Devise: »Mein Kind soll später selbst entscheiden.« Mitte der 80er Jahre konstatierten Gerhard Schmidtchen und Lothar Roos in einer Untersuchung über Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen[6]: »Über die Hälfte der Eltern haben als Erzieher normativ abgedankt.«[7] Und weitere zehn Jahre später zählte Elisabeth Noelle-Neumann zu ihren »traurigsten Umfrageergebnissen (...) die Antworten der Eltern auf die Frage, worin sie ihre Kinder beeinflussen wollen. Unter zwanzig Vorgaben standen Äußerlichkeiten wie Tischmanieren und Sauberkeit ganz oben. Am wenigsten wollten die Eltern ihre Kinder beeinflussen in ihrem Glauben, in dem, was sie lesen und in ihren politischen Überzeugungen – also, knapp gesagt, in ihren Werten.«[8]

Neben dieser Ursache im Einstellungsbereich dürfte der Traditionsbruch allerdings auch soziologisch durch die Ablösung der Drei-Generationen-Familie unter einem Dach (heute noch 1,2 % aller Haushalte) durch die Zwei-Generationen-Familie bei Berufstätigkeit der Eltern erleichtert worden sein. Die These, daß die Diskreditierung durch Pervertierung von traditionellen Werten und Tugenden im Nationalsozialismus die eigentliche Ursache für die Tradierungskrise darstelle, läßt sich insofern nicht mehr halten, als der Befund in Ostdeutschland in einer nachgeholten Umfrage zur internationalen Wertestudie 1992 ganz anders

ausfiel: Die Übereinstimmung mit den Eltern lag hier in allen fünf Einstellungsbereichen über den Westdeutschen Werten, und zwar um 2 bis 12 Prozent. Nur jeder sechste fand »in keinem Bereich« ähnliche Ansichten wie seine Eltern, womit die ostdeutschen Jugendlichen genau im europäischen Durchschnitt, aber 10% unter dem westdeutschen Wert lagen. Die mit deutscher Konsequenz und Vehemenz vollzogene Kulturrevolution im Westen mußte demnach entscheidender für den »Wertewandel« gewesen sein als die gemeinsame Vergangenheit der Deutschen.

2. Gewalt von rechts – Besinnung bei den Linken

In eine neue Phase trat die Wertedebatte, als »Ausländerhaß mit Volksfestcharakter« (*Die Welt*) weltweit für Schlagzeilen sorgte und in Deutschland – meist durch Jugendliche – hunderte von Ausländerwohnheimen angezündet wurden. Nun, wo die Gewalt erstmals in nennenswertem Ausmaß von rechts kam, schreckte auch das linksliberale Establishment auf, das die ökopazifistisch motivierte Gewalt und die Gewaltexzesse der Autonomen noch relativ nachsichtig betrachtet hatte, zumindest nicht übermäßig beunruhigt darüber erschienen war. Nun aber erklangen gerade aus dieser Richtung Rufe nach staatlicher »Repression«, und eine neue Nachdenklichkeit über die Ursachen breitete sich aus. »Warum morden wir? Was macht den Menschen zum Unmenschen?«, fragte etwa Erich Böhme seine Sat 1-Talkrunde, wobei Verhaltensforscher, Psychotherapeuten und Sozialpädagogen einen ziemlich ratlosen Eindruck hinterließen. Im Landtag von Nordrhein-Westfalen gründeten Abgeordnete aus allen Fraktionen eine parteiübergreifende »Werteinitiative 93«, mit dem Ziel, »Werte und Bindungen nicht als Angebot eines Supermarktes zu begreifen, sondern sie in einem mühseligen Prozeß immer wieder gemeinsam zu definieren, zu akzeptieren und sie uns anzueignen«.[9] Zuvor hatte die Grünen-Abgeordnete Beate Scheffler im Landtag im Rückblick auf die Erziehungsreformziele der 68er gefragt, wie es kommen konnte, daß »statt der mündigen, sozial und ökologisch engagierten, politisch hoch motivierten Jugend unsere Erziehung eine Spezies hervorgebracht hat, die zum überwiegenden Teil egozentrisch, konsumorientiert und, im schlimmsten Fall, sogar gewalttätig und fremdenfeindlich ist«.[10] Der familiäre Hintergrund eines der Mörder von Solingen schien ihr Recht zu geben, als die staunende Öffentlichkeit erfuhr: Der Vater ist Mitglied der pazifistischen »Ärzte gegen den Atomkrieg«, die Mutter bekämpfte mit der Ökologiebewegung Kernkraftwerke, beide sind überzeugte Linke, Ostermarschierer und selbstverständlich »Antifaschisten« – der Sohn aber zündet Ausländer an.[11]

Der spöttische Spruch: »Wir sind die, vor denen uns unsere Eltern immer gewarnt haben«, hatte die rebellische Kindergeneration von einst in ihren eigenen Früchten auf ungeahnte Weise eingeholt.

Sorgenvoll erklärte auch der SPD-Fraktionsvorsitzende Hans-Ulrich Klose im Deutschen Bundestag: »Mich beschäftigt schon seit längerem die Frage, ob wir nicht, im Zuge der insgesamt erfolgreichen Bildungsreform, allzu konsequent vom Erziehungsgedanken Abschied genommen haben. Ist nicht Erziehung zu Anstand und Toleranz, zur Achtung vor den Mitmenschen und zu wechselseitiger Rücksichtnahme doch von zentraler Bedeutung, genauso wichtig wie die Selbstfindung und -entwicklung des einzelnen Menschen? Sind nicht einige der Sekundärtugenden, wie Höflichkeit und Fairplay, doch primäre Werte für das friedliche Zusammenleben unserer Gesellschaft?« Joschka Fischer fand in seiner Programmschrift »Die Linke nach dem Sozialismus«[12] zu der uralten Einsicht zurück: »Eine Ethik, die sich nicht auf die tiefer reichende, normative Kraft einer verbindlichen Religion (...) stützen kann, wird es schwer haben, sich in der Gesellschaft durchzusetzen und von Dauer zu sein. (...) Das offene Glaubensproblem der Moderne wird sich nicht durch eine handlungsorientierte Verantwortungsethik auflösen lassen, wie sie Hans Jonas versucht hat, denn ihre gesellschaftliche Wirkung könnte sie erst auf dem Hintergrund neuer und akzeptierter religiöser Tabus und davon abgeleiteter Normierungen entfalten. Eine Verantwortungsethik ohne religiöse Fundierung scheint (...) in der Moderne einfach nicht zu funktionieren.«

Gleichzeitig zeigten sich in Umfragen 70% der Bevölkerung beunruhigt darüber, »daß das Gefühl für Recht und Unrecht in unserem Land zurückgeht« und »daß die Menschen immer schneller bereit sind, Gewalt anzuwenden«. Eine Zweidrittel-Mehrheit äußerte sich überzeugt, »daß wir eine moralische Wende brauchen«, und 49% stimmten der Ansicht zu, »daß die traditionellen christlichen Werte wieder wichtiger werden müssen«.[13]

3. Mißtrauen gegen die Kirchen und Rückgang der religiösen Praxis

Wenn die Jugend für die Zukunft einer Gesellschaft steht, muß die Prognose in dieser Hinsicht allerdings negativ ausfallen. Die christliche Religiosität ist nämlich der einzige Wert, der eindeutig »einen über die Generationensukzession vermittelten Bedeutungsverlust«[14] erlitten hat. Die internationale Wertestudie zeigte schon 1990, daß mit der Kirchlichkeit auch die Religiosität in Deutschland auf ein weit unterdurchschnittliches Niveau gesunken ist. Bei der Frage der subjektiv empfundenen »Wich-

tigkeit« von Religion in ihrem Leben und der Aussage: »Es gibt einen persönlichen Gott«, landeten die Westdeutschen hinter Irland, Italien, Portugal, Spanien, Belgien, Großbritannien, Frankreich und den Niederlanden auf dem letzten Platz der befragten Nationen.[15] Wenig später zeigten Umfragen in den Völkern Mittel- und Osteuropas, »daß in keinem kommunistischen Land die Kampagne gegen Kirche und christliche Religion so erfolgreich verlief wie in der ehemaligen DDR«.[16] Derzeit gehören in den neuen Bundesländern nur noch 16% der Jugendlichen (14–27jährige) der evangelischen und 4% der katholischen Kirche an (Westdeutschland: 43% bzw. 46%). Der Anteil der konfessionslosen jungen Ostdeutschen liegt mit 79% deutlich über dem der Gesamtbevölkerung (68%). Während die Mehrheit der jungen Westdeutschen noch oft (12%) oder »ab und zu« (44%) zur Kirche geht, sind es unter den jungen Ostdeutschen nur noch 4% (»oft«) bzw. 11% (»ab und zu«).[17] Bei formeller Mitgliedschaft in einer der beiden Kirchen liegt die Kirchgangshäufigkeit in den neuen Bundesländern höher. Dort wirken auch 5% aktiv in ihrer Kirche mit (Kernmitglieder), im Westen nur 3%. Wenn man also in Ostdeutschland »die Norm der Antikirchlichkeit überwunden hat und Mitglied in einer der christlichen Glaubensgemeinschaften geworden ist, so ist eine stärkere Integration in die Kirche der Fall«.[18]

Apropos Antikirchlichkeit: Nach der IBM-Studie von 1995 ist die Zahl der dezidierten Kirchengegner (»Ich lehne sie ab«) mit 15% erstmals größer als die Zahl der engagierten Christen, die »eine positive Meinung (und bin selbst aktiv)« über die Kirche äußern. Jeder zweite Jugendliche zwischen 14 und 24 Jahren bekundet eine »neutrale« Haltung gegenüber den Kirchen, und 22% erklären sich als »selbst nicht aktiv, halte ihre Arbeit aber für gut und wertvoll«. Insgesamt wäre demnach nur noch ein Drittel der jungen Deutschen der Kirche positiv gesonnen. Dem entspricht spiegelbildlich der Infas-Befund für die Herrhausen-Gesellschaft, wonach die Kirchen die Negativliste jener Institutionen anführen, denen Jugendliche mißtrauen. »Gar kein Vertrauen« haben zu den Gewerkschaften 21%, zu den Banken 23%, zu den Medien 27%, zu den Politikern 30% und zu den Kirchen 45%!

Wer glaubt, in diesen Zahlen spiegele sich nur ein Affekt gegen die »Amtskirche«, sieht sich durch die Befunde zur individuell gepflegten religiösen Praxis und zur subjektiven Religiosität eines Besseren belehrt. Nur jeder vierte Westdeutsche und jeder zehnte Ostdeutsche unter 30 Jahren betet »oft« oder »manchmal«.[19] Die Zahl der jungen Deutschen, die an Gott glauben, unterbietet in West (44%) und Ost (14%) die Zahl der Kirchenmitglieder und im Westen sogar die der zumindest gelegentlichen Kirchgänger, wenn man den IPOS-Zahlen folgt. Nach einer Em-

nid-Umfrage für den *Spiegel* (19. September 1994) liegt der Glaube »an einen Gott« mit gesamtdeutschen 54% etwas höher, allerdings wurde hier nicht die Alternative »an eine überirdische Macht« angeboten, die bei IPOS weitere 38% (West) bzw. 22% (Ost) der Antworten auf sich zieht, so daß nur 17% (West) und 64% (Ost) als erklärte Nichtgläubige zu bezeichnen sind. Zu dieser Gruppe gehören übrigens auch 13% der jungen westdeutschen Katholiken und 17% der Protestanten (Ost: 16% bzw. 20%): ein beträchtlicher Prozentsatz »getaufter Heiden« (Johannes-Joachim Degenhardt).

Übrigens erklären sich im Westen die männlichen Befragten mit 41% deutlich weniger für gottesgläubig als die weiblichen (48%), während der Anteil im Osten ziemlich ausgeglichen ist (12% zu 15%). Junge Frauen lehnen die Kirchen auch seltener ab (12%) als Männer (19%) und sind häufiger kirchlich engagiert (12% zu 8%).[20] Für eine angeblich »frauenfeindliche« Institution ein überraschender Befund. Die Tatsache, daß formal höher Gebildete im Osten wesentlich häufiger »an Gott glauben« als Hauptschüler, daß aber im Westen genau umgekehrte Verhältnisse ermittelt wurden, überrascht.[21] Liegt es daran, daß ein höheres Reflexionsniveau die Entscheidung gegen die jeweils bestehende Norm bzw. vorherrschende Denkweise erleichtert? Oder wird unter den höher Gebildeten in Ostdeutschland die Erfahrung mit zwei antichristlichen Diktaturen stärker reflektiert und transzendiert? Die materialistische Doktrin scheint jedenfalls allmählich zu verblassen. Die jüngsten Jahrgänge (13–16jährige) der Befragten glauben mit 32% eher an ein Leben nach dem Tode als die 25–29jährigen (11%).[22] Den geringsten Anteil an Kirchenmitgliedern weist – übrigens auch in den westlichen Bundesländern – die Generation der jetzt 30–45jährigen auf. Und dies dürfte nur teilweise dadurch zu erklären sein, »daß die in der Adoleszenz ansozialisierte Kirchenbindung im Laufe der Postadoleszenz oft individuell aufgelöst wird«.[23]

An eine Trendwende für die Kirchen glaubt die große Mehrheit der jungen Deutschen jedoch nicht: Daß die Bedeutung der Religionsgemeinschaften zunehmen werde, vermutete in den neuen Bundesländern 1990 noch jeder zweite, heute noch jeder sechste; in den alten Bundesländern stieg diese Meinung allerdings im selben Zeitraum von 9 auf 17% an. Die Gegenmeinung (»wird abnehmen«) verstärkte sich im Osten von 12% auf 32%, im Westen blieb sie bei 46% konstant. Die Hälfte der Ostdeutschen und ein Drittel der Westdeutschen glauben, es werde mit der Bedeutung der Kirchen »bleiben wie bisher«.[24] Daß die Sekten in Zukunft mehr Bedeutung als die etablierten Kirchen erlangen werden, erwarten 41%. 57% meinen, Sekten seien »was für Spinner«, und nur 1% ist dort Mitglied. Allerdings spricht sich ein Drittel dagegen

aus, Sekten »pauschal (zu) verurteilen: ›Sie bieten vielen Menschen etwas, was die Kirchen nicht mehr bieten.‹«

Insgesamt deuten die Befunde »auf einen *engen* Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und subjektiv empfundener Religiosität hin«.[25] Die von Kirchenkritikern immer wieder gepflegte Unterscheidung von christlicher Religiosität und Kirchenbindung erweist sich in der empirischen Überprüfung als krasses »Minderheitenphänomen«.[26]

Der Gesamtbefund einer auf etwa ein Drittel der jungen Generation geschrumpften Christengemeinde gewinnt Brisanz dadurch, daß sich die individuelle Wertigkeit des Glaubens im Vergleich zu anderen Wertüberzeugungen nicht im Lebenszyklus quasi natürlich regeneriert. Hier gilt eher das Sprichwort: »Was Hänschen nicht gelernt hat, lernt Hans nimmermehr.« Es sei denn, die kirchliche »Restgemeinde« entfaltete missionarische Kraft. Doch das Gegenteil trifft zu. Die Bereitschaft, auch die Fähigkeit, sich mit den eigenen Überzeugungen zu exponieren, sinkt. Untersuchungen zeigen, daß es religiöse Schüler unter religiös desinteressierten Gleichaltrigen vermeiden, ihre Glaubensüberzeugungen auszusprechen. »Zwar sind 42 % der gesamten Bevölkerung in den letzten Jahren von jemandem offensiv und werbend auf das Thema Glauben und Kirche angesprochen worden. In fast drei Viertel der Fälle waren es jedoch Zeugen Jehovas, nur bei einer verschwindenden Minderheit Katholiken und Protestanten, die engagiert für ihren Glauben warben.«[27] Ohne eine Befreiung aus der »Schweigespirale«[28] werden die Kindeskinder der »Blumenkinder« die ehemaligen Volkskirchen nur noch als eine Sekte mit großer Vergangenheit wahrnehmen können.

4. Mit der Entchristianisierung wachsen Permissivität und Hedonismus

Die gesellschaftlichen Konsequenzen der Entchristianisierung werden im Sinne von Joschka Fischer und Papst Johannes Paul II. (vgl. *Centesismus annus* 44,2) durchaus gravierend sein. Die empirisch nachweislichen Zusammenhänge von Konfession, Kirchennähe und Bürgerethos sind an anderer Stelle ausführlich dargelegt worden.[29] Summarisch sei hier nur darauf hingewiesen, daß die Neigung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zum individuellen und organisierten Regelverstoß, zu Betrugsdelikten und Gewaltanwendung, zum Mißtrauen gegen Institutionen und ganz allgemein gegenüber Mitmenschen, zur Verachtung von Politikern und Sympathie für radikale Parteien sowie zur Weigerung, unsere Gesellschaftsordnung zu verteidigen, mit der Entfernung von der Kirche zunimmt. Zwischenmenschliche Grundsätze und soziale Tugen-

den wie »immer die Wahrheit sagen«, »bescheiden sein«, »höflich zu anderen sein«, »Dankbarkeit zeigen«, »auch mal verzichten können«, »anderen vergeben« sowie »einer großen Sache dienen« finden bei kirchennahen Jugendlichen um durchschnittlich 16 Prozentpunkte mehr Zustimmung als bei gleichaltrigen ohne Kirchenbindung.[30] Die Überzeugung, das Leben sei »eine Aufgabe, für die sich der Einsatz aller Kräfte lohnt, auch wenn das oft schwer und mühsam ist«, fand 1987 bei der Mehrheit der Gläubigen (40–50%), aber nur bei einer Minderheit von 20% der Nichtgläubigen Zustimmung; »das Leben genießen und sich nicht mehr abmühen als nötig« ist dagegen die Option einer absoluten Mehrheit der Nichtgläubigen (57%) und nur eines Viertels der gläubigen Christen.[31] Die anspruchsvolle Maxime: »Ich will nicht fragen: Was tut der Staat für mich, sondern: Was tue ich für den Staat«, wird immerhin von 30% der unter 40jährigen kirchennahen Katholiken (Protestanten: 22%) befürwortet, aber nur von 15% der Konfessionslosen.[32] Wenn diese Einstellungen sich auch nur teilweise in tatsächlichen Verhaltensweisen niederschlagen, so erweisen die Kirchen – ganz abgesehen von der organisierten Caritas – Staat und Gesellschaft einen Dienst, der gar nicht hoch genug geschätzt werden kann.

Wie sehr unser Gemeinwesen solcher Einstellungen bedarf, zeigen auch einzelne Befunde der neueren Jugendstudien. Die Meinung, es gehöre »unbedingt zur Demokratie, daß alle die Gesetze achten«, wird nicht einmal mehr von jedem zweiten unter 30jährigen Deutschen geteilt, die Permissivität gegenüber den diversen Formen der Alltagskriminalität vom Schwarzfahren bis zum Versicherungsbetrug nimmt zu. Die Bereitschaft junger Journalisten (18–34jährige), sich illegaler Praktiken der Recherche zu bedienen, liegt um 20–30% (!) höher als bei ihren älteren Kollegen (über 45jährige).[33] Die Neigung zu illegalen Protestmethoden ist seit 1984 (im Westen) deutlich gestiegen.[34] 13% der Jugendlichen unter 25 Jahren glauben, »daß es in jeder demokratischen Gesellschaft bestimmte Konflikte gibt, die mit Gewalt ausgetragen werden müssen«.[35] Für 27% im Westen und 21% im Osten rechtfertigt auch schon »Frustration oder Aggression« die individuelle Anwendung von Gewalt.[36] Ganz generell hat sich die Bandbreite des Zulässigen erheblich erweitert. »Die Scheu vor der vorbehaltlosen, nicht stets die Ausnahme einbeziehenden Anerkennung von Normen wird zunehmend das hervorstechende Charakteristikum der modernen Moral.«[37] Der »Abschied vom Prinzipiellen« (Odo Marquard) geht mit einer Art »situativer Ethik« einher, nach der alles von den »gegebenen Umständen« abhängt und nichts als unbedingtes Gebot und Verbot immer und überall gilt. Weniger als ein Fünftel der Jugendlichen anerkennen noch »klare Maßstäbe für gut und böse«.

5. Ästhetische und psychologische Leitbilder: Hauptsache »cool«

Die Ethik wird vom Interesse verdrängt – entsprechend den Denkschemata von Marxismus-Leninismus und Kapitalismus. Die Engagementform der »Selbsthilfegruppen« – vereint durch gemeinsame Interessen – löst die uneigennützige Hilfe für die »ganz anderen« ab. Auch »was der Staat macht, interessiert mich nur, wenn es mich betrifft« (37%) oder »ist mir egal« (9%).[38] An die Stelle von Gemeinwohl ist »mein Wohl« getreten. Auf die Frage: »Warum sind Sie auf der Welt?«, optiert die absolute Mehrheit (53%) der unter 30jährigen für die hedonistische Antwort: »Ich möchte das Leben genießen.« »Ich bin auf der Welt, um etwas Gutes zu tun«, meint nur jeder Neunte.[39] Entsprechend schätzen sich auch nur noch 8% der Jugendlichen zwischen 14 und 24 Jahren als »gesellschaftlich/sozial stark engagiert« ein.[40] Die ethisch-sozialen Leitbilder weichen den ästhetischen und psychologischen. Akzeptiert wird, was und wer sich schlüssig, rollen- und reaktionssicher, nervenstark, locker und kühl – eben »cool« – darzustellen versteht. Sich am Leben und Werk großer Persönlichkeiten zu orientieren und ihnen nachzustreben, gilt der großen Mehrheit der Jugendlichen als eine altmodische Idee. 69% haben kein Vorbilder; Shooting-Stars können kurz zum Idol erkoren werden, aber schon morgen wieder in der Versenkung verschwinden. Der »Looser« darf nicht auf Anhänglichkeit hoffen. Ebenso flüchtig und unverbindlich erscheint die jugendliche »Gesellschaftsordnung« der 90er Jahre: verschiedene »Szenen« fungieren als soziale Netzwerke, bleiben aber unverbindlich; man kann sie wechseln wie ein Hemd. Der Unverbindlichkeit einer individualistischen Jugendkultur entspricht auch die Verweigerung des dauerhaften Gestaltungsengagements zugunsten eines spontanen Verhinderungsengagements. Aktive, kontinuierliche Mitarbeit in Parteien bzw. politischen Gruppierungen oder gar die Übernahme eines politischen Amtes spielen im potentiellen Verhaltensrepertoire nur eine geringe Rolle: Die erklärte Bereitschaft liegt bei 20%, die tatsächliche Mitwirkung bei 2–3%.[41] Aber auch der von 43% der jungen Deutschen geäußerten Bereitschaft, in einer Bürgerinitiative mitzuarbeiten, steht ein tatsächliches Engagement von nur 6% gegenüber. Die partizipatorische Illusion der 68er ist damit ad absurdum geführt.

Erfolgreicher waren sie dagegen mit ihrer teilweise zur Entlarvungsmanie gesteigerten Hermeneutik der Verdächtigung gegenüber den staatlichen Institutionen. Der kontinuierliche Vertrauensschwund in der Gesamtbevölkerung ist auf stark unterdurchschnittliche Werte bei den 18–49jährigen zurückzuführen; dabei nimmt mit steigender formaler

Bildung das Vertrauen in die verfassungsmäßig legitimierten Institutionen ab.[42] Die Verweigerung einer investiven oder zumindest affirmativen Einstellung gegenüber den Einrichtungen des Staates schließt aber eine konsumtive Anspruchshaltung nicht aus. Forderungen an den Staat, mehr für die Jugend zu tun, finden eine Dreiviertel-Mehrheit; nur jeder Zehnte ist hier mit den Leistungen des Wohlfahrtsstaats Bundesrepublik zufrieden.[43] Besonders die ostdeutschen und die weiblichen Befragten zeigen sich stark auf den Staat fixiert.[44] Bei der Dringlichkeit der zu bewältigenden politischen Probleme hat die Arbeitslosigkeit (78 % »großes Problem«) der Umweltzerstörung (67 %) übrigens den Rang abgelaufen. In Ostdeutschland rangiert auch die Kriminalitätsbekämpfung (70 %) vor dem Umweltschutz.[45] Bei der Lösung der »wichtigsten Probleme in den nächsten zehn Jahren« trauen die Jugendlichen (14–24jährige) Wissenschaft und Technik, Wirtschaftsunternehmen und Bürgerinitiativen mehr Kompetenz zu als den Parteien.[46] Bei überproportional sinkender Wahlbeteiligung unter den jungen Erwachsenen und schwindendem politischen Interesse (»stark« noch bei 27 % in West- und 18 % in Ostdeutschland) gilt die politische Sympathie einer absoluten Mehrheit den Parteien der Linken (SPD 25 %, Grüne 20 %, PDS 6 %); nur jeder fünfte steht CDU/CSU (19 %) oder FDP (2 %) nahe. Knapp 30 % sympathisieren mit »gar keiner Partei«, und eine Zweidrittel-Mehrheit meint, »keinen fähigen Politiker« zu kennen.[47] 13 % geben sogar an, Politiker zu hassen.[48] Auf die politische Systemzufriedenheit scheint die Politikverdrossenheit (noch) nicht stark durchzuschlagen, denn für vier von fünf jungen Deutschen (unter 30 Jahren) ist »unsere Gesellschaftsordnung wert, verteidigt zu werden«; bei »Militäraktionen zur Verteidigung Deutschlands« würden allerdings nur 19 % mitmachen.[49]

6. Nationalbewußtsein: D-Mark und Bier statt Goethe und Grundgesetz

Beim Nationalgefühl unterscheiden sich West- und Ostdeutsche stark: von der 14–27jährigen in den alten Bundesländern ist nur jeder zweite »stolz darauf, Deutscher zu sein«, in den neuen Ländern aber eine Zweidrittel-Mehrheit. Überdurchschnittlichen Nationalstolz haben Männer sowie Jugendliche mit niedrigem Bildungsabschluß und die eher Unengagierten.[50] Andererseits fühlen sich die Westdeutschen und die formal höher Gebildeten in etwas größerer Zahl »in Deutschland wohl« (90 % gegen 82 % im Osten). Der Nationalstolz gründet sich wesentlich auf die ökonomische Stärke Deutschlands. Auf die Frage: »Worauf kann man als Deutscher stolz sein?«, werden »deutsche Produkte« (47 %) und

»die Leistungen der deutschen Wirtschaft« (41 %) am häufigsten genannt; »Goethe und Schiller« und »das Grundgesetz« (jeweils 31 %) folgen erst nach dem »sozialen Netz« und der »Wiedervereinigung« auf Rang fünf und sechs.[51] Wenn sie das Wort »Deutschland« hören, denken die Jugendlichen zuerst an D-Mark (79 %), Mercedes Benz (54 %) und Bier (53 %).[52] Wenn aber schon die »Generation Kohl« – die meisten haben keinen anderen Bundeskanzler erlebt – ihre nationale Identität pekuniär definiert, verspricht die Einschmelzung der D-Mark in einer europäischen Einheitswährung noch problematisch zu werden.

In der Mitgliedschaft Deutschlands in der Europäischen Union sieht die junge Generation jedoch im Gegensatz zur Gesamtbevölkerung mehr Vorteile als Nachteile (54 %). Zwei von drei jungen Leuten interessieren sich für »Europa« – ein Anstieg um 14 % in den letzten drei Jahren! Die Überzeugung, daß »wir viele Aufgaben nur im Rahmen der EU lösen können«, wird von drei Vierteln geteilt. 84 % prognostizieren, daß die Bedeutung der EU weiter zunehmen wird.[53] Im Vergleich zu den anderen Mitgliedsstaaten hat Deutschland mit 16 % allerdings auch eine überdurchschnittlich große Minderheit an ausgesprochenen EU-Gegnern, besonders im Osten.[54] Dort geht das ausgeprägtere Nationalgefühl auch mit einer distanzierteren Haltung gegenüber Ausländern einher: 23 % der jungen Ostdeutschen, aber nur 7 % der jungen Westdeutschen erklären: »Ich mag Ausländer nicht besonders.«[55] Junge Erwachsene (25–29jährige) in den neuen Bundesländern weisen mit Abstand die geringste Akzeptanz des hohen Ausländeranteils in Deutschland auf: Nur 31 % finden es »in Ordnung«, daß hierzulande »viele Ausländer« leben. Die Erleichterung des Zugangs zur deutschen Staatsbürgerschaft findet in Westdeutschland mit sinkendem Alter wachsende Zustimmung, im Osten tritt die gegenläufige Tendenz auf: Je jünger, desto häufiger die Ablehnung.[56] Für 22 % der ostdeutschen Jugendlichen (14–17jährige) ist es »nicht denkbar«, einen Ausländer als Freund zu haben. Daß tatsächlich zwei Drittel der jungen Westdeutschen, aber kaum ein Viertel der Ostdeutschen einen ausländischen Freund haben, hängt allerdings mit dem stark unterschiedlichen Ausländeranteil in den alten und neuen Bundesländern zusammen.[57]

7. Vom antikapitalistischen Kommunarden zum leistungsbereichen Familienmenschen?

Erfreulichere Befunde – jedenfalls auf den ersten Blick – melden die Meinungsforscher in den Lebensbereichen Beruf – Arbeitswelt – Wirtschaft. »Fünf Jahre nach der deutschen Wiedervereinigung zeichnet sich

in den neuen Bundesländern das Bild einer zuversichtlichen Generation mit Willen zur Leistung ab. Die jungen Ostdeutschen sind selbstbewußt geworden und von sich überzeugt, eigene Ziele in der Marktwirtschaft durchsetzen zu können.«[58] Für mehr als 40% (West: ca. 33%) ist der Beruf wichtiger als die Freizeit; gegenteiliger Meinung – die Freizeit ist wichtiger als der Beruf – ist jeder fünfte Westdeutsche, aber nur jeder zehnte Ostdeutsche.[59] Auch die Anforderungen an eine berufliche Tätigkeit werden unterschiedlich akzentuiert: Im Westen suchen junge Menschen häufiger »Spaß« (75% zu 65% im Osten) und eine »interessante Tätigkeit« (45% zu 34%), im Osten eher Sicherheit (61% zu 44% im Westen) und »viel Geld« (53% zu 39%). Der am häufigsten genannte Traumberuf ist im Westen ein künstlerischer (15%), im Osten ein handwerklicher (11%).[60] Insgesamt stimmt es aber nachdenklich, daß die Frage: »Was bedeutet für Sie Arbeit?« von jedem zweiten jungen Deutschen mit »Geld« beantwortet wird, während sich nur 22% für »Erfüllung« entscheiden (Karriere: 10%).[61] Die erhöhte Leistungsbereitschaft ist in erster Linie nicht durch ein regeneriertes Pflichtenethos oder stärkere Sinnerfahrung, sondern durch den wachsenden Wunsch nach materiellem Wohlstand und sozialem Aufstieg motiviert.[62]

Im Vergleich der Lebensbereiche Familie und Beruf spricht sich mehr als die Hälfte der unter 30jährigen für die Gleichrangigkeit aus. Daß die »Familie wichtiger« sei, sagt jeder dritte Westdeutsche, aber nur jeder fünfte Ostdeutsche. Eine stärkere berufliche Orientierung zeigt sich vor allem bei jungen Menschen in den städtischen Gebieten der neuen Bundesländer (24%: »Beruf wichtiger« – West: 13%).[63] Die berufliche Entwicklung der Frauen wird im Osten etwas stärker akzeptiert, auch wenn die Familie dabei zurückzustehen hat. Die traditionelle Rollenverteilung: »Der Mann ist voll berufstätig, die Frau übernimmt ganz oder überwiegend Hausarbeit und Kindererziehung«, wird von 32% der männlichen und 26% der weiblichen Jugendlichen (15–20jährige) als »wünschenswert« betrachtet.[64] Andererseits erklären über 90% der jungen Deutschen in West und Ost für die Erziehung der Kinder Mutter und Vater als »beide gleich« zuständig.[65] Die gewünschte Kinderzahl liegt im Westen höher: Hier wollen nur 16% kein oder nur ein Kind, im Osten aber 38%; drei oder vier Kinder möchten im Westen 25%, im Osten nur 8%.[66] Dies könnte allerdings, neben finanziellen Gründen, damit zusammenhängen, daß die Elternschaft in den neuen Bundesländern schon früher einsetzt – das ideale Heiratsalter liegt hier niedriger[67] – und ihre beschwerlichen Seiten von mehr Befragten schon erfahren wurden. Ein Single-Dasein ziehen übrigens nur 7% der jungen Deutschen der Familiengründung vor, weitere 7% wollen »in einer Wohngemeinschaft leben«.[68] Ehe (von 75% erstrebt) und Familie (85%) sind insgesamt die

unbestrittenen Leitbilder der privaten Zukunftspläne junger Menschen. Insofern kann hier von einem »Werteverlust« nicht gesprochen werden. Wie bei der Bejahung von Demokratie und Rechtsstaat ist damit allerdings noch nichts über die Akzeptanz von Normen und Tugenden ausgesagt, die erst dazu befähigen, das als wertvoll Erkannte auch erfolgreich und dauerhaft zu leben. Der schon konstatierte Hedonismus, der auch – nach den europäischen Wertestudien – im gewachsenen Wunsch nach vollständiger sexueller Freiheit (18–24jährige 1981: 42 %, 1990: 53 %) zum Ausdruck kommt, sowie die Auflösung der traditionellen Aufgabenteilung in Ehe und Familie bergen jedenfalls einigen Konfliktstoff.

8. Vom engagierten Pessimismus zum desengagierten Optimismus

Von Pessimismus im Hinblick auf ihre persönliche Zukunft zeigt sich Deutschlands Jugend anno 1995 nicht angekränkelt. Auf die »No-Future«-Generation der frühen 80er Jahre ist spätestens mit Beginn der 90er Jahre eine »Go-Future«-Generation[69] gefolgt, die mit ihrem Leben zufrieden ist (West: 95 %, Ost: 85 %)[70], »eher zuversichtlich« (44 %) statt »düster« (7 %) in ihre persönliche Zukunft schaut und sich selbst zu 84 % als »Optimisten« bezeichnet. Doch auch dieses Meinungsbild muß nuanciert werden. Fragt man die jungen Deutschen nämlich nach ihrer Prognose für »die Zukunft unserer Gesellschaft«, so äußern sich 54 % »eher zuversichtlich«.[71] »Daß in unserer Gesellschaft im großen und ganzen alles in Ordnung ist«, finden nur 8 % im Westen und 3 % im Osten. Jeweils zwei Drittel sehen »in unserer Gesellschaft zur Zeit eine Reihe von größeren Problemen«. So weit, so unspektakulär. Wenn aber jeder Vierte in den alten und jeder Dritte in den neuen Bundesländern schon heute »eine schwere Krise« konstatiert (West: 18 %, Ost: 27 %) oder unsere Gesellschaft gar »auf eine Katastrophe« zusteuern sieht (West: 8 %, Ost: 7 %), dann besteht zum Überschwang offenbar kein Anlaß.[72] Die Generation der »89er« (Claus Leggewie) ist eben *auch* eine skeptische, nüchtern kalkulierende Jugend, obgleich der von ihren engagiert-pessimistischen Vorläufern in den frühen 80er Jahren beschworene Weltuntergang einstweilen abgesagt werden mußte.

Was also kennzeichnet die »Kinder der Blumenkinder«? Sie haben die Abkehr ihrer Eltern von den christlichen Kirchen mit- bzw. weitervollzogen; sie haben auch das Mißtrauen gegen (staatliche) Institutionen und Autoritäten, die Bereitschaft zur Regelverletzung, den »Antifaschismus« und die Einrichtung im linken »juste milieu« geerbt. Sie sind aber unpolitischer, unengagierter, leistungs-, karriere- und konsumorientier-

ter, mit dem politischen und ökonomischen System der Bundesrepublik einverstandener und insgesamt recht zufrieden. Sie haben den Affekt gegen die Nation nicht übernommen, aber auf die Wiedervereinigung des Vaterlandes ohne nationalen Überschwang reagiert. Europa sollte an ihnen nicht scheitern. Sie haben die »sexuelle Revolution« nicht weiterpropagiert, aber möchten auf die errungenen Freiheiten auch nicht verzichten – ebensowenig allerdings auf die Geborgenheit in Ehe und Familie. Sie werden bis zum Jahr 2005 zwei bis drei Billionen Mark an Vermögen erben und es ihren Eltern – hoffentlich – danken. Immerhin fühlen sie sich ja von denen zu 63 % »liebevoll und liberal« und nur zu 18 % »streng, autoritär« erzogen.[73]

Ob sie die grundgesetzliche Demokratie, die von ihren Großeltern »in Verantwortung vor Gott und den Menschen« gegründet wurde, bewahren, gegen innere und äußere Feinde verteidigen und mit Vitalität und Humanität erfüllen können, mag bezweifeln, wer glaubt, daß ein Rechtsstaat letzten Endes auf klare Maßstäbe für gut und böse angewiesen ist, die ihre volle Geltungskraft nur aus einer transzendenten Rückbindung gewinnen können.

Alle bekundete Demokratiebejahung, Gewaltablehnung, Ausländer- und sonstige Menschenfreundlichkeit nützt wenig, wenn sie nicht kognitiv wie emotional tief begründet ist: »Ein naives Bewußtsein ist ausreichend, solange Windstille herrscht. Stellen die Stürme der Zeit es jedoch in Frage, dann erweist es sich als hilflos gegenüber dem Ansturm der Dissidenten, weil es in sich nicht gefestigt ist.«[74] Solche Stürme blieben der Bundesrepublik bisher erspart. Und so muß sich jedes ihrer »Kinder« – 68er wie 89er – Wolfgang Schäubles Frage gefallen lassen: »Vor die existentielle Notwendigkeit, sich zusammenzureißen, sich aufzurappeln, sahen sich die Deutschen zuletzt nach dem Krieg gestellt, als es galt, daß Land nach der völligen Zerstörung mit vereinten Kräften wieder aufzubauen«; den folgenden Generationen »ging es so gut, daß sie kaum Widerstände zu überwinden hatten, sich kaum gegen etwas durchsetzen mußten. Wenn man sich vergegenwärtigt, was Leute in früheren Zeiten geleistet haben, unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen, was sie und wogegen sie sich durchsetzen mußten, dann kommen wir um das Eingeständnis nicht herum: dagegen sind wir arme Würstchen. Wer könnte denn heute etwa die Kraft eines Dietrich Bonhöffer oder Graf Stauffenberg aufbringen?«[75]

Anmerkungen

1 Alfred-Herrhausen-Gesellschaft für internationalen Dialog, Jugend und Gesellschaft. Ergebnisse einer Erhebung unter Jugendlichen im Alter von 14–24 Jahren durch das Institut für angewandte Sozialwissenschaft (Infas). Frankfurt a. M. 1994, S. 9.
2 So der gleichnamige Aufsatz von Jürgen Em, in: *Arbeitgeber* 47 (1995), S. 744–750.
3 Institut für empirische Psychologie: »Wir sind o.k.!« Stimmungen, Einstellungen, Orientierungen der Jugend in den neunziger Jahren. Die IBM-Jugendstudie. Köln 1995.
4 E. Noelle-Neumann/R. Köcher, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern. Stuttgart 1987.
5 Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage Nr. 5092 vom Februar 1994: Westdeutschland 24%, Ostdeutschland 17%.
6 G. Schmidtchen, Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen. Mit Kommentaren von L. Roos und M. Seitz. Opladen 1992.
7 L. Roos, Wertüberzeugungen und Wertkonflikte junger Menschen. Ergebnisse einer Strukturuntersuchung. Köln 1993, S. 6.
8 Interview in: *Die Welt* v. 12. September 1994.
9 H. Busch, Eine neue Wertedebatte. Die parteiübergreifende »Werteinitiative 93«, in: *Gesellschaftspolitische Kommentare* 34 (1993), S. 365 f.
10 Zitat n. H. Reul, Gewalt unter Jugendlichen. Das Scheitern der antiautoritären Erziehungsideologie, in: *Die Welt* v. 20. April 1993, S. 7.
11 Vgl. *Der Spiegel* v. 13. und v. 18. April 1993 sowie FAZ v. 14. und v. 15. April 1994.
12 Hamburg 1992, S. 191.
13 Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage Nr. 5087 vom November 1993.
14 W. Bürklin/M. Klein/A. Ruß, Dimensionen des Wertewandels. Eine empirische Längsschnittanalyse zur Dimensionalität und der Wandlungsdynamik gesellschaftlicher Orientierungen, in: *Politische Vierteljahrsschrift* 35 (1994), S. 579–606, hier S. 603.
15 Vgl. P.M. Zulehner/H. Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf 1993.
16 G. Pickel, Dimensionen religiöser Überzeugungen bei jungen Erwachsenen in den neuen und alten Bundesländern der Bundesrepublik Deutschland, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47 (1995), S. 516–534, hier S. 519.
17 Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.), Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland. Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage in den alten und neuen Bundesländern, durchgeführt beim Institut für praxisorientierte Sozialforschung (IPOS). Mannheim 1995, S. 46, 48.
18 G. Pickel, a.a.O., S. 522.
19 Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage Nr. 5075 vom Januar 1993.
20 IBM-Studie, a.a.O., S. 121.
21 Vgl. Deutscher Bundestag, Bericht über die Situation der Kinder und Jugendlichen und die Entwicklung der Jugendhilfe in den neuen Bundesländern – 9. Jugendbericht –, Dezember 1994, S. 213.
22 J. Neander, Jugend im Brennpunkt, in: *Die Welt* v. 2. April 1993.
23 G. Pickel, a.a.O., S. 521.
24 IBM-Studie, a.a.O., S. 122.
25 Vgl. G. Pickel, a.a.O., S. 524.
26 Allensbacher Archiv, IfD-Bericht Nr. 3760/I, Vertrauenskrise der Kirche? Eine Repräsentativerhebung zur Kirchenbindung und -kritik. Allensbach 1989, S. 21.
27 R. Köcher, Nachhut oder Vorhut? Dem Christentum mangelt es an Selbstbewußtsein und Strahlkraft, in: FAZ v. 5. April 1995, S. 5.

28 E. Noelle-Neumann, Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut. Frankfurt a.M./Wien/Berlin 1982; A. Püttmann, In der Spirale des Schweigens, in: *Rheinischer Merkur* v. 26. Oktober 1990, S. 27.
29 A. Püttmann, Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität. Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes. Paderborn u.a. 1994, bes. S. 251ff.; B. Grom, Soziales Engagement und Konfessionsverbundenheit. Was neuere Umfragen lehren, in: FAZ v. 22. Juni 1994, S. 8.
30 G. Schmidtchen, a.a.O., S. 171.
31 Allensbacher Archiv, IfD-Bericht Nr. 3728, Weitergabe des Glaubens. Einflüsse auf die Tradierungschancen des Glaubens in der Familie. Allensbach 1988, S. 38.
32 Allenbacher Archiv, IfD-Umfrage Nr. 5066 vom Juni 1992 (Basis: 991 Westdeutsche).
33 B. Schneider/K. Schönbach/D. Stürzebecher, Journalisten im vereinigten Deutschland. Strukturen, Arbeitsweisen und Einstellungen im Ost-West-Vergleich, in: *Publizistik* 38 (1993), S. 353–382, hier S. 375.
34 Institut für praxisorientierte Sozialforschung (IPOS), Einstellungen zu aktuellen Fragen der Innenpolitik 1995 in Deutschland. Ergebnisse jeweils einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage in den alten und neuen Bundesländern. Mannheim 1995, S. 55ff.
35 IPOS, Jugendliche und junge Erwachsene, a.a.O., S. 93.
36 Ebd., S. 97.
37 R. Köcher, Individuum gegen Gesellschaft, in: *Die Polizei* 2/1986, S. 53–58, hier S. 54.
38 Emnid-Umfrage im *Spiegel*, a.a.O., S. 72.
39 Ebd., S. 68.
40 IBM-Studie, a.a.O., S. 66.
41 Vgl. H. Schneider, Politische Partizipation – zwischen Krise und Wandel, in: U. Hoffmann-Lange (Hrsg.), Jugend und Demokratie in Deutschland. DJI-Jugendsurvey 1. Opladen 1995, S. 275–336, hier S. 304, 306.
42 IPOS, Einstellungen zu aktuellen Fragen, a.a.O., S. 40ff.
43 IBM-Studie, a.a.O., S. 150.
44 IPOS, Jugendliche und junge Erwachsene, a.a.O., S. 87.
45 IBM-Studie, a.a.O., S. 110f.
46 Herrhausen-Gesellschaft (Infas), a.a.O., S. 43.
47 IBM-Studie, a.a.O., S. 106f.
48 Emnid-Studie, a.a.O., S. 77.
49 Ebd., S. 70, 84.
50 IBM-Studie, a.a.O, S. 102; IPOS, Jugendliche und junge Erwachsene, a.a.O., S. 88f.
51 Emnid-Studie, a.a.O., S. 68.
52 Ebd., S. 83.
53 IBM-Studie, a.a.O., S. 52.
54 Vgl. J. Em, a.a.O., S. 749.
55 IBM-Studie, a.a.O., S. 23.
56 IPOS, Einstellungen zu aktuellen Fragen, a.a.O., S. 86, 88.
57 IPOS, Jugendliche und junge Erwachsene, a.a.O., S. 105ff.
58 H.-J. Beyer, Die Generation der Vereinigung. Meinungen der Jugendlichen in den neuen Bundesländern. Köln 1995, S. 7.
59 U. von Wilamowitz-Moellendorff, Beruf und Arbeitswelt im Leben der jüngeren Generation (Arbeitspapier der Konrad-Adenauer-Stiftung). St. Augustin 1995, S. 18.
60 IBM-Studie, a.a.O., S. 19f.
61 Emnid-Studie, a.a.O., S. 84.
62 So E. Noelle-Neumann im *Focus*-Interview vom 15. Mai 1995, S. 58.
63 U. von Wilamowitz-Moellendorff, a.a.O., S. 20f.

64 9. Jugendbericht, a. a. O., S. 263.
65 IPOS, Jugendliche und junge Erwachsene, a. a. O., S. 43.
66 Ebd., S. 42.
67 IBM-Studie, a. a. O., S. 57.
68 Ebd., S. 55.
69 Vgl. den *Focus*-Titel vom 15. Mai 1995 sowie den Sammelband: Informedia-Stiftung für Gesellschaftswissenschaften und Publizistik (Hrsg.), Go-Future. Wir brauchen eine optimistische Generation. Köln 1995.
70 IPOS, Jugendliche und junge Erwachsene, a. a. O., S. 5.
71 Emnid-Studie, a. a. O., S. 91.
72 IPOS, Jugendliche und junge Erwachsene, a. a. O., S. 91.
73 IBM-Studie, a. a. O., S. 54.
74 R. Wassermann, Die Zuschauerdemokratie. München/Zürich 1989, S. 62.
75 W. Schäuble, Und der Zukunft zugewandt. Berlin 1994, S. 57.

Ron Austin · Los Angeles

Hollywood und die Jugend

Während Eltern und Pädagogen nicht müde werden, die Gewalt im Fernsehen zu beklagen, zeichnet sich im Kino ein Trend ab, den man als »schicke Gewalt« bezeichnen könnte. Der Autor und Regisseur Quentin Tarentino, dessen Film *Reservoir Dogs* sich als Kassenschlager entpuppte, wird mittlerweile heftig umworben. Mag Oliver Stone *Natural Born Killers* auch als Satire verstanden wissen: sein Film nährt und befriedigt zugleich ein Verlangen nach sinnloser und unverhohlen dargestellter Gewalt. Während die Fernsehsender Unsummen in dem Bemühen ausgeben, eine Beschränkung ihrer relativ gezügelten Gewaltdarstellung zu verhindern, wird bei Hollywoodfilmen weiterhin mit Mord und Totschlag Kasse gemacht. Wird damit bewußt ein öffentliches Anliegen ignoriert?

Die Antwort auf diese Frage liegt in den Mechanismen der Filmindustrie und ihrer wachsenden Abhängigkeit von der Jugend.

Wenn man die Medien, die in jungen Menschen ihre Zielgruppe ausmachen, irgendwelchen Beschränkungen unterwerfen oder mit ihnen sogar einen tragfähigen Konsens finden will, müssen ihre Macht und die immensen, durch das jugendliche Publikum erzielten Gewinne in der öffentlichen Diskussion zur Sprache gebracht werden.

Einer der ersten Versuche in dieser Richtung war das Buch »Dancing in the Dark«, das Quentin Schultze 1990 mit seinen Kollegen für das *Calvin Center for Christian Scholarship* schrieb (Eerdmans 1991). Unter dem Untertitel »Youth, Popular Culture and the Electronic Media« behandelt diese Studie Geschichte und Entwicklung der »Jugendkultur« und bietet eine treffende Analyse der Kommerzialisierung des Erwachsenwerdens und ihrer langfristigen Folgen.

Schultze wählt einen historischen Ansatz: er stellt fest, daß alle Gesellschaften mit dem Problem konfrontiert werden, jugendliche Energie und Begeisterung zu kanalisieren, daß aber nur unsere heutige Gesell-

Ron Austin, *lebt als freier Publizist in Los Angeles. Ulrike Licht übertrug den Beitrag aus dem Englischen.*

schaft ihre Jugend dazu ermuntert hat, sich eigene Werte, Glaubensüberzeugungen und Rituale zu schaffen.

Da Jugendliche heute länger die Schule besuchen, »verlängert« sich auch zwangsläufig ihre Jugend. In den 50er Jahren entlud sich die widersprüchliche Erfahrung diese verlängerten Jugend mit ihrer Isoliertheit einerseits und Konformität andererseits bei den weißen Jugendlichen der Arbeiterklasse in einer rebellischen »Jugendkultur« à la Elvis Presley. Entsprechend explodierten in den 60er Jahren die Universitäten; nicht Vietnam war der Grund, sondern die Erkenntnis der Studenten, nur noch Nummern im Computer zu sein – man rufe sich in Erinnerung, daß das Motto der Studentenunruhen in Berkeley ursprünglich lautete: »Laßt Euch nicht verbiegen, unterwerfen oder verstümmeln.«

Das Ansteigen des verfügbaren Einkommens und der Zusammenbruch der Kernfamilie eröffneten nach 1955 einzigartige wirtschaftliche Möglichkeiten, weckten aber auch neue emotionale Bedürfnisse. Das Ergebnis war eine »Jugendkultur«, die ebenso widersprüchlich war wie die Umstände, die zu ihrem Entstehen geführt hatten: die Suche nach Identität, die von gewinnorientierten Industrien gesteuert wird, und der »Aufstand«, der die Jugendlichen letztlich in ein sozio-ökonomisches System eingliedert. Die Ideologie der »Jugendkultur« heißt nicht Revolution, sondern Konsumismus.

Seit langem schon nun ist der »Jugendmarkt« das entscheidende Schlachtfeld im Krieg der Werte. Dabei dreht es sich nicht – entgegen den Behauptungen der Rock-and-Roller oder der »Pepsi-Generation« – um einen Generationenkonflikt. Würde man der Behauptung Glauben schenken, so hieße dies, daß die Vorstandsetagen der bedeutendsten Unternehmen wie Time Warner, dieser Firmenimperien, die den besagten Markt steuern, von langhaarigen Jugendlichen beherrscht werden.

Wenn es sich bei dem von der »Jugendkultur« heraufbeschworenen Streit um Werte nicht einfach um den Kampf zwischen einer alternden Ordnung und einer sich entwickelnden Jugend handelt, wenn der Nährboden, wie dies die Ergebnisse der Untersuchung nahelegen, eine künstliche Pseudokultur ist, die von den Mächtigen für die Jungen geschaffen wurde, um welche Themen geht es dann eigentlich?

Die zentralen Probleme sind Ursprung und Wesen von – vor allem moralischer – Autorität und Intimität. Die linguistischen Masken dafür heißen »Gewalt« und »Sex«.

Dem Thema Autorität kommt bei der Bekämpfung von Gewalt größte, ja entscheidende Bedeutung zu. »Gewalt«, das heißt in der Realität unserer Städte brutales und aggressives Verhalten von Jugendlichen. Niemand, der die Entwicklungen der letzten zwei Generationen in den Medien beobachtet hat, sollte über die daraus resultierende Zersplitte-

rung und mangelnde Kontinuität jeder Form von Autorität überrascht sein. Den größten Schaden dabei hat allerdings die andauernde Verunglimpfung legitimer väterlicher Autorität angerichtet. Die Darstellung von »Held« und »Schurke« verweist in den Medien immer auf den mißverstandenen Jugendlichen, der gegen die dominierende ältere Vaterfigur antritt. Jede Gesellschaft, die die unersetzliche Rolle älterer Männer ignoriert, macht sich zunehmend von Polizei und Staatsgewalt abhängig.

Das Thema Intimität wird bei den Kontroversen um Sexualität meist vergessen. Aber die von den Medien vermittelten sexuellen Phantasien stimulieren mehr als nur die biologischen Triebe der Teenager. Sie bieten eine »Pseudo-Intimität«, in der die fiktive junge Person ohne den bei wirklicher Bindung immer enthaltenen Schmerz Bestätigung und Anerkennung findet.

Der heranwachsende Medienkonsument wird von seinem eigenen Standpunkt her »verstanden«. Anforderungen oder Konfrontationen, die bei wirklicher, fürsorglicher elterlicher Erziehung notwendig entstehen, existieren nicht, ebensowenig Schmerz oder Enttäuschung. Dieses »Glücks-Marketing« bei der Jugend führt dazu, daß jeder wirklichen Autorität von Eltern oder Lehrern weiter der Boden entzogen wird. Medien-Marketing ist, wie jedes andere Geschäft, anonym und standardisiert. Es wird dadurch so verführerisch, daß ihm die Phantasie des Konsumenten sagt, er »kenne« die berühmte Persönlichkeit auf irgendeine Weise oder habe sogar irgendwie Anteil an der Entstehung des Medienereignisses.

Der unersetzliche Wert der »Jugendkultur« für die Medien liegt darin, daß junge Menschen nicht nur die formbarsten und verwundbarsten Konsumenten sind, sondern auch die Möglichkeit schnellen und anhaltenden Umsatzes bieten. »Generationen«-Marketing ist in Wirklichkeit eine falsche Bezeichnung für ein Geschäft, in dem die Werbeindustrie in den Medien alle paar Jahre neue Maßstäbe setzt.

Eine Kultur mit einem geschwächten religiösen Kern wird sich schwer genug tun im Umgang mit Altern und Tod; ein in einer verlängerter Jugend gründender Konsumismus allerdings wird zuletzt zu Vorstellungen führen, die schon dem Prozeß der Reifung entgegenstehen.

Man kann jedenfalls schon heute sagen, daß der Versuch der Medien, Identität und Solidarität zwischen den Generationen zu schaffen, keine echten und notwendigen Erfahrungen im Prozeß des Erwachsenwerdens bietet. Ohne Verbindlichkeit, ohne Selbstaufopferung sind eine gefestigte Persönlichkeit und erfüllende Lebensziele für Jugendliche nicht zu haben. Indes wird alles an einer Lust/Schmerz-Skala gemessen; das Leben verkommt zum ständigen Schaufensterbummel auf der Suche nach neuen Erfahrungen.

Wenn man den Folgen dieser Jugendkultur entgegentreten will, muß man das ihnen vorausliegende Problem aussprechen: Wer bestimmt und kontrolliert das Leben der Jugendlichen? Wer hat das Recht und die Pflicht, diese Kontrollfunktion auszuüben? Und weiter: Wer bestimmt tatsächlich die Werte der Jugendlichen? Eltern? Lehrer? Oder die Unterhaltungsindustrie? Die Antwort, so scheint es, steht der Wirklichkeit diametral entgegen. Die ständige Selbstverteidigung der Medienindustrie gegen jegliche Kritik, nämlich daß sie nur dem Konsumenten diene und der Markt letztendlich die Kontrollinstanz sei, ist unaufrichtig, weil sie einen reifen Konsumenten voraussetzt. Irgend jemand also muß die Verantwortung übernehmen.

Die Autoren von »Dancing in the Dark« bieten nur Lösungsversuche an. Sie stellen die Binsenwahrheit in Frage, die Technik werde diese Probleme durch zunehmende Dezentralisierung selbst »lösen«. Da aber die Produkte der Jugendkultur so immens gewinnversprechend sind, sei es in der Film- oder in der Musikbranche, ist es naiv, allein auf Selbstbeschränkung der Industrie zu setzen. Die Autoren lehnen allerdings einen »gedankenlosen Traditionalismus« als Antwort ab, obwohl sie zu dem Schluß kommen, daß »starke, traditionelle lokale Strukturen« für einen Pluralismus, der lebendig genug ist, um kulturelle Alternativen zu bieten, unabdingbar sind.

Die aufkommende Bewegung einer sogenannten »media literacy« (»Medienbildung«) ist ein Weg zur Reform; sie wird allerdings von der Öffentlichkeit noch nicht hinreichend angenommen – in Kanada und Australien ist sie bereits verbreiteter als in den Vereinigten Staaten. Dabei wird der Versuch unternommen, den Begriff der Lese- und Schreibfähigkeit, der geistigen Bildung also, auf die elektronischen Medien zu übertragen und Erziehungsprogramme anzubieten, die das kritische Denken und Bewerten schulen sollen.

Katholiken, die versuchen, mit den Medien umzugehen, sei es als Zuschauer, als Eltern oder Erzieher, könnten sich auf ihre eigenen kulturellen Positionen berufen: Familie, Gemeinde und Kirche haben primär das Recht und die Pflicht, die Werte der Kinder zu formen. Medien sind bestenfalls eine Ergänzung; auch wenn das Ziel, Gewinne zu machen, durchaus berechtigt sein mag, es ist doch ein sekundäres Recht.

Thomas Binotto · Schaffhausen

Beobachtungen zu den Weltjugendtreffen

Im Januar 1995 fand in Manila das X. Weltjugendtreffen statt. Zum Abschlußgottesdienst kamen damals nahezu vier Millionen Gläubige zusammen, und so ging folgende Sensationsmeldung um die Welt: »Papst an größter Massenveranstaltung aller Zeiten!«

Auch wenn damals lange nicht alle Teilnehmer dieses Gottesdienstes Jugendliche waren, stellt sich trotz allem die Frage, worin die Ausstrahlungskraft von Papst Johannes Paul II. besteht und ob er am Ende gar unbestrittener Star der katholischen Jugend ist.

Als Delegierter der Schweizer Bischofskonferenz hatte ich in Manila Gelegenheit, die charismatische Ausstrahlung dieses Papstes aus nächster Nähe mitzuerleben. Es war für mich das erste Mal überhaupt, daß ich Johannes Paul II. persönlich begegnet bin. Und obwohl auch ich von seiner Ausstrahlung beeindruckt war, habe ich versucht, in der allgemeinen Euphorie den klaren Blick nicht zu verlieren, den Blick dafür, was eigentlich hinter dem Phänomen »Papst und Jugend« steckt. Es sind vor allem die konkreten Beobachtungen, welche ich anläßlich des Weltjugendtreffens in Manila und der europäischen Jugendwallfahrt nach Loreto gemacht habe, die mir für das Verhältnis zwischen Papst Johannes Paul II. und der Jugend einige Aufschlüsse geben.

1. Ein klares und väterliches Profil

Papst Johannes Paul II. ist unbestritten eine der interessantesten und eigenständigsten Persönlichkeiten unserer Zeit. Nie zuvor besaß ein Papst einen derart hohen Bekanntheitsgrad. Sein Charisma, das ihn auch aus der Masse der »Berühmten« heraushebt, spricht zweifellos auch Jugendliche an. Er besitzt ein klar umrissenes und einmaliges »Image«, das unkopierbar ist. In dieser Beziehung kommen ihm alle Eigenschaften zu, die einen Star ausmachen. In gewisser Hinsicht ist er so zum »Marken-

Thomas Binotto, *Jahrgang 1966, studierte Philosophie in Zürich und arbeitet heute als freier Journalist.*

zeichen« der katholischen Kirche geworden. Daß ein solch hoher Bekanntheits- und Wiedererkennungsgrad gerade bei Jugendlichen wichtig ist, wird jeder Werbefachmann bestätigen.

Es gelingt Johannes Paul II. zudem immer wieder, das enge Korsett des Zeremoniells zu sprengen. Solch kleine Ausbrüche und spontane Einfälle rissen die Jugendlichen in Manila zu wahren Begeisterungsstürmen hin. Nüchtern betrachtet, waren es zwar lediglich banale Zeichen, die eine derartige Euphorie hervorriefen; das Schwenken des Gehstocks im Takt der Musik beispielsweise. Aber sie waren offensichtlich nicht eingeübt und entsprangen einer plötzlichen Laune. Genauso beliebt waren jene Momente, in denen Johannes Paul II. Sicherheitsmaßnahmen durchbrach und damit das Sicherheitscorps zur Verzweiflung brachte.

In solchen Augenblicken zeigte sich den Jugendlichen ein Mensch aus Fleisch und Blut. Ja, er demonstrierte genau das, was auch Jugendliche gegenüber Erwachsenen oft tun: er schüttelte die lästige Fürsorglichkeit seiner Beschützer ab und ging seinen eigenen Weg.

Ganz zu schweigen davon, daß dem Augenzwinkern einer derart außerhalb unserer Reichweite liegenden und oft zur Ikone erstarrten Persönlichkeit ohnehin eine ganz besondere Qualität zukommt.

Weiter vermittelt Johannes Paul II. kaum je den Eindruck, sich in seiner Rolle unwohl zu fühlen. Er bewegt sich darin so, als hätte er sich diese selbst ausgesucht und auf den Leib geschrieben. Und wenn er, was in Manila oft vorkam, Jugendliche in die Arme schließt, so tut er dies ohne jede zeremonielle Steifheit. Diese Echtheit einer zärtlichen Umarmung nehmen gerade junge Menschen sensibel und unmittelbar wahr. Auch die Rührung, die ihn in Loreto bei einer Live-Schaltung nach Sarajevo überkam, war offensichtlich echt und nicht eingeübt.

Dieser Papst braucht ganz bestimmt weder Medientraining noch Rhetorik-Kurse. In dieser Hinsicht ist er schlicht ein Naturtalent. Und deshalb verbreitet er auch nicht jene organisierte Herzlichkeit, die sonst oft üblich ist und auf die Jugendliche geradezu allergisch sind.

Einer der Hauptgründe, weshalb Johannes Paul II. so viele Jugendliche, auch bei uns, anspricht, ist zweifellos seine väterliche Ausstrahlung. Er ist jener Vater, der einer häufig vaterlos aufwachsenden Jugend fehlt. Ich selbst habe ein herzliches und enges Verhältnis zu meinem Vater und deshalb in dieser Beziehung keinen Nachholbedarf. Folglich habe ich auch nie versucht, dem Papst um den Hals zu fallen und mich gewissermaßen in seine Arme zu flüchten. Ich habe aber zahllose Jugendliche beobachtet, die genau diese Nähe suchten. Einen, wenn auch nur kurzen Moment der Zärtlichkeit und der Geborgenheit. Ich versuche mir vorzustellen, welche Kälte im Leben von jungen Menschen

herrschen muß, daß sie sich ausgerechnet den wohl am wenigsten verfügbaren Menschen zum Vaterersatz wählen.

Aber viele Eltern und Erwachsene sind es im Grunde leid, sich mit Jugendlichen auseinanderzusetzen. Sie kompensieren ihr schlechtes Gewissen allenfalls mit materieller Zuwendung oder verstecken sich hinter antiautoritärer Erziehung. Um den endlosen Diskussionen mit Jugendlichen auszuweichen, lenken sie kampflos ein und geben sich dann noch der Illusion hin, tolerant zu sein. Oder aber sie lehnen jede Diskussion von vorneherein strikte ab.

Von Johannes Paul II. kann niemand behaupten, daß er in seinen Ansichten lau oder unentschieden sei. Im Gegenteil, wenn man den Kritikern glauben will, so ist es ja gerade seine »Sturheit«, die uns Gläubigen so viel Mühe macht. Aber genau das, was vielen als großes Ärgernis erscheint, macht für zahlreiche Jugendliche die Attraktivität dieses Papstes aus. Denn bei ihm weiß man, woran man ist. Und er biedert sich nicht bei Jugendlichen an. Selbst wenn man mit seinen Äußerungen nicht einverstanden ist, so kann man sich wenigstens darüber ärgern. Dieser Papst ist bildlich gesprochen ein Wand, gegen die man stoßen kann und keine Wolke, an der jugendliche Auflehnung nutzlos verpufft. In gewissem Sinne nimmt er Jugendliche gerade deshalb ernst, weil er ihnen nicht unbesehen recht gibt. Man kann seinetwegen streiten, diskutieren, sich aufregen und ihn deshalb auch lieben.

Die starke Persönlichkeit von Johannes Paul II. kontrastiert heute deutlich mit seinen körperlichen Schwächen. Vor diesem Hintergrund ist es interessant, daß seine Popularität bei der Jugend gerade in den letzten Jahre so stark angestiegen ist. Was häufig im Verhältnis zwischen jungen und alten Menschen zu beobachten ist, spielt auch hier eine wichtige Rolle. Johannes Paul II. weckt offensichtlich ganz besonders bei Jugendlichen Beschützerinstinkte.

Noch in einem weiteren Punkt trifft sich Johannes Paul II. mit der Jugend ganz unvermutet. Beide tragen nämlich mit der gleichen Altersgruppe einen Generationenkonflikt aus. Während sich die Eltern-Generation an der Autorität des Papstes stößt, wird deren eigene Autorität von ihren Kinder in Frage gestellt. Das legt ein stillschweigendes Bündnis gegen den »gemeinsamen Feind« nahe.

Derzeit gibt es kaum ein Thema, über das Johannes Paul II. so häufig spricht wie über die Jugend. Es fällt dabei auf, daß er immer wieder Vertrauen und Hoffnung in die Jugend setzt. Interessanterweise tut er dies, entgegen dem Eindruck der durch landläufige Berichterstattung erweckt wird, meist ohne erhobenen Zeigefinger und moralisierenden Unterton. In dieser Hinsicht wurde von den Jugendlichen in Manila eine seiner spontanen Äußerungen besonders dankbar aufgenommen. Er bestärkte

sie nämlich darin, in der Kirche auch Kritik zu üben. Dies gehöre notwendig zur Jugend und sei für die Kirche wertvoll. (Bleibt nur zu hoffen, daß diese Worte auch von seinen Brüdern im Bischofsamt gehört und ernst genommen werden.)

Auf alle Fälle hat Johannes Paul II. entdeckt, daß zur Erziehung von Jugendlichen auch die Bestärkung gehört. Er will den Jugendlichen Mut geben, den persönlichen Weg des Glaubens weiterzugehen. Das ist meiner Meinung nach eine der wertvollsten Absichten der Weltjugendtreffen überhaupt.

Interessanterweise habe ich Johannes Paul II. bislang gegenüber Jugendlichen noch nie von der »guten alten Zeit« erzählen hören. Genau damit reißen aber zahllose Eltern ihren Kindern ganz gehörig am Nerv. Beispielsweise dann, wenn sie vom II. Vatikanischen Konzil schwärmen und sich dabei wie Kriegsveteranen anhören. Weil Johannes Paul II. schon gar nicht versucht, modern zu sein, ist er oft auch nicht altmodisch.

Was in Manila dennoch an lebendigen und zeitgemäßen Gottesdiensten möglich war, kann auch hier mit gutem Gewissen zur Nachahmung empfohlen werden. (Man kann seine eigene Phantasielosigkeit auch hinter scheinbar »romkonformer Liturgie« verstecken.)

Nicht zuletzt erhöhen auch die Angriffe, denen sich Johannes Paul II. inner- und außerhalb der Kirche ausgesetzt sieht, seine Wirkung auf Jugendliche. Es entspricht dem Klischee jedes erfolgreichen Spannungsfilmes, wo ein wahrer Held immer einsam und nie in Sicherheit ist.

Ob es nun dem Zeitgeist entspricht oder nicht: es besteht kein Zweifel, daß die charismatische Persönlichkeit des jetzigen Papstes auf viele junge Menschen in besonderem Masse wirkt. Selbst kritische Jugendliche werden bei Treffen mit ihm oft unvermutet zu begeisterten Fans.

2. Der Papst ist kein omnipotenter Jugendarbeiter

Wer sich über diese kirchliche Imagepflege freut und Johannes Paul II. kurzerhand zum omnipotenten Jugendarbeiter erklären will, der geht dennoch an der Realität vorbei.

Vier Millionen in Manila und einige Hunderttausend in Loreto können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der große Teil der Jugend, insbesondere bei uns in Europa, von der Kirche nichts wissen will – charismatischer Papst hin oder her. Sie sind zu sehr von den Christen in ihrer unmittelbaren Umgebung enttäuscht, als daß sie ein Papsttreffen umstimmen könnte.

Selbst die herzergreifenden Bekehrungsgeschichten, die jeweils im Anschluß an solche Treffen erzählt werden, genieße ich persönlich mit

Vorbehalt. Es bliebe auch hier zu überprüfen, was Monate oder Jahre später von der Euphorie noch übriggeblieben ist.

Aller Begeisterung zum Trotz darf nicht vergessen werden, daß diese Treffen mit dem Papst Massenanlässe sind. Eine persönliche Begegnung mit Jugendlichen ist hier im Grunde nicht möglich. Und wer die Arbeit von begnadeten Jugendarbeitern der Kirche kennt, der weiß, daß ein mitreißender Gottesdienst noch lange nicht genügt.

Gerade hier sind es die kleinen Schritte und die täglichen Bemühungen, welche schließlich ein tragfähiges Fundament bilden. Daß aus Euphorie dauerhafte Begeisterung und überzeugtes persönliches Engagement werden, das ist eine der schwierigsten Aufgaben in der Jugendarbeit.

Zudem hege ich persönlich gegenüber Massenveranstaltungen in jedem Falle eine tiefsitzende Skepsis. Und das nicht nur, weil es – nüchtern betrachtet – mit vier Millionen Gläubigen schlicht unmöglich und letztlich unsinnig ist, Gottesdienst zu feiern.

In Manila wurde es auch Johannes Paul II. sichtlich unwohl, als hunderttausende von Jugendlichen minutenlang »John Paul II., we love you!« skandierten. Der Papst soll und will kein Massenidol sein. Wir brauchen keinen »Michael Jackson für Fromme«.

Weiter dürfen uns die Begeisterungsstürme anläßlich der Weltjugendtreffen nicht darüber hinwegtäuschen, daß viele Jugendliche, auch damals anwesende, nicht in allen Punkten mit dem Papst übereinstimmen. Die Weltjugendtreffen ändern nichts daran, daß viele Jugendliche von der Kirche beispielsweise zur Sexualmoral andere, verständnisvollere Töne erwarten.

Kurz gesagt, und wie ich es anläßlich des Jugendforums in Manila aus persönlicher Erfahrung formuliert habe: »Ich liebe meine Frau von ganzem Herzen und bin ihr treu, aber ich bin nicht immer einer Meinung mit ihr. Und genauso geht es mir auch mit der Kirche.«

Ebenfalls verhängnisvoll wäre es, zwar verbal in die Jugend zu vertrauen und sie zum Hoffnungsträger zu erklären, ihnen in der Praxis aber keine Veränderungen zuzugestehen. Wenn Jugendliche diese Kirche mitgestalten sollen, dann wird sich diese auch unweigerlich verändern. Deshalb gilt es, wirkliches Vertrauen zu zeigen und mitzuhelfen, daß Veränderungen nicht gegeneinander, sondern miteinander möglich werden.

Es gilt weiter, die Grenzen dessen zu erkennen, was Weltjugendtreffen vermögen. Papst Johannes Paul II. ist in seinem persönlichen Umgang mit der Jugend zweifellos ein begnadetes Talent, und er versucht auch, diese Gabe zum Wohle der Gesamtkirche einzusetzen. Dennoch kann er die Jugendseelsorge selbstverständlich nicht im Alleingang erledigen.

So sind beispielsweise seine Ansprachen an die Jugendlichen zwangsläufig sehr allgemein gehalten. Ich erinnere mich an einen Satz in Manila, dem einzigen zur Sexualmoral notabene: »Mißbraucht nicht das wunderbare Geschenk der Sexualität.« Eine wahre und wichtige Forderung, gewiß, aber eben auch sehr allgemein. Hier werden zweifellos unsere Bischöfe, Seelsorger und Seelsorgerinnen aufgefordert, diese Grundausrichtung in ihrer jeweils besonderen Situation zu konkretisieren. Ohne die aktive und um den einzelnen Jugendlichen bemühte, von uns phantasievolle Anstrengung eines jeden Einzelnen, bleiben die Weltjugendtreffen nichts weiter als ein gigantisches Happening ohne Nährwert.

Gewiß, die Weltjugendtreffen und die Ausstrahlung dieses Papst sind für die Kirche eine große Chance. Eine Chance, die es freilich zu nutzen und in die Tat umzusetzen gilt. Erst die wechelseitige Bereicherung von gesamtkirchlichen und lokalen Anstrengungen machen aus dem Weltjugendtreffen eine glaubwürdige Veranstaltung, die gleichermaßen Bestätigung wie Impuls für kirchlich engagierte Jugendliche ist.

Peter Henrici SJ · Zürich

Die Jugendlichkeit der Kirche

Kleine Meditation über einen Satz von Irenäus

Ist die Kirche jung oder alt? Die Schwierigkeiten, die die Jugend mit der Kirche und die Kirche mit der Jugend hat, scheint darauf hinzuweisen, daß die Kirche alt, ja steinalt ist. Verweisen die Verantwortlichen in der Kirche nicht immer wieder auf die Vergangenheit, die Tradition, um neue, zukunftweisende Entwicklungen abzublocken? Hält die Kirche nicht allzu starr an längst Überholtem fest, um heute noch aktuell sein oder gar die Jugend begeistern zu können? Die Kirche, ein Blick in unsere Gottesdienste scheint es zu bestätigen, ist vor allem ein Refugium für alte Leute.

Das Problem ist nicht neu. Schon im zweiten Jahrhundert nach Christus muß Bischof Irenäus von Lyon zur Widerlegung der Gnostiker immer wieder auf die althergebrachte apostolische Tradition verweisen. Doch zu Ende des dritten Buches seines *Adversus Haereses* findet er die glückliche Formel, den Ausgleich zwischen Alter und Jugendlichkeit der Kirche, der auch heute noch wegweisend sein kann. Er schreibt vom überlieferten Glauben: »Er ist durch den Geist Gottes wie ein kostbares, in einem vorzüglichen Gefäß hinterlegtes Gut ständig jung und hält auch das Gefäß jung, in dem er ist.« Der lateinische Text (das griechische Original ging verloren) sagt noch prägnanter: »a spiritu Dei ... depositum juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas.«[1]

Das Paradox regt zum Denken an: der Glaube als Depositum, als Münzschatz in einem Gefäß – scheinbar das Lebloseste, was man sich denken kann –, das sich doch immer neu verjüngt (*juvenescens*) und selbst das Gefäß in den Verjüngungsprozeß miteinbezieht. Des Rätsels Lösung: der lebendige Geist Gottes, der diesen Schatz in die Kirche hineingelegt hat. Mit diesem Schlüssel wird es möglich, der Jugendlichkeit der Kirche nachzuspüren. Wir können zusehen, was der vom Geist Gottes belebte Glaube in der Kirche bewirkt und wie er sie immer neu verjüngt.

Peter Henrici SJ, *1928 in Zürich geboren, studierte u.a. in Rom, München und Löwen; bis 1993 lehrte er neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; er wirkt heute als Weihbischof der Diözese Chur in Zürich.*

1. Jugendlich heißt dynamisch

Die Jugend zeichnet sich vor dem Alter zunächst durch ihren Dynamismus aus. Alt werden heißt müde werden, Resignation oder Frust machen sich breit; jung sein heißt, mit ungebrochener Kraft ins Leben hineinleben. Es ist eines der erschreckendsten Zeichen unserer Zeit, daß wir heute so viele »alte« Jugendliche haben, die viel zu früh dem Frust und der Resignation verfallen sind und die entweder mühsam durchs Leben schlittern oder sich in die Droge flüchten. Dagegen ist jeder Bewegungssturm, mag er nun Rave oder Skating heißen, als Ausdruck jugendlicher Dynamik eigentlich zu begrüßen. Und die Kirche müßte der Jugend zeigen, daß sie genauso dynamisch ist, wie sie es sich wünschen.

Sie ist es in der Tat, aber nicht durch Betriebsamkeit und Volksbegehren, sondern aus der Kraft des vom Geist belebten Glaubens. Was der Geist gibt, ist *dynamis* – die Jugendlichen würden heute sagen »power« (Apg. 1,8; Röm 15,13.19). Zur Zeit der Apostel waren die *dynameis* vor allem Wunderzeichen, wie es sie zur Bekräftigung der apostolischen Verkündigung brauchte; es war aber auch die »Macht der Auferstehung« Jesu (Phil 3,10), die Paulus zu seinen Missionsreisen antrieb und ihn deren Härten ertragen ließ. Später trieb diese gleiche Kraft zu immer neuen Aufbrüchen, Ordensgründungen, Missionsunternehmen an – Franz Xaver ist nur ein Beispiel für viele.

Auch heute noch ist diese Dynamik des Geistes in unserer Kirche nicht erloschen. Es gab wohl noch nie in der Kirchengeschichte so viele geistliche »Bewegungen« wie heute, so viele Neugründungen von geistlichen Gemeinschaften, so viele theologische Aufbrüche, so viel diakonischen und missionarischen Einsatz vor allem der Laien. Das vor dreißig Jahren abgeschlossene Konzil hätten wohl alle, die es miterlebt haben, als Zeichen der Jugendlichkeit der Kirche bezeichnet – obwohl oder gerade weil es von einem Papst im Greisenalter eingeleitet und von einer Versammlung von Männern zumindest gesetzten Alters durchgetragen wurde. Und wenn in der Nachkonzilszeit manches außer Rand und Band zu geraten schien, ist das vielleicht auch ein Ausdruck des jugendlichen Dynamismus unserer Kirche.

In unseren Landen ist von diesem Dynamismus gegenwärtig wenig zu spüren. Oft gleicht die Kirche eher unseren »alten« Jugendlichen, weil Frust und Resignation auch das kirchliche Leben beherrschen. Schuld daran scheinen, zumindest vordergründig, der Priestermangel und das Desinteresse der Jugendlichen an Kirche und Religion zu sein. Doch handelt es sich wohl in beiden Fällen um einen Teufelskreis. Der Priestermangel bewirkt Frust und Resignation, Resignation und Frust bewirken den Priestermangel. Das gleiche ist auch vom Desinteresse der

Jugendlichen zu sagen. Die dringendste Aufgabe wäre deshalb, die beiden Teufelskreise zu durchbrechen. Die Kirche muß in den deutschsprachigen Ländern wieder zu ihrer Jugendlichkeit zurückfinden.

2. Jugendlich heißt zukunftgerichtet

Die Jugend ist wenig geneigt, rückwärts zu schauen. Vergangenheit und Tradition sind für sie keine maßgeblichen Begriffe. Was zehn Jahre zurückliegt, gehört schon zur Geschichte, und Geschichte ist uninteressant. Sie macht höchstens ein schlechtes Gewissen. So hat es die Kirche schwer, mit ihren Verlautbarungen bei der Jugend anzukommen; denn sie richtet sich anscheinend ganz an der Vergangenheit und an der Tradition aus.

Was die Jugend interessiert, ist dagegen die Zukunft. Wer jung ist, hat noch ein ganzes Leben vor sich. Gegenwärtig ist die Zukunft düster. Arbeitslosigkeit ist eine sehr reale Zukunftsaussicht für viele Jugendliche; man sieht nicht, wie die Kriege und die Rezession dauerhaft überwunden werden könnten; ökologische Probleme, um nicht zu sagen eine ökologische Katastrophe stehen bedrohlich ins Haus. Diese Bedrohungen allein wären mehr als genug Erklärung dafür, daß wir so viele »alte« Jugendliche haben.

Soll die Kirche mitjammern? Auch ihre Zukunft scheint düster zu sein. *Evangelium vitae* hat schon für die Gegenwart unsere »Kultur des Todes« mit düsteren, aber realistischen Farben gemalt. Doch die Kirche ist keine Agentur für Kulturpessimismus. Ihre Sendung ist zukunftgerichtet, und die Hoffnung ist ihr Grundton. »Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt« lautet das Abschiedswort Jesu (Mt 28,20). Gewiß, die Kirche lebt aus der Vergangenheit; doch diese Vergangenheit ist die Auferstehung Jesu, die eine unausschöpfliche Zukunft eröffnet, welche sich erst am Jüngsten Tag vollenden wird.

Am »Jüngsten« Tag: schon das deutsche Wort legt es nahe, daß diese Zukunftshoffnung die Jugendlichkeit der Kirche begründet. Sie wird »immer neu verjüngt«, weil sie auf die Wiederkunft Christi zugeht und weil deshalb für sie die Vergangenheit immer nur »Angeld« für die Zukunft ist. Konkret ist dieses »Angeld auf die Zukunft« der Heilige Geist (Eph 1,14; 2 Kor 5,5), *die* Gabe aus der Auferstehung Jesu – eine Gabe, die sich nicht nach und nach abnützt oder verlorengeht, sondern die sich, je länger es dauert, mehr und mehr entfaltet. Nach seiner eingangs zitierten Feststellung fährt Bischof Irenäus erklärend fort: In diesem Geschenk »ist die Gemeinschaft mit Christus hinterlegt, das heißt der Heilige Geist, das Angeld der Unvergänglichkeit, die Stärkung unseres Glaubens und die Leiter für den Aufstieg zu Gott«.[2]

Wir müssen es heute wieder neu lernen, daß der Blick des Glaubens nicht in die Vergangenheit geht, sondern in die Zukunft; daß wir nicht an eine Geschichte glauben, sondern auf Grund dieser Geschichte an die Wiederkunft Christi. Glaube und Hoffnung lassen sich nicht trennen – und eben dies macht die Jugendlichkeit unseres Glaubens aus. Die erste Generation von Christen lebte ganz und gar aus der Erwartung der Wiederkunft Christi. Dies führte zwar zu einiger Unordnung in den Gemeinden (wie wir aus den ältesten Paulusbriefen wissen); es hat aber auch den Missionseifer des Paulus und seiner Gefährten (und wohl auch der andern Apostel) beflügelt. Heute kennen wir die stimulierende Wirkung der Parusieerwartung nur noch aus ihrer Karikatur in den Endzeitsekten. Es wäre an der Zeit, daß auch wir (nicht in eine Endzeithysterie verfallen, aber) unseren Glauben von der real anstehenden Nähe der Erfüllung aller Hoffnungen beleben ließen.

Das würde der Kirche in unseren Landen wieder mehr Jugendlichkeit geben. Sie könnte damit eben den Dienst leisten, den die Jugend heute, bewußt oder unbewußt, von ihr erwartet: »eine Zukunft und eine Hoffnung geben« (vgl. Jer 29,11). Damit ist nicht kirchliche Zukunftsplanung gemeint – wie es mit der Kirche in unserem Land weitergehen soll. Planung ist weder eine sehr jugendgerechte noch eine von Hoffnung geprägte Haltung. Damit ist aber auch nicht bloß ein allgemeiner, eschatologischer Zukunftsoptimismus gemeint. Vielmehr kann uns die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi und das Vertrauen auf das »Angeld« des Geistes den Mut geben, zuversichtlich auch auf eine für uns dunkle Zukunft zuzugehen und unser Wirken auf sie auszurichten.

In diesem Zusammenhang ist es ebenso bezeichnend als bedauerlich, daß gerade jene christlichen Lebenshaltungen, die von solcher Zuversicht auf die Zukunft zeugen, heute – gelinde gesagt – wenig geschätzt werden. Ich meine das Leben nach den evangelischen Räten und namentlich den Zölibat. Sowohl die Armut wie der Gehorsam bedeuten, daß ich meine Zukunft aus der Hand Gottes erwarte, und der Zölibat kann vollends nur in eschatologischer Hoffnung gelebt werden: im Wissen, daß »die Gestalt dieser Welt vergeht« (1 Kor 7,31) und daß es deshalb Sinn macht, sein Leben jetzt schon auf die Endzeit auszurichten (Lk 20,34–35; Mt 19,10–13). Die Erfahrung zeigt, daß gerade diese drei Lebenshaltungen einen Menschen jung, beweglich und zukunftsoffen halten. In ihnen prägt sich vielleicht am deutlichsten die Jugendlichkeit der Kirche aus. Es war durchaus ernst gemeint, wenn früher selbst die ältesten Priester die Meßfeier mit den Worten begannen: »Ich will hintreten zum Altare Gottes, zu Gott, der meine Jugend froh macht (ad Deum qui laetificat juventutem meam)« (Ps 43,4).

3. Jugendlich heißt alternativ

Das führt uns zu dem Zug des kirchlichen Lebens, der der Jugend am nächsten steht und den die Kirche heute doch nur wenig beachtet. Jugend will die Welt verändern. Sie ist zukunftgerichtet, weil sie eine andere, bessere Zukunft sucht. Die Welt der Jugendlichen unterscheidet sich nicht nur deshalb von jener der Erwachsenen, weil sie einer anderen Generation angehören. Viele, vielleicht die meisten Jugendlichen wollen heute überhaupt nicht in jene Welt eintreten, die die Welt der Erwachsenen ist. Sie haben ein scharfes Auge für das, was ungut ist an dieser Welt, und sie träumen von einer anderen Welt. Daß sie sich im Lauf der Jahre dann doch notgedrungen in die Erwachsenenwelt einfügen und nur allzu systemkonform werden, steht auf einem anderen Blatt.

Die latente Kritik an der Welt der Erwachsenen läßt eine alternative Jugendkultur entstehen. Wenn sie diese Welt schon nicht verändern können, wollen die Jugendlichen wenigstens eine Welt für sich haben. Vielleicht ist es ein Zeichen für das wachsende und erlebte Unvermögen, die Erwachsenenwelt zu ändern, wenn sich die Jugendkultur heute derart ausbreitet und sich so betont alternativ gibt. Da werden nicht so sehr eigene Werte der Jugend gepflegt als vielmehr die Werte und Verhaltensweisen der Erwachsenen ostentativ zurückgewiesen. Mehr als je ist es heute für einen Erwachsenen schwer, diese weltweite Jugendkultur zu verstehen und sich in ihr einzuleben. Daß die gleiche Jugendkultur dennoch von der Erwachsenenwelt kommerziell unterwandert wird, steht wiederum auf einem anderen Blatt.

Auch die Kirche steht ihrem Wesen nach alternativ zur herrschenden Wertordnung. Daß sie immer wieder als systembewahrend zugunsten der herrschenden gesellschaftlichen, staatlichen oder kulturellen Strukturen eingespannt werden konnte, zeigt nur, wie sehr man entweder das wahre Wesen der Kirche verkannt oder wie sehr die Kirche selbst ihren Auftrag vergessen hat. Die Botschaft vom Gottesreich, das Kreuz und die Auferstehung Jesu, die die Kirche in Wort und Tat zu verkünden hat, ist alles andere als systembewahrend. Sie fordert im Gegenteil eine radikale Bekehrung (Mk 1,15), und jede echte Bekehrung bedeutet den Umsturz einer überkommenen Wertordnung. Wenn genügend Menschen sich tatsächlich bekehrten, würde sich die Welt verändern.

Hier hat nun der Geist, der »das Depositum verjüngt«, sein eigentliches Betätigungsfeld. »Verjüngen«, das zeigt sich an diesem Beispiel, heißt nicht, immer Neues zum Depositum hinzufügen; sein Bestand ist und bleibt der gleiche. Es heißt auch nicht, ganz neue und grundstürzende Interpretationen des Depositums vortragen, so daß das Alte zumindest in neuem Kleid erscheint. Der Sinngehalt des Depositums ist und

bleibt der gleiche. Hier hat die Schultheologie, die die Unveränderlichkeit des *depositum fidei* unterstreicht, durchaus recht. Der Geist wirkt einfach dadurch verjüngend, daß er dieses Depositum, das so ganz anders ist, als die Welt denkt und hofft, immer neu in Erinnerung ruft (Joh 14,26). Die Erinnerung an dieses »Alte«, das doch so unausschöpfbar und unüberholbar neu ist, daß es alle mögliche Neuheit (bis hin zum »Jüngsten« Tag) vorwegnimmt, bringt immer wieder Neues in die Welt. Allein dadurch, daß es vom Geist in Erinnerung gerufen wird, »verjüngt« sich das Depositum und verjüngt es auch sein Gefäß, die Kirche.

Hier kommt der Wunsch der Jugend nach alternativen Lebensformen und Wertordnungen endlich zu seinem Recht. Dieser Wunsch, so berechtigt er ist, krankt an einem Defizit. Es trat in der Revolution von 1968, die eine Jugendrevolution war, deutlich zutage. Es fehlten echte Alternativen, und wegen dieses Defizits hat sich die 68er Bewegung recht bald im Sand verlaufen. Wenn die Jugend »alternativ« denkt, weiß sie zwar meistens, was sie ganz bestimmt nicht will, aber nicht, was sie will. Ihrem Wunsch nach Alternativen fehlt jede Vorstellung von einer echten Alternative. Darum wirkt das, was dann als Alternative vorgestellt wird, aufgesetzt, skurril oder banal. Das gilt auch für die kulturellen Alternativen, die heute aus dem kirchlichen Raum entlehnt werden, die Gregorianik- und die Mittelaltermode.

Eine echte Alternative kann in der Tat weder aus dialektischer Verneinung errechnet noch einfach kulturell aufgesetzt werden. Eine echte Alternative muß auf einer anderen, andersgearteten Wirklichkeit beruhen – wie sie das Christentum in der Gestalt und Lehre Jesu findet. Darum könnte die Kirche, wenn sie sich nur an ihr eigenes Depositum erinnern wollte, der Jugend jene echten Alternativen anbieten, die die Jugend sucht und die ihr fehlen. Die Frage ist nur: Ist sich die Kirche des alternativen Charakters ihres Depositums bewußt? Lebt sie es wirklich als Altemative zu den gängigen Wertmaßstäben? Und vor allem: Kann sie diese Alternative der Jugend vermitteln? Das Problem Jugend und Kirche ist, näher besehen, das Problem, wie die Kirche ihre eigene Jugendlichkeit lebt.

Anmerkungen

1 Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses, Gegen die Häresien* III,24,1 (*Fontes Christiani* 8,3, S. 296/297)
2 Ebd.

Marguerite Léna · Neuilly

»Stehe auf und gehe umher!«

Vom tieferen Sinn des Erziehens

Kurz nach dem ersten Pfingsttag gingen Petrus und Johannes in den Tempel hinauf, um zu beten. Da saß ein Mann, der von Geburt an gelähmt war. Als Petrus ihn sah, wie er um Almosen bettelte, sprach er zu ihm: »Gold und Silber habe ich nicht; was ich aber habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi von Nazareth, stehe auf und gehe umher!«

»Stehe auf und gehe umher!« Zweitausend Jahre später steht die Kirche vor den Fragen der Erziehung ohne das Gold und das Silber, das erforderlich wäre, um den Problemen dieser Zeit gerecht zu werden. Ihre »Meisterschaft in Sachen Menschlichkeit« beruht weder auf ihrem Besitz noch auf ihrer Macht, nicht einmal auf ihrem Wissen. Sie hat der Welt nichts anderes anzubieten als ein Wort, doch selbst dieses Wort gehört nicht ihr, und sie spricht es nicht in ihrem eigenen Namen aus. Aber dieses Wort ist viel mehr als ein Auftrag; es ist zugleich ein Tun: Was sie ausspricht, wird, indem sie es ausspricht, auch schon vollbracht. »Stehe auf und gehe umher!« Diese Aufforderung des Apostels wiederholt jenes Wort, mit dem Jesus Lazarus, seinen geliebten Freund, aus dem Grab zurückgerufen hatte. Im Alltag der Kirche jedoch ist sie vor allem Widerhall der Worte, die der Vater am Ostermorgen zu seinem geliebten Sohn sprach, der im Schlaf des Todes lag. Wann immer die Kirche im Bereich der Erziehung ihrer Aufgabe als Mutter und Lehrmeisterin nachgeht, steht sie in der Verantwortung gegenüber diesem Auftrag, den sie in seiner Ganzheit empfangen hat, um ihn in seiner Ganzheit weiterzugeben, und sie beruft sich dabei auf jene Kraft, deren Wirkung in der Geschichte der Welt erkennbar ist.

Dieses Apostelwort soll der Ausgangspunkt meiner Überlegungen sein. Es verlangt von uns, Grenzen zu überschreiten, was uns allerdings

Marguerite Léna, *1939 geboren, studierte Philosophie und unterrichtet heute an der »Institution Sainte-Marie de Neuilly«. Die Übersetzung des Aufsatzes aus dem Französischen besorgte Erika Grün.*

nur gelingen kann, wenn wir direkt in das Zentrum dessen eintreten, was uns zusammenführt: Das ist, zum einen, der Name Jesu, des Mannes von Nazareth, in seiner unausschöpflichen Universalität und zugleich nicht mehr aufzulösenden Einzigartigkeit. Zum andern ist es das erzieherische Wirken selbst, und zwar nicht so sehr in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen als vielmehr in seiner grundsätzlichen Struktur und seinen letzten Zielen. Versuchen wir, den anthropologischen und theologischen Implikationen dieses Auftrags aus der Apostelgeschichte nachzugehen, so führt uns das »Stehe auf und gehe umher!« unmittelbar in diesen zweifachen Brennpunkt.

* * *

Wenden wir uns zunächst seiner anthropologischen Bedeutung zu. Dieses Wort schreibt uns weder einen deutlich bestimmbaren Zweck vor, noch nennt es ausdrücklich ein Ziel. Es sagt uns lediglich, daß es besser ist, aufrecht zu stehen als zu liegen, oder daß unterwegs sein mehr zählt als gelähmt zu sein. Der diese Aufforderung erhalten hatte, sollte sich aus eigener Kraft erheben und fortgehen. Zuvor aber mußte das Wort eines anderen ihn freisprechen, lösen. Über seinen ausdrücklichen Auftrag und sein unmittelbares Wollen hinauszugehen; Vertrauen in sich selbst zu erwecken in dem sprachlosen Warten auf das, was man kaum zu hoffen wagt; jenseits dessen, was sichtbar ist, das Mögliche, ja selbst das Unmögliche zu ahnen: darin liegt das Wesen des erzieherischen Auftrags. Er richtet Menschen auf und schickt sie auf den Weg. In dem französischen Wort für Erziehung, *éducation*, weist die Vorsilbe *é-* (»Ent-, Er-«), die selbst ausweichend bleibt, auf eben diese Bewegung hin, ohne eine voreilige Entscheidung darüber zu treffen. Ich sehe darin gerne einen Hinweis auf das Mysterium des Menschen, das schon im Kinde angelegt und ihm verheißen ist – das Mysterium des Menschen, das unseren Ideen, unserer Auffassung von ihm unzugänglich bleibt, das sich selbst den vollkommensten Mitteln der Technik und des politischen Planens entzieht. Ein Kind zu erziehen bedeutet immer auch, sich dieses seltsamen »spirituellen Lahmseins« anzunehmen, das es unablässig einem Ziel zuführt, welches es kaum zu meistern vermag, aber gleichwohl erstrebt, weil es ihm verheißen ist. Uns ist also aufgetragen, Wirklichkeiten miteinander zu vereinen, deren Vereinbarkeit keineswegs von vornherein gegeben ist und deren Synthese wir auch eigentlich gar nicht herstellen können: den Einzelnen und die Gesellschaft, die Tradition und das Neue, die Eingliederung in die Eigenart einer bestimmten Kultur und die Öffnung zu menschlicher Universalität. Um diese Gegensätze zu überwinden in einer Welt, welche zur Totalität hinstrebt und zugleich

deren Wirkung auf den Menschen bis zum Überdruß ermöglicht, muß, so scheint es mir, das erste Anliegen erzieherischen Tuns die Form der Verneinung annehmen, so wie die ersten Worte des Petrus an den Gelähmten vor dem Tor des Tempels, das »das schöne« heißt. Ein passendes, klar definiertes, eindeutiges und gut funktionierendes Konzept vom Menschen besitze ich nicht, ich will es nicht und muß es auch gar nicht haben.

Darüber hinaus gibt es aber noch eine weitere Priorität. Die Welt von heute steht vor einer ganzen Reihe von Bruchlinien, die ihre Zukunft in Frage stellen: der Bruch zwischen dem Menschen und seiner natürlichen Umwelt; der Bruch zwischen den Generationen; der zunehmende Abstand zwischen den wirtschaftlich reichen Staaten und den armen; und schließlich – in den hochentwickelten Ländern selbst – Modelle von Kultur, Gesellschaft und Gesundheitswesen, die zwei- oder sogar noch mehrschichtiger konstituiert sind. Nun bedeutet ja das Aufeinanderprallen von Paradoxen unausweichlich einen Bruch, sofern man nur *ein* Glied eines Paradoxes für sich gelten läßt. Dann wird der Einzelne gegen die Gesellschaft ausgespielt, oder umgekehrt; die Freiheit gegen die Natur, oder umgekehrt; die Eigenständigkeit gegen den Universalismus, oder umgekehrt ... So werden die Bruchlinien im Antlitz unserer Welt ideologisch nicht nur zugelassen, sondern faktisch vertieft. Wann immer die beiden Gegensätze des Paradoxes, das der Mensch darstellt, auseinandergerissen werden, sind es die Menschen selbst, die man zerreißt und voneinander trennt. Die zweite Priorität bestünde demnach darin, in einer verantwortungsvollen erzieherischen Arbeit diesen kontrastierenden Facetten des Paradoxes ganz Rechnung zu tragen, selbst auf die Gefahr hin, daß dies unsere Aufgabe beträchtlich erschwert. Denn was uns entgeht, ist ja eben das Prinzip der Einheit dieser Gegensätze: »Die Menschen übertreffen einander unaufhörlich.« Ein Mensch besitzt seine volle Identität erst dann, wenn er sie von einem anderen, einem Größeren, erhält. Und genau hier setzt die eigentliche Verantwortung des christlichen Bewußtseins ein.

Kehren wir also noch einmal zu der Aufforderung des Petrus zurück: »Stehe auf und gehe umher!«, und betrachten wir sie diesmal in ihrer gesamten theologischen Bedeutungsfülle. In der Erzählung der Apostelgeschichte wird dem Gelähmten die Lebenskraft des vom Tode Auferstandenen zuteil, sie fließt an der Schwelle des Tempels in seinen von der Krankheit gelähmten Körper, damit er in den Tempel gehen und »laufen, umherspringen und Gott loben« kann. Jede erzieherische Hoffnung für unsere Kinder und für die Welt, die nicht weiter ginge als bis zu diesem Punkt, die gleichsam an der Schwelle des Tempels stehen bliebe, wäre nur eine verstümmelte, gebrechliche Hoffnung. Sie hieße Verrat an dem

geistigen Recht des Gewissens, an der stillen, uneingestandenen Erwartung des Herzens. Sie entbehrte jenes heimlichen Zentrums der Einheit, in dem das Geheimnis, das sich jeder Mensch selbst ist, aufgehoben würde wie damals der Felsen vor dem Grab des Ostermorgens. Sie verriete letztlich das Geschenk, das Gott uns in Jesus Christus gemacht hat.

Zugegeben: Kein empirisches oder theoretisches Konzept vermag das erzieherische Tun angemessen zu beschreiben, kein ihm vorgegebenes Ziel seinen Schwung zu erschöpfen. So allerdings erweist sich die Berufung des Menschen, in Gott allein Erfüllung zu finden, als eitel. Unser christliches Gewissen muß dennoch diese Bresche offen halten, die die Erziehung vor jeglichem Abdriften ins Totalitäre und Ideologische bewahrt. Es muß diesen immerwährenden Anspruch in Erinnerung bewahren, der es Erziehern verbietet, jemals aufzugeben oder auch nur kleinmütig und verzagt zu werden. Es muß unablässig die Schneide des Paradoxes schärfen. Mehr noch: Weil das Geheimnis des Menschen, das die gesamte erzieherische Arbeit polarisiert und ihr Kraft und Antrieb verleiht, seine Quelle und seinen Schlüssel im Herzen Gottes hat, ist es der Kirche aufgetragen, die Existenz eben jenes Grundgesetzes der Einheit jenseits aller Gegensätze sowie das Wirken dieses Prinzips im gesamten Verlauf der Geschichte augenfällig zu machen. Sie muß so tief vom Namen Jesu Christi erfüllt sein, daß sie all jenen, die nach immer neuen Erkenntnissen und Fertigkeiten verlangen, auch das zu bieten vermag, was sie zwar nicht offen fordern, gleichwohl aber unbewußt erwarten: *ihren* Namen für Gott und für die Ewigkeit, für das Glück, frei in Seiner Gegenwart zu wandeln.

* * *

Ich werde nun versuchen, im Blick auf die Frage, die uns hier beschäftigt, einen Schritt weiter zu gehen. Dazu werde ich zwei jener Paradoxe aufgreifen, denen sich der Erzieher gegenübergestellt sieht. Sie sind gleichermaßen wesentlich wie dringlich, weil sie zum einen die immerwährenden Anliegen menschlicher Bildung, zum andern aber die wirtschaftlich bedingten Probleme unserer Zeit berühren. Das erste betrifft die notwendige, aber immer mehr oder weniger konfliktträchtige Beziehung zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit; das zweite hängt mit der Schwierigkeit zusammen, etwas über das Erbe der Vergangenheit und die Möglichkeiten seiner Weitergabe auszusagen.

In einem sehr schönen Text über *Die Krise der Kultur*, der im Dunstkreis des Jahres 1968 in den Vereinigten Staaten entstand, stellt Hannah Arendt zwei Fragen: Ist unsere Liebe zu der Welt groß genug, um die Verantwortung für sie vor unseren Kindern und für unsere Kinder zu

übernehmen? Und ist unsere Liebe zu unseren Kindern groß genug, um sie nicht aus unserer Welt auszuschließen und ihnen die Chance zu nehmen, etwas ganz Neues zu beginnen? Im Grunde geht es bei jeder Art von Erziehung darum, die »Innenwelt« oder Innerlichkeit eines neuen, unverwechselbaren, noch ganz unberührten Wesens – »jedes Kind hat etwas zu sagen, was nur dieses Kind allein zu sagen vermag« – in seiner Wechselbeziehung zu der gegebenen »Außenwelt« mit ihrer gesellschaftlichen und historischen Bedingtheit zu fördern. Diese beiden Arten von Liebe, zur Wirklichkeit mit all ihren Bedürfnissen und Gesetzen einerseits und zum Kind mit seiner Schwachheit und mit der ihm innewohnenden Verheißung andererseits, sind die Grundvoraussetzung allen erzieherischen Wirkens: es kann sich ebensowenig mit dem Haß gegen die Welt wie mit der Mißachtung der Kinder, ja gar der Angst vor ihnen abfinden. Gleichwohl begegnet man diesen beiden Arten der Liebe als einer Einheit nur selten. Zum einen gewinnen die Forderungen der Außenwelt ein Übergewicht und neigen so dazu, in immer zwingendere Techno-Strukturen zu integrieren, die dann ihrerseits die pädagogischen Praktiken weitgehend zu ihrem eigenen Nutzen polarisieren; zum andern haben die Humanwissenschaften die Mittlerrolle und die »Variablen« der physischen, kognitiven, gesellschaftlichen und affektiven Entwicklung des Kindes stark reduziert und tendieren dazu, den erzieherischen Akt unaufhörlich zu partikularisieren. Wo ist aber dann das Prinzip der Einheit zu finden, das sowohl der Wirklichkeit als solcher wie auch dem Kind in seiner ganzen Eigenart gerecht wird, ohne in den Abgründen von Utilitarismus und Individualismus zu versinken?

Ich bin überzeugt, daß man dazu – um im Bilde zu bleiben – den Gegenabhang hinaufsteigen muß, dem Mysterium des Lebens und des Geistes entgegen, mit seinem doppelten Pulsschlag von einzigartiger Innerlichkeit und grenzenloser Öffnung. In jedem Kind, in jedem jungen Menschen das Leben des Geistes zu wecken und zu stärken bedeutet, ihn nicht nur der narzißtischen Selbstbetrachtung, sondern auch der ausschließlichen Beherrschung durch äußere Einflüsse zu entreißen. Denn allein durch das geistige Leben vermag diese äußere Bedingtheit sich mühevoll in die Bedingungen persönlicher Freiheit zu verwandeln, kann Individualität sich langsam dem Universellen öffnen. Geistiges Leben ist Innerlichkeit *und* Darstellung nach außen, Aufnahmebereitschaft *und* Initiative, Akzeptieren des Notwendigen *und* Auflehnung dagegen. Es ist diese seltsame Fähigkeit, das, was ein Anderes ist, zu einem Selbst zu machen, und das, was das Selbst ausmacht, nach außen, in der Außenwelt sichtbar werden zu lassen.

Ein Paradigma dieser Fähigkeiten findet sich in der gesamten frühen Phase des kindlichen Spracherwerbs, in der dem Menschen der Zugang

zu eben diesem Leben des Geistes eröffnet wird: Man kann beobachten, wie der Gehorsam gegenüber einem so anonymen, zwingenden und kontingenten System wie der Muttersprache das Kind zu der Freiheit des Denkens befähigt und selber zur notwendigen Voraussetzung für spontanen Ausdruck und eine virtuell universelle Kommunikation wird. Indem es sprechen lernt, oder anders ausgedrückt: indem es die notwendigen Mittel für die Offenbarung seines eigenen Selbst erwirbt, macht sich das Kind auf den Weg zum Geheimnis seiner eigenen Identität; indem es sich einem äußeren Gesetz unterwirft, entfaltet es seine eigene Lust am Sein.

Jenseits dieses Paradigmas, aber doch noch in seinem Lichtkreis, wird in unserer heutigen Welt die Notwendigkeit erzieherischer Wachsamkeit an einem ganz bestimmten Punkt erkennbar. Sich ausdrücken und den anderen, den Nächsten, damit erreichen zu können; etwas zu sagen zu haben und das Risiko, es zu sagen, auf sich nehmen zu können, und das weltweit – das ist eine der Herausforderungen unserer Zeit, die unsere oft allzu zerstreute, zersplitterte, anonyme Kommunikation überall bestimmen. Durch oft massive Unterdrückung bishin zum sozialen Ausschluß gewinnt diese Herausforderung noch größere Bedeutung. Durch Ausschluß wird ein menschliches Wesen irgendwohin nach außen abgeschoben, der Zutritt zur gemeinsamen sozialen Welt wird ihm verwehrt; durch Unterdrückung wird es weiter abgedrängt, wird daran gehindert, seinen eigenen Überzeugungen öffentlich Ausdruck zu verleihen, bis es sie beinahe selbst vergißt. Aber Ausschluß und Unterdrückung haben ein und denselben Feind: Das Sich-Selbst-Ausdrücken, das von innen nach außen führt, das den Menschen erregt und schließlich eine sich der eigenen Tiefe bewußtwerdenden Innerlichkeit mit der zum Engagement bereiten Außenwelt in Kommunikation treten läßt. Um des entscheidenden ethischen, kulturellen und politischen Einsatzes willen müssen wir zwischen diesen Begriffen differenzieren, ohne zu trennen, müssen wir sie zueinander in Beziehung setzen, ohne sie ineinander verschwimmen zu lassen.

Können wir uns, in unserer Eigenschaft als Erzieher, diesen Herausforderungen stellen? Uns steht für dieses Unterfangen nur ein zerbrechliches Werkzeug, eine unsichere Waffe zur Verfügung, die noch dazu leicht zum Bumerang wird: das Wort. Wir haben in unserer jüngsten Vergangenheit viel von den Dissidenten gelernt, die mit leeren Händen, aber mit unbezwingbarem Mut zum letzten Einsatz bereit sind; sie haben uns gezeigt, daß ein wahres Wort schwerer wiegt als jede Unterdrückung und auch totalitäre Gewalt in ihren Grundfesten erschüttert werden kann, wenn einer ganz oben zu sagen wagt, was er ganz unten als Wahrheit erfahren hat. Solche Menschen bringen die Mauer, die zwischen äußeren

Haltungen und inneren Gewißheiten steht, zum Einsturz. Sie stellen die Verbindung wieder her, die durch Lüge zerschnitten war. Vielleicht sind es heute gerade die Erzieher, mit ihren leeren Händen und ihrem ebenso unbezwingbaren Mut, die das befreiende Wort sagen müssen, um die Mauern des sozialen Ausschlusses und des An-den-Rand-gedrängt-Seins der Jugend zu Fall zu bringen. Befreiend wirkt nur ein Wort, das sich aufrichtig an einen jungen Menschen richtet, ohne falsche Distanz und ohne faulen Kompromiß, ein Wort, das aus ihm einen Gesprächspartner macht, von ihm eine Antwort erwartet, die nicht schon von vornherein verurteilt und über die auch nicht im vorhinein verfügt wird. Solche Worte sind es, die junge Menschen zum geistigen Leben erwecken. Diesseits – inmitten der brennenden Probleme von beruflicher Ausbildung und Arbeitslosigkeit – gibt es geistige Energien, die brachliegen, Geist, der verkommt, weil er nicht gefordert ist. Wie viele junge Menschen sind von ihrer eigenen Identität abgeschnitten, von ihren Begabungen getrennt, buchstäblich außerhalb ihrer selbst eingesperrt, weil kein verantwortungsbewußtes Wort an sie gerichtet wird, das es ihnen ermöglichen würde, sich auszudrücken und die eigenen schöpferischen Fähigkeiten zum Einsatz zu bringen. Was ist denn Gewalt anderes als die Rückkehr des Wortes zum Schrei oder des Körpers zur brutaler Entladung aufgestauter Energie? Einem menschlichen Wesen die Mittel zum Ausdruck seiner selbst zu geben, das bedeutet, den blinden Lauf der Gewalt umzukehren, einen gemeinsamen Raum der Anerkennung oder des Erkennens zu schaffen, in dem Unterschiedliches, anstatt sich in heftiger Ablehnung zu verhärten, lernen kann, unter dem Gesetz des Wortes und der Wahrheit einander gegenüberzutreten und fruchtbar zu werden. Es heißt, unablässig die endlose Konversion des Geistes der Unterwerfung in den Geist des Miteinanders im Fluß zu halten.

* * *

Zugleich aber muß unablässig Vergangenheit in Zukunft verwandelt werden. An dieser Stelle stoßen wir auf das zweite Paradox unseres Berufs als Erzieher, das nichts anderes ist als das Paradox der Menschheitsgeschichte überhaupt. Vor unseren Kindern und ihnen zuliebe Verantwortung für die Welt zu übernehmen bedeutet im Grunde nichts anderes, als sich für eine Reihe von »Hinterlassenschaften« verantwortlich zu fühlen, für ein Erbe, welches unser aller gemeinsames Gedächtnis bildet. Wenn wir unseren Kindern die Chance einräumen, etwas ganz Neues zu beginnen, so öffnen wir ihnen damit den Weg in eine Zukunft, die nicht von vornherein eng abgesteckt, sondern viel weiträumiger ist, als der kurze Abschnitt einer gleichsam als Staubkorn er-

scheinenden Zeitspanne. Jede neue Generation geht auf Distanz zur Vergangenheit; ihr Spannungsverhältnis gegenüber der Generation, die vor ihr war, ist gewissermaßen das Zeichen oder die Narbe, die dieses Abstandwahren hinterläßt. Die junge Generation selbst birgt eine unerschöpfliche Reserve an Zukunft. Aber sie kann ihren Abstand zu den Vorgängern nicht wahren und kann aus dieser Zukunftsreserve nicht schöpfen, wenn sie nicht zuvor selbst zu einer Art Erbin wird. Nicht umsonst haben die meisten Gesellschaftsformen für die Kanäle, in denen das Althergebrachte weitergegeben wird, feste Rituale geschaffen: Der Akt des Überlieferns – sei es eines Lebens, einer Kultur oder eines Glaubens – bringt die höchsten Werte einer Existenz ins Spiel, Leben und Tod, das Ja oder das Nein zur Freiheit. Durch die Erziehung, die einem zuteil geworden ist, in die Tradition einer bestimmten Kultur einzutreten bedeutet nichts anderes als zu deren Schuldner zu werden, einen geistigen Ursprung zu akzeptieren; junge Menschen an einer Kultur teilhaben zu lassen bedeutet, im Geiste dem Anders-Werden des Überlieferten zuzustimmen, ihm eine Zukunft zu eröffnen, die erst jenseits von uns selbst und auch jenseits des Todes beginnt. Das Formen von Menschen folgt einer zweifachen, untrennbar verknüpften Bewegung: Flußaufwärts erschließt es den Zugang zur Vergangenheit der Menschen, vom Erwerb ihrer frühesten Fertigkeiten bis hin zu ihren jüngsten Erfolgen und Mißerfolgen; flußabwärts setzt es den unendlichen Raum des Möglichen frei und schafft die Voraussetzung für jegliche persönliche Entscheidung und ein vernünftiges Leben in Gemeinschaft. So gesehen, ist die Erziehung notwendigerweise konservativ und revolutionär zugleich.

Dieser doppelte Anspruch führt uns von neuem zum Kernpunkt des geistigen Lebens, dessen Eigenart darin besteht, daß es Erinnerung, das heißt also bewahrte und verinnerlichte Gegenwart des schon Gewesenen ist, aber zugleich auch unaufhörlich fortgesetzte Schöpfung von nicht vorhersehbarer Neuheit. Dies bringt uns auch, wie mir scheint, zum Kernpunkt der drängenden Fragen unserer Zeit. Im Grunde kann man erkennen, daß sich hier tatsächlich Bruchlinien abzuzeichnen beginnen, die die Grundlage jeglicher Übermittlung von Kultur gefährden. In der westlichen Gesellschaft wird der Druck der technischen und wirtschaftlichen Zwänge fühlbar, die uns zwar weit über uns hinaus nach vorne schleudern, aber gleichzeitig aus Gedankenlosigkeit zu einem selektiven Vergessen, zur Verstümmlung des Gedächtnisses zu führen drohen: Denken wir nur an den religiösen Analphabetismus so vieler junger Westeuropäer. Zur gleichen Zeit wird im Osten Europas mit gewaltiger Anstrengung versucht, unterdrückte oder verbotene Erinnerungen wieder aufleben zu lassen, mit all den drohenden Gefahren nationalistischer

Verirrungen, die dieses Bemühen begleiten, aber auch mit all dem schöpferischen Feuer, das es erwecken kann. Überall, und zwar auf der ganzen Welt, ist eine massive Entwurzelung geographischer, sozialer und affektiver Natur zu erkennen, die zahllosen jungen Menschen die Grundlagen ihrer Existenz nimmt, indem sie sie ihrem familiären und kulturellen Ursprung entfremdet.

Die Beziehung zur Zukunft ist gegenwärtig nicht weniger problematisch als die zur Vergangenheit – beide sind ja letztlich aufeinander ausgerichtet. In einem vor kurzem veröffentlichten Essay spricht Luc Pareydt von der »Generation, die um ihr Erbe geprellt wird« und in einer »allzu glatten Geschichte« gefangen ist, in der sie nicht so sehr die Rolle der handelnden Person als vielmehr die des Betrachters übernommen hat. Wenn eine ganze Generation intensiv ihre eigene Geschichte gemeinsam erlebt (ob im Konflikt oder Konsens ist in diesem Zusammenhang ohne Bedeutung), so verfügt sie damit über ein Bezugssystem von hohem symbolischem Wert. Der heutigen jungen Generation von Franzosen fehlt jedoch ein solches Bezugssystem, und deshalb fällt es ihr schwer, vor sich selbst ihre Pläne und Projekte für die eigene Zukunft klar zu definieren. Doch die weitverbreitete wirtschaftliche Unsicherheit und das für die heutige Gesellschaft typische Fehlen von geistigen Systemen, die der Geschichte einen klar erkennbaren Sinn zu geben vermochten, machen mehr denn je eine schöpferische Phantasie erforderlich, die sich nicht allein klare Vorstellungen von der Zukunft machen, sondern diese auch mit neuem Sinn erfüllen kann – und es darüber hinaus vermag, den Mut zur Verwirklichung zu wecken und in die richtigen Bahnen zu leiten. Hinzu kommt, als leidenschaftliche Herausforderung, ein ganz neues Verhältnis zur Zeit. Dieses Verhältnis ist ganz von den technologischen Revolutionen der Gegenwart geprägt, welche zwar die noch nicht ausgebeuteten Ressourcen und die Strategien zu ihrer Erschließung modellieren, simulieren oder reduzieren können, die aber ihre eigentlichen Ziele nicht preisgeben.

Und nun frage ich noch einmal: Können wir als Erzieher der jungen Generation diese Herausforderungen deutlich machen? Ich glaube, ja. Und zwar nicht, indem wir das eine oder andere tun, sondern schlicht und einfach mutig zu dem stehen, was wir wirklich sind. Wir müssen darin dem Aufruf Alexander Solschenizyns folgen, der uns erst kürzlich wieder daran erinnert hat, wie wichtig es ist, »zuerst das zu säen, was langsam wächst«. Erzieher sind wie Gärtner: Hüter, auf lange Sicht bestellt, die sich liebevoll um die langsam wachsenden Pflänzchen mühen und zugleich alles hegen, was geboren ist und nun wachsen will. So gesehen, sind sie Zeugen und Schöpfer der wahren Geschichte der Menschen, an der sie im Dunkeln weben und die sie gleichwohl viel radikaler

beeinflussen als jeder wirtschaftliche Wandel oder politische Kampf. Die totalitären Regime wußten es längst: Um dieses Gewebe aufzutrennen, reicht es schon aus, die Institutionen der öffentlichen Bildung aufzulösen oder zu manipulieren. Und umgekehrt, um es, Faden um Faden, geduldig wieder herzustellen, bedarf es hingebungsvoller Erzieher, die sich um die Wurzeln, aber auch um die Aussichten der Jungen kümmern, ohne sich allzu sehr vom schnellen Nutzen oder der sofortigen Wirksamkeit beeindrucken zu lassen. Oft ist ja der Umweg der kürzeste Weg eines Menschen, zu sich selbst wie zu den andern. Und diesen Umweg muß ein verantwortungsbewußtes Lernen möglich machen und erleichtern; zugleich muß sich das wiedererworbene Erbe, die sich eröffnenden Möglichkeiten, in jenen, die dieses Erbe antreten, in Gestalt eines ganz persönlichen Lebensplans verwirklichen. Keine Erziehung vermag das zu gewährleisten. Doch wir wissen es alle – die einzige Chance, die Jugend dahin zu führen, haben die Erzieher, die zugleich auch Zeugen sind, all die Männer und Frauen, deren brennendstes Anliegen eben jene Werte und Sinngebungen sind, die sie an andere weiterreichen. Solche Erzieher zwingen niemandem etwas auf; doch sie »erwecken« Vertrauen. Schon dieses Vertrauen allein vermag einen jungen Menschen zu jenem geheimen Punkt in seinem Wesen zu führen, an dem die Erinnerung eins wird mit dem handelnden Geist und eine Aufgabe seine ganze Existenz erfüllen kann.

* * *

Früher wie heute bedeutet Erziehen nichts anderes, als an den Quellen des geistigen Lebens zu wachen, den Geist selbst zu erwecken. Jedes einzelne Kind hat ein Recht darauf und zugleich auch ein tiefes Bedürfnis danach – und mehr als für alle anderen gilt das für jene, die unter dem Druck ungünstigster Bedingungen leben. Aber auch unsere Welt hat einen Anspruch darauf, weil unser höchstes Wissen und Können erst dann seinen wahren Sinn erhält, wenn es im geistigen Leben verankert ist. Ohne dessen schöpferische, nachdenkliche, kritische Aufsicht sind unser Wissen und unsere Fertigkeiten jederzeit in Gefahr, undurchsichtig oder bedrückend zu werden, zu trennen anstatt zu vereinen. In den dreißiger Jahren unterschied Bergson zwei Arten von Erziehung, eine, die für eine geschlossene Gesellschaft geeignet sei und auf dem nach außen gerichteten Druck einer Gruppe und den sozialen Notwendigkeiten beruhe, und eine zweite, die an das Leben des Geistes appelliere, weil sie selber vom Geist angesteckt sei. Heute aber gibt es keine geschlossene Gesellschaft mehr. In einer Welt, die so offen, pluralistisch und beweglich ist wie die unsere, ist nur das geistige Leben persönlich genug,

um den kollektiven Zwängen Widerstand zu leisten und Eines mit Vielem, Eigenes mit Fremdem, Zukünftiges mit Vergangenem zu versöhnen. Das geistige Leben allein ist universell genug, um die letzten Grenzen zu öffnen und immer wieder, unablässig Neues zu schaffen.

Vielleicht können wir nun, da wir am Ende unserer Überlegungen angelangt sind, noch einmal auf die Verantwortung und die Gnade zu sprechen kommen, die Christen auf dem Gebiet der Erziehung zukommt. Das Wort, die Erinnerung, das Mögliche zu schützen; Innen und Außen ebenso zusammenzuhalten wie das Einzelne und das Ganze, das Geschichte Gewordene und das noch nicht Geschehene: Wenn dieses wirklich die paradoxen Pflichten der Erziehung sind, dann sind wir, als Christen, in diesem Land keine Fremden und auch nicht bloß vorübergehende Besucher, sondern wir erkennen hier gleichsam *en miniature* Realitäten, die uns zutiefst vertraut sind – dieselben, die Christus durch seine österliche Auferstehung, durch das Ausgießen seines Geistes über alles Fleisch auf sich genommen hat, um sie in unserer Geschichte zu erfüllen.

Im fleischgewordenen Wort, in ihm allein, und für immer, sind Innen und Außen vollkommen eins geworden: »Wer mich sieht, Philippus, sieht den Vater.« Durch das Geschenk des Pfingstfestes haben wir uns in unserem Innersten aus Getauften in Kinder Gottes verwandelt, sind wir bis zu jener Schwelle, jenem Abgrund gelangt, wo der Geist des Herrn sich unserem Geiste mitteilt, damit wir wahrhaft Kinder Gottes werden. Aber weit davon entfernt, uns auf eine Abkapselung in uns selbst oder eine Mystik des Ausweichens hinzubewegen, weckt diese Gabe des Heiligen Geistes das Wort und bringt es zum Schwingen in der Welt und in der Zeit. Unter dem Heiligen Geist, der das tiefste Innen des Menschen noch tiefer macht und sein Herz auftut so weit wie die Welt, kann ein Erzieher endlich tief und frei Atem holen.

Mit dem gleichen kühnen Vertrauen kann er aber auch die Vergangenheit annehmen und sich der Zukunft öffnen. Denn wenn auch die Mächte des Todes unsere Geschichte bedrängen, wenn unser Erbe uns auch manchmal allzu schwer zu drücken scheint und die Zukunft sich drohend vor uns erhebt, so wissen wir doch, unsere Erinnerung ist schon durch Vergebung rein, unsere Zukunft durch eine Verheißung schon gerettet worden. In jener Stunde des Osterlammes hat unser Herr Jesus in unsere sündige Vergangenheit das Siegel seiner Gegenwart geprägt: »Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.« Jedes Abendmahl läßt unsere Erinnerung in sein Gedenken eingehen, macht unsere Zukunft bereit für sein Kommen.

Und so begreifen wir schließlich: Wir sind es, die christlichen Erzieher, die wir so oft gelähmt vor der Schwelle unserer Pflichten stehen und

es nicht wagen, für das Heil jener bis ans Ende zu gehen, die uns anvertraut sind und die letztlich gemeint sind mit dem Worten des Apostels und der Kirche: »Stehe auf und gehe umher!«

Joseph Kardinal Ratzinger · Rom

Freiheit und Wahrheit

I. Die Frage

Im Bewußtsein der Menschheit von heute erscheint Freiheit weithin als das höchste Gut überhaupt, dem alle anderen Güter nachgeordnet sind. In der Rechtsprechung hat durchweg die Freiheit der Kunst, die Freiheit der Meinungsäußerung den Vorrang vor jedem anderen sittlichen Wert. Werte, die mit der Freiheit konkurrieren, zu ihrer Einschränkung nötigen könnten, erscheinen als Fesseln, als »Tabus«, das heißt als Relikte archaischer Verbote und Ängste. Politisches Handeln muß sich dadurch ausweisen, daß es freiheitsfördernd ist. Auch Religion kann sich nur dadurch behaupten, daß sie sich als befreiende Kraft für den Menschen und die Menschheit darstellt. In der Skala der Werte, auf die es für den Menschen und sein menschenwürdiges Leben ankommt, erscheint Freiheit als der eigentliche Grundwert und als das grundlegende Menschenrecht überhaupt. Dem Begriff Wahrheit begegnen wir demgegenüber eher mit Verdacht: Man erinnert sich daran, für wieviele Meinungen und Systeme schon der Begriff Wahrheit in Anspruch genommen wurde; wie oft so die Behauptung von Wahrheit ein Mittel gewesen ist, um Freiheit niederzuhalten. Dazu kommt die von der Naturwissenschaft genährte Skepsis gegenüber allem, was nicht exakt erklärbar oder belegbar ist: All das scheint letztlich nur subjektive Wertung zu sein, die keine gemeinsame Verbindlichkeit in Anspruch nehmen kann. Die moderne Haltung der Wahrheit gegenüber zeigt sich am bündigsten in dem Pilatuswort: Was ist Wahrheit? Wer behauptet, mit seinem Leben und mit seinem Reden und Tun im Dienst der Wahrheit zu stehen, muß sich gefaßt machen, als Schwärmer oder als Fanatiker eingestuft zu werden. Denn »nach drüben ist der Ausblick uns versperrt«; dieses Goethewort aus dem *Faust* charakterisiert unser aller Empfinden.

Joseph Kardinal Ratzinger, *1927 in Marktl am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom.*

Zweifellos, es gibt Gründe genug, gegenüber allzu sicher auftretendem Wahrheitspathos vorsichtig zu fragen: Was ist Wahrheit? Aber es gibt ebensoviel Grund, die Frage zu stellen: Was ist Freiheit? Was meinen wir eigentlich, wenn wir Freiheit rühmen und sie auf die oberste Stufe unserer Wertskala stellen? Ich glaube, daß der im allgemeinen mit dem Freiheitsverlangen verbundene Inhalt recht treffend ausgelegt ist in den Worten, mit denen einmal Karl Marx seinen Traum von Freiheit ausgedrückt hat. Der Zustand der künftigen kommunistischen Gesellschaft werde es möglich machen, »heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe ...«[1] Genau in diesem Sinn versteht das unreflektierte Durchschnittsempfinden unter Freiheit das Recht und die Möglichkeit, alles das zu tun, was wir uns gerade wünschen und nichts tun zu müssen, was wir nicht möchten. Anders gesagt: Freiheit würde bedeuten, daß das eigene Wollen die einzige Norm unseres Tuns sei und daß der Wille alles wollen könne und alles Gewollte auch auszuführen die Möglichkeit habe. An dieser Stelle steigen freilich Fragen auf: Wie frei ist der Wille eigentlich? Und wie vernünftig ist er? Und: Ist ein unvernünftiger Wille ein wirklich freier Wille? Ist eine unvernünftige Freiheit wirklich Freiheit? Ist sie wirklich ein Gut? Muß also die Definition der Freiheit vom Wollenkönnen und vom Tunkönnen des Gewollten her nicht durch den Zusammenhang mit der Vernunft, mit der Ganzheit des Menschen ergänzt werden, damit es nicht zur Tyrannei der Unvernunft komme? Und wird es nicht zum Zusammenspiel zwischen Vernunft und Wille gehören, dann auch die gemeinsame Vernunft aller Menschen und so die gegenseitige Verträglichkeit der Freiheiten zu suchen? Es ist offenkundig, daß in der Frage nach der Vernünftigkeit des Willens und seiner Vernunftbindung die Wahrheitsfrage verborgen mitgegeben ist.

Zu solchen Fragen zwingen uns nicht nur abstrakte philosophische Überlegungen, sondern unsere ganz konkrete gesellschaftliche Situation, in der zwar das Freiheitsverlangen ungebrochen ist, aber doch Zweifel an allen bisherigen Formen von Befreiungsbewegungen und von Freiheitssystemen immer dramatischer erscheinen. Vergessen wir nicht, daß der Marxismus als die eine große politische Kraft unseres Jahrhunderts unter dem Anspruch angetreten ist, die neue Welt der Freiheit und des befreiten Menschen heraufzuführen. Gerade dieses sein Versprechen, den wissenschaftlich gesicherten Weg zur Freiheit zu kennen und die neue Welt zu erschaffen, hat ihm viele der kühnsten Geister unserer Epoche zugeführt; schließlich erschien er gar als die Kraft, durch die die christliche Erlösungslehre endlich in eine realistische Befreiungspraxis umgewandelt werden könnte – als die Kraft, das Reich Gottes als das wahre Menschenreich heraufzuführen. Der Zusammenbruch des realen Sozialismus in den osteuropäischen Staaten hat solche Hoffnungen nicht ganz beseitigt, die da und dort im stillen weiterbestehen und nach neuer Gestalt suchen. Dem politischen und ökonomischen Zusammenbruch entsprach keine wirkliche geistige Überwindung, und insofern ist die vom Marxismus gestellte Frage noch keineswegs aufgelöst. Immerhin, daß sein System nicht so funktionierte, wie es versprochen war, ist offenkundig. Daß diese vermeintliche Befreiungsbewegung neben dem Nationalsozialismus das größte Sklavensystem der neuzeitlichen Geschichte war, kann im

Ernst niemand mehr leugnen: Das Ausmaß zynischer Zerstörung des Menschen und der Welt wird zwar häufig eher schamvoll verschwiegen, aber bestreiten kann es niemand mehr.

Die moralische Überlegenheit des liberalen Systems in Politik und Wirtschaft, die so zum Vorschein gekommen ist, läßt dennoch keinen Enthusiasmus aufkommen. Zu groß ist die Zahl derer, die an den Früchten dieser Freiheit nicht teilhaben, ja, überhaupt jede Freiheit verlieren: Arbeitslosigkeit wird erneut zum Massenphänomen; das Gefühl des Nicht-gebraucht-Werdens, der Überflüssigkeit foltert die Menschen nicht weniger als die materielle Armut. Skrupellose Ausbeutung macht sich breit; das organisierte Verbrechen nutzt die Chancen der freiheitlichen Welt, und in alledem geht das Gespenst der Sinnlosigkeit um. Der polnische Philosoph Andrzej Szczypiorski hat auf den Salzburger Hochschulwochen 1995 das Dilemma der Freiheit schonungslos beschrieben, das sich nach dem Fall der Mauer ergeben hat; es lohnt sich, ihm etwas ausführlicher zuzuhören: »Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Kapitalismus einen großen Fortschritt vollzog. Und es unterliegt auch keinem Zweifel, daß er die Erwartungen nicht erfüllte. In dem Kapitalismus ist immer wieder der Schrei der riesigen Massen zu hören, deren Begehren nicht erfüllt wurde ... Der Untergang der sowjetischen Konzeption der Welt und des Menschen in der politischen und sozialen Praxis war eine Befreiung von Millionen Menschenleben aus der Knechtschaft. Aber im europäischen Gedankengut, im Lichte der Tradition der letzten zweihundert Jahre, bedeutet die antikommunistische Revolution auch das Ende der aufklärerischen Illusionen, also die Zerstörung der intellektuellen Konzeption, die der Entwicklung des frühen Europa zugrunde lag ... Es ist eine merkwürdige, niemandem bisher bekannte Epoche der Uniformierung der Entwicklung eingetreten. Und plötzlich erwies sich – wohl zum ersten Mal in der Geschichte –, daß es nur ein einziges Rezept, einen einzigen Weg, ein einziges Modell und eine einzige Weise der Gestaltung der Zukunft gäbe. Und die Menschen verloren den Glauben an den Sinn der sich vollziehenden Umwandlungen. Sie verloren auch die Hoffnung darauf, daß die Welt überhaupt veränderbar ist und daß es sich lohnt, die Welt zu verändern ... Der heutige Mangel an einer Alternative läßt aber die Menschen völlig neue Fragen stellen. Die erste Frage: vielleicht hatte der Westen doch nicht recht? Die zweite Frage: wenn der Westen nicht recht hatte, wer hatte dann recht? Weil für niemanden in Europa wohl keinem Zweifel unterliegt, daß der Kommunismus nicht recht hatte, entsteht die dritte Frage: Vielleicht gibt es kein Recht? Aber wenn es so ist, hat das ganze Gedankengut der Aufklärung keinen Wert ... Vielleicht hielt die ausgediente Dampfmaschine der Aufklärung nach zwei Jahrhunderten nützlicher, störungsloser Arbeit vor unseren Augen und mit unserer Beteiligung an. Und der Dampf geht nur in die Luft. Wenn es so in der Tat ist, dann sind die Perspektiven finster.«[2]

Soviel man hier auch an Gegenfragen stellen könnte, der Realismus und die Logik der Grundfragen von Szczypiorski sind nicht beiseite zu schieben; aber zugleich ist die Diagnose so bedrückend, daß man bei ihr nicht stehenbleiben kann. Hatte niemand recht? Vielleicht gibt es kein Recht? Sind die Grundlagen der europäischen Aufklärung, auf denen unser Freiheitsweg beruht, falsch oder mindestens mangelhaft? Die Frage »Was ist Freiheit?« ist im letzten nicht weni-

ger kompliziert als die Frage »Was ist Wahrheit?« Das Dilemma der Aufklärung, in das wir unleugbar hineingeraten sind, zwingt uns, beide Fragen neu zu stellen und auch neu nach beider Zusammenhang zu suchen. Um voranzukommen, müssen wir also den Ausgangspunkt des neuzeitlichen Freiheitsweges neu bedenken; die Kurskorrektur, die wir ganz offensichtlich brauchen, damit in der Verfinsterung der Perspektiven wieder Wege sichtbar werden, muß auf die Ausgangspunkte selbst zurückgreifen und dort einsetzen. Natürlich kann ich im begrenzten Rahmen eines Vortrags nur versuchen, ein paar Schlaglichter zu setzen, die Größe und Gefährdungen des neuzeitlichen Weges andeuten, um so zu neuer Besinnung zu helfen.

II. Die Problematik der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte und ihres Freiheitsbegriffs

Es ist kein Zweifel: Die Epoche, die wir Neuzeit nennen, ist von Anfang an durch das Thema Freiheit bestimmt; der Aufbruch nach neuen Freiheiten ist überhaupt der einzige Grund, der zu einer solchen Periodisierung berechtigt. Luthers Kampfschrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* schlägt sofort das Thema in kräftigen Tönen an.[3] Es war der Ruf der Freiheit, der die Menschen aufhorchen machte, der eine wahre Lawine in Gang setzte und aus den Schriften eines Mönches eine Massenbewegung entstehen ließ, die das Gesicht der mittelalterlichen Welt von Grund auf umgestaltete. Es ging um die Freiheit des Gewissens gegenüber der kirchlichen Autorität, also um die innerste Freiheit des Menschen überhaupt. Nicht die gemeinschaftlichen Ordnungen retten den Menschen, sondern sein ganz persönlicher Glaube an Christus. Daß plötzlich das ganze Ordnungssystem der mittelalterlichen Kirche letztlich nicht mehr zählte, wurde als ein ungeheurer Befreiungsschub empfunden. Die Ordnungen, die eigentlich tragen und retten sollten, erschienen als Last; sie binden nicht mehr, das heißt sie haben keine Erlösungsbedeutung mehr. Die Erlösung ist Befreiung, Befreiung vom Joch der überindividuellen Ordnungen. Auch wenn man nicht vom Individualismus der Reformation sprechen sollte, so ist doch die neue Bedeutung des einzelnen und die Verschiebung des Verhältnisses zwischen dem Einzelgewissen und der Autorität ein tragender Zug. Diese Befreiungsbewegung blieb freilich auf den eigentlich religiösen Bereich beschränkt. Wo sie, wie in den Bauernkriegen und in der Täuferbewegung, auch zum politischen Programm wurde, hat sich ihr Luther kräftig entgegengestellt. Im politischen Bereich wurde mit der Schaffung der Staats- und Landeskirchen ganz im Gegenteil die Macht der weltlichen Autorität gesteigert und verhärtet. Im angelsächsischen Raum brechen dann die Freikirchen aus dieser neuen Verschmelzung von religiöser und politischer Herrschaft aus und werden so zu Vorläufern einer neuen Konstruktion der Geschichte, die dann in der zweiten Phase der Neuzeit, der Aufklärung, deutliche Gestalt annimmt.

Der ganzen Aufklärung gemeinsam ist der Wille zur Emanzipation, zunächst im Sinn von Kants *sapere aude* – wage, deine Vernunft selbst zu gebrauchen. Es geht um den Ausbruch der Einzelvernunft aus den Bindungen der Autorität, die

alle kritisch überprüft werden müssen. Nur das vernünftig Einsichtige soll gelten. Dieses philosophische Programm ist seinem Wesen nach auch ein politisches Programm: Nur die Vernunft soll herrschen, es soll letztlich keine andere Autorität geben als die der Vernunft. Nur das Einsichtige gilt; was nicht vernünftig, das heißt einsichtig ist, kann auch nicht verpflichten. Diese Grundrichtung der Aufklärung stellt sich aber doch in unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Sozialphilosophien und politischen Programmen dar. Mir scheint, man könne zwei große Strömungen unterscheiden: die mehr naturrechtlich orientierte angelsächsische Richtung, die zur konstitutionellen Demokratie als dem einzig realistischen System von Freiheit tendiert; dagegen steht der radikale Ansatz von Rousseau, der letztlich auf die völlige Herrschaftslosigkeit abzielt. Das naturrechtliche Denken kritisiert das positive Recht, die konkreten Herrschaftsformen am Maßstab der inneren Rechte des Menschseins, die allen gesetzlichen Ordnungen vorausgehen, ihr Maß und ihr Grund sind. »Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, und wär' er in Ketten geboren« hat in diesem Sinn Friedrich von Schiller gesagt. Das ist nicht ein Satz, der Sklaven mit metaphysischen Gedanken tröstet, sondern ein kämpferischer Satz, eine Handlungsmaxime. Rechtsordungen, die Sklaverei schaffen, sind Unrechtsordnungen. Von der Schöpfung her hat der Mensch Rechte, die geltend gemacht werden müssen, damit Gerechtigkeit sei. Freiheit wird dem Menschen nicht von außen verliehen. Er hat Recht deshalb, weil er frei geschaffen ist. Aus solchem Denken ist die Idee der Menschenrechte als Magna carta der modernen Freiheitsbewegung entfaltet worden. Wenn hier von Natur die Rede ist, dann ist nicht einfach ein System von biologischen Abläufen gemeint. Vielmehr wird gesagt, daß vor allen Ordnungsgebilden im Menschen selbst, von seiner Natur her, Rechte da sind. Die Menschenrechtsidee ist in diesem Sinn zunächst eine revolutionäre Idee: Sie steht gegen den Staatsabsolutismus, gegen die Willkür positiver Gesetzgebung. Aber sie ist auch eine metaphysische Idee: Im Sein selbst steckt ein ethischer und rechtlicher Anspruch. Es ist nicht blinde Materialität, die man dann nach purer Zweckmäßigkeit formen kann. Natur trägt Geist in sich, trägt Ethos und Würde in sich und ist so der Rechtsanspruch auf unsere Befreiung und ihr Maß zugleich. Dies ist im Prinzip durchaus der von der Stoa inspirierte und schöpfungstheologisch verwandelte Naturbegriff von Röm 2, was uns hier begegnet: Die Heiden kennen ›von Natur‹ das Gesetz und sind sich so selbst Gesetz (Röm 2,14).

Das spezifisch Aufklärerisch-Neuzeitliche dieser Denklinie wird man wohl darin sehen dürfen, daß der Rechtsanspruch der Natur gegenüber den bestehenden Herrschaftsgestalten vor allem Einforderung der Rechte des Individuums gegenüber dem Staat, gegenüber den Institutionen ist. Als Natur des Menschen wird es vor allem angesehen, daß er Rechte gegen die Gemeinschaft hat, Rechte, die vor der Gemeinschaft zu schützen sind: Die Institution erscheint als der Gegenpol zur Freiheit; als Träger von Freiheit erscheint das Individuum und als ihr Ziel die volle Emanzipation des Individuums.

Darin berührt sich diese Strömung mit der zweiten, vom Ansatz her weit radikaleren Richtung: Für Rousseau steht alles, was durch Vernunft und Wille geschaffen wurde, gegen die Natur, ist ihr Verderb und ihr Widerspruch. Der Begriff der Natur ist nicht selbst wieder vom Gedanken des Rechtes geprägt, das

als Naturgesetz schon allen unseren Institutionen vorausläge. Rousseaus Naturbegriff ist antimetaphysisch, dem Traum der völligen, durch nichts reglementierten Freiheit zugeordnet.[4] Ähnliches taucht bei Nietzsche wieder auf, der das Rauschhaft-Dionysische dem geordneten Apollinischen gegenüberstellt und so Urgegensätze der Religionsgeschichte beschwört: Die Ordnungen der Vernunft, für die Apoll steht, verderben den freien, unbeschränkten Rausch der Natur.[5] Klages hat dasselbe Motiv aufgenommen mit der Idee vom Geist als Widersacher der Seele: Der Geist ist nicht die große, neue Gabe, in der es überhaupt erst Freiheit gibt, sondern der Zersetzer des Ursprünglichen mit seiner Leidenschaft und Freiheit.[6] In gewisser Hinsicht ist diese Kampfansage an den Geist antiaufklärerisch, und insofern konnte sich der Nationalsozialismus mit seiner Feindseligkeit gegenüber der Aufklärung und mit seiner Anbetung von »Blut und Boden« auf solche Richtungen berufen. Aber das Grundmotiv der Aufklärung, der Schrei nach der Freiheit, ist auch hier nicht bloß wirksam, sondern zu seiner radikalsten Form gesteigert. In den politischen Radikalismen des vergangenen wie des gegenwärtigen Jahrhunderts sind gegenüber der demokratisch domestizierten Form von Freiheit immer wieder solche Tendenzen in vielfältigen Gestalten durchgebrochen. Die Französische Revolution, die mit einer konstitutionellen demokratischen Idee begonnen hatte, hat schnell diese Fesseln von sich geworfen und sich auf die Bahnen Rousseaus und des anarchischen Freiheitsgedankens begeben; gerade damit ist sie – unausweichlich – zur blutigen Diktatur geworden.

Auch der Marxismus setzt diese radikale Linie fort: Er hat die demokratische Freiheit immer als Scheinfreiheit kritisiert und eine bessere, radikalere Freiheit verheißen. Seine Faszination kam ja gerade davon, daß er eine größere und kühnere Freiheit verhieß, als sie in den Demokratien verwirklicht ist. Zwei Aspekte des marxistischen Systems scheinen mir für die Freiheitsproblematik der Neuzeit und für die Frage nach Freiheit und Wahrheit besonders wichtig zu sein:

a. Der Marxismus geht davon aus, daß Freiheit unteilbar ist, also als solche nur besteht, wenn sie Freiheit aller ist. Freiheit ist an Gleichheit gebunden: Damit Freiheit sei, muß zuallererst Gleichheit hergestellt werden. Das bedeutet, daß zum Ziel der völligen Freiheit Freiheitsverzichte notwendig sind. Die Solidarität derer, die für die gemeinsame Freiheit aller kämpfen, geht der Durchsetzung der individuellen Freiheiten voran. Das Marx-Zitat, von dem wir ausgegangen sind, zeigt, daß am Ende doch wieder die Idee der schrankenlosen Freiheit des Individuums steht, aber für die Gegenwart gilt die Überordnung des gemeinschaftlichen Aspekts, die Überordnung der Gleichheit über die Freiheit und also das Recht der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum.

b. Damit verbunden ist die Voraussetzung, daß die Freiheit des einzelnen von der Struktur des Ganzen abhängt und daß der Kampf um die Freiheit zunächst nicht als Kampf um die Rechte des Individuums, sondern als Kampf um eine veränderte Weltstruktur geführt werden muß. Bei der Frage, wie diese Struktur auszusehen habe und welches daher die rationalen Mittel zu ihrer Herstellung seien, ist freilich dem Marxismus der Atem ausgegangen. Denn daß keine der konstruierten Strukturen die Freiheit wirklich ermöglicht, deretwegen die Freiheitsverzichte verlangt werden, konnte eigentlich ein Blinder sehen. Aber Intel-

lektuelle sind blind, wo es um ihre Denkgebilde geht. Deswegen konnten sie jedem Realismus entsagen und weiter für ein System kämpfen, dessen Verheißungen nicht einlösbar waren. Man half sich mit einer Ausflucht ins Mythologische: Die neue Struktur werde einen neuen Menschen hervorbringen – denn in der Tat, nur mit neuen Menschen, mit ganz anderen Menschen könnten die Verheißungen funktionieren. Wenn in der Forderung der Solidarität und in der Idee der Unteilbarkeit der Freiheit der moralische Charakter des Marxismus liegt, so wird in seiner Ankündigung des neuen Menschen eine Lüge deutlich, die auch den moralischen Ansatz paralysiert. Teilwahrheiten sind einer Lüge zugeordnet, und daran scheitert das Ganze: Die Freiheitslüge hebt auch die wahren Elemente auf. Freiheit ohne Wahrheit ist keine Freiheit.

An dieser Stelle stehen wir. Wir sind genau wieder an den Problemen angelangt, die Szczypiorski in Salzburg so drastisch formuliert hat. Was Lüge ist, wissen wir nun – wenigstens in Bezug auf die bisherigen Erscheinungsformen des Marxismus. Aber was Wahrheit ist, wissen wir damit noch lange nicht. Ja, die Furcht wird stärker: Vielleicht gibt es überhaupt keine Wahrheit? Vielleicht gibt es das Recht und das Richtige überhaupt nicht? Vielleicht müssen wir uns mit minimalen Notordnungen begnügen? Aber vielleicht gelingen gerade auch die nicht, wie die jüngsten Entwicklungen auf dem Balkan und in so vielen anderen Teilen der Welt zeigen? Die Skepsis wächst, und ihre Gründe werden stärker, aber auch der Wille zum Unbedingten ist nicht aufzuheben.

Das Gefühl, daß die Demokratie noch nicht die rechte Form der Freiheit sei, ist ziemlich allgemein und breitet sich immer mehr aus. Die marxistische Demokratiekritik kann man nicht einfach beiseite schieben: Wie frei sind Wahlen? Wie weit ist der Wille durch Werbung, also durch das Kapital, durch einige Herrscher über die öffentliche Meinung manipuliert? Gibt es nicht die neue Oligarchie derer, die bestimmen, was modern und fortschrittlich ist, was ein aufgeklärter Mensch zu denken hat? Die Grausamkeit dieser Oligarchie, ihre Möglichkeit öffentlicher Hinrichtungen, ist hinlänglich bekannt. Wer sich ihr in den Weg stellen möchte, ist ein Feind der Freiheit, weil er ja die freie Meinungsäußerung behindert. Und wie ist es mit der Willensbildung in den Gremien demokratischer Repräsentation? Wer möchte noch glauben, daß das Wohl der Allgemeinheit dabei das eigentlich bestimmende Moment sei? Wer könnte an der Macht von Interessen zweifeln, deren schmutzige Hände immer häufiger sichtbar werden? Und überhaupt: Ist das System von Mehrheit und Minderheit wirklich ein System der Freiheit? Und werden nicht Interessenverbände jeder Art zusehends stärker als die eigentliche politische Vertretung, das Parlament? In diesem Gewirr von Mächten steigt das Problem der Unregierbarkeit immer drohender auf: Der gegenseitige Durchsetzungswille blockiert die Freiheit des Ganzen.

Es gibt zweifellos den Flirt mit autoritären Lösungen, die Flucht vor der unbewältigten Freiheit. Aber bestimmend für den Geist des Jahrhunderts ist diese Haltung noch nicht. Der radikale Strom der Aufklärung hat seine Wirkung nicht verloren, er wird sogar stärker. Gerade angesichts der Grenzen der Demokratie wird der Ruf nach einer totalen Freiheit lauter. Nach wie vor, ja, zusehends gelten »Gesetz und Ordnung« als Gegensatz zu Freiheit. Nach wie vor erscheinen Institution, Überlieferung, Autorität an sich als Gegenpole von Freiheit. Der an-

archische Zug des Freiheitsverlangens verstärkt sich, weil die geordneten Formen gemeinschaftlicher Freiheit nicht befriedigen. Die großen Verheißungen der aufbrechenden Neuzeit wurden nicht eingelöst, aber ihre Faszination ist ungebrochen. Die demokratisch geordnete Form von Freiheit kann man heute nicht mehr bloß durch diese oder jene Gesetzesreform verteidigen. Die Frage geht an die Grundlagen selbst. Es geht darum, was der Mensch ist und wie er als einzelner und im ganzen richtig leben kann.

Man sieht: Das politische, das philosophische und das religiöse Problem der Freiheit ist ein unlösbares Ganzes geworden; wer Wege in die Zukunft sucht, muß das Ganze im Blick haben und kann sich nicht mit vordergründigen Pragmatismen begnügen. Bevor ich in einem letzten Teil versuche, Wegrichtungen anzudeuten, die sich mir zu öffnen scheinen, möchte ich noch einen Blick auf die vielleicht radikalste Freiheitsphilosophie unseres Jahrhunderts werfen, diejenige von J. P. Sartre, in der die Frage in ihrem ganzen Ernst und ihrer Größe deutlich wird. Sartre sieht die Freiheit des Menschen als seine Verdammnis an. Im Gegensatz zum Tier hat der Mensch keine »Natur«. Das Tier lebt seine Existenz nach der ihm eingestifteten Gesetzmäßigkeit; es braucht nicht zu überlegen, was es mit seinem Leben anfangen will. Aber das Wesen Mensch ist undeterminiert. Es ist eine offene Frage. Ich muß selbst entscheiden, was ich unter Menschsein verstehen, was ich damit anfangen, wie ich es gestalten will. Der Mensch hat keine Natur, sondern ist nur Freiheit. Er muß das Leben irgendwo hin leben, aber es geht doch ins Leere. Diese sinnlose Freiheit ist des Menschen Hölle. Das Aufregende an diesem Denkansatz besteht darin, daß hier die Trennung von Freiheit und Wahrheit radikal durchgeführt ist: Es gibt gar keine Wahrheit. Die Freiheit hat keine Richtung und kein Maß.[7] Aber diese völlige Abwesenheit von Wahrheit, die völlige Abwesenheit jeder auch sittlichen und metaphysischen Bindung, die absolut anarchische Freiheit als Wesensbestimmung des Menschen, enthüllt sich für den, der sie zu leben versucht, nicht als höchste Steigerung der Existenz, sondern als Nichtigkeit des Lebens, als absolute Leere, als die Definition von Verdammnis. In der Extrapolation eines radikalen Freiheitsbegriffs, der für Sartre selbst Lebenserfahrung war, wird sichtbar, daß Befreiung von Wahrheit nicht die reine Freiheit erzeugt, sondern sie aufhebt. Die anarchische Freiheit, radikal genommen, erlöst nicht, sondern macht den Menschen zum mißratenen Geschöpf, zum Sein ohne Sinn.

III. Freiheit und Wahrheit

1. Vom Wesen menschlicher Freiheit

Nach diesem Versuch, die Herkunft unserer Probleme zu verstehen und so deren inneren Ansatz vor den Blick zu bekommen, wird es Zeit, nach Antworten zu suchen. Es ist wohl klar geworden, daß die Krise der Freiheitsgeschichte, in der wir heute stehen, auf einem ungeklärten und vereinseitigten Begriff von Freiheit beruht. Zum einen hat man den Begriff der Freiheit isoliert und dadurch verfälscht: Freiheit ist ein Gut, aber sie ist es nur im Verbund mit anderen

Gütern, mit denen zusammen sie eine unauflösliche Ganzheit bildet. Zum anderen hat man den Freiheitsbegriff selbst verengt auf die individuellen Freiheitsrechte hin und ihn damit seiner menschlichen Wahrheit beraubt. Ich möchte das Problem dieses Freiheitsverständnisses an einem konkreten Beispiel verdeutlichen, das uns zugleich den Weg zu einer angemessenen Auffassung von Freiheit öffnen kann. Ich meine die Frage der Abtreibung. In der Radikalisierung der individualistischen Tendenz der Aufklärung erscheint Abtreibung als ein Freiheitsrecht: Die Frau muß über sich selbst verfügen können. Sie muß die Freiheit haben, ob sie ein Kind zur Welt bringen oder sich davon befreien will. Sie muß über sich selbst entscheiden dürfen, und niemand anders kann ihr – so wird uns gesagt – da von außen her eine letztlich bindende Norm auferlegen. Es geht um das Recht der Selbstbestimmung. Aber entscheidet die Frau bei der Abtreibung eigentlich über sich selbst? Entscheidet sie nicht gerade über jemand anderen – darüber, daß einem anderen keine Freiheit zugestanden werden soll, daß ihm der Raum der Freiheit – das Leben – genommen werden muß, weil das mit meiner eigenen Freiheit konkurriert? Und so ist zu fragen: Was ist das eigentlich für eine Freiheit, zu deren Rechten es zählt, die Freiheit eines anderen gleich vom Ansatz her aufzuheben?

Nun sage man nicht, das Problem Abtreibung berühre einen spezifischen Sonderfall und tauge nicht, das Gesamtproblem von Freiheit zu klären. Nein, gerade an diesem Beispiel wird die Grundfigur menschlicher Freiheit, ihr typisch menschliches Wesen deutlich. Denn worum geht es da? Das Sein eines anderen Menschen ist so eng mit dem Sein dieses Menschen, der Mutter, verwoben, daß es einstweilen überhaupt nur im körperlichen Mitsein mit der Mutter bestehen kann, in einer physischen Einheit mit ihr, die doch seine Andersheit nicht aufhebt und sein Selbstsein nicht zu bestreiten gestattet. Freilich – dieses Selbersein ist auf radikale Weise ein Sein vom anderen, durch den anderen; umgekehrt wird das Sein des anderen – der Mutter – durch dieses Mitsein ins Für-Sein gedrängt, das seinem eigenen Selbstseinwollen widerspricht und so als Gegensatz zur eigenen Freiheit erfahren wird. Nun müssen wir hinzufügen, daß das Kind, auch wenn es geboren wird und die äußere Gestalt des Von-her-Seins und des Mit-Seins sich ändert, dennoch genauso abhängig, genauso angewiesen auf ein Für-Sein bleibt. Gewiß, nun kann man es in ein Heim abschieben und einem anderen Für zuordnen, aber die anthropologische Figur ist dieselbe, es bleibt das Vonher, das ein Für verlangt, eine Annahme der Grenzen meiner Freiheit, oder vielmehr ein Leben meiner Freiheit nicht aus der Konkurrenz, sondern aus dem gegenseitigen Sichtragen. Wenn wir die Augen auftun, sehen wir, daß dies wiederum nicht nur vom Kind gilt, daß vielmehr im Kind im Mutterleib nur das Wesen menschlicher Existenz im ganzen sich sehr anschaulich zu erkennen gibt: Auch für den Erwachsenen gilt, daß er nur mit dem anderen und von ihm her sein kann und so immerfort auf jenes Für-Sein angewiesen ist, das er gerade ausschließen möchte. Sagen wir es noch genauer: Der Mensch setzt zwar ganz von selbst das Für-Sein der anderen voraus, wie es sich heute im Netz der Dienstleistungssysteme gestaltet hat, aber er möchte seinerseits nicht in den Zwang eines solchen Von und Für hineingenommen sein, sondern ganz unabhängig werden, tun und lassen können, was er nur eben will. Das radikale Freiheitsverlangen,

das sich im Weg der Aufklärung, besonders in der von Rousseau eröffneten Linie, immer deutlicher ergeben hat und heute weithin das allgemeine Bewußtsein bestimmt, möchte weder vonher noch woraufhin, weder von noch für sein, sondern eben ganz frei. Das heißt: Es sieht die reale Grundfigur menschlicher Existenz selbst als das jedem einzelnen Leben und Handeln vorausliegende Attentat auf die Freiheit an; es möchte gerade von seinem eigenen menschlichen Wesen zum »neuen Menschen« hin befreit werden: In der neuen Gesellschaft dürften diese das Ich beschränkenden Angewiesenheiten und dieses Sich-selbst-geben-Müssen nicht mehr existieren.

Im Grund steht hinter dem radikalen Freiheitsverlangen der Neuzeit ganz klar die Verheißung: Ihr werdet sein wie Gott. Auch wenn Ernst Topitsch glaubte, feststellen zu können, kein vernünftiger Mensch wolle heute mehr gottähnlich oder gottgleich sein, so muß man bei näherem Zusehen das genaue Gegenteil behaupten: Das implizite Ziel aller modernen Freiheitsbewegungen ist es, endlich wie ein Gott zu sein, von nichts und niemand abhängig, durch keine fremde Freiheit in der eigenen beschränkt. Wenn man erst einmal diesen versteckten theologischen Kern des radikalen Freiheitswillens sichtet, dann wird auch der fundamentale Irrtum sichtbar, der sich selbst da noch auswirkt, wo solche Radikalismen direkt nicht gewollt, ja, abgelehnt werden. Ganz frei sein, ohne die Konkurrenz anderer Freiheit, ohne ein Von und ein Für – dahinter steht nicht ein Gottes-, sondern ein Götzenbild. Der Urirrtum solch radikalisierten Freiheitswillens liegt in der Idee einer Göttlichkeit, die rein egoistisch konzipiert ist. Der so gedachte Gott ist nicht ein Gott, sondern ein Götze, ja, das Bild dessen, was die christliche Überlieferung den Teufel – den Gegengott – nennen würde, weil darin eben der radikale Gegensatz zum wirklichen Gott liegt: Der wirkliche Gott ist seinem Wesen nach ganz Sein-Für (Vater), Sein-Von (Sohn) und Sein-Mit (Heiliger Geist). Der Mensch aber ist Gottes Ebenbild eben dadurch, daß das Von, Mit und Für die anthropologische Grundfigur bildet. Wo man sich von ihr zu befreien versucht, bewegt man sich nicht auf Göttlichkeit zu, sondern auf Entmenschlichung, auf Zerstörung des Seins selbst durch Zerstörung der Wahrheit. Die jakobinische Variante der Befreiungsidee (nennen wir die neuzeitlichen Radikalismen einmal so) ist Rebellion gegen das Menschsein selbst, Rebellion gegen die Wahrheit, und darum führt sie den Menschen – wie Sartre scharfsichtig gesehen hat – in eine Existenz des Selbstwiderspruchs, die wir Hölle nennen.

Damit ist wohl deutlich geworden, daß Freiheit an ein Maß, das Maß der Wirklichkeit – an die Wahrheit – gebunden ist. Freiheit zur Selbstzerstörung oder zur Zerstörung des anderen ist keine Freiheit, sondern ihre teuflische Parodie. Freiheit des Menschen ist geteilte Freiheit, Freiheit im Miteinandersein von Freiheiten, die sich gegenseitig begrenzen und sich so gegenseitig tragen: Freiheit muß sich an dem messen, was ich bin, was wir sind – andernfalls hebt sie sich selber auf. Damit kommen wir aber nun zu einer wesentlichen Korrektur des weithin herrschenden oberflächlichen Freiheitsbildes der Gegenwart: Wenn Freiheit des Menschen nur im geordneten Miteinandersein von Freiheiten bestehen kann, dann heißt dies, daß Ordnung – Recht – nicht Gegenbegriff zur Freiheit ist, sondern ihre Bedingung, ja, ein konstitutives Element von Freiheit

selbst. Recht ist nicht das Hindernis der Freiheit, sondern es konstituiert sie. Die Abwesenheit von Recht ist Abwesenheit von Freiheit.

2. Freiheit und Verantwortung

Freilich ergibt sich mit dieser Erkenntnis sogleich auch eine neue Frage: Was ist freiheitsgemäßes Recht? Wie muß Recht beschaffen sein, damit es Freiheitsrecht bilde, denn es gibt zweifellos Scheinrecht, das ein Sklavenrecht und darum kein Recht, sondern eine regulierte Form von Unrecht bildet. Unsere Kritik darf sich nicht gegen das Recht selbst richten, das zum Wesen der Freiheit gehört; sie muß Scheinrecht als solches überführen und dem Hervortreten des wirklichen Rechts dienen – jenes Rechtes, das der Wahrheit und darum der Freiheit gemäß ist.

Aber wie findet man es – das ist die große Frage, die endlich richtig gestellte Frage wirklicher Befreiungsgeschichte. Gehen wir auch hier wie schon bisher nicht mit abstrakten philosophischen Erwägungen zu Werke, sondern versuchen wir, uns von den gegebenen Realitäten der Geschichte her an eine Antwort heranzutasten. Fangen wir bei einer überschaubaren kleinen Gemeinschaft an, so läßt sich wohl von ihren Möglichkeiten und Grenzen her einigermaßen ausloten, welche Ordnung am besten dem Zusammenleben aller dient, so daß aus ihrem Miteinander eine gemeinsame Gestalt von Freiheit entsteht. Aber keine kleine Gemeinschaft steht in sich selbst; sie ist eingeborgen und in ihrem eigenen Wesen mitbestimmt von den größeren Ordnungen, denen sie zugehört. Im Zeitalter der Nationalstaaten ging man davon aus, daß die eigene Nation die maßgebende Einheit sei – daß ihr gemeinsames Gut auch den rechten Maßstab der gemeinsamen Freiheit bilde. Die Entwicklung in unserem Jahrhundert hat klar gemacht, daß dieser Gesichtspunkt nicht ausreicht. Augustinus hatte dazu gesagt, daß ein Staat, der sich nur an den gemeinsamen Interessen dieses Staates und nicht an der Gerechtigkeit selber, an der wahren Gerechtigkeit messe, strukturell nicht von einer gut geordneten Räuberbande verschieden sei. Denn für sie ist ja charakteristisch, daß sie das Gut der Bande unabhängig vom Gut der anderen als ihr Maß nimmt. Im Rückblick auf das Kolonialzeitalter und die Schäden, die es in der Welt hinterlassen hat, sehen wir heute, daß noch so geordnete und zivilisierte Staaten sich irgendwie dem Wesen der Räuberbande annäherten, weil sie nur vom eigenen Gut und nicht vom Guten selbst her dachten. So gewährleistete Freiheit hat dann etwas von der Räuberfreiheit an sich. Es ist nicht die wahre, wahrhaft menschliche Freiheit. Bei der Suche nach dem rechten Maß muß die ganze Menschheit vor Augen stehen und – wie wir immer deutlicher sehen – wiederum nicht nur die Menschheit von heute, sondern auch die von morgen.

Der Maßstab für das wirkliche Recht, das sich als wahres Recht und damit als Freiheitsrecht bezeichnen darf, kann daher nur das Gut des Ganzen, das Gute selber sein. Von dieser Einsicht her hat Hans Jonas den Begriff Verantwortung zum ethischen Zentralbegriff erklärt.[8] Das bedeutet, daß Freiheit, um recht verstanden zu werden, immer mit Verantwortung zusammen gedacht werden muß. Befreiungsgeschichte kann demgemäß immer nur als Geschichte wachsender Verantwortung stattfinden. Wachstum von Freiheit kann nicht mehr einfach in

der immer weiteren Entschränkung der individuellen Rechte bestehen – was zur Absurdität und zur Zerstörung gerade auch der individuellen Freiheiten führt. Freiheitswachstum muß' Wachstum von Verantwortung sein. Dazu gehört das Annehmen der je größeren Bindungen, die vom Anspruch des Miteinander der Menschheit, von der Angemessenheit für das Wesentliche des Menschen gefordert werden. Wenn Verantwortung Antworten auf die Wahrheit des Menschseins ist, dann können wir also sagen: Zu wahrer Befreiungsgeschichte gehört die immerwährende Reinigung auf Wahrheit hin. In der Reinigung der einzelnen und der Institutionen durch diese Wahrheit besteht diese wahre Freiheitsgeschichte.

Das Prinzip Verantwortung setzt einen Rahmen, der inhaltlicher Füllung bedarf. In diesem Zusammenhang ist der Vorschlag der Ausbildung eines Weltethos zu sehen, für das sich vor allem Hans Küng leidenschaftlich engagiert. Zweifellos ist es sinnvoll, ja, in unserer gegenwärtigen Lage nötig, nach den gemeinsamen Grundelementen der ethischen Traditionen in den verschiedenen Religionen und Kulturen zu suchen; in diesem Sinn ist eine solche Bemühung durchaus wichtig und angebracht. Andererseits sind die Grenzen eines solchen Versuchs offenkundig, auf die zum Beispiel Joachim Fest in einer durchaus wohlwollenden, aber auch sehr pessimistischen Analyse hingewiesen hat, die sich in ihrer Richtung mit dem Skeptizismus von Szizypiorski berührt.[9] Denn einem solchen aus den Weltreligionen destillierten ethischen Mininum fehlt zunächst die Verbindlichkeit, die innere Autorität, die das Ethos braucht. Es fehlt ihm trotz allem Bemühen um Einsicht auch die rationale Evidenz, die nach der Meinung der Autoren wohl die Autorität ersetzen könnte und sollte; es fehlt auch die Konkretheit, die das Ethos erst wirksam macht.

Ein Gedanke scheint mir richtig, der in diesem Versuch wohl mitgedacht ist: Die Vernunft muß auf die großen religiösen Überlieferungen hören, wenn sie nicht gerade für das Wesentliche menschlicher Existenz taub und stumm und blind werden will. Es gibt keine große Philosophie, die nicht vom Zuhören und Annehmen religiöser Tradition lebt. Wo immer dieser Bezug abgeschnitten wird, verdorrt das philosophische Denken und wird zu einem bloßen Spiel von Begriffen.[10] Gerade am Thema Verantwortung, das heißt an der Frage nach der Verankerung der Freiheit in der Wahrheit des Guten, in der Wahrheit des Menschen und der Welt, zeigt sich die Notwendigkeit solchen Zuhörens sehr deutlich. Denn so treffend das Prinzip Verantwortung von seinem Ansatz her ist, es bleibt doch die Frage: Wie sollen wir überschauen, was gut für alle ist und was gut ist nicht nur für heute, sondern auch für morgen? Eine doppelte Gefahr lauert hier: Zum einen droht das Abgleiten in den Konsequenzialismus, den der Papst mit Recht in seiner Moralenzyklika kritisiert.[11] Der Mensch übernimmt sich einfach, wenn er glaubt, die Konsequenzen seines Handelns rundum abschätzen und sie zur Norm seiner Freiheit nehmen zu können. Dann wird alsbald die Gegenwart der Zukunft geopfert, aber auch die Zukunft nicht aufgebaut. Zum anderen ist da die Frage: Wer entscheidet denn, was unsere Verantwortung gebietet? Wo man Wahrheit nicht mehr im verstehenden Aneignen der großen Überlieferungen des Glaubens sieht, wird sie ersetzt durch den Konsens. Aber wiederum ist zu fragen: wessen Konsens? Dann wird gesagt: der Konsens

derer, die argumentationsfähig sind. Weil man dann die elitäre Anmaßung einer solchen intellektuellen Diktatur nicht übersehen kann, wird gesagt, die Argumentationsfähigen müßten »advokatisch« auch für die einstehen, die zum rationalen Diskurs nicht fähig seien. All das kann wenig Vertrauen erwecken. Wie brüchig Konsense sind und wie schnell sich parteiliche Gruppen in einem bestimmten intellektuellen Klima als die einzig berechtigten Vertreter des Fortschritts und der Verantwortung durchsetzen können, steht vor unser aller Augen. Hier kann nur allzu leicht der Teufel mit Beelzebub ausgetrieben werden; allzu leicht könnten anstatt des Dämons vergangener geistiger Konstellationen sieben neue und schlimmere Dämonen unser Haus besetzen.

3. Die Wahrheit unseres Menschseins

Die Frage danach, wie Verantwortung und Freiheit ins richtige Verhältnis zu setzen sind, kann nicht einfach durch ein Kalkül der Wirkungen entschieden werden. Wir müssen auf den vorigen Gedanken zurückkommen, daß menschliche Freiheit eine Freiheit im Miteinandersein der Freiheiten ist; nur so ist sie wahr, nämlich der realen Wirklichkeit des Menschen gemäß. Das bedeutet: Ich brauche gar nicht von außen her korrigierende Elemente zur Freiheit des einzelnen zu suchen; so würden Freiheit und Verantwortung, Freiheit und Wahrheit immer Gegensätze bleiben, die sie nicht sind. Die recht erkannte Wirklichkeit des einzelnen trägt selbst die Verwiesenheit auf das Ganze, auf den anderen in sich. Demgemäß werden wir sagen: Es gibt die in jedem Menschen liegende gemeinsame Wahrheit des einen Menschseins, die von der Überlieferung als Natur des Menschen bezeichnet wurde. Vom Schöpfungsglauben her können wir es noch deutlicher formulieren: Es gibt den einen Gottesgedanken Mensch, dem zu antworten unser Auftrag ist. In ihm sind Freiheit und Gemeinschaftlichkeit, Ordnung und Verwiesenheit auf die Zukunft ein einziges.

Verantwortung würde dann bedeuten: Das Sein als Antwort leben – als Antwort auf das, was wir in Wahrheit sind. Diese eine Wahrheit des Menschen, in der das Gut aller und die Freiheit unlösbar einander zugeordnet sind, ist in der biblischen Überlieferung zentral ausgedrückt im Dekalog, der sich im übrigen in vieler Hinsicht mit den großen ethischen Überlieferungen anderer Religionen deckt. Der Dekalog ist zugleich Selbstvorstellung, Selbstdarstellung Gottes und Auslegung des Menschseins, Aufscheinen seiner Wahrheit, die im Spiegel des Gotteswesens sichtbar wird, weil nur von Gott her der Mensch recht zu verstehen ist. Den Dekalog leben heißt: die eigene Gottähnlichkeit leben, der Wahrheit unseres Wesens antworten und so das Gute tun. Nochmal anders gesagt: Den Dekalog leben bedeutet, die Göttlichkeit des Menschen zu leben, und das eben ist Freiheit: Verschmelzung unseres Seins mit dem göttlichen Sein und der daraus folgende Einklang aller mit allen.[12]

Damit diese Aussage richtig verstanden wird, muß noch eine Anmerkung hinzugefügt werden. Jedes große Menschenwort reicht über das unmittelbar bewußt Gesagte in größere Tiefen hinein; im Gesagten steckt immer ein Überschuß des Ungesagten, der die Worte mit dem Vorangehen der Zeiten wachsen

läßt. Wenn dies schon von menschlicher Rede gilt, so erst recht von dem Wort, das aus göttlicher Tiefe kommt. Der Dekalog ist nie einfach fertig verstanden. In den einander folgenden und sich verändernden Situationen geschichtlicher Verantwortung erscheint er in immer neuen Perspektiven, öffnen sich immer neue Dimensionen seiner Bedeutung. Es geschieht das Hineingeführtwerden ins Ganze der Wahrheit, in Wahrheit, die gar nicht in einem geschichtlichen Augenblick allein getragen werden könnte (vgl. Joh 16,12f.). Für den Christen bedeutet die Auslegung, die sich in Wort und Leben und Leiden und Auferstehen Christi vollzogen hat, die entscheidende Auslegungsinstanz, in der eine vorher nicht abzusehende Tiefe aufbricht. Weil es so ist, darum ist menschliches Zuhören auf die Botschaft des Glaubens kein passives Aufnehmen sonst unbekannter Information, sondern das Aufwecken unseres verschütteten Gedächtnisses und das Auftun der Kräfte des Verstehens, die in uns auf das Licht der Wahrheit warten. So ist solches Verstehen ein höchst aktiver Vorgang, in dem die ganze rationale Suche nach den Maßen unserer Verantwortung erst wirklich zu Kräften kommt. Die rationale Suche wird nicht erstickt, sondern aus dem hilflosen Kreisen im Unerforschlichen befreit und auf den Weg gebracht. Wenn der im rationalen Verstehen ausgefaltete Dekalog die Antwort auf den inneren Anspruch unseres Wesens ist, dann ist er nicht Gegenpol zu unserer Freiheit, sondern ihre reale Form. Dann ist er die Grundlage für jedes Recht der Freiheit und die eigentlich befreiende Kraft der menschlichen Geschichte.

IV. Zusammenfassung der Ergebnisse

»Vielleicht hielt die ausgediente Dampfmaschine der Aufklärung nach zwei Jahrhunderten nützlicher, störungsloser Arbeit vor unseren Augen und mit unserer Beteiligung an. Und der Dampf geht nur in die Luft«: Das ist die pessimistische Diagnose von Szczypiorski, die uns am Anfang als Aufforderung zum Nachdenken auf den Weg getreten war. Nun, ich würde sagen: Störungslos war die Arbeit dieser Maschine nie – denken wir nur an die zwei Weltkriege unseres Jahrhunderts und an die Diktaturen, die wir erlebt haben. Aber ich würde hinzufügen: Wir brauchen keineswegs das Erbe der Aufklärung als solches und im ganzen zu verabschieden, zur ausgedienten Dampfmaschine zu erklären. Was wir freilich brauchen, ist eine Kurskorrektur in drei wesentlichen Punkten, in denen ich den Ertrag meiner Überlegungen zusammenfassen möchte.

1. Ein Verständnis von Freiheit, das als Befreiung nur immer weitere Auflösungen von Normen und die ständige Ausweitung individueller Freiheiten bis hin zur völligen Befreiung von aller Ordnung ansehen mag, ist falsch. Freiheit muß sich, wenn sie nicht zur Lüge und zur Selbstzerstörung führen soll, an der Wahrheit orientieren, das heißt daran, was wir eigentlich sind und diesem unserem Sein entsprechen. Da der Mensch ein Wesen im Sein-von, Sein-mit und Sein-für ist, kann menschliche Freiheit nur im geordneten Miteinander der Freiheiten bestehen. Recht ist daher nicht Gegensatz zu Freiheit, sondern ihre Bedingung, ja konstitutiv für sie selbst. Befreiung besteht nicht in der allmählichen Abschaffung von Recht und von Normen, sondern in der Reinigung unserer selbst und

in der Reinigung der Normen, so daß sie das menschengemäße Miteinander der Freiheiten ermöglichen.

2. Aus der Wahrheit unseres Wesens folgt ein weiteres: Es wird innerhalb dieser unserer Menschengeschichte nie den absolut idealen Zustand geben, und es wird nie eine endgültige Freiheitsordnung errichtet werden. Der Mensch ist immer unterwegs und immer endlich. Szizypiorski hatte angesichts des offenkundigen Unrechts der sozialistischen Gesellschaftsordnung und angesichts aller Probleme der liberalen Ordnung die zweifelnde Frage gestellt: Vielleicht gibt es überhaupt kein Recht? Darauf müssen wir nun sagen: In der Tat, die schlechthin ideale Ordnung der Dinge, die rundum Recht ist, wird es nie geben.[13] Wo solcher Anspruch erhoben wird, wird nicht die Wahrheit gesagt. Der Fortschrittsglaube ist nicht in jeder Hinsicht falsch. Falsch aber ist der Mythos von der künftigen befreiten Welt, in der alles anders und gut sein wird. Wir können immer nur relative Ordnungen errichten, sie können immer nur relativ recht haben und sein. Aber gerade um diese höchstmögliche Annäherung an das wahrhaft Rechte müssen wir uns mühen. Alles andere, jede innergeschichtliche Eschatologie, befreit nicht, sondern täuscht und knechtet daher. Deswegen muß auch der mythische Glanz entmythisiert werden, den man Begriffen wie Veränderung und Revolution beigelegt hat. Veränderung ist kein Gut in sich selbst. Ob sie gut oder schlecht ist, hängt von ihren konkreten Inhalten und Bezugspunkten ab. Die Meinung, die wesentliche Aufgabe im Ringen um Freiheit sei die Veränderung der Welt, ist – ich wiederhole es – ein Mythos. In der Geschichte wird es immer ein Auf und Ab geben. In Bezug auf das eigentlich sittliche Wesen des Menschen verläuft sie nicht linear, sondern in Wiederholungen. Unsere Aufgabe ist es, jeweils in der Gegenwart um die relativ beste Verfassung des menschlichen Miteinander zu ringen und dabei errungenes Gutes zu bewahren, bestehendes Schlechtes zu überwinden und dem Einbruch der Mächte der Zerstörung zu wehren.

3. Wir müssen auch den Traum der absoluten Autonomie der Vernunft und ihrer Selbstgenügsamkeit verabschieden. Die menschliche Vernunft braucht den Anhalt an den großen religiösen Traditionen der Menschheit. Sie wird die einzelnen religiösen Traditionen durchaus kritisch betrachten. Die Pathologie der Religion ist die gefährlichste Erkrankung des menschlichen Geistes. Sie existiert in den Religionen, sie existiert aber gerade auch dort, wo Religion als solche abgewiesen und relativen Gütern absoluter Rang zugewiesen wird: Die atheistischen Systeme der Neuzeit sind die erschreckensten Beispiele einer ihrem Wesen entfremdeten religiösen Leidenschaft, das heißt aber einer lebensgefährlichen Erkrankung des menschlichen Geistes. Wo Gott geleugnet wird, wird Freiheit nicht aufgebaut, sondern ihres Grundes beraubt und daher verzerrt.[14] Wo die reinsten und tiefsten religiösen Überlieferungen ganz abgelegt werden, trennt sich der Mensch von seiner Wahrheit, er lebt gegen sie und wird unfrei. Auch die philosophische Ethik kann nicht schlechthin autonom sein. Sie kann nicht auf den Gottesgedanken verzichten und nicht verzichten auf den Gedanken einer Wahrheit des Seins, die ethischen Charakter hat.[15] Wenn es keine Wahrheit vom Menschen gibt, hat er auch keine Freiheit. Nur die Wahrheit macht frei.

Anmerkungen

1 K. Marx/F. Engels, Werke. 39 Bde. Berlin 1961–71, Bd. 3, S. 33; zit. n. K. Löw, Warum fasziniert der Kommunismus? Köln 1980, S. 65.
2 Ich zitiere nach dem Manuskript, das bei den Hochschulwochen zu erhalten war.
3 Vgl. zum Ganzen z. B. E. Lohse, Martin Luther. München 1981, S. 60f.; 86ff.
4 Vgl. D. Wyss, Zur Psychologie und Psychopathologie der Verblendung: J.J. Rousseau und M. Robespierre, die Begründer des Sozialismus, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1992, S. 33–45; R. Spaemann, Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur. München 1980.
5 Vgl. P. Köster, Der sterbende Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe. Meisenheim 1972; R. Löw, Nietzsche Sophist und Erzieher. Weinheim 1984.
6 Vgl. Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der christlichen Sittenlehre I,1. Düsseldorf ^{3}1947, S. 118–132.
7 Vgl. J. Pieper, Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von J.P. Sartre. in: Ders., Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. München 1974, S. 304–321.
8 H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a.M. 1979.
9 J. Fest, Die schwierige Freiheit. Berlin 1993, bes. S. 47–81; S. 80 kommentiert er zusammenfassend Küngs Weltethos so: »Je weiter die nicht ohne Zugeständnisse erreichbaren Übereinstimmungen getrieben werden, desto dehnbarer und folglich ohnmächtiger müssen zwangsläufig aber auch die ethischen Normen werden, bis das Projekt schließlich auf bloße Bekräftigung jener unverbindlichen Sittlichkeit zuläuft, die gerade nicht das Ziel, sondern das Problem ist.«
10 Eindringlich dazu J. Pieper, Schriften zum Philosophiebegriff, Bd. 3, hrsg. v. B. Wald. Hamburg 1995, S. 300–323 sowie S. 15–70, bes. 59ff.
11 *Veritatis splendor*, Nr. 71–83.
12 Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 2052–2082.
13 Vgl. die Konzilskonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 78: ... numquam pax pro semper acquisita est ...
14 Vgl. J. Fest, a.a.O., S. 79: »Keiner der Appelle, die ihm gelten, weiß zu sagen, wie er ohne Jenseits leben kann und ohne Furcht vor dem Jüngsten Tag, und doch Mal um Mal wider die eigenen Interessen und Begierden zu handeln vermag«; vgl. auch L. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt. München 1982.
15 Vgl. J. Pieper, a.a.O.

Richard Schenk OP · Hannover

Redimentes tempus

Der Beitrag der Kirchen zur europäischen Einigung

Zur Erinnerung an Joseph Roth

Als Grenzgänger zwischen slawischen und deutschsprachigen Welten, zwischen der Alten Ordnung und einer neu empfundenen Unordnung und schließlich zwischen dem Judentum und dem Christentum zeigte der 1894 in Ostgalizien geborene Joseph Roth zweierlei: erstens, daß europäische Uneinigkeit nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich – heilsgeschichtlich und unheils-geschichtlich – vorzustellen sei, also als Ungleichzeitigkeit; sowie zweitens, daß, soweit unsere konkrete Phantasie reicht, Einigungsprozesse nur dann gelingen, wenn sie partiell bleiben.

1. Zwei Geschichten zum Verlust der Zeit

Die Einigung Europas bedeutet nicht nur die Aufhebung bzw. die größere Durchlässigkeit geographischer Grenzen, sondern auch eine Annäherung oft sehr verschiedener Eigenzeiten: die Konvergenz unterschiedlicher Geschichten. Was Kant über die grundsätzliche Fundierung räumlicher in zeitlicher Anschauung sagte[1], zeigt beim Thema europäischer Einigung eine geschichtstheoretische Bewandtnis. Lange vor Kant wurde interreligiöse Uneinigkeit aus der Sicht der jüdisch-christlich-islamischen Traditionen primär als eine in sich unterschiedene Heilsgeschichte bzw. Unheilsgeschichte vorgestellt. Auch im internen Streit um das eigene Selbstverständnis diente das Zeitepochale – die *moderni* gegen die *antiqui* – keineswegs nur der historisierenden Charakterisierung früherer Epochen, sondern auch der Analyse einer uneinheitlichen Gegenwart. In der Aufklärung sollte beispielsweise das Etikett »vormodern« nicht nur vergangene Zeiten bezeichnen, sondern auch und primär konträr verlaufende Strömungen der Gegenwartskultur identifizieren, die es auszumerzen galt. Auch die heute angestrebte Einigung Europas ist als zeitgeschichtlicher Einigungsprozeß vorzustellen. Im folgenden soll daher das Thema eines möglichen Beitrags der Kirchen zur Eini-

Richard Schenk OP, *Jahrgang 1951, studierte Philosophie und Theologie in Santa Barbara, Berkeley und München. Er ist Professor für Philosophie und Theologie an der »Graduate Theological Union« in Berkeley und Direktor des »Forschungsinstituts für Philosophie« in Hannover.*

gung Europas zunächst über einen scheinbaren Umweg vorbereitet werden, der auf die Frage der Zeitlichkeit eingeht. Es wird nämlich in einem ersten Abschnitt an zwei bekannte Erzählungen erinnert, wo aus den östlichen und westlichen »Randgebieten« Europas vom Verlust der Zeit die Rede ist.

In seiner 1962 veröffentlichten Erzählung *Ein Tag des Iwan Denissowitsch* schildert Alexander Solschenizyn etwa 17 Stunden aus dem Leben eines sowjetischen Arbeitslagers jenseits des Urals, wohl ungefähr so, wie der Autor selbst das von 1945 bis 1953 erlebt hatte. An diesem erzählten Tag im Jahre 1951 kam es aber zu keiner der dramatischen Entwicklungen, die im *Archipel GULAG* dokumentiert sind: niemand wurde erschossen, niemand ist gestorben, kaum jemand wird verprügelt; es wäre kein Stoff für eine Hollywood-Verfilmung.[2] Die eigentliche Erniedrigung, von der erzählt wird, besteht in der Beraubung der Zeit, oder besser, in der Beraubung der Geschichtlichkeit:

»Keine Wanduhr tickte hier – Häftlingen stehen Uhren nicht zu, die Lagerleitung weiß die Zeit für sie« (S. 17).

»Keiner von den Häftlingen sieht je eine Uhr, wozu auch? Ein Häftling muß nur wissen – wird bald geweckt? Wieviel Zeit ist noch bis zum Ausmarsch? Wie lange ist es bis zum Mittagessen? Wie lange bis zum Schlußappell?« (S. 120).

Durch den Entzug von Wärme, Essen und Schlaf werden die Insassen gezwungen, sich auf die Wiederherstellung dieser Güter voll zu konzentrieren. Ihre Jetztzeit wird dadurch so sehr in Anspruch genommen, daß ihnen für Vergangenheit und Zukunft keine Zeit bleibt: »Bunker mit Arbeit ist halb so schlimm, man bekommt warmes Essen und hat keine Zeit zum Grübeln. Bunker ohne Arbeit – das ist Strafe« (S. 8). Die zwanzig Minuten täglich fürs Essen, die Minuten vor dem richtigen Arbeitsbeginn, die Stunden, die von verkürzten Schlafzeiten übrigbleiben, allein sie »gehören« dem Häftling: »Schuchow verschlief das Wecken nie, er stand immer sofort auf, denn bis zum Ausmarsch hatte man anderthalb Stunden Zeit, die einem ganz allein gehörten, und wer das Lagerleben kannte, der konnte sich stets etwas nebenher verdienen« (S. 5).[3] Aber der Verzicht auf das Nachdenken über Gewesenes und Kommendes ist der Preis, den er dafür bezahlen muß, daß ihm diese wenigen freigelassenen Momente auch zu Erholung und Überleben gedeihen können:

»Das einzig Gute an dieser dünnen Suppe war, daß sie meistens heiß war, aber was Schuchow jetzt bekam, war ganz kalt. Trotzdem aß er ebenso langsam, ebenso aufmerksam wie sonst. Und wenn die Baracke abbrennt – kein Grund zur Eile. Vom Schlaf abgesehen, der Lagerinsasse hat morgens beim Frühstück ganze zehn Minuten für sich selbst, beim Mittagessen und Abendbrot nur fünf« (S. 14).

»Die Gedanken müssen ganz beim Essen sein – wenn er jetzt die winzigen Stücke abbeißt, sie mit der Zunge zerdrückt, sie aussaugt, wie gut schmeckt das feuchte Schwarzbrot dann. Das Schuchow nun schon acht Jahre frißt, ein neuntes noch? Macht nichts. Widert's ihn nicht an? Hoho!« (S. 37).

»Dieser Schlag Suppe bedeutete ihnen jetzt mehr als die Freiheit, mehr als das frühere und das noch bevorstehende Leben« (S. 96).

»Er begann zu essen. Zuerst trank er die Flüssigkeit einfach ab. Wie die Wärme den ganzen Körper durchströmte – er zitterte innerlich vor Gier. Gu-ut! Das ist der kurze Augenblick, für den der Sträfling lebt!« (S. 107)

Wer über getane Ungerechtigkeit nachgrübelt, gefährdet sein Leben, so wie beispielsweise der ehemalige Fregattenkapitän Bujnowski, der wegen Protests in den Bunker kommt. Auch wer andererseits zu sehr an künftige Sorgen und Hoffnungen denkt, ist ebenso gefährdet. So gibt Iwan Denissowitsch Schuchow dem zu 25 Jahren Haft verurteilten Kilgas den Rat:

»›Zähle deine fünfundzwanzig nicht. Ob du wirklich solange sitzt oder nicht, das ist noch gar nicht heraus. Ich habe schon acht Jahre abgesessen!‹ So lebt man, mit dem Gesicht zur Erde, und hat keine Zeit, darüber nachzudenken: Warum sitze ich eigentlich? Wie komme ich einmal hier heraus?« (S. 50).

Notgedrungen vermeidet man das Denken an die Vergangenheit (»Warum sitze ich eigentlich?«) und an die Zukunft (»Wie komme ich einmal hier heraus?«).

»Gleich geht's nach Hause. Alle sagen – ›nach Hause‹. An ein anderes Haus zu denken, haben sie den ganzen Tag keine Zeit gehabt« (S. 92).

»Und dann wieder verschlägt's einem den Atem bei dem Gedanken: Die Zeit verstreicht wirklich, die Spule ist abgelaufen ... Herrgott! Hier raus – und in die Freiheit? Aber ein alter Lagerhase redet nicht laut darüber, das schickt sich nicht« (S. 50).

»Schuchow blickte schweigend zur Decke. Er wußte selber nicht mehr, ob er die Freiheit wollte oder nicht. Anfangs wünschte er sie sich sehr, zählte jeden Abend nach, wie viele Tage von seiner Haftzeit schon vergangen waren, wie viele er noch vor sich hatte. Dann war er es leid geworden« (S. 125).

»Während seiner Lager- und Gefängniszeit hatte Iwan Denissowitsch es sich ganz abgewöhnt zu überlegen, was morgen, was in einem Jahr sein wird und wovon er die Familie ernähren soll« (S. 32).

»Immer seltener gab es einen Anlaß, an das Dorf Temgenjowo und sein Haus dort zu denken ... Das Leben hier beanspruchte ihn vom Wecken bis zum Schlußappell und ließ ihm keine Zeit für müßige Erinnerungen« (S. 98).

Zu dieser Regel erzwungenen Zeitverzichts gibt es eine ausdrückliche und eine unausdrückliche, anonyme Ausnahme:

Die ausdrückliche Ausnahme ist der Baptist Aljoschka. Er ist der einzige, der sagen kann: »Freu dich, daß du im Gefängnis sitzt. Hier hast du Zeit, an deine Seele zu denken!« (S. 124). Freilich ist auch diese Zeit eine um ihre Geschichtlichkeit verkürzte Zeit; sie ist eine allzu steil aufsteigende, vertikale, apokalyptisch gestraffte Zeit, die sich vor allem auf die im Sterben erwartete Begegnung der gereinigten Seele mit ihrem Herrn vorbereitet. So hilfsbereit und kooperativ wie Aljoschka auch sein mag, seine Sorge um das Zeitliche ist auf ein Minimum reduziert. Auf Schuchows Einwand gegen das Beten, die Lagerzeit würde sich dadurch nicht verkürzen[4], antwortet Aljoschka beschwörend:

»›Aber darum haben wir doch gar nicht gebeten, Denissytsch ... Von allem Irdischen und Vergänglichen, so hat der Herr uns aufgetragen, sollen wir nur um das tägliche Brot bitten: *Unser täglich Brot gib uns heute!* ... Iwan Denissytsch! Nicht darum soll man beten, daß man ein Paket bekommt oder einen zusätzlichen Schlag Suppe. Was die Menschen hochschätzen, ist abscheulich vor Gott! Beten soll man um Geistliches: daß Gott all böse Unruhe von unserem Herzen nimmt‹« (S. 123).

Selbst die Freiheit, die sich mit dem Ende der Lagerzeit (und des Exils) einstellen könnte, beeindruckt Aljoschka wenig:

»›Aber darum soll man doch gar nicht beten!‹ sagt Aljoschka entsetzt, ›was willst du denn mit der Freiheit? In der Freiheit wird auch dein letztes bißchen Glaube vom Dornengestrüpp erstickt. Freu dich, daß du im Gefängnis sitzt! Hier hast du Zeit, an deine Seele zu denken! Der Apostel Paulus hat gesagt: *Was macht ihr, daß ihr weinet und brechet mir mein Herz? Denn ich bin bereit, nicht allein mich binden zu lassen, sondern auch zu sterben um des Namens willen des Herrn Jesu*‹« (S. 124).

Schuchow hat Recht, wenn auch nicht aus den trefflichsten Gründen, daß er sich von solchen Argumenten nicht ganz überzeugen läßt; immerhin gibt er Aljoschka buchstäblich von seinem Kuchen ein Stück ab (S. 126). Da ist aber neben Aljoschka auch noch ein anderer, ein nicht direkt Gezeigter, der von der Regel erzwungenen Zeitverzichts abzuweichen versucht, einer, der mit dem Satz »Hier hast du Zeit« mehr als Schuchow anzufangen versteht. Es ist der anonyme Erzähler, dessen Sympathien für Aljoschka zwar unüberhörbar sind, dem aber anders als jenem doch wirklich an der Zeit liegt: jener Erzähler, der die Ungerechtigkeit der Geschichtsberaubung einklagt, auf daß eine »bessere Unruhe« wieder in die Herzen Einzug hält: eine Art *distentio animi*, ein Sich-auseinander-Strekken des Geistes, wie einst Augustinus die Zeit nannte.[5] Der Erzähler – in diesem Fall wohl auch der Autor selbst – will gerade, daß wir doch um Irdisches und Vergangenes weinen und uns um beraubte Freiheiten das Herz brechen. Dennoch versteht er diese Absicht als eine Aufgabe, die von Aljoschkas Glauben nicht bedroht, sondern unterstützt wird. Die Würde des Menschen, von der Aljoschkas apokalyptischer Glaube Zeugnis ablegt, ist auch die Würde, die den erzwungenen Verlust der Geschichte anklagen läßt. Könnte der Blick auf diese Würde nicht mehr freigegeben werden, und würde sich die »normale« Unterdrückung auch zur »Norm« eines Willens zur Macht erheben, dann gäbe es keinen Grund, von wo aus Gerechtigkeit wieder einzuklagen wäre. Mit der Erinnerung an Ungerechtigkeit ist eine zumindest vage Hoffnung auf das, was noch nicht ist, verbunden. Diese vage, als Sehnsucht empfundene Hoffnung läßt die Ungerechtigkeit allererst als solche erkennen. Das Zusammenspiel von Erinnerung, Enttäuschung und Hoffnung ist aber die Geschichtlichkeit. Die kritische Absicht in Solschenizyns Werk trug, mehr wohl als seine konstruktiven Vorschläge, im Osten wie im Westen Europas dazu bei, Europa wieder Distanz zu sich selbst, d. h. also auch Zeit zu schenken.

Der Verlust der Geschichtlichkeit stand auch im Mittelpunkt des 1929 erschienenen Romans von William Faulkner *The Sound and the Fury* (dt.: *Schall und Wahn*). Hier werden vor dem Hintergrund einer im Verfall begriffenen Südstaatenfamilie in den Vereinigten Staaten vier Betrachtungsweisen desselben Verfallsprozesses geschildert, wovon die ersten drei aus den Perspektiven der drei unverheirateten Brüder der Familie Compson erzählt werden. Am wenigsten an Zeit oder Personen und am meisten an Geld interessiert ist der Bruder Jason, ein Krämer, der das von Liebschaften geprägte Geschick seiner Schwester Caddy und deren unehelicher Tochter zu seinem eigenen finanziellen Vorteil vergeblich zu wenden versucht. Auch alle eigenen Kräfte spannt er in das Geschäftliche ein. Die Gewalt, die Jason um seine Zeitlichkeit beraubt, ist eine innere. Er ist zum eigenen Zuchtmeister geworden, und sein privates Arbeitslager ist das eigene

Werk; denn seine Sorge um seine Finanzen und das Sparen entspringt keiner akuten Not. Jason instrumentalisiert nicht nur seine menschliche Mitwelt, sondern – und damit verbunden – auch das eigene Leben, das eigene Selbst. Die Vergeblichkeit bloß instrumenteller Vernunft, mit der er all das Seine in den Dienst des Geldes drängt, wird spätestens dann deutlich, als die Nichte mit seinen rechtens und unrechtens angesammelten Ersparnissen unauffindbar verschwindet.

Schneller als Jason nimmt sein geistig behinderter Bruder Benjamin die wesentlichen Veränderungen in der Familie wahr – nicht zuletzt durch seinen Geruchssinn, der auf Verlorenes, Fehlendes und Bedrohliches aufmerksam wird. Infolge seiner Krankheit werden aber zeitlich getrennte Ereignisse synchron und daher durcheinander in einem unterschiedslosen «stream of consciousness« aufgenommen, so daß sie als geschichtliche Entwicklung nicht mehr einzuordnen sind.

Der älteste Bruder, Quentin, verliert seinen inneren Kampf gegen die zynische Aufklärung seines dem Alkohol verfallenen Vaters, der ihm zum Studiumbeginn eine Taschenuhr des Großvaters mit den Worten schenkt:

»›Quentin, I give you the mausoleum of all hope and desire; it's rather excrutiating-ly apt that you will use it to gain the reducto absurdum of all human experience which can fit your individual needs no better than it fitted his or his father's. I give it to you not that you may remember time, but that you might forget it now and then for a moment and not spend all your breath trying to conquer it. Because no battle is ever won he said. They are not even fought. The field only reveals to man his own folly and despair, and victory is an illusion of philosophers and fools.‹«[6]

Quentin, dessen Isolation im gleichen Maße wächst wie die neuen Verbindungen seiner Schwester nach außen, hängt einem historisierten Ideal weiblicher Keuschheit nach, das ihm auch und nicht zuletzt die exklusive Zuneigung seiner Schwester sichern sollte. Als das historisierte Ideal an gegenwärtiger Wirklichkeit scheitert, erfüllt sich für Quentin die Vergeblichkeitsprognose des Vaters. Quentins Versuch, die Leere der Gegenwart durch Ideale imaginierter Vergangenheit auszufüllen, fällt für ihn in dem Augenblick zusammen, als ihm der utopische Charakter seiner Ideale deutlich wird. Da Quentin die notwendige Unerfüllbarkeit solcher Ideale nie vorher eingestanden hat, kann er Hoffnung und Enttäuschung nicht gleichzeitig aushalten. Nachdem Quentin die Zeiger der geschenkten Taschenuhr abgebrochen hat, ertränkt er sich im Fluß vor der nordstaatlichen Universität, auf die er zum Studium geschickt wurde.

Auch in diesem Roman gibt es eine Ausnahme von der Regel fehlender oder mißlingender Geschichtlichkeit: die schwarze Haushälterin Dilsey. Neben Caddy ist Dilsey die einzige Person dieser fiktiven Welt, die menschliche Wärme ausstrahlt; und nur Dilsey gibt der Familie noch etwas Halt. Dilsey kommt mit ihrer unzuverlässigen Küchenuhr mehr oder weniger zurecht, aber ihr Zeitverständnis entspricht nicht dieser Uhr, sondern der baptistischen Osterfeier, an der sie mit den eigenen Kindern teilnehmen will. Trotz des Widerspruchs ihrer den Spott der Leute scheuenden Kinder nimmt sie den sonst verwahrlosten Benjamin mit. Der österliche Kirchgang, dem der ganze Dilsey-Abschnitt gilt, zeigt

einen anderen Bezug zur Vergangenheit und Erinnerung als bei Quentin. Der wie ein Kehrvers wiederholte Hinweis auf das Gedächtnis und das Blut des apokalyptischen Lammes (»I got de ricklickshun en de blood of de Lamb«) öffnet mit der Erinnerung ans Kreuz Christi auch die Erwartung des Jüngsten Gerichts und der allgemeinen Auferstehung. Beides zusammen, Erinnerung und Erwartung, macht Dilsey entschlossen, gegen leichtfertige Kritik und massive Widerstände ihren Weg in der Zeit weiterzugehen. »›I've seed de first en de last‹, Dilsey said, ›Never you mind me ... I seed de beginnin', en now I sees de endin‹« (S. 297f.). Sie hört der Predigt gebannt zu, vergißt aber nicht, zugleich auch den Kontakt zu dem behinderten Jungen zu halten: »Dilsey sat bolt upright, her hand on Ben's knee. Two tears slid down her fallen cheeks, in and out of the myriad coruscations of immolation and abnegation and time« (S. 295). Die gegenseitige Transparenz von Geglaubtem und Erlebtem erhält in der sich erinnernden Erwartung Dilseys ihren Fokus und wirft ein Licht auf deren Gegenwart, freilich keine Gegenwart, die Dilsey von Grund auf radikal zu verändern versucht.

2. Zwischen Notwendigkeit und zeitbedingter Unmöglichkeit: Der Glaube als Gabe und Aufgabe der Zeit?

Man wird freilich nicht sagen wollen, im Bild der freikirchlich qualifizierten, apokalyptisch zugespitzten und dennoch dienstbereiten Gläubigkeit eines Aljoschka oder einer Dilsey sei über den gesellschaftlichen Auftrag des christlichen Glaubens schon alles gesagt worden. Die apokalyptisch gefärbte Freikirchlichkeit Aljoschkas und Dilseys bewahrt sie zwar einerseits vor den Niederungen sich kompromittierender Volkskirchlichkeit, entrückt sie aber andererseits in eine Unschuld jenseits namhafter gesellschaftlicher Verantwortung. So verliert Aljoschka seine Gelassenheit, wenn er von der Volkskirche erzählt: »›Warum erzählst du mir von diesem Popen? Die orthodoxe Kirche hat sich vom Evangelium losgesagt, ihre Popen werden nicht verhaftet, weil sie keinen festen Glauben haben‹«.[7] Suchte man nur hier nach einem kirchlichen Beitrag zur europäischen Einigung, so wäre der Weltbezug dieser Gläubigkeit um einiges zu passiv, zu sehr der Zerstreuung der Zeitgeschichte unterworfen, wofern sich ein solcher Glaube dem Weltauftrag nicht ohnehin zu entziehen versucht.

Dennoch wird dort doch eines gesagt, was kein an dem gesellschaftlichen Beitrag des Christentums interessierter Christ vergessen darf. Der gesellschaftliche Beitrag des Christentums hängt von seiner Verwurzelung in einem Glauben ab, der sich nicht im gesellschaftlichen Bezug erschöpft. Eine moralisierende oder politisierende Verengung und Vereinfachung des christlichen Glaubens würde paradoxerweise seine moralische und politische Kraft entscheidend schwächen und sie am Ende überflüssig machen. Der Glaube, der zu einer gewissen Ungleichzeitigkeit, d.h. zu einer unzeitgemäß erscheinenden Hoffnung auf das Jenseits des Zeitlichen nicht mehr fähig wäre, würde auch für die zeitlichen Belange der Menschen ohne Gewicht bleiben. Ein völlig säkularisierter Glaube wäre für das *Saeculum* belanglos. Nach der Entgegenständlichung aller Offenbarungsan-

sprüche könnte ein solches Glaubensrelikt nur die Einsichten und Werte vom Tag repetieren, die ihm gerade serviert werden.

Der erste und grundlegende Beitrag der Kirchen zur Gesellschaft heißt deshalb: an das Andere der Weltzeit glauben können. Ein solcher Glaube tut unserer Zeit not. Solches Glaubenkönnen geht nicht nur dem Weltauftrag voraus, es ist auch grundlegender als Verkündigung und Missionierung, so sehr diese drei Aufträge aus dem Glauben notgedrungen hervorgehen. Solschenizyns Schuchow rechnet mit Aljoschkas Missionsversuchen; er weiß auch im voraus, wie er sich dagegen zu wehren hat. Der Dienst Aljoschkas für Schuchow, aber auch für den Erzähler, für den Autor und schließlich für den vorausgesehenen Leser besteht nicht primär in seiner Predigt, sondern im Zeugnis seines eigenen Glaubens, selbst dann, wenn dieser nicht erfolgreich mitgeteilt werden kann.

Solschenizyn und Faulkner wählten für ihre Darstellung der Gläubigen Gestalten, die fremdartiger erscheinen als die meisten Personen ihrer Erzählungen. Damit ist freilich die Gefahr überzogener Idealtypisierung oder gar Karikatur, vielleicht auch die Gefahr einer gewissen Rührseligkeit gegeben; unverkennbar ist jedenfalls die Distanz zu den Autoren selbst. Die Schriftsteller deuten aber damit an, daß der von ihnen ins Auge gefaßte Glaube auch ihnen keineswegs selbstverständlich oder leicht erscheint, sondern vielmehr nur schwer zu vollziehen sei. Mit ihren Bildern von fremdartigen und apokalyptisch denkenden Gläubigen sagen die Autoren, daß dem unserer Zeit nottuenden Glauben ein Moment des zeitgeschichtlich Schwermöglichen anhaftet. Im Lichte dieses schwierigen Zeitverhältnisses stellt sich die Frage, ob wir gut beraten wären, den Glauben als »Aufgabe« der Christen oder sogar als Aufgabe des heutigen Europa zu bezeichnen? Auch die Hauptströmungen theologischer Traditionen halten den Glauben für etwas, was zwar zumeist nicht ohne menschliche Anstrengung, aber nie allein aus ihr hervorgeht: das Glaubenwollen sei oft eine notwendige, aber nie eine hinreichende Bedingung des Glaubenkönnens. Daher kann man hier nur bedingt von einer »Aufgabe« reden.

Ein über das Einzelsubjekt hinausgehender Faktor liegt dabei außer in der letztlich entscheidenden Huld Gottes auch in der »Gunst der Zeit«. Ein gewisses apokalyptisches Element ist jedem Glauben insofern wesentlich, als das Erhoffte sich nicht bloß als organische Fortentwicklung des Zeitlichen präsentiert, sondern gleichermaßen als dessen Überbietung und daher als Bruch erscheint. Der Glaube wird daher nie ganz zeitgemäß sein können, er bleibt vielmehr für die zeitliche Erfahrungswelt herausfordernd oder gar ein Ärgernis. Wie sehr aber über dieses notwendige Maß an apokalyptischer Haltung hinaus der Glaube im Widerspruch zu seiner Zeit stehen muß, hängt nicht allein von den Glaubenswilligen ab, sondern auch von der Zeit, in der sie ihren Glauben zu vollziehen haben. Keine Zeit macht es dem Glauben leicht, aber einige Zeiten machen es dem Glauben schwerer. Wie Solschenizyn und Faulkner zeigen, können einige Zeiten auch so etwas wie Volkskirchlichkeit und den direkten kirchlichen Beitrag zur öffentlichen Kultur erschweren; und das nicht erst heute. Die neuere Exegese weist zum Beispiel nach, daß die pointiertesten Aussagen des Neuen Testaments zur apokalyptischen »Naherwartung des Reiches« nicht etwa schon zur Zeit Jesu, sondern erst in Zeiten der Verfolgung formuliert wurden, zu

einem Zeitpunkt also, als sich die Ankunft des Reiches schon deutlich hinausgezögert hatte. Solche Aussagen entspringen weniger der Täuschung, als vielmehr einer in Bedrängnis verdichteten Hoffnung. Insofern wird aber die Glaubenshaltung zur Welt nicht nur vom Glaubenden bestimmt. Um so mehr zeigt sich der Glaube nicht nur als Aufgabe, sondern auch als Gabe, nicht zuletzt als Gabe und Gunst der Zeit, bisweilen aber auch als eine Größe, die ohne großzügige Gaben der Zeit auskommen muß. Im letzteren Fall, wo besonders viele oder besonders stark wirkende Teilzeiten der Epoche gegen die Zeit des Glaubens stehen, gestaltet sich der Beitrag des Glaubens zur Kultur indirekter, anonymer, apokalyptischer. Ohne Prognosen über die mittlere Zukunft volkskirchlicher Möglichkeiten abgeben zu wollen, soviel scheint für die voraussehbare Zeit sicher: Die europäische Einigung wird sich nicht als christliche Union vollziehen, selbst wenn das als möglich oder gar als wünschenswert erscheinen würde; dafür sorgt allein schon die Zeitsituation.

3. Die Zeit als Gabe und Aufgabe des Glaubens

Wo es nicht um Ungunst oder Gabe der Zeiten für den Glauben geht, sondern umgekehrt um die Gaben des Glaubens für eine bestimmte Zeit der Gesellschaft, dort trifft ein weiterer Hinweis der Erzählungen zu: der Glaube verheißt Ewigkeit, aber er spendet auch Zeit. Der Glaube hat den Zeiten ihre Zeit bzw. eine vertiefte Zeitlichkeit zurück zu schenken. »Hier hast du Zeit«, nicht nur um über deine Seele nachzudenken, sondern auch indem du dich dank des Glaubens gegen den Verlust von Vergangenheit und Zukunft zu stellen vermagst. Die aus dem Erlösungsglauben hervorgehende Gabe der Zeit befreit zum Widerstand gegen den Verlust von Vergangenheit und Zukunft. In der »Erinnerung an das Blut des apokalyptischen Lammes« à la Faulkners Dilsey werden die menschheitlichen Wunden von gestern und morgen hervorgehoben und vor jener drohenden Indifferenz gerettet, die Gewesenes sonst in die Vergessenheit abgeschoben und Künftiges in die Gleichgültigkeit oder die Selbstzufriedenheit eines schon erreichten »Endes der Geschichte« vertrieben hätte.

Aristoteles nannte die Zeit die Zählung der Veränderung, d. h. die erst zu leistende Identifizierung von unvollendet bleibender Wirklichkeit von Vergangenheit und Zukunft. Die Veränderung ist als erlittene Unvollendung noch nicht die Zeit. Zeit entsteht erst aus der Fähigkeit, solche unvollendete Verwirklichung, die erlebte Unvollendung »aufzuzählen«, von ihr zu erzählen, in der indifferent erscheinenden Masse gestriger und morgiger Unvollkommenheit so etwas wie Einheiten und Identitäten ausmachen zu können. So betrachtet ist die Zeit eine Aufgabe, zu der nicht einzig, aber auch das Christentum einen Beitrag zu leisten hat, indem es gegen den Verlust der Zeit einstige und künftige Not und Verheißung erzählt.[8]

Wer vom Dienst an der Zeit, wer also von einem möglichen Beitrag zur Gesellschaftszeit spricht, hat damit auch schon die Verkümmerung der Zeit und die Möglichkeit, sie zu lindern, angesprochen; solcher Dienst sei eben sinnvoll und vonnöten. Woran es aber der Zeit fehlen kann, zeigen wiederum jene dialekti-

schen Strukturen mehr oder weniger gelingender Zeitlichkeit, die von den großen Zeittheoretikern von Aristoteles und Augustinus bis Husserl und Heidegger behandelt wurden. Es sind vor allem zwei Spannungsfelder, welche die Zeit konstituieren: eine Dialektik zwischen der Selbständigkeit und der gegenseitigen Bedingung eines jeden der drei zeitlichen Horizonte Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, sowie eine andere, aber verwandte Dialektik zwischen dem Selbst und den Anderen. Eine Zeit fällt in sich zusammen, wenn diese Arten der Dialektik fehlen, wenn die Zeit also ihre Spannung nicht aushält. Wenden wir uns diesen dialektischen Verhältnissen etwas genauer zu:

Die erste Dialektik besagt, daß kein Horizont von Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft auf einen der anderen Horizonte reduziert werden könnte, wohl aber, daß infolge der Verschränkung der Horizonte der partielle Verlust eines Horizonts auch zur Verkümmerung der anderen führen muß. Das hängt mit der Verschränkung der drei Zeithorizonte zusammen: mit ihrer »Perichorese« oder ihrem verschlungenen Reigentanz. Jene Einheit in der Dreiheit der Zeit, die Aristoteles als Zählung vom Jetztpunkt aus nach Früher und Später andeutet, wird von Augustinus als die jeweilige Gegenwart der drei Horizonte aufgefaßt:

»Es gibt drei Zeiten, die Gegenwart von Vergangenem, die Gegenwart von Gegenwärtigem und die Gegenwart von Zukünftigem. Denn diese drei *sind* in der Seele in einem gewissen Sinne, und anderswo finde ich sie nicht: die Gegenwart des Vergangenen als Erinnern, die Gegenwart des Gegenwärtigen als Anschauen (*contuitus*), die Gegenwart des Zukünftigen als Erwarten.«[9]

Wer sich zum Beispiel von der Vergangenheit abschneidet und insbesondere die Kontinuität ihrer Leidens- und Schuldgeschichte verdrängt, der schränkt auch seine vermeintlich neue Zukunft ein. Breite und Tiefe der Hoffnung verdanken sich in erheblichem Maße der Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit. Wer wiederum an seiner Zukunft irre wird – vielleicht, wie Faulkners Quentin, oder aber auch wie eine mit sich selbst unzufrieden gewordene europäische Moderne, wegen der Enttäuschung falscher Hoffnungen, ohne zur begründeten Hoffnung zurückfinden zu können –, der wird den Rückblick auf die Geschichte allenfalls noch als unterhaltsamen »Zeitvertreib« richten können. Wer sich grundsätzlich keine glückliche Zukunft vorstellen kann, wird auch nicht lange oder ausgiebig über das Unglück anderer in Vergangenheit oder Gegenwart trauern. Thomas von Aquin sagt an einer Stelle, daß ein Grund für übergroße Härte oder Mitleidslosigkeit im Mangel an Hoffnung für das Selbst liegen kann. Und wer schließlich wegen äußerer Gewalt und Not (wie Schuchow) oder aber infolge der inneren Nötigung der Selbstinstrumentalisierung (wie Jason) nur noch in einer Gegenwart ohne das Gespür für eine andere Hoffnung oder für gewesene Erfahrung lebt, der lebt auf einem unwürdig engen Raum, gebeugt, mit dem Gesicht zur Erde und ohne Zeit: in der *privatio temporis*.

Die Gabe der Zeit zu verschenken – nicht nur in Schuchows Osten oder in Jasons Westen – heißt prinzipiell, den primär verlorenen Zeithorizont zurückzugeben. Das Geschenk der Zeit geht hervor aus dem Widerstand gegen das Vergessen, oder aber auch gegen die auf Vermessenheit folgende Verzweiflung.

Zukunft entstehen zu lassen, erfordert jene »sakramentale« Verbindung von Begehren mit einer ent-täuschenden Hoffnung, die von der Verabsolutierung

zeitlicher, auch politischer Ziele befreit, ohne in Weltverachtung zu stürzen. Zur Zukunft befreien heißt, unter dem sogenannten »eschatologischen Vorbehalt« die Welt als Sakrament letzter Erfüllung, aber eben *nur* als Sakrament zu verstehen. Der Beitrag der Kirchen besteht hier in der Radikalisierung und Erweiterung des jüdisch-christlichen Glaubens an den rettenden Schöpfer des Himmels und der Erde, dessen Einzigkeit die von ihm stammenden Güter von der Überforderung befreit, Quelle letzter Erfüllung und somit Grund zur Instrumentalisierung oder gar zur Opferung anderer Menschen sein zu müssen. Der Glaube läßt Welt Welt sein, indem Gott Gott bleibt. Selbstkritisch besagt diese Entlassung zeitlicher Ziele in einen nicht-göttlichen, aber doch geschätzten Selbststand, daß auch das religiös verstärkte Wohlwollen auf eine nicht mehr aus der Religion abzuleitende praktische und politische Vernunft angewiesen ist, um zum zeitlichen Ziel kommen zu können. Aus religiösen Gründen können wir im günstigen Fall intensiver als sonst hoffen, daß eine menschenwürdige Politik betrieben wird, aber wir können mit dieser Sehnsucht politisches, wirtschaftliches, gesundheitspolitisches usw. Räsonnement nicht ersetzen.

Das *Gewesene* nun der Macht der Vergänglichkeit zu entreißen und es für Gegenwart und Zukunft zu bewahren, verlangt, in Verbundenheit mit der Leidensgeschichte, aber auch mit der Schuldgeschichte anderer zu bleiben, statt der »Versuchung zur Unschuld« nachzugeben und statt der Vergebung nur noch den Freispruch von jeder eigenen, kirchlichen oder gesellschaftlichen Haftung zu suchen. Es gilt, jener Selbstillusion des völlig neuen Anfangs zu widerstehen, welche sich vielfach äußert: etwa in der Selbsttäuschung der Moderne, über alles Vormoderne schon hinaus zu sein, oder aber auch im Versuch der Postmoderne, die Moderne hinter sich zu lassen, ohne den neuen Fluchtpunkt ihrer Bestrebungen angeben zu können. Das Neuartige wird öfter in neuer Reflexion über bisher verborgene Grenzen eines nach wie vor verbindlichen Projekts bestehen. Europa muß seine Zukunft im Angesicht seiner noch anhaftenden Vergangenheit suchen.

Und die *Gegenwart*? Gegenwart reicher und reichhaltiger gestalten, hieße, der erzwungenen Instrumentalisierung einer in Kauf genommenen Verarmung oder Vergewaltigung der Menschen zu widerstehen durch den Einstand für soziale Sicherheit, Gerechtigkeit und inneren wie äußeren Frieden. Gegenwart dieser Art entstehen zu lassen, heißt aber auch, der geistigen Armut einer zugunsten vergötzter Güter vorgenommenen Selbstfunktionalisierung des eigenen Lebens entgegenzuwirken. Die sich ideologiekritisch, pragmatisch gebärdende Ansicht, es gehe in Kultur und Politik in erster Linie nicht um Wahrheit, Rechte oder Ideale, sondern um die Selbstbehauptung des einen oder anderen Willens zur Macht, ebnet zwangsläufig Vergangenheit und Zukunft ein. Die Zeiten werden trotz einer historischen Differenzierungsfreudigkeit der Forscher monoton; alle Zeitunterschiede werden durch das unveränderliche, sie hervorbringende Machtstreben doch wieder gleichgestaltet. Ein Beitrag der Kirchen zur Zeitlichkeit in Europa und darüber hinaus ist hingegen durch die Gewährleistung leiblicher und geistiger Hilfe zu erwarten. »Redimentes tempus«, sagt Paulus (Eph 5,16), sollen wir sein: die Zeit freikaufend, sie aus dem Teufelskreis der Selbst- und Fremdgewalt loslösend.[10] Solche materiellen und geistigen Hilfsgüter zur Wiederbelebung der Zeit sind gleichwohl kein exklusives Eigentum europäischer

Christen oder von Christen überhaupt, noch leben die Christen nur auf der Seite der Hilfeleistenden. Da aber die christliche Aufgabe einer kraft des Leidensgedächtnisses aus dem Schlummer der Indifferenz wiedererwachten Hoffnung unmittelbar mit der zweiten Dialektik zusammenhängt, sei zunächst auf diese eingegangen. Die Erörterung dieser Dialektik ermöglicht zugleich eine Präzisierung des Themas.

4. Was für eine Einigkeit soll bei der Vereinigung Europas gesucht werden?

Die im Kontext der Zeitanalyse thematisierte Dialektik von Selbststand und Andersheit (Alterität) greift das auf, was Aristoteles zur Zählung in den Horizonten der Vergangenheit und Zukunft sagt. Arithmetische Zählung bedeutete für Aristoteles, daß die Eins, die selbst keine Zahl sei, im Chaos unbestimmter Quantität numerische Einheiten zählt/hervorruft. Temporale Zählung verlangt, daß eine selbstidentische Jetztzeit sich zu den entlegenen Zeithorizonten Vergangenheit und Zukunft hinwendet, um dort bestimmte Momente unvollendeter Verwirklichung[11] als früher und später zu identifizieren.[12] Sachlich damit verbunden ist auch Augustins Rede von der Zeit als einer *distentio animi*, einer Ausdehnung des Geistes, die als gestreckt doch neuen einheitlichen Raum für Anderes erschließt. In der Tradition Augustins verweist man immer wieder auf die temporale Fähigkeit, einem Lied zu folgen: in der mit der Erinnerung gepaarten Erwartung der Melodie (bzw. in der durch die Antizipation ermöglichten Überraschung) sowie in der Wahrnehmung des Mehrklangs bedingen sich Geschlossenheit und Öffnung gegenseitig. Heidegger spricht vom »ekstatischen« und doch einheitlichen Charakter der die menschliche Existenz prägenden Zeitlichkeit, wo Gegenwart nie ohne Bezug zur Vergangenheit und vor allem zur Zukunft besteht, und sei es im defizienten Modus. Nicht allein in Selbstidentität, aber auch nie ohne sie kommt Zeit zustande. Zu Selbstsein gehört Mitsein, aber ohne Selbstsein ist auch kein Mitsein denkbar. Schon im Mittelalter stellte man fest: Jede Kommunikation gründet in der Inkommunikabilität, der Unaustauschbarkeit der Person in ihren Relationen zu Anderen.[13]

Demnach besteht die Verkümmerung der Zeit entweder im Verlust der Horizonte der Anderen oder im Verlust des allernächsten Horizontes des Selbsts. Ohne eigene Identität bleibt die Öffnung zum Anderen unbestimmt und blind, ohne Offenheit zum Anderen ist das Selbst unvollständig und leer. Auch die Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas, der im Primat der Sorge um das eigene Sein die Gefahr solipsistischer Subjektphilosophie wittert, gibt zu, daß die Offenheit für zeitlich Andere – die Diachronie genannt, da jede Lebenszeit anders und unvertauschbar sei – erst im Überstieg über die eigene Zeit – die Synchronie – besteht; aber gerade deswegen ist die Anerkennung anderer Lebenszeiten nur in der Dialektik mit der Eigenzeit möglich. Andererseits bedeutete eine in sich gefangene Synchronie, wie für Faulkners Benjamin, eine schwere Störung eigener Wahrnehmungsfähigkeit. Die Gabe der Zeit schenken, heißt hier, so viel von dem eigenen Selbst im Anderen wiederzuerkennen, daß die Anderen eigene Gesichter gewinnen. Ein Pathos diachronischer Andersheit würde an seine

Grenze stoßen, wenn gerade dadurch wider Willen plötzlich alle anderen gleich aussähen, eben anders; wenn alle früheren Zeiten sich zum Verwechseln ähnlich wären, eben früher, überholt; oder wenn behauptet werden sollte, daß erst jetzt die radikale Krise von Vernunft und Freiheit erkannt wäre: denn damit wäre die Isolation komplett, die es zu überwinden gilt. Eine zu energische Flucht aus der ganzen modernen Subjektivitätsphilosophie in einen Kult des Anderen würde auch den Blick für den Anderen trüben. Bei aller neueren Skepsis gegenüber der Tauglichkeit der Wahrheitsansprüche einzelner Subjekte oder auch europäischer Subjektzentriertheit insgesamt würde man über das Ziel hinausschießen, wenn die Kritik moderner Kritiktraditionen so weit ginge, an der Möglichkeit von legitimen Wahrheits- und Rechtsansprüchen zu zweifeln; denn damit ginge die auch von der Postmoderne geschätzte Möglichkeit der Kritik verloren. »Wenn sich aber das Denken nicht mehr im Element der Wahrheit, der Geltungsansprüche überhaupt bewegen kann, verlieren Widerspruch und Kritik ihren Sinn.«[14] Die Menschenrechte, deren Verletzung in der Geschichte Europas zu Recht beklagt wird, können für den außereuropäischen Bereich nicht ganz belanglos sein. Die Unvertauschbarkeit, die »Inkommunikabilität« einzelner Rechts- und Kulturtraditionen dürfte nicht als Unübersetzbarkeit oder Kommunikationsunfähigkeit mißverstanden werden.[15]

Diese Rückgabe von Zeit durch die Verteidigung von Selbstheit und Andersheit bestimmt den Rahmen für die Aufgabe europäischer Einigung. Sie gibt an, daß die anzustrebende Einheit europäischer Einigung die Spannungseinheit von Selbstidentität und »Fremdenfreundlichkeit« sein muß. Europa selbst ist kein zeitlicher, regionaler, religiöser oder kultureller Monolith; Europa erschöpft sich nicht im Monolog. Europa besteht schon in sich aus einer nicht immer harmonischen Mehrstimmigkeit, aus geschichtlicher und kultureller Mehrsprachigkeit und aus sich überschneidenden Gesprächen: Gesprächen der Gegenwart mit ihren Vergangenheiten sowie mit deren unerfüllten, aber teilweise noch offenen Verheißungen. Ohne die Vorgaben des Selbstanspruchs, d.h. ohne die eigenen Vorstellungen von dem, was menschlicher Würde entspricht oder widerspricht, wäre kein Dialog mit fremden Zeiten und Völkern denkbar. Produktive Ungleichzeitigkeit entsteht in der Begegnung der Selbstzeit mit der Fremde.[16] Die totale Selbstrelativierung wäre nur eine verkappte Form der Selbstbezüglichkeit; für die mir zuredenden Anderen und deren Herausforderungen für mich wäre sie taub und blind. Nur als die Gegenwart, die es selbst ist, mit seiner Vergangenheit und Zukunft, ist Europa in das Geflecht von Kontinuität und Diskontinuität, Annäherung und Widerstreben, Frieden und Widerstreit sowie Verdiensten und Schuld eingewoben. Nicht im deskriptiven, sondern präskriptiven Sinn ist der Satz gemeint: Europa ist bestenfalls nur partiell zu vereinigen.

Gerade in der Identität mehrschichtiger und verhaltener Einheit kann Europa der nicht-europäischen Welt am besten gegenüberstehen. Es ist eine Chance und Aufgabe Europas, die eigene Identität und Identitäten auch in und an diesem Anderen seines Selbst zu finden, die eigene Identität an deren unterschiedlichem Widerhall zu prüfen. Durch die Aufmerksamkeit sowohl auf die Andersheit als auch auf die Ähnlichkeiten, Rückbindungen und die gegenseitigen Wirkungsgeschichten außereuropäischer Welten gegenüber Europa kann dieses zu einer

facettenreicheren Selbstzeit finden, welche die Erinnerung an eigenes Leid und eigene Schuld einschließt. Diese Selbsterinnerung sollte Europa den Zugang zur nicht-europäischen Welt erschließen, im übrigen auch zur nichtmenschlichen Umwelt in ihrem bedrohten Eigenrecht. Nur aus solcher Erinnerung kann eine begründete Erwartung hervorgehen; nur aus solcher Erinnerung ist mit Kurskorrekturen oder gar Versöhnung zu rechnen. Nur in geschichtlich erstreckter Selbstidentifizierung kann Öffnung gelingen, wie auch umgekehrt qualifizierte Identität nur in solcher Öffnung vollendet wird.

5. Der Beitrag der Kirchen

Welchen Beitrag zu dieser sich dehnenden, sich erstreckenden Einheit Europas haben die christlichen Kirchen zu leisten? Die Erinnerung lehrt, daß ihre Leidens- und ihre Schuldgeschichte, aber auch ihre Fürsprache und ihre Verheißung in die Geschichten Europas und der nicht-europäischen Welt eingewoben ist. Das verbietet zwar eine völlig distanzierte und unparteiische Haltung, läßt aber Raum genug für eine solche Nähe der Kirchen zu Gesellschaften und Staaten, welche die Verschlingung des jeweils Anderen zu vermeiden vermag. Selbst im Fall einer nur partiell gemeinsamen Christlichkeit (evangelisch/römisch-katholisch, römisch-katholisch/orthodox) stellt das begrenzt Gemeinsame trotz bekannter Animositäten (wie zum Beispiel in Nordirland oder auf dem Balkan schmerzlich sichtbar) doch eine eigene, unersetzliche Grundlage zur neuen Vertrauensbildung bereit. Obwohl von der breiten Öffentlichkeit leicht übersehen, bereiten religiöse Bindungen auch partieller Art – wie etwa zwischen Ost und West – Verbindungen umfassender Art vor, die ohne sie sonst schwerlich zustande gekommen wären, sowenig religiöse Kommunikation in der Regel ohne Einbindung in den größeren kulturell-politischen Kontext sich vollzieht.

Die Geschichte und Gegenwart der internen Beziehungen der christlichen Kirchen zueinander lehrt übrigens auch, daß weder die Maximierung der Vereinheitlichung noch die Absegnung jeder Verschiedenheit die wahre Einheit der Christen untereinander schenkt. Die Proklamation schon versöhnter Verschiedenheit bietet noch keine Gewähr dafür, daß wirkliche Annäherung der Kirchen aneinander stattfindet, geschweige denn, daß die erhoffte Annäherung der Kirchen an die von ihnen gesuchte Wahrheit stattfindet. Ohne den Stachel des Widerstreits kann man im ungünstigen Fall in aller Stille voneinander und von der »gemeinsamen Sache« abdriften, so sehr Geschichte und Gegenwart des Widerstreits quer zur erhofften Zukunft stehen. Die Kirchen suchen einen Mittelweg zwischen dem zur Zeit unerreichbaren Fernziel integraler Union und dem rhetorisch leicht verfügbaren Ziel einer Einheit in bereits versöhnter Verschiedenheit. Was dort innerchristlich gilt, gilt auch *mutatis mutandis* für das nicht wegzudenkende Verhältnis des Christentums zum Judentum, aber auch zu den Religionen und zu der säkularisierten Welt. Jede dieser Größen gehört in je verschiedenem Maße des Andersseins zum Selbstverständnis des Christentums, aber in keinem Fall steht die genaue Art der zu suchenden Versöhnung verwandter Verschiedenheit fest.

Diese Selbsterfahrung der nach Versöhnung und Wahrheit strebenden Kirchlichkeit ist deutlich genug, um durch Analogie einen Weg anzuzeigen, wie auch in Europa für eine Vereinigung zu streiten wäre, welche die verschiedenen Identitäten verbinden könnte, ohne sie zu vereinheitlichen. Was im eigenen Land als Greueltat oder unzumutbarer Zustand gilt, kann nicht ohne weiteres als legitimes Instrument der Politik in anderen Ländern gelten; der Gemeinplatz »Andere Länder, andere Sitten« taugt nicht unbegrenzt. Aber auch umgekehrt: Was in anderen Ländern und anderen Zeiten als Verbrechen gilt, das muß auch in der eigenen Zeit und im eigenen Land zur selbstkritischen Gewissensprüfung etablierter Gesetze, Bräuche und Institutionen anregen. Solche am Schnittpunkt des Selbst- und Andersseins empfundene Ungleichzeitigkeit fordert zum Einspruch auf, der nur sinnvoll ist, wenn er auf eine neu herzustellende, aber noch ausstehende Gleichzeitigkeit drängt. Solche Selbsterfahrungen im Angesicht des Anderen vermögen eine vieldimensionale, ungleichzeitige, aber allmählich doch konvergierende Gegenwart mitzugestalten, welche ihre Zukunft nicht ohne Erinnerung sucht, die jedoch – weil nicht ohne Hoffnung – auch willens und fähig ist, noch für ihre Geschichte zu haften.

Anmerkungen

1 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, insbesondere A 34, B 50f.

2 Vgl. den Schluß der Erzählung: »Ein Tag war vergangen, durch nichts getrübt, ein fast glücklicher Tag. So sahen die 3653 Tage seiner Haftzeit vom Wecksignal bis zum Schlußappell aus. Wegen der Schaltjahre waren es drei Tage mehr ...« A. Solschenizyn, *Ein Tag des Iwan Denissowitsch*, übersetzt von Chr. Meng. München 1981, S. 127). Nachfolgende Hinweise auf das Werk beziehen sich auf diese Edition.

3 Vgl. ähnliches auf S. 35, 59, 89, 96.

4 »›Überhaupt‹, meinte er schließlich, ›man kann beten, soviel man will, von der Haftzeit streichen sie dir doch nichts ab. Du mußt die ganze Zeit absitzen vom Wecken bis zum Schlußappell‹« (S. 124; vgl. S. 95).

5 »So kam ich zu der Ansicht, Zeit sei nichts anderes als eine Art Ausdehnung (*distentio*). Aber Ausdehnung von was? Das weiß ich nicht, aber es ist doch wohl die des Geistes selbst«: Augustinus, *Confessiones*, Buch XI, XXVI/33, hier und im folgenden nach der Übersetzung von Kurt Flasch, Was ist Zeit?. Frankfurt a.M. 1993, S. 269. Augustinus gibt allerdings die Haupttendenz abendländischer Zeitbetrachtung wieder, wenn er zwischen einer Hochschätzung der Zeit als Leistung des Geistes und einer Abschätzung der Zeit gegenüber der Ewigkeit oszilliert. Letzteres schwingt in der pejorativen Konnotation des *distentio*-Begriffs mit, wie Augustinus ebendort (XXIX/39) mit dem Kontrast *distentus/extentus* bzw. *distentio/intentio* (und *attentio*) deutlich macht.

6 W. Faulkner, *The Sound and the Fury*. London 1961, S. 74. Die Hinweise auf dieses Werk beziehen sich auf die genannte Edition.

7 A. Solschenizyn, a.a.O., S. 124.

8 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen ^{12}1972, § 82, S. 436.

9 Augustinus, *Confessiones*, Buch XI, XX/26, a.a.O., S. 259. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*: »Die Einheit der horizontalen Schemata von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart gründet in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. ... Wie die Gegenwart in der Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit aus Zukunft und Gewesenheit entspringt, so zeitigt sich

gleichursprünglich mit den Horizonten der Zukunft und Gewesenheit der einer Gegenwart« (S. 365).

10 Vgl. den Schluß des vierten Abschnitts von T.S. Eliots *Ash Wednesday*: »But the fountain sprang up and the bird sang down / Redeem the time, redeem the dream / The token of the word unheard, unspoken / Till the wind shake a thousand whispers from the yew / And after this our exile«, in: T.S. Eliot, *The Complete Poems and Plays 1909–1950*. New York 1958, S. 64.

11 Aristoteles, *Physikvorlesung*, III 2: »Aber die Bewegung scheint nun einmal ein Typus der Wirklichkeit zu sein. Aber er ist noch unvollendete Wirklichkeit. Und dies hat darin seinen Grund, daß die Möglichkeit, deren Verwirklichung sie (die Bewegung) ist, etwas Unvollständiges darstellt« (hier und im folgenden weitgehend nach der Übersetzung von H. Wagner. Berlin 1983, hier S. 62).

12 Aristoteles, *Physikvorlesung*, IV 11: »Denn eben dies ist ja die Zeit, die Anzahl für die Bewegung hinsichtlich des Früher und Später« (S. 113); IV 11f.: »So ist also geklärt, daß die Zeit Anzahl für die Bewegung hinsichtlich des Früher und Später und daß die Zeit ein Kontinuum darstellt (denn sie ist Anzahl für ein Kontinuum) ... Absolut betrachtet heißt die kleinste Zahl Zwei« (S. 115).

13 Vgl. R. Schenk, »Discretely Metaphysical. Refracting Metaphysical Light in Post-metaphysical Prisms«, in: *Listening* 30 (1995), H. 1, S. 15–34.

14 J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M. 1985/1991, S. 151.

15 Vgl. P. Ricœur, »Welches neue Ethos für Europa?«, in: P. Koslowski (Hrsg.), Europa imaginieren. Berlin u.a. 1992, S. 108–120.

16 Vgl. J.B. Metz, »Produktive Ungleichzeitigkeit«, in: J. Habermas (Hrsg.), Stichworte zur »Geistigen Situation der Zeit«. Frankfurt a.M. 1979, Bd. 2, S. 529–538.

Eberhard Prause · Dresden

Der hl. Philipp Neri in der Kirche seiner Zeit

I. Der Geist des hl. Philipp

Kein Wort wird in allen Biographien über Philipp so oft gebraucht wie das von »seinem Geist«. Es steht immer da, wo man über das Wesentliche an diesem Mann zu sprechen kommt. Zugleich zeigt es aber die Verlegenheit, in die alle geraten, die versuchen, nicht nur eine Biographie abzuhandeln, sondern zum die Menschen so bewegenden Geist dieses Heiligen vorzudringen. Fast auf jeder Seite der alten Konstitutionen begegnet uns dieses Wort: »in spiritu Sancti Philippi

Eberhard Prause, *1938 in Leobschütz/Oberschlesien geboren, ist seit 1991 Sendegebietsbeauftragter für den Mitteldeutschen Rundfunk und Beauftragter für den privaten Hörfunk.*

Nerii«.[1] Und die Antwort auf die Frage, was denn dieser »Geist« eigentlich sei, fällt auch von den Konstitutionen her nicht gerade befriedigend aus: »Jene Handlungsweise, an der der heilige Philipp und die Väter aller Zeit festhielten.« Daraus ist gerade so viel abzulesen, daß es nicht auf die Beobachtung einzelner Vorschriften, sondern auf die Art und Weise ankommt, *wie* man etwas tut. Die Handlungs*weise* ist entscheidend. Doch die Frage nach dem Geist des hl. Philipp bleibt damit weiter offen. Sie ist aber wichtig, will man sein Verhältnis zu seiner Umwelt und zur Kirche verstehen. Louis Ponnelle und Louis Bordet beschließen ihr Buch »St. Philipp Neri und das römische Oratorium« mit dem Kapitel »Der Geist des hl. Philipp Neri«.[2] Sie versuchen es in einer großartig beschreibenden Weise und sagen: »Wir wollen die weithin verstreuten Einzelzüge dieses Geistes, der sich hundertmal in seinen Äußerungen und in seiner ganzen Lebensweise zeigte, in einem Punkt vereinigen.«[3] Sie können das am Schluß einer eingehenden Philipp-Biographie tun, nachdem sie den Quellen dieses Geistes nachgespürt haben. Es scheint heute wieder wichtig zu werden, bis dorthin zurückzugehen, um nicht nur ein paar Schlagworte zu nennen und damit Philipp charakterisieren zu wollen. Ohne ihre Wurzeln sind diese dann ja doch allen Deutungen ausgesetzt. Man könnte in der Isaiasstelle (51,1–2), die den alten Konstitutionen vorangesetzt ist, eine Aufforderung sehen, den Blick bis dort hinzuwenden: »Schaut hin auf den Felsen, aus dem ihr gehauen seid. Schaut hin auf Abraham, euren Vater.«[4]

1. Die Einsamkeit und das Geschenk des Heiligen Geistes

»Es ist nötig, sich ganz zu schenken, restlos an Gott; so viel Liebe wir auf die Eltern, auf die Studien, auf uns selbst verwenden oder auf irgendeine andere Sache, so gering sie auch sei, ebenso viel nehmen wir Gott weg.« Mit dieser inneren Einstellung geht Philipp aus der Heimat und allen menschlichen Bindungen weg in die Einsamkeit. Sein Bedürfnis nach Freiheit von allen Bindungen wird er bis an das Ende seines Lebens durchhalten. Die gesuchte Einsamkeit hat in nichts den Zug der Weltverachtung. Philipp ist Eremit in der Welt der Großstadt. Er wohnt unter Florentinern, gibt Unterricht, studiert und ist ein geselliger Mensch. Er ist bereits in dieser Zeit eifrig darauf bedacht, daß niemand etwas bemerkt von seinem Leben der Buße und des Gebetes. Das aber ist es, was er will. In diesen 16 Jahren der Einsamkeit wird das geboren, was man nach seinem Tode »seinen Geist« nennen wird. »Damals gewann Philipp die große Linie seines Lebens, die Sicherheit einer zentralen Ausrichtung auf Christus und die großen christlichen Wahrheiten. Seine Verwurzelung in der wahren Mitte erlaubte es ihm, später mit einer fast unbegreiflichen Weite, ohne sich zu verlieren und zu verzetteln, der Welt zu begegnen ...«[5] Ganze Tage verbringt er in den Katakomben und vollzieht hier für sich die Rückkehr zu den Quellen der Kirche. In dieser Nacht und Einsamkeit leuchtet ihm die Kirche der ersten Zeiten auf, zu der er eine solche Liebe empfand. In den Katakomben von St. Sebastian wurde in Philipp ein Bild von der Kirche wach, das ihn später so sicher machte im Urteil über Tagesereignisse in dieser Kirche. Die Symbole, Ornamente und Gräber der

Katakomben beschworen in ihm den Geist der apostolischen Gemeinden herauf. Hier liegt der Grund dafür, daß Baronius einmal das Oratorium mit den Worten beschreiben wird: »Durch göttlichen Ratschluß wurde in unserer Zeit in Rom in hohem Maße die erbauliche Übung wieder erneuert, in Predigten nach dem Vorbild der apostolischen Versammlung göttliche Dinge zu behandeln. Das war das Werk des ehrwürdigen P. Philipp Neri, eines Florentiners, der gleich einem geschickten Baumeister das Fundament dazu legte.«[6] Newman wird später sagen: Es »machte den Eindruck, als sei die schöne Form apostolischer Versammlungen, soweit die Zeiten es zuließen, zurückgekehrt«.[7] Philipp läßt sich von dem Geist der Urkirche erfassen. Noch stärker aber erwacht in ihm das Verlangen nach dem Hl. Geist, der in diesen Zeiten so greifbar Gestalt unter den Christen angenommen hatte. Er gerät nicht in eine Urkirchenschwärmerei, sondern läßt sich von dem gleichen Geist erfassen, der jene Zeiten durchwirkte. Das eigenartige Pfingstwunder des Jahres 1544 in den Katakomben, zu dem Philipp nichts anderes zu sagen hatte als: »secretum meum mihi«, läßt erahnen, wie sehr er Gott um das Erfülltsein mit seinem Heiligen Geist angerufen hatte. Er wird ein Leben lang unter der spektakulären Seite dieses Geisterlebnisses zu leiden haben. Leider hat es sich in allen Biographien so sehr in den Vordergrund gedrängt. Vielleicht wäre es Philipp am liebsten, wenn wir darin Goethe glauben würden, der schreibt: »In solch einem enthusiastischen Momente wirft er sich einst auf die Stufen des Altars und zerbricht ein paar Rippen, welche, schlecht geheilt, ihm lebenslängliches Herzklopfen verursachen und die Steigerung seiner Gefühle veranlassen.«[8]

»Vulneratio caritatis sum ego«[9] – ich bin verletzt von Liebe, wird er einmal klagend sagen. Kardinal Friedrich Borromäus schreibt an Philipps Todestag: »Der Herzschlag hat, wie er mir in aller Demut sagte, auf folgende Weise angefangen: Am Anfang seiner Bekehrung bat er den Hl. Geist, ihm innere Glut, ›spirito‹, zu verleihen. Zu diesem Zweck betete er mehrere Tage hintereinander bestimmte Gebete (ich glaube, die üblichen Hl. Geist-Gebete). Von diesem Augenblick an, sagte mir der Vater, verspürte er den Herzschlag, der ihn seither nicht mehr verließ.«[10]

Wenn man das und viele andere Zeugnisse zusammennimmt, ist man geneigt, zunächst einmal nicht vom »Geist des hl. Philipp« zu sprechen, sondern von einem *Mann des Heiligen Geistes.* Er lieferte sich diesem Geist so sehr aus, daß er bittet: »Genug, Herr, ich kann nicht mehr.« Philipp selbst ist bei all seiner Bescheidenheit fest davon überzeugt, daß in ihm der Heilige Geist wirkt, so wenn er sagt: »Giovanni Antonio, gib acht auf das, was ich dir jetzt sage, habe ich etwa nicht den Heiligen Geist?«[11] Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß er den Heiligen Geist besonders verehrt und, wann es nur geht, die Messe zum Hl. Geist liest. Philipp selbst und alle, die durch sein Leben mit ihm zu tun bekommen, bezeugen uns: Er ist vom Geist ergriffen. Alles, was man nun noch über ihn und seine Wirkung auf die Kirche seiner Zeit und bis auf unsere Tage sagen kann, ist von da her zu verstehen. Er hätte es sich gründlich verbeten, von »seinem Geist« zu sprechen, nicht nur aus Bescheidenheit oder Demut, sondern weil er der Meinung war, daß der Geist Gottes selbst am Werke sei. Er selbst verbrannte darin wie eine zu schwache Hülle. Weniges von dieser Hülle und vieles mehr von den

Mißverständnissen seiner Mitbrüder formte dann das – und es konnte nicht anders sein –, was man heute als »den Geist des hl. Philipp« bezeichnet. Consolini hatte das wohl am besten begriffen, als er sich gegen eine Heiligsprechung Philipps wandte, die das Römische Oratorium so schnell und eifrig nach Philipps Tod betrieb. Er mußte von Baronius erst zu Aussagen gezwungen werden. »Secretum meum mihi« ist die Antwort, auf die sich Consolini zurückzieht. Und dahinter bleibt letztlich auch uns heute der Geist des heiligen Philipps verborgen. Das geschieht nicht allein durch das Schweigen Philipps, sondern weil der Geist in jedem Menschen auf einmalige Weise wirkt. Nimmt man diesen Begriff aber für die Summe des Wirkens eines ganzen Lebens, so wird man zwar auffächernd vieles einzelne sagen können, den Geist des hl. Philipp aber umfassend zu beschreiben, wird nicht möglich sein.

2. Der Geist der Buße aus der Betrachtung des Leidens Christi

Philipp war in jeder Hinsicht ein origineller Mann. Um von sich selbst frei zu kommen durch Werke der Buße, folgte er nicht den Vorbildern seiner Zeit. Er knüpfte an eine alte Tradition der Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen Roms an. Mitten durch das Gewühl einer Menschenmenge, die vom Geist der Renaissance geprägt war, und mitten in einer verweltlichten Kirche bahnte er sich den Weg, um Buße zu tun. Und das zehn Jahre lang. Sehr oft kommt er nicht nach Hause und übernachtet an einer der Kirchen. Diese Wallfahrten »bedeuten in Wahrheit eine große körperliche und seelische Anstrengung, die mit eiserner Konsequenz und Willenskraft ausgehalten wurde. Philipp ging hier, wenn wir überhaupt diese Worte gebrauchen wollen, einen ganz neuen und sehr originellen Weg der Reinigung unter Verzicht auf jede Ablenkung, bestrebt die höchstmögliche geistige und körperliche Abtötung zu erreichen. Wie immer, ist er auch hier sehr schweigsam über alles, was sich damals in seiner Seele vollzog.«[12] Die Wallfahrten unter Begleitung des werdenden Oratoriums und einer großen Menschenmenge entwickeln sich dann später daraus. Und wenn Sixtus V. zwischen 1585 und 1590 große Straßendurchbrüche und Straßenanlagen zu den sieben Hauptkirchen schaffen läßt, da diese Wallfahrt so oft gehalten wurde, dann ist am Beginn all die Wege ein Mann allein gegangen, um Buße zu tun und reif zu werden für eine Kirche, die auch dieses Bußwerk zum Anlaß nahm, um dann barocken Prunk entstehen zu lassen. Ansonsten hören wir kaum von außergewöhnlichen Bußwerken bei Philipp. Daß er allgemein wenig aß und oft fastete, wenig Wein trank und sich wohl auch geißelte, ist im Vergleich zu Bußübungen anderer Heiliger dieser Zeit wenig. Viel auffallender ist, welche psychischen und physischen Schmerzen ihm die Betrachtung des Leidens Christi bereitete. Es gibt aber von ihm darüber keine Äußerungen. Je älter er wurde, um so schwerer fiel es ihm, über das Leiden Christi zu sprechen, da er beständig weinen mußte.[13]

Dieser »Geist des heiligen Philipp«, der Geist der Buße, wird schnell übersehen und die Sieben-Kirchen-Wallfahrt von ihrer späteren Entwicklung her anders eingeordnet. Für das aber, was er später in die Kirche einbringt, ist es sehr wichtig und darf nicht auf Kosten des Bildes von einem fröhlichen Heiligen oder

gar »Spaßvogel Gottes«[14] unterschlagen werden. Denn im Angesicht des Gekreuzigten bekennt er sich als einen großen Sünder, und darin wurzelt sein inneres Bedürfnis zur häufigen Beichte, die er dann so vielen empfiehlt. Ansonsten sähe man bei ihm dieses Sakrament zu einem reinen Mittel der Seelenführung gemacht, was es sicher auch war, nicht aber in der ursprünglichen Intention Philipps lag. In den Konstitutionen von 1612 wurde die dreimalige Beichte in der Woche ausdrücklich unter die Autorität des Gründers gestellt. Philipp war ein erklärter Apostel der häufigen Beichte.

Es gibt von ihm keine Kreuzestheologie, wie bei anderen Heiligen. Sein Zugang ist auch hier spontan und unmittelbar. Er hütet sich vor einseitiger Betonung des Leidens Christ im Leben des Christen. Und wenn das Baronius später tut und den Menschen, daraus folgernd, Tod, Gericht und Hölle andauernd vor Augen stellt, nennt ihn Philipp scherzhaft »den Kaplan des Todes«.[15] Wir sind aber hier an einer der Quellen des Geistes, der aus ihm spricht. Auch wenn Philipp nicht durch Stigmata gezeichnet ist, sondern das strahlende und erlöste Lachen seine ganze Erscheinung prägt, weiß er sich vor dem Gekreuzigten als ein erbärmlicher Sünder und fordert jeden auf, mit ihm Buße zu tun.

3. Die Anbetung und das immerwährende Gebet

In dem bisher Gesagten wurde direkt und indirekt vom Beten Philipps gesprochen. Er war ein Mann des immerwährenden Gebetes, der offensichtlich keine anderen als die gewöhnlichen Gebetsformen übte und pflegte. Er selbst hatte ständig Angst vor Ekstasen während des Betens, weshalb er nicht gern zu lange und sehr selten kniend betete. Seinen Brüdern lehrte er kurze Stoßgebete, von denen eine Sammlung durch Francesco Zazzara erhalten geblieben ist. Im *Vorwort* dazu heißt es: »Gebete, die der Heilige Philipp Neri, mein geistlicher Vater, mich gelehrt hat, obwohl ich immer ein unwürdiger, ungehorsamer und stolzer Sohn gewesen bin. Diese Gebete hat er mich mehrfach gelehrt, damit ich sie sprechen sollte, mal das eine, mal das andere, nach Art eines Rosenkranzes, das heißt, statt des Ave Maria und des Vaterunser immer eine dieser Anrufungen, die der Heilige sehr lobte.«[16]

Philipp hatte eine ganz einzigartige Veranlagung zur stillen Sammlung. Er spürte, daß an einem Tag, der ganz mit Besuchen und zerstreuenden Geschäften erfüllt war, dieser innere Schatz in Gefahr war, sich zu verlieren. Am Abend sagte er: »Heute habe ich nichts Gutes getan, laßt mich allein. ... dann schloß er sich in sein Zimmer ein, wo er etwa eine Stunde im Halbdunkel verbrachte, manchmal auch länger.«[17] Zog er mit den Brüdern des Oratoriums hinaus auf das Land, sonderte er sich gern einmal ab, um allein zu sein. Einer der Brüder berichtet: »Ich sah, daß er sich in einen kleinen Wald oder auf einen Hügel zurückzog und dort auf und ab gehend oder sitzend betete.«[18] Er betete offensichtlich lieber im Freien, und er wurde noch mehr zum Beten angeregt durch die Weite des Horizontes. Daraus ist bei ihm wohl auch die Vorliebe zu hoch gelegenen Räumen zu erklären. Philipp sah von San Girolamo wie von der Vallicella aus auf die grünen Hänge des Janiculus. »In seiner Wohnung«, berichtete

ein Zeitgenosse, »gab es eine kleine Treppe, die dort hinaufführte, und sehr oft zog er sich dorthin zurück, um zu beten und zu betrachten.«[19] Diese scheinbaren Nebensächlichkeiten der Orte des Betens zeigen: Philipp kennt nicht jene Privatisierung des Betens, die ihn ins *claustrum* führte – er betet, wo er lebt. Ebensosehr sucht er den schützenden Raum der Stille, nie aber in einer Art der Flucht vor der Umwelt. Man muß diese Ausgewogenheit an ihm zutiefst bewundern, zumal wenn man bedenkt, wie diese Umwelt damals aussah und wie viele Gründe er gehabt hätte, sich zurückzuziehen aus einer bis ins Tiefste verweltlichten Kirche. Es gibt nur ganz wenige Männer und Frauen des 16. Jahrhunderts, die diesen Weg gegangen sind. Seine Größe lag im »Bleiben«, wodurch ihm aber abverlangt wurde, die Welt im umfassendsten Sinne zum Ort des Betens zu machen. Daß er später keine Gelübde für seine Brüder zuließ, hat diese frühe Grundentscheidung zur Voraussetzung. Aber das Gebet erhält von Anfang an neben der »divini verbi familiaris tractatio« und den »opera misericordiae« seinen Platz in der Mitte der sich um ihn sammelnden Menge in der »oratio mentalis«, also dem inneren Gebet und den »litaniae cum aliis precibus«, dem mündlichen Gebet, besonders den Fürbitten.

Nie hat Philipp irgend jemanden auf einen außerordentlichen oder mystischen Weg des Betens führen wollen. Im Gegenteil, er hatte gegen Menschen mit derlei Ambitionen eine tiefe Abneigung. Diese datiert aus einer sehr frühen Zeit in San Girolamo, wo Philipp Cacciaguerra kennenlernte, der, wie er, junge Leute um sich sammelte, sich dann aber in »die innere Welt einer ganz individuellen Mystik zurückzieht«.[20] Philipp selbst und seine ersten Getreuen haben zeitweise zu der großen Schar der Leute um Cacciaguerra gehört. Sie waren erfüllt von der Begeisterung für die häufige Kommunion und der »Freude an einer mit Ekstasen und Visionen erfüllten Mystik«.[21] Es mag auch in manch anderer Hinsicht wichtig sein, diesen Mann im Gegensatz zu Philipp von Ponnelle/Bordet charakterisiert zu bekommen: »Man trennte sich von Cacciaguerra, weil seine Mystik unmöglich war, zum mindesten, um das Leben einer ganzen Gruppe zu erhalten. Der alte Konvertit hörte nicht auf, im großen und ganzen sich selbst zu predigen. Es waren immer seine eigenen Erfahrungen, aus denen er seine Lehre und ein Beispiel für alle machte. ... Kurz gesagt, Cacciaguerra kannte keine anderen Gesichtspunkte als seine eigenen, und diese sind ausschließlich mystisch.«[22]

Philipp war kein Mann des Mittelmäßigen, aber er wollte das allen Zugängliche erschließen. Das spätere Oratorium als Ort und Haus des Gebetes ist nicht zu verwechseln mit den Klöstern des »ewigen Gebetes« oder dem Karmel mit dem beschaulichen Gebet, ebensowenig mit dem Benediktinerkloster, in dessen Mittelpunkt die Liturgie steht. »Hier ist Oratio also nicht genommen als Gebet im Sinn einer außerordentlichen Berufung, die sich zu ihrer Erfüllung in einem claustrum von der Welt abschließen und freiem Gebet schützen muß; was genannt wird an liturgischem und freiem Gebet sind nach Form und Maß Dinge des normalen Christenlebens. Andererseits ist hier Oratio nicht nur gemeint im engeren Sinn als Hinwendung zu Gott im Unterschied oder gar Gegensatz zur ›Tätigkeit‹ – es umfaßt liturgisches und persönliches, mündliches und stilles Gebet, aber auch frohes und festliches Beisammensein und den priesterlichen und menschlichen Dienst der Liebe. Was die Menschen an Philipp Neri und seinem

Kreis sahen und was sie Oratorium nannten, war ein gemeinsames Leben mit Gott, oder wenn wir es nehmen im Bild der Ellipse mit den beiden Brennpunkten: ein Leben mit Gott und miteinander.«[23]

Für Philipp und das werdende Oratorium gab es deshalb keine »divini verbi familiaris tractatio«, was ja über die Heilige Schrift hinaus auszuweiten ist auf Heiligenviten und Betrachtungsbücher, ohne daß dieses Lesen und sich damit Beschäftigen in das Gebet einmündete. Er unterbrach jeden, der sich in scholastischen Distinktionen ergehen wollte. Eines Tages schickte er einen weg, dem er sagte, er pflege nur die »kalte Wissenschaft«. Man hat den Eindruck, daß er seine Gemeinschaft nach dem gleichen Grundsatz wie die hl. Teresa von Avila ihren Karmel ausrichtet: »Es gibt nur einen Weg, zu Gott zu gelangen. Das ist das Gebet. Wenn man euch einen anderen zeigt, täuscht man euch.«

Bei Teresa führt das in die Weltabgeschiedenheit des Karmel. Philipp wählt den entgegengesetzten Weg. Im Anliegen sind sich beide gleich.

II. Der Weg des hl. Philipp, um diesem Geist Eingang in die Kirche zu verschaffen

Philipp wurde in eine vom Geist der Renaissance durch und durch geprägte Kirche hineingeboren. Sein Leben und sein Wirken sind eine stille Antwort auf diesen Geist und eine Beschämung für diese Kirche. Als er am 12. März 1622 heiliggesprochen wird, geschieht dies zusammen mit denen, die gleich ihm auf ihre Weise einen Weg zur Erneuerung gesucht hatten: Teresa von Avila, Ignatius von Loyola, Franz Xaver. Den Ruf nach Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern bezogen sie zuerst auf sich selbst. Ihre Namen stehen hier für noch viele andere. Diese Frauen und Männer erlebten besonders in Italien und Spanien eine Kirche, die sich und ihrem Auftrag in dieser Welt weithin untreu geworden war. Es soll jetzt hier kein Zeitgemälde entworfen werden. Das ist überall nachzulesen. Es sind Bücher traurigster Zeugnisse über die Verirrungen einer Kirche. Baronius sagte, er hätte den Eindruck, als schliefe Christus im Schifflein Petri.[24] Diese Zeit hat uns das hervorgebracht, worunter wir bis heute so zu leiden haben: die Spaltung der Kirche in Kirchen. Es war dies von jenseits der Alpen die andere Antwort, der andere Weg. Bis dorthin reichte die Ausstrahlung der großen Heiligen dieser Zeit nicht, dafür kam auch das Konzil von Trient zu spät. Der Blick auf die Geschichte dieser Zeit und der so verschiedenen Erneuerungswege ist heute notwendiger denn je, sofern er nicht getan wird, um sich selbst rechtfertigen zu wollen. Angelo Roncalli sagt in seinem Vortrag über Baronius: »Im übrigen ist Geschichte eben Geschichte, und in der wahren und aufrichtigen Geschichte ihres Lebens findet die Kirche ihre beste Apologie.«[25] Philipp und sein Oratorium sind *eine* Antwort auf die Not dieser Zeit. Man darf sie nicht isoliert sehen neben den anderen Erneuerungsbestrebungen. Als Kirche der Gegenwart, die ihre eigenen »Runzeln« hat, ist es doch aber von einigem Interesse, wie man es in viel schwereren Zeiten im philippinischen Oratorium fertigbrachte, sich an dieser Kirche nicht wund zu reiben, nicht auszuziehen, sondern sie sogar von innen her zu erneuern.

1. Anders als Savonarola und die Reformpäpste

Wir wissen um die tiefe Verehrung und Liebe, die Philipp zu Savonarola hatte. Er soll ein Bild, das er in seiner Zelle aufhing, mit einem Heiligenschein umgeben haben. Dieser donnernde Prediger aus San Marco in Florenz hat es der Kirche seiner Zeit nicht leicht gemacht. Es ist bis heute erfrischend, seine Predigten zu lesen: »Unsere Kirche hat äußerlich viele schöne Zeremonien beim Gottesdienst, schöne Gewänder, einen ungewöhnlichen Aufwand von kunstvollen Stoffen, goldenen und silbernen Leuchtern, so viele schöne Kelche, ganz wunderbar. Die großen Prälaten mit ihren schönen Mitren von Gold und Edelsteinen auf dem Kopf, mit silbernen Stäben, mit ihren schönen Kaseln und Chormänteln von Brokat, dort stehen sie am Altar, singen schöne Vespern, schöne Messen, so feierlich, mit so vielen schönen Zeremonien, so vielen Orgeln und Sängern, daß euch schwindelt. Und euch düngt, jene Männer hätten einen großen Ernst und ein heiliges Aussehen; ihr meint, sie könnten nichts Unrechtes tun, und ihre Taten seien Evangelium und hätten Anspruch auf ehrerbietigsten Gehorsam. Das ist aus der modernen Kirche geworden. Ich meine, in der Urkirche waren die Kelche aus Holz und die Prälaten aus Gold, nun aber sind die Kelche golden und die Prälaten hölzern.«[26] Obwohl Philipp in den Tagen, da unter Paul IV. die Schriften Savonarolas auf den Index gesetzt werden sollten, inständig mit dem ganzen Oratorium darum betete, daß das nicht geschähe, ist von seinen Lippen nie eine ähnliche Rede gekommen. Auch hat er in dem ganzen Streit um Savonarola zwischen den Dominikanern und Jesuiten nie Partei ergriffen. Er liebte die Wahrhaftigkeit und Offenheit Savonarolas. Er feierte die Tatsache, daß er nicht auf den Index kam, als einen großen Sieg. In der ganzen Art und Weise und dem Weg, die Kirche zu erneuern, kann man sich aber kaum einen größeren Gegensatz denken. Abgesehen davon, daß Philipp kein Mann großer Reden war, hat er nie Anklagen gegen die Kirche seiner Zeit erhoben. Er hat wohl den einzelnen Gläubigen, Prälaten, Kardinal auf seine Schuld hingewiesen und ist so vielen von ihnen Beichtvater gewesen, pauschale Anklagen hat er nie formuliert. In den vielen Veröffentlichungen über ihn findet sich keine einzige derartige Stelle. Das hätte seiner Demut und Einfalt widersprochen. Er litt an der Kirche und weinte über sie. Als am Todestag von Paul IV., dem grausamen Papst der Inquisition, das Volk sein Standbild zerschlug und den Kopf durch die Straßen Roms rollte, weinte Philipp über die diesem Amte zugefügte Schmach. Er konnte und wollte diese »Freudenfeste« nicht mitfeiern über den Papst, der ihn durch seinen Kardinalvikar des Stolzes, der Neuerungssucht und der Sektiererei beschuldigt hatte. Man hatte ihm die Sieben-Kirchen-Wallfahrt, das Oratorium, ja selbst den Beichtstuhl verboten. Philipp antwortete auf all diese Vorwürfe: »Ich habe um der Ehre Gottes willen meine Übungen angefangen und werde sie jetzt auch zur Ehre Gottes lassen.«[27] Er versicherte in jenen Tagen: »Ich bin ein Sohn des Gehorsams.« Tarugi berichtet: »Er betete ohne Unterlaß und weinte vor Mitleid, als er den Irrtum derjenigen sah, die ihn verfolgten, und zugleich erkannte, wie unfähig er selbst war, die Verfolgung zu hindern.«[28] Als der Kardinalvikar Rosario plötzlich an einem Blutsturz starb, verbot Philipp seinen Mitbrüdern, darin ein Gericht Gottes sehen zu wollen. Der Papst hob das Verbot wieder auf, schickte

zwei Kerzen und drückte sein Bedauern aus, daß er nicht selbst an den Wallfahrten teilnehmen könne. Vielleicht wird an dieser Episode am deutlichsten, wie verschieden der Weg Philipps von dem Savonarolas, aber auch von dem der sogenannten Reformpäpste war.

An den Gestalten Pauls IV. und Pius V. ist abzulesen, wie anders Philipp Reform der Kirche von innen her verstand. Lange bevor Gianpietro Caraffa 1555 zum Papst gewählt wurde und sich den Namen Paul IV. gab, war er ein entschiedener Mann der innerkirchlichen Reform. »Schon zu Zeiten, da noch die Verweltlichung und Entartung in vollster Blüte stand, hatte er persönlich ein Leben strenger Aszese und tiefer Frömmigkeit geführt und sich schroff, rücksichtslos und mit stürmischem Eifer für strenge Kirchlichkeit, für unbedingte Reinhaltung des Glaubens, für Reform der Kirche und Wiederherstellung ihres Ansehens und ihrer Macht eingesetzt.«[29] Er war eines der großen Mitglieder des Oratoriums der göttlichen Liebe und hat mit Gaetano da Tiene den Theatinerorden gegründet. Er hatte ein kaum wieder dagewesenes Selbstbewußtsein von der Würde des Papstes als des Stellvertreters Christi. Nichts haßte er so wie die Häresie. Er soll einmal geäußert haben: »Wenn sein eigener Vater Häretiker wäre, würde er Holz zusammentragen, um ihn verbrennen zu lassen.«[30] Ludwig von Pastor spricht von »einem wahren Schreckensregiment«, das alle in Rom mit Furcht erfüllte. Wir sehen Philipp zwischen diesem und vielen anderen Päpsten (er erlebte in den 60 Jahren seines Lebens in Rom zwölf Päpste) ruhig sein Werk tun. Er nimmt auf seine Weise Einfluß und muß zum anderen vieles machtlos über sich ergehen lassen.

Hubert Jedin hat darauf hingewiesen, daß der Begriff der Gegenreformation genauer differenziert werden muß in »katholische Reform« und »Gegenreformation«. »Es sei also zu unterschieden zwischen der inneren Erneuerung der Kirche und den äußeren Auswirkungen dieser Regeneration.«[31] Wenn wir dieser Unterscheidung folgen, so ist Philipp einzuordnen auf seiten der inneren Erneuerung. Dabei unterscheidet er sich nochmal erheblich in der Wahl der Mittel und der Art und Weise von den Reformpäpsten. Sicher gab es unter diesen auch Männer, die aus besserem Holz geschnitzt waren als Paul IV. Seppelt urteilt: »Es war ein Glück für die Kirche, daß ihr durch die Vorsehung nach dem Hingang Paul IV. Päpste geschenkt wurde, die Persönlichkeiten von überragender Bedeutung waren, die ihre großen Fähigkeiten und ihre ungewöhnliche Tatkraft in den Dienst der inneren Erneuerung der Kirche stellten.«[32] Der Hervorragendste unter ihnen war Pius V., der einzige heiliggesprochene Papst der Neuzeit – außer Pius X. Er entstammte einer sehr armen Familie und führte als Papst das einfache und streng aszetische Leben eines Dominikaners weiter. Besonders gern machte er die Wallfahrten zu den sieben Hauptkirchen. Leopold von Ranke schreibt: »Das Volk war hingerissen, wenn es ihn in der Prozession sah, barfuß, ohne Kopfbedeckung, mit dem reinen Ausdruck einer ungeheuchelten Frömmigkeit im Gesicht, mit langem, schneeweißen Bart; sie meinten, sein bloßer Anblick habe Protestanten bekehrt.«[33] Pius war der Ansicht, die Kirche bedürfe nicht der Soldaten und Kanonen, »ihre Waffen seien Gebet, Fasten, Tränen und die Heilige Schrift.«[34] Da er aber meinte, er habe es mit Menschen und nicht mit Engeln zu tun, mußte die Inquisition unter ihm wieder in unerbittlicher Strenge

und Rücksichtslosigkeit verfahren. Er nahm wie Paul IV. selbst an den Sitzungen teil und haßte nichts so sehr wie die »Pest der Irrlehre«. Es wurde eine nicht unerhebliche Zahl von Todesurteilen gefällt. Ein Kapuziner soll ihm einmal vorgehalten haben, »er möge doch bedenken, daß auf eine Stelle der Heiligen Schrift, an der Gott gerecht heiße, zehn andere kämen, die seine Barmherzigkeit hervorhöben«.[35] In Rom ergriff er solch drastische sittenpolizeiliche Maßnahmen, daß die Zeitgenossen befürchteten, er wolle die ganze Stadt in ein Kloster verwandeln.

Derlei Rigorismus war Philipp fremd. Er verehrte Pius V. zwar sehr, aber er blieb sich selbst treu. »Da er Realist ist, stellt und löst er das Problem des geistlichen Lebens auf dem Boden der Tatsachen. Kurz gesagt, er bereitet, ohne es zu wissen, den großen Hafen vor, dessen Konvertiten der Gegenreformation bedurften, da sie einen Ausgleich zwischen ihrem alten Leben und unmenschlichen Strengheiten brauchten.«[36] Sicher war Pius V. als Papst in einer anderen Situation als Philipp, der jedes höhere Amt ablehnte. Es ist nicht ganz gerecht, diese zwei Heiligen zu vergleichen, ohne die völlig verschiedenen Anforderungen an sie und die Ebenen ihres Handelns zu berücksichtigen. Hätte aber z. B. der ganz und gar von Philipp geprägte Leo XI. länger gelebt (er starb vier Wochen nach seiner Wahl, 1605), es wäre ein anderer Geist in die Kirche, auch durch den Papst, eingezogen.

2. Verzicht auf Macht und Einfluß

Es ist bekannt, daß Philipp mehrmals das Kardinalat angetragen wurde. Sicher ist das bezeugt von Gregor XIV. (1590–91) und Clemens VIII. (1592–1605).[37] Beide hatten schon vor ihrer Wahl freundschaftliche Beziehungen zu ihm. Sie wagten es aber nicht, Philipp zu zwingen, sondern beließen es bei häufigen Bitten. Als er unter Clemens VIII. aus dem Papstpalast kam, sagte er zu seinem alten Freund Bernardino Corona: »Der Papst will mich zum Kardinal machen, was hältst du davon?« Corona meinte, er solle doch annehmen zum Wohle seiner Kongregation. Und nun kommt jene Szene, die überall anders berichtet wird. Auf jeden Fall macht sich Philipp, wie schon auf das Anerbieten Gregor XIV. hin, über die ganze Angelegenheit lustig. Einmal läßt er sich das rote Barett geben und treibt seine Späße damit, das andere Mal ruft er »Paradies, Paradies« und wirft seinen eigenen Hut in die Höhe. Er fühlte sich nie versucht, dem Drängen der Päpste nachzugeben. Bei vielen Päpsten ist Philipp ein- und ausgegangen. Von Clemens VIII. behauptet man, die einzigen, zu denen dieser mißtrauische Papst volles Vertrauen hatte, seien die Philippiner gewesen. Wir sahen bereits, daß es im Verhältnis zu anderen Päpsten früherer Jahre durchaus auch anders war. Aber ähnlich erging es den Jesuiten. Waren sie der Lieblingsorden Gregors XIII., so hatten sie zuvor Päpste, die ihnen gar nicht gewogen waren.

Bis auf eine Ausnahme hat Philipp sich der Kirchenpolitik in diesen Jahren ferngehalten. Zwar kamen viele zu ihm; besonders Kardinäle und Prälaten der Kurie, um sich Rat zu holen. Wir müssen ihn uns aber vorstellen wie im Verhält-

nis zu seiner Kongregation. Er nimmt an allem teil und ist kaum einmal selbst beteiligt. Die äußeren Geschäfte dieser Welt sind ihm zu weit entfernt, um wichtig zu werden. In praktischen Fragen ist er sehr zögernd, bei geistlichen Zusammenhängen um so sicherer. Er hat sich durch alltägliche Geschäftigkeit seiner Umwelt nicht an die Oberfläche treiben lassen. Deshalb konnte ihn auch kaum etwas davon erregen oder enttäuschen.

Um so zielstrebiger ging er aber auf eine Sache zu, deren Notwendigkeit ihm aufgeleuchtet war. So wenn er drei seiner Söhne veranlaßt, sich mit dem Studium und der Herausgabe von Büchern zu beschäftigen. 1558 gibt Modi *Das Leben des seligen Colombini* und Costanzo Tasso die *Cantica des Jacopone da Todi* heraus. »Das Buch ist das Mittel des Heiligen Geistes«[38], sagt Philipp. Auch wenn diese Bücher in ihrer Bedeutung zeitgebunden sind, damals bedeuteten sie über das Oratorium hinaus viel. Der dritte Auftrag Philipps ist der bekannteste und der mit der größten Wirkung über diese Zeit hinaus: der Auftrag an Baronius, sich mit der Kirchengeschichte zu beschäftigen. Die Motive dafür mögen sehr vielschichtig gewesen sein. Doch hören wir einfach Angelo Roncalli, den späteren Johannes XXIII., wie er das schildert: »Zu jener Zeit betete und dachte in Rom, in der Stille seiner Kammer von S. Girolamo della Carità, Philipp Neri nach. Als er seinen Plan gefaßt hatte, rief er eines Tages den jungen Baronius zu sich und sagte ihm kurz und bündig: ›Cesare, wer die Kirchengeschichte zu schreiben hat, bist du.‹ Den Plan und die Absichten Neris kannte damals niemand, Baronius weniger als alle, und als sie allmählich zutage traten, schienen sie von unerhörter Kühnheit. O Kühnheit der Heiligen! Lassen wir sie machen; lassen wir sie machen, diese seltsamen Leute: Sie haben eine Tiefe der Einsicht, die das Menschenauge weder wahrzunehmen noch zu deuten vermag. Wenig später konnte man mit Händen greifen, wie wahr das Wort des heiligen Paulus stets bleibt. Infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia (das Schwache in der Welt hat Gott auserwählt, um das Starke zu vernichten).«[39] Die *Annales ecclesiastici* des Baronius sind eine Antwort auf die Magdeburger Centurien, die in polemischer Weise und unter einseitiger Verwendung der Quellen die Kirche in Frage stellten. Es ist also durchaus nicht so, daß Philipp und das Oratorium sich aus allem herausgehalten hätten. So wie Philipp aber sich und die Gemeinschaft verstand, mieden sie soweit als möglich die Kirchenpolitik und versuchten, um so mehr in den geistlichen und geistigen Strömungen der Zeit das Ihre einzubringen. Daß das nicht allen Mitgliedern des Oratoriums so wie Philipp selbst gelang, ist kein Gegenbeweis. Baronius und Tarugi blieben auch als Kardinäle Söhne des hl. Philipp. Hätten doch alle nach ihnen, die ein hohes kirchliches Amt als Oratorianer übernommen haben, jene Haltung gezeigt wie Baronius, der dem Neffen des Papstes, Kardinal Aldobrandini, schrieb: »Erlauchtester Herr, weder hat es mich je nach diesem Barett gelüstet, noch habe ich darum gebeten. Ihr ließet es mir überreichen; hier ist es; ich erstatte es euch zurück: Es sei das Eure, das gute Gewissen beanspruche ich für mich. Noch trage ich den Schlüssel zu meiner Kammer bei der Chiesa Nuova in der Tasche, dorthin kann und will ich zurückkehren in meinen Stand.«[40] Baronius ist hier der aufrichtige und ehrliche Charakter, der er auch in seinen Schriften und im Konklave war. Ein Mann mit innerer Größe, der Wahrhaftigkeit verpflichtet, aber geprägt durch die Schule

der Demut des hl. Philipp. *Coquus perpetuus,* der ewige Koch. Er liebt die Kammer in der Vallicella, weil er dort sich selbst am treuesten und dem Geist Christi am nächsten war. Ein anderes Schicksal ist das des Erzbischofs von Cavaillon, Gian Francesco Bordini, redegewandt, erfahren in den schönen Wissenschaften, Dichter und Rechtsgelehrter. »Er redete, um zu reden, und beschäftigte sich mit Literatur. Ein liebenswürdiger Geist, dem es an wirklicher Inspiration fehlte, darauf bedacht, zu gefallen, aber nicht wirklich eindrucksvoll.«[41] Sein besonderes Interesse galt Ernennungen. In den Augen Philipps war das eine große Sünde. Dahinter verbarg sich sein Ehrgeiz. Er hat sich dem eigentlichen Wollen Philipps verschlossen. »Dieser Mann wird nicht bei uns bleiben. Seht ihr denn nicht, wie er den Prälaten spielt und fortwährend in der Welt zu tun hat?« Philipp behielt recht, aber in trauriger Weise. Am 21. September 1594 schreibt Bordini an Kardinal Friedrich Borromäus einen erschütternden Brief, in dem er erklärt, »daß weder Bücher noch Gebete die Macht haben, ihn aus der Niederung zu erheben, in der er lebt. Dies, Eure Herrlichkeit, ist der Zustand Eures Bischofs von Cavaillon. Ihr müßt wissen, daß es die volle Wahrheit ist und daß Ihr ein gutes Werk tun würdet, wenn Ihr mir einen Platz in der Küche meiner Väter besorgen könntet, wo ich für immer bleiben dürfte, und das Amt, das mir schwer aufliegt, einem anderen übertrüget.«[42]

Ponnelle/Bordet beschließen die Schilderung des Lebens von Bordini mit dem lakonischen und schwerwiegenden Urteil: »Bordini fehlte der Schatz an Begeisterung und Inspiration, an dem man die wahren Schüler Philipps erkannte, der sie reich genug machte, die weltlichen Ehren und Glücksgüter mit Freude und Humor zu verachten.«[43]

Geschichte wird lebendig an Einzelschicksalen. An ihnen ist am besten ablesbar, wie sehr oder wie wenig Menschen vom Geist erfüllt leben und andere dazu hinführten. Nicht alle Söhne Philipps, am wenigsten diejenigen, die auf halbem Wege stehenblieben und seine Demut und Einfalt nicht bis ins Innerste mitvollzogen, haben in ihrem Leben mitten in dieser Welt und dieser Kirche begriffen, wo ihr Platz war und wodurch sie weitaus mehr hätten tun können. Am Beispiel von Baronius ist ersichtlich, daß damit keine Ämterfeindlichkeit verbunden sein muß. Es gehört dann aber ein großes Maß Aszese dazu, um noch das übernommene Amt mit Freude und Humor zu tragen.

Zusammenfassend kann man sagen, Philipps Anteil an der Erneuerung der Kirche des 16. Jahrhunderts geschah nicht in der anklagenden Art Savonarolas, nicht in der unerbittlichen Strenge der Reformpäpste, ebensowenig durch Macht und Einfluß im kirchenpolitischen Sinn.

War er auch ein Mann ohne Programm und ohne vorentworfenes Konzept, so muß doch an seinem Handeln eine ihm eigene Art ablesbar sein. Ohne nun suchen zu wollen, was Philipp in seiner ihm geschenkten Begabung vermied und nicht nötig hatte, kann man vielleicht auf folgende Grundzüge hinweisen, die seiner Seelsorge eigen waren.

3. Individualseelsorge

Am auffallendsten ist an ihm das Sich-Hingezogenfühlen zum einzelnen und daraus resultierend die Individualseelsorge. Seine Hochschätzung der Beichte hat hierin einen weiteren Grund. Er hält keine Bußpredigten, sondern fragt: »Brüder, wann bereiten wir uns, um Gutes zu tun?« Er donnert niemand in Grund und Boden. Das hätte schon seinem fröhlichen Naturell widersprochen. Aber er wendet sich einem Menschen, auf den sein Blick gefallen ist, ganz und gar zu. Er bringt es fertig, einem nicht eher von den Fersen zu gehen, bis er angefangen hat, Gutes zu tun. Er bringt es nicht fertig, jemanden unverbindlich zu belehren und ihn dann wieder gehen zu lassen. Er fordert totale Umkehr, und an deren Beginn steht, wie auf dem weiteren Weg, die Beichte. Seine eigentlichste Seelsorgemethode ist die individuellste, er sagt: »Es ist mir schon eine Freude, wenn ich mich nur in den Beichtstuhl setzen kann! Wie könnt ihr nur behaupten, daß es anstrengt? Für mich ist Beichthören keine Anstrengung, sondern nur Freude und Erholung. Kommt nur immer zur mir und denkt nie, daß es mir je zuviel wird.«[44] »Viele Tausende von Menschen sind durch Philipps Beichtstuhl gegangen. Eine ganz unglaubliche Zahl erfuhr seine längere oder dauernde Seelenführung. Es war vor allem der Beichtstuhl, von dem aus er Rom beherrschte und die Herzen umwandelte.«[45] Wenn er auch kein Gründer einer kirchenrechtlich verfaßten Gemeinschaft sein wollte, eines wollte er sicher: die Vergemeinschaftung dieser von ihm geistlich Geführten. Er war kein Individualist und wußte sehr gut, daß die Gemeinschaft für den einzelnen nötig ist. Gemeinsames Beten, Lesen, Hören, Singen, Wallfahrten war ihm viel wert und teuer. Aber nie ohne den ersten Schritt der Bekehrung. Sicher muß man hier dazu sagen, daß seine Stärke nicht im Führen großer Scharen lag. Das überläßt er anderen und hält sich selbst im Hintergrund. Er braucht den unmittelbaren Kontakt zum einzelnen. Seine Schwierigkeiten mit anderen Gründungen kommen wohl vor allem da her. Auch war Briefkontakt nicht seine Stärke.

4. Pastorale Antwort auf die Nöte der Zeit

Philipps Seelsorge beginnt auf der Straße und bleibt auch nach dem Bau der Chiesa Nuova auf der Straße. Er verbarrikadiert sich nicht im Beichtstuhl. Die Straße bringt ihn nicht in Verlegenheit. Dort ist er zu Hause. Das kann man nicht allein mit italienischem Milieu erklären. Hier muß man sich mit jedem Menschen befassen, jeder kann einem begegnen, besonders der Unangenehme. Falsche Feierlichkeit wird auf der Straße lächerlich. Die Chance, Bleibendes zu schaffen, ist allerdings gering. Wir sehen ihn in seiner Eremitenzeit mitten unter den Florentinern. Als der Karneval von Paul IV. verboten wird, veranstaltet er einen »geistlichen Karneval« und zieht mit Tausenden zu den sieben Hauptkirchen. Die Grundform des Oratoriums taugt auch dafür. Es gibt keine Berufungs- und Gemeinschaftsideal. Individualseelsorge bleibt geöffnet zu allen hin. Man ist bereit, Wasser in den Wein zu gießen. Letztlich heißt das, Antwort zu geben auf z.Zt. pastoral Notwendiges, vielleicht auch offen und wendig zu sein,

keine Methode als die allein richtige festzulegen. Im Jahr darauf gibt es keinen geistlichen Karneval mehr. Die Römer haben wieder ihren gewohnten Tumult. Philipp grollt ihnen nicht, aber letztlich hat er mit seiner Art mehr Römer bekehrt und beeindruckt als Pius V. mit seinen spartanischen Maßnahmen.

Menschen, die sich bekehrten und versuchten, ein neues Leben zu führen, beläßt er in ihrer alten Umgebung und in ihren Stellungen. Sein Rat ist in den seltensten Fällen das *claustrum* irgend einer Art. Und das, obwohl er so oft zu verstehen gab, daß er selbst sehr gern in ein Kloster eingetreten wäre. Jede Einkleidung bei den Dominikanern erweckte neu diese Sehnsucht. Er hat ihr wegen seines besonderen und anderen Weges widerstanden. Ebenso widersteht er dem Drang, Menschen an sich zu binden. Die Anziehungskraft seiner Persönlichkeit ist groß, aber er ist bestrebt, jeden Menschen zu verselbständigen.

Alvaro Mengarelli schreibt in seiner 1974 erschienenen Studie »La Pastorale di Filippo Neri«: »›Liebt einander, wie ich euch geliebt habe‹ (Joh 12,15) und ›Fangt an zu tun, mehr als zu reden‹ (Mt 7,21; Lk 6,46), sind die theologische und pastorale Wurzel seiner Methode. In der Tat ein vollkommener Mann in der Nachfolge Christi. Der Heilige hat die Seinen heiß geliebt mit einer fesselnden und die Herzen umwandelnden Liebe, die sich mehr in Taten als in Worten bezeugte ... Bewegt und geführt durch den Heiligen Geist, wirkte er in der Art Jesu, ausgestattet mit einer außergewöhnlichen und außerordentlichen Persönlichkeit. Die Anpassung, die Fügsamkeit und das Ernstnehmen des ganzen Menschen waren seine Vorzüge.«[46]

5. Der Ort des Oratoriums in der Kirche

Philipps gesamtes Tun zielte auf Menschen ab. Er hatte immer den einzelnen und sein Heil im Blick, nie ein »Werk« oder gar die Kirche. Philipp war kein Reformator großen Stils. Das waren andere. Er hatte keinen Plan, keine Strategie. Er konnte und wollte nicht organisieren. Sein Tun richtet sich danach, was die Menschen um ihn jetzt brauchen, um sie in der Liebe, die einmal gewachsen war, zu erhalten. Er wollte wirklich kein Oratorium, er wollte letztlich auch der Kirche nichts bedeuten.

Vom Heiligen Geist durchdrungen, lebte er radikal ein christliches Leben, und immer wo jemand darauf aufmerksam wurde, verdeckte er es mit großer Scham. Gab er etwas von seinem Feuer weiter, wollte er es ohne sich, selbständig brennen sehen. Er ist nicht darauf aus, einen Eigenwillen zu zerbrechen, um jemanden gemeinschaftsfähig zu machen. Hier sind seine Demutsübungen nicht einzuordnen. Er stellt den einzelnen vor Gott und tut alles dafür, daß er nun wächst in der Liebe, von der er sich selbst verletzt weiß.

So verstanden hat Philipp die Kirche im Rücken und wendet sich den Menschen zu. Er versteht sich mit dem Kirchenverständnis seiner Zeit nie ohne die Kirche, doch nimmt er sich heraus, nicht einfachhin mit ihr identisch zu erscheinen. Seine Wertschätzung Savonarolas zeigt, daß Philipp eine sehr wache und kritische Sicht der Kirche eigen war. Er schweigt aus Demut und weil er in der Erneuerung der Strukturen der Kirche nicht seine Aufgabe sah.

Zum Konzil von Trient scheint er keine innere Beziehung gehabt zu haben. Dieser Stellenwert der Kirche kommt bei ihm nicht aus Resignation über diese Kirche. Grund dazu hätte er mit seinem wachen Geist nicht weniger als Martin Luther gehabt. Er bringt es fertig, aus innerer Lockerheit die Kirche nicht so wichtig zu nehmen und ihr mit Leichtfüßigkeit zu entkommen, wo sich diese Kirche als Herrscherin versteht. Seine innere Nähe zur Urkirche, das Lesen der Heiligen Schrift und der Väter, besonders aber die Auslieferung an den Heiligen Geist, lassen in ihm langsam und zaghaft das Idealbild einer dienenden Kirche entstehen. Aber, wie gesagt, er versteht sein Tun nicht in dieser Richtung.

Philipp hat an der Kirche und unter der Kirche gelitten. Und das nicht nur, als man ihm unter Paul IV. die Seelsorge verbot. Daß es im Oratorium regelmäßig üblich wurde, aus der Kirchengeschichte zu hören, zeigt seine Liebe zur Wahrheit der Geschichte. Die Annales des Baronius stellen nicht nur die Glorie der Kirche dar, sondern gehen ohne Umschweife der Wahrheit nach. Wir wissen, daß er siebenmal die gesamte Kirchengeschichte im Oratorium vorgetragen hat. Das verfehlte nicht seine Wirkung, nicht auf ihn und nicht auf das Oratorium. Das Oratorium hatte von den Ämtern in der Kirche eine höhere Meinung, als sie diese täglich vorgelebt bekamen. Als Beweis sollte man den Briefwechsel zwischen Philipp und Clemens VIII. lesen, den auch Goethe in seine *Italienische Reise* aufnahm. Es verbirgt sich dahinter nicht der Hochmut der Besserwisser, sondern das genaue Gegenteil. Sobald man aber diese Kritik ausspricht, gerät man in diesen Geruch. Philipp schweigt deshalb und lebte mit den seinen das, was in der Kirche Gesetz sein sollte: Liebe und Demut. Philipp vertraute auf das Vorleben mehr als auf das Wort.

Das Leben ist die Frucht aus Liebe und Gebet. Deren Wirkung sollte nicht gewollt und beabsichtigt werden. Die Kirche zu verbessern, ist nicht die wichtigste Sache. Wenn es geschehen sollte, dann nur so weit, als wir uns selbst gebessert haben.

Anmerkungen

1 *Constitutiones et statua generalia*. Romae 1962.
2 L. Ponnelle/L. Bordet, Saint Philippe Neri et la Société Romaine de son temps (1515–1595). Paris 1912.
3 Ebd., Kap IX.
4 *Constitutiones*, a. a. O., S. 7.
5 M. Birgitta zu Münster OSB, Der heilige Philipp Neri. Freiburg ^{2}1953, S. 48.
6 J. H. Newman, Sankt Philippus Neri. München 1922, S. 40.
7 Ebd., S. 41.
8 J. W. Goethe, Italienische Reise. Berlin 1924, Bd. 2, S. 42.
9 Kanonischer Prozeß, f^{o} 154^{v}.
10 L. Ponnelle/L. Bordet, a. a. O., S. 81.
11 Ebd., S. 84.
12 M. Birgitta zu Münster, a. a. O., S. 48.
13 Vgl. C. Gasbarri, Freiheit und Freude – Philipp Neri. München 1976, S. 84.

14 W. Nigg, Philipp Neri – der Spaßvogel Gottes. Freiburg 1976.
15 A. Roncalli, Baronius. Leipzig 1966, S. 38; »Du wirst Kardinal werden, aber nicht Papst, denn du bist ein Barbar« (Philipp zu Baronius).
16 C. Gasbarri, a.a.O., S. 198; hier sind einige der Stoßgebete abgedruckt.
17 L. Ponnelle/L. Bordet, a.a.O., Kap. III, S. 4.
18 Ebd.
19 Ebd..
20 Ebd., Kap. IV.
21 Ebd.
22 Ebd.
23 W. Trilling, Das Oratorium als domus orationis. Leipzig (Manuskript).
24 J.H. Newman, a.a.O., S. 7.
25 A. Roncalli, a.a.O., S. 42.
26 J.H. Newman, a.a.O., S. 22f.
27 M. Birgitta zu Münster, a.a.O., S. 105.
28 Ebd.
29 Ebd.
30 F.X. Seppelt, Geschichte der Päpste. München [2], Bd. V, S. 70.
31 Ebd., S. 85.
32 Ebd., S. 119.
33 Ebd.
34 Ebd., S. 121.
35 Ebd., S. 122.
36 Ebd., S. 131.
37 L. Ponnelle/L. Bordet, a.a.O. Kap. IV.
38 Ebd.. Soweit bekannt, wurde im Oratorium noch aus folgenden Büchern vorgelesen: Dionysius der Karthäuser, Climacus, Gerson, Richard von St. Victor, Katharina von Siena, eine Innocenz III. zugeschriebene Schrift *De contemptu mundi*, die Heiligenleben besonders der Väter, die Franziskanische Legende *Lé Pré spirituel*, die *Pharetra divini amoris* des Serafino da Fermo, die Briefe der Jesuiten aus der indischen Mission.
39 S. Roncalli, a.a.O., S. 52.
40 Ebd., S. 39.
41 L. Ponnelle/L. Bordet, a.a.O. Kap. IV.
42 Ebd.
43 Ebd.
44 M. Birgitta zu Münster, a.a.O., S. 74f.
45 Ebd., S. 75.
46 A. Mengarelli, La Pastorale di Filippo Neri. Perugia 1974.

Ekkehard Blattmann · Heidelberg

Peter Wust redivivus

Über Alexander Lohners kenntnisreiche Gesamtdarstellung von Peter Wusts Philosophie

Das Nachleben eines Denkers hängt nicht allein von der Qualität und Wirkmächtigkeit seines Werkes ab. Das Werk braucht ein günstiges Umfeld, in dem es sich entfalten kann, und es braucht auch kundige Interpreten, die sich seiner annehmen, um es den Nachlebenden zu entfalten und seine Bedeutung gebührend herauszustreichen. Zu Lebzeiten hatte der katholische Philosoph Peter Wust nur sehr bedingt den Erfolg gefunden, der ihm gebührt hätte. Seine Prophezeiung der *Auferstehung der Metaphysik* (1920) als Hoffnung auf eine Neugestaltung und Rückkehr der altehrwürdigen Seinsmetaphysik und Ontologie hat sich nur sehr eingeschränkt und anders als erhofft erfüllt. Die Aufmerksamkeit für seine *Dialektik des Geistes* (1928) wurde alsbald von Heideggers *Sein und Zeit* verschlungen. Der Argwohn der Machthaber des Dritten Reiches beschnitt die ungehemmte Rezeption seines Werkes, worunter wohl insbesondere *Ungewißheit und Wagnis* (1935) zu leiden hatte. Und schließlich brach Wusts grausamer Tod das Wachsen seiner Arbeit ab, die noch lange nicht in seiner ganzen möglichen Fülle fixiert war.

Nach dem Kriege fanden sich zwar einige Freunde und Schüler Wusts zusammen, um sein Werk der Fachwelt und einer weiteren interessierten Öffentlichkeit – vor allem auch einer christlichen Leserschaft – zugänglich zu machen. Der Erfolg blieb dennoch relativ bescheiden. Nicht immer reichte die Wohlmeinendheit aus, das Werk angemessen zu erschließen. Erst A. Leenhouwers Arbeit (*Ungesichertheit und Wagnis. Die christliche Weisheitslehre Peter Wusts in ihrer philosophischen und existentiellen Deutung* [1964]) bedeutete einen entschiedenen Fortschritt. Die zehnbändige Werkausgabe (1963–1968) erbrachte jedoch kaum den erhofften Forschungsschub, und dies aus zwei Gründen: Zum einen vermißt man in ihr zahlreiche der nicht leicht greifbaren kleineren, aber für den Ausleger höchst wichtigen Wustschen Arbeiten. Und zum anderen verschwendeten die Herausgeber fast den ganzen achten Band für K. Delahayes Darstellung der *Philosophie Peter Wusts als christliche Anthropologie*. Diese Arbeit war alles andere als eine Werbung für Wusts Gedankenwelt. Denn Delahaye ließ es sich in merkwürdiger Obstination angelegen sein, eine durch antike und mittelalterliche Vor-

Ekkehard Blattmann, *1938 in Freiburg geboren, Studium der Germanistik, Romanistik, Geschichte und Philosophie in Freiburg und Angers, ist Professor für deutsche Sprache, Literatur und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.*

bilder gebundene Unoriginalität von Wusts Philosophieren zu behaupten. Einige Dissertationen, die zumeist längst Gesagtes nur noch einmal wiederholten, vermochten die verfahrene Forschungssituation kaum aufzuhellen. Zahlreiche aufgelaufene Forschungsdesiderate blieben unbearbeitet, wovon fast nur die verdienstliche Dissertation von K. Shioji über Peter Wust und Gabriel Marcel (1983) eine rühmliche Ausnahme machte. Im Grunde mußte man Ende der achtziger Jahre den Eindruck haben, eine nennenswerte Wustforschung werde es in Kürze nicht mehr geben. Wusts Werk selber werde immer weiter an den Horizont des gegenwärtigen Philosophierens rücken und endlich in Vergessenheit versinken.

Dieser Nullpunkt wurde dann aber mit einem Schlag vermittels der 1990 im Verlag Peter Lang von Alexander Lohner publizierten Dissertation *Gewißheit im Wagnis des Denkens. Die Frage nach der Möglichkeit von christlicher Philosophie und Metaphysik im Werk und Denken des Philosophen Peter Wust. Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie* überwunden.

Nun liegt diese Dissertation in einer komplettierten Version vor.[1] Mit gutem Recht darf sich diese zweite Auflage eine »Gesamtdarstellung« von Wusts Philosophie nennen. Denn sie schöpft die gesamte bisherige Forschung aus und sucht mit Erfolg, viele der wesentlichen Forschungslücken zu schließen, so daß sich die hoffentlich bald wieder zahlreicher werdenden Wust-Leser Lohner als einem hellsichtigen und nimmermüden Ausleger anvertrauen können. Lohner entfaltet äußerst kenntnisreich Wusts Gedankenwelt, wobei er jeweils auch gegnerische Positionen bedenkt, um sie zu widerlegen oder zumindest zu relativieren. Dabei bilden immer wieder die bejahte Möglichkeit von Metaphysik und die bejahte Möglichkeit von christlicher Philosophie zentrale Perspektivpunkte.

Den Einstieg in seine Darstellung gewinnt Lohner vom Kernpunkt der Wustschen Philosophie, von der *Insecuritas humana* als Existential her. Dabei gerät auch Wusts wissenschaftstheoretische Positionierung der Philosophie in den Blick. Mit überzeugenden Argumenten weist Lohner den so alten wie obsoleten Vorwurf zurück, Wust sei in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen nie über das »seinsunmittelbare Denken der mittelalterlichen Metaphysik« (S. 17) hinausgekommen. In Wahrheit hatte sich Wust als Urprinzip der Philosophie das in einem Glaubensakt ergriffene *principium intelligibilitatis universalis* gewählt, ein – wie alle anderen Urprinzipien letztlich auch – ungesichertes Prinzip, das sich allein einem spezifischen Vertrauensakt eröffnet. Lohner lenkt hierbei den Blick auf Wusts Argumentation hinsichtlich seines Fundamentes der Philosophie, das der Gutheit und Erkennbarkeit des Seins verpflichtet ist. Dieses Fundament wird von Wust zwar rational gestützt, kann aber doch nur im Glaubenssprung ins »Dunkle« ergriffen werden, ohne daß es sich hier, wie Lohner unterstreicht, um einen vernunftsblinden Irrationalismus handeln müßte, denn es gibt »keine vorurteilslose Philosophie, jeder Denker baut seine Philosophie auf dem Fundament einer Option auf. Wenn dem aber so ist, so ist nicht einzusehen, warum Wusts Philosophie unkritischer sein soll als beispielsweise jene Weltanschauungen, welche – gegen jedes Prinzip der praktischen Daseinsbewältigung – die Sinnwidrigkeit allen Seins behaupten« (S. 44).

Mit der gebührenden Akribie beleuchtet Lohner Wusts Entscheidung für die »Gutheit der Welt«, die mit prästabilierter Harmonie nichts zu tun hat, vielmehr

das »dunkle Substrat« des Bösen, das das Sein durchzieht, im Auge behält. Lohners Erörterung von Wusts Reflexion über die Existenz Gottes beachtet sowohl dessen Umgang mit den Gottesbeweisen als auch die Aporie aller vernunftsgemäßen Evidenz derselben. Ein nächster Hauptschritt gilt der Frage nach der Möglichkeit christlicher Philosophie, in die die christliche Offenbarung inkludiert wird. Lohner ist hier wohl überhaupt der erste Interpret, der Wusts Haltung im Horizont eines Philosophierens zeigt, das sich einerseits »gegen die falsche Autonomie der neuzeitlichen Philosophie wendet« (S. 90) und andererseits einem Fideismus folgt, der dennoch nicht als »irrationale Kapitulation vor dem Glauben« (S.102) aufzufassen ist, sondern als reflektiertes Ensemble von philosophischer Reflexion und weiterführenden Glaubensschritten. Lohners Darstellung von Wusts Begriff von Metaphysik wird grundiert von dessen Auseinandersetzung mit kritizistischen, positivistischen Nicht- oder Antimetaphysiken.

Ein besonderes Kabinettstück gelingt Lohner mit der Darstellung von Wusts (oft recht intuitiver) Stellung zu der ihm zeitgenössischen und auch zur späteren Phänomenologie. Soviel in der Sekundärliteratur hiervon schon die Rede gewesen sein mag, so blieben doch gerade die diesbezüglichen zentralen Fragen fast ganz unbeantwortet. Erst Lohner stellt nun Wusts Verhältnis zu Husserl und zu dessen Schülern differenziert ans Licht und beschreibt die Nähe und Ferne, die hier waltet.

Ein Kapitel hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Position Wusts klärt das Subjekt-Objekt-Verhältnis, wobei Lohner das notwendige Maß findet, Wusts sehr eigenen Illuminismus auf dem Hintergrund von Platonismus-Augustinismus, aber auch von Aristotelismus-Thomismus zu diskutieren und zugleich Wusts Modernisierungsschub in Wesenserkenntnis und Spekulation und in der Metaphysik der »Besonderung« (Individuation) zu fixieren. Die Lehre vom absoluten und endlichen Sein und vom Wesen Gottes zählt in Wusts Werk zu den eher traditionellen Stücken. Lohner weiß aber auch diesem Teil durch die Diskussion von Wusts Versuchungen seitens des Pantheismus und durch die Diskussion der Theodizeefrage neue Aspekte abzugewinnen.

Zugleich gerät – unter Einlösung eines alten Forschungsdesiderats – der so überaus fruchtbare und lange sehr glückliche Einfluß in den Blick, den Schelers Religionsphänomenologie auf Wusts Religionsphilosophie ausgeübt hatte. Lohners Darstellung von Wusts Anthropologie weiß dadurch zu fesseln, daß Wusts Methodendiskussion, seine Spezifikationen von Sinnlichkeit, Vernunft, Verstand, Gedächtnis und Gewissen, Wille und Freiheit, Sprache, Mensch und Geschichte durch rasche Seitenblicke auf bisher meist unbeachtet gebliebene Einflüsse und Auseinandersetzungen (etwa mit Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, A. Adler, C.G. Jung, Klages, E. Spranger, F. Tönnies, Plessner, R. Guardini) in ein je eigenes Licht getaucht werden. Daß sich Wusts geschichtstheologisches Denken bisweilen wie ein Vorentwurf zu Teilhard de Chardins Spekulationen über Christus als Punkt Omega und die »sichtbare Achse der Weltgeschichte« liest (S. 329), gehört zu solchen inspirierenden Entdeckungen.

Höchstes Interesse im Anthropologiekapitel gewinnt schließlich Lohners Darstellung von Wusts Verhältnis zur Existenzphilosophie.

Mit großer Sorgfalt wird hier Wusts eigene Stellung eines christlichen Existenzialphilosophen im Vergleich zu Sartre, Jaspers und besonders zu Heidegger abgewogen, auf dessen ›hybrides‹ *Sein und Zeit* Wust (trotz aller Anerkennung von Heideggers Seinssorge) mit scharfer Kritik reagierte. Gegen Heideggers Destruktion der substantialistischen Ontologie und gegen dessen neue Seinslehre hält Wust entschieden an der klassischen »Präsenzmetaphysik« und Onto-Theologie fest (S. 356). Die Existenznot treibt den christlichen Existenzphilosophen zum absoluten Gott fort.

Ein erfreulich umfangreiches Schlußkapitel hat Lohner Wust als Kulturphilosophen und Ausleger der Philosophiegeschichte reserviert. Wust hat den seinsfernen, subjektivistischen Gang der Philosophie und Kultur seit der Renaissance im Horizont der progredienten, areligiösen Säkularisierung als Dekadenzprozeß angesehen, der zugleich die moderne pessimistische Kunst unterminiert habe, weil ihr das christliche Prinzip der Liebe fehle. Hesses Steppenwolf-Mensch geriet Wust zum Endsymbol dieser sich durch Jahrhunderte hindurchziehenden Kette der Enthumanisierung. Eine Abwendung von diesem Sturz erhoffte sich Wust kurzfristig vor allem von einem *Renouveau catholique* vermittels der »Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil«, wofür er in christlicher Theologie, Philosophie, Literatur und in der konstatierten oder zumindest postulierten Erneuerung des metaphysischen Denkens im Neukantianismus während einiger Jahre der Weimarer Republik treffliche Ansätze zu finden glaubte, die sich dann allerdings nur sehr partiell in der erhofften Richtung enfalten sollten. Dieses Scheitern gehörte ebenso zu Wusts großen Enttäuschungen wie die schließliche Unfähigkeit der katholischen Intelligenz, sich so eng zu einer spirituellen Gemeinschaft zusammenzuschließen, wie dies der Pariser katholischen Intelligenz um Jacques Maritain und Charles Du Bos im Zeichen des gemeinsamen Ganges zum Tisch des Herrn gelungen war.

Zweifellos hat Lohner mit ausgedehntem Wissen und mit Hingabe eine klassisch anmutende, in fast allen Teilen ausgewogene und Wust immer im Zentrum haltende Gesamtdarstellung geschrieben, die den Forschungsstand neu markiert. Jede künftige Beschäftigung mit Wust wird auf diesem Grund weiterzubauen haben. Und darüber hinaus wird die Arbeit – dank ihrer grundsätzlichen Überlegungen – manchem Leser auch exemplarisch zeigen, »wie man in unserer Zeit Metaphysik und christliche Philosophie begründen und legitimieren kann« (S. 439). Es wäre zu wünschen, daß die Arbeit das Interesse am Werk und an den von Wust und von Lohner vorgeschlagenen Problemlösungen neu wecken möge.

Anmerkungen

1 A. Lohner, *Peter Wust: Gewißheit und Wagnis. Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1995.