INHALT

Ackermann, Simon: »Ich erlebe einen großen Raum der Freiheit«. Aufrichtige Erzählungen eines altmodische Katholiken 372

Baumer, Iso: Die Rede vom Heiligen Geist in der Ostkirche 131
Beckmann, Beate: Phänomenologie des religiösen Erlebnisses im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein 532
Böttigheimer, Christoph: Von der ökumenischen Relevanz des Papsttums 330
Boulnois, Olivier: Wille und Macht. Die Kritik des Christentums im Denken Friedrich Nietzsches 402
Brüske, Gunda: Können Frauen »mannhaft« sein? Überlegungen zur Tapferkeit der Frau 421

Carrasco Rouco, Alfonso: Der päpstliche Primat und das Zweite Vatikanum 310
Carraud, Vincent: Vom Haß auf den Diebstahl und der Liebe zum Dieb 15
Cordes, Erzbischof Paul Josef: Chancen und Gefahren der Globalisierung aus der Sicht der katholischen Kirche 179

Dobhan, Ulrich OCD: Teresa von Avila und Edith Stein 494
Dölken, Clemens O. Praem./Homann, Karl: Das siebte Gebot und die Börse. Oswald von Nell-Breunings »Börsenmoral« von 1928 wiedergelesen 25

Figura, Michael: Der Heilige Geist und die Kirche 108
Fiorini, Pierluigi: Die Kinder berauben 41
Friemel, Franz Georg: Eine ganz neue Erfahrung: Arbeitslosigkeit. Überlegungen aus den neuen Ländern 248

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: »Überwindung und Umwandlung«. Frauengestalten der Literatur in der Deutung Romano Guardinis. Zum 30. Todestag am 1. Oktober 1998 469
– : Editorial 481
– : Endliches und ewiges Sein. Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit nach Edith Stein 548
Giesen, Heinz CSsR: Eigentum im Urteil Jesu und der Jesustradition 1

Henrici, Peter SJ: Gründungsintention und Zukunftsperspektiven der »Communio« 88
– : Die Firmung – das Sakrament des Heiligen Geistes 123
Hermans, Jo: Das Martyrium. Ein Vorbild christlicher Tapferkeit ... 395
Hösle, Vittorio: Woher rührt der außerordentliche literarische Wert der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts? 359
Homann, Karl/Dölken, Clemens O. Praem.: Das siebte Gebot und die Börse. Oswald von Nell-Breunings »Börsenmoral« von 1928 wiedergelesen 25
Hürten, Heinz: Über Betroffenheit 95
Hurth, Elisabeth: TV-Talk und Beichte. Aus dem Beichtstuhl vor die Kamera 165

In eigener Sache 96
In eigener Sache 576

Kock, Erich: Ankommen, wo wir aufgebrochen: Josef Pieper 76
– : Wer mehr erfahren will, muß den Tod wagen – Ernst Jünger 272
Körner, Reinhard OCD: »Einfühlung« im Sinne Edith Steins. Ein personaler Grundakt im christlichen Glaubensvollzug 515

Le Gall, Dom Robert OSB: Zwei Hymnen zum Heiligen Geist. »Veni Creator Spiritus« und »Veni Sancte Spiritus« 143
Lobkowicz, Nikolaus: Der »christliche Sinn« der Arbeit. Eine historische Skizze 193

Maier, Hans: Der Weg der »Communio«. Erinnerungen und Erfahrungen 83
Mordstein, Friedrich: Übersehene Präambeln des Glaubens? Eine Anfrage an ökumenische Theologie 262

Oberreuter, Heinrich: Arbeitsplatz und Zeit zum Leben. Psychologischer und gesellschaftlicher Wandel 239
Ouellet, Marc: Der Geist im dreifaltigen Leben 97

Pannenberg, Wolfhart: Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs 345
Prégardier, Elisabeth: Wer sind sie? Woher sind sie gekommen? 484

Ratzinger, Joseph Kardinal: Kirchliche Bewegungen und ihr theologischer Ort 431
Rebić, Adalbert: Wer sind die Starken im Alten Testament? Widerstand gegen und Ergebung in Gott 385

Roegele, Otto B.: Relativ klein? 96
Römpp, Georg: Und dem Tod soll kein Reich mehr bleiben ... Nietzsches Lehre vom »letzten Menschen« und die neuesten Vorstellungen vom Tod als »Teil des Lebens« 158

Schasching, Johannes SJ: Katholische Soziallehre und Arbeit 220
Schatz, Klaus SJ: Primat und Kollegialität. Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses 289
Schipperges, Karl-Josef: Vom Nutzen der Religion für die Demokratie. Tocquevilles Reflexionen über das Verhältnis von Religion, Moral und Politik in der demokratischen Gesellschaft 449
Schmied, Gerhard: »Ein heiliger und frommer Gedanke!« Gebete für Verstorbene in Fürbittbüchern und anderen schriftlichen Äußerungen 184
Schröder, Richard: Über den Bürgermut 411
Stein, Edith: Gedanken zur Karwoche 1938. 10.–21. April 1938: Vorbereitungsexerzitien für die ewigen hl. Gelübde 563

Thomas, Hans: Verwirrung um den »Pluralismus«. Zum Verhältnis von Kirche und Demokratie 46
Thümler, Walter: Das Kunstwerk und die theologische Dimension .. 65

Vocke, Harald: Kein Ende für die Textkritik der Evangelien. Qumran hat die modische Geringschätzung der Konjektur widerlegt 283
– : Ernst von Weizsäcker als Botschafter beim Vatikan. Das letzte Buch von Pater Robert Graham SJ und zwei Dokumente, die der amerikanische Vatikanhistoriker für wichtig hielt 382

Weissenborn, Theodor: Die Welt im Haigerloh 572
Wissen, Gerard van: Gibt es ein Menschenrecht auf Arbeit? 205
Wobbe, Theresa: Frauenarbeit – Männerarbeit. Eine historische und soziologische Sicht 231

Heinz Giesen CSsR · Hennef

Eigentum im Urteil Jesu und der Jesustradition

Das Neue Testament setzt die sozialen Verhältnisse Palästinas und darüber hinaus der damaligen römisch-hellenistischen Welt voraus. Einer kleinen reichen Oberschicht und einer etwas größeren Mittelschicht stehen die großen Massen der relativ Armen und Ärmsten gegenüber. Am Verhalten der Reichen, die nicht bereit sind, Ärmere an ihrem Besitztum teilhaben zu lassen, üben schon alttestamentliche Propheten heftige Kritik. Apokalyptische Texte aus der Zeitenwende prangern verstärkt ungerechtes Verhalten der Reichen an (äthHen 94,6–9; 97,8–10; 1 QpHab 8,8–13).

Auf dem Hintergrund innerweltlicher Vergeltung gilt in den meisten alttestamentlichen Schriften Reichtum als Geschenk Gottes für sittlich gutes Leben, während Armut als beklagenswertes und selbstverschuldetes Los betrachtet wird.[1] Mit der Entstehung der Apokalyptik um die Mitte des 2. Jahrhundert v. Chr. kommt zwar eine damit konkurrierende Sicht hinzu, die die bis dahin dominierende positive Beurteilung des Reichtums jedoch nicht zu verdrängen vermag (vgl. etwa Joh 9). In apokalyptisch denkenden Kreisen gilt der Arme nämlich als Typus des Glaubenden, der unter den Reichen zu leiden hat. Wer sich als arm weiß, erwartet alles von Gott und ist bereit, sich von ihm beschenken zu lassen. Die Stellungnahme der Jesusüberlieferung und einiger anderer neutestamentlichen Schriften zu Reichtum und Besitz knüpft an diese Vorgaben an.

I. Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes als Wertmasstab für die Stellungnahme zu den irdischen Gütern

Die drei ersten Evangelien überliefern Worte Jesu, die Reichtum und Besitz radikal kritisieren, aber auch solche, die seine freie, distanzierte Haltung zum Besitz bezeugen. Was auf den ersten Blick als widersprüchlich er-

Heinz Giesen CSsR, *Jahrgang 1940, Studium der Philosophie und Theologie an der Hochschule seines Ordens in Hennef sowie an San Anselmo und am Bibelinstitut in Rom; Priester 1968. Seit 1973 lehrt er Neutestamentliche Exegese und Theologie in Hennef.*

scheint, wird verständlich, wenn wir darauf achten, worin das Urteil Jesu gründet. Der Wertmaßstab für die Beurteilung des Gebrauchs irdischer Güter ist für Jesus und die synoptische Jesustradition die Botschaft von der Herrschaft Gottes.[2] Das ist nicht anders zu erwarten, sobald man erkennt, daß die Herrschaft Gottes nicht nur ein zentrales Thema der Verkündigung Jesu, sondern die theologische Mitte seines Denkens, Redens und Tuns ist.[3] Die Herrschaft Gottes ist ja die enge Gemeinschaft Jesu mit seinem Vater, die sein ganzes Leben und seine Lehre bestimmt, und an der er seine Hörer teilnehmen lassen will. Diese wissen aus ihrer Kenntnis des Alten Testaments und frühjüdischer Lehren, daß die Herrschaft Gottes die innige Gemeinschaft mit seinem Volk bedeutet, deren Vollendung Israel seit Deuterojesaja (Jes 52,7; Mi 2,13; 4,17; Dan 2; 7 u.ö.) erwartet.[4] Das Neue an Jesu Verkündigung ist nun, daß er die erneut angebotene Gottesgemeinschaft exklusiv an seine Vermittlung bindet (vgl. Mt 11,27) und denen schon anfänglich schenkt, die sich ihr glaubend öffnen.

In Form einer Seligpreisung spricht Jesus den Armen, den Hungernden und den Weinenden schon für die Gegenwart Gottes Herrschaft zu (vgl. Mt 5,3–10; Lk 6,20b-23). Auf die Anfrage des Täufers, ob er der Kommende sei, reagiert Jesus mit dem Hinweis auf sein Wirken in Tat und Wort.[5] Da Jesu Handeln von seiner Botschaft bestimmt ist, ist es nicht von ungefähr, daß seine Antwort in der Verkündigung des Evangeliums an die Armen gipfelt (Mt 11,3–5 par Lk 7,20–23). Das Evangelium von der Herrschaft Gottes ist ja der Horizont, in dem Jesus sein Wirken sieht und in dem er auch irdischen Besitz wertet. Das kommt treffend in Mt 6,33 zum Ausdruck: »Sucht zuerst seine (= des Vaters) Herrschaft und seine Gerechtigkeit und alles andere wird euch dazu gegeben.«[6]

Wer also die Prioritäten in seinem Leben richtig setzt, für den werden die Güter dieser Welt zweitrangig. Die im Glauben schon jetzt ermöglichte Erfahrung der Gottesherrschaft, d.h. der Erfahrung der Gemeinschaftsbeziehung mit dem himmlischen Vater, der alle Menschen ohne Vorbedingung liebt (Mt 5,45), macht frei gegenüber dem Besitz. Dem Glaubenden wird ja alles, was für das Leben notwendig ist (vgl. Mt 6,25–34), dazu gegeben. Er erfährt sich als von Gott Beschenkter. Der himmlische Vater weiß ja bereits, was der Jesusjünger braucht, bevor er ihn darum bittet (Mt 6,8). Das bedeutet freilich nicht, daß er seine Hände in den Schoß legen kann. Denn das Streben nach der Gerechtigkeit des Vaters besteht in der Erfüllung seines Willens. »Gerecht sein« heißt nämlich im Mt-Evangelium nichts anderes als nach dem Willen des Vaters zu handeln.[7] Was das bedeutet, zeigt Mt vor allem in seiner Bergpredigt.

Die Stellung Jesu zu Eigentum und Besitz soll im folgenden beispielhaft an Texten des Mt-Evangeliums, vor allem aber des Lk-Evangeliums erörtert werden.

II. Jesu radikale Kritik am Reichtum

1. Gottesdienst und Mammondienst schließen einander aus (Mt 6,24/Lk 16,13)

»Niemand kann zwei Herren dienen; denn entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben, oder zu dem einen halten und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon« (Mt 6,24). Wenn die Lk-Parallele (16,13) verdeutlicht »Kein *Haussklave* kann zwei Herren dienen …«, ist das sachlich dasselbe. Denn »dienen« heißt in unserem Kontext »dienen als Sklave«. Entgegen der Behauptung, niemand könne zwei Herren dienen, gibt es in der Antike tatsächlich Sklaven, die gleichzeitig mehrere Herren haben. Ein Beispiel dafür findet sich auch im Neuen Testament. Lk berichtet nämlich in seiner Apostelgeschichte von einer Frau, die Sklavin/Magd mehrerer Herren ist (Apg 16,16.19). Auf diesem Hintergrund muß man annehmen, daß das Bildwort nicht von Haus aus schlüssig ist, sondern im Blick auf seine Anwendung am Schluß des Verses, also auf die beiden besonderen Herren, Gott und Mammon, formuliert ist. Dem Bildwort kann auch die Erfahrung zugrunde liegen, daß niemand zwei Herren in gleicher Weise dienen kann. Loyalitätskonflikte sind hier unausweichlich.[8] Die Unmöglichkeit, zwei Herren zu dienen, ist jedenfalls darin begründet, daß der Mensch sich von Natur aus dagegen sträubt, zwei Herren treu zu sein, die sich grundlegend unterscheiden.

Wie das näher zu verstehen ist, wird im folgenden erläutert: Den einen wird er lieben, den anderen hassen. Sowohl »lieben« als auch »hassen« wird durch einen synonymen Parallelismus näher bestimmt. Die Liebe äußert sich im Verhalten des Sklaven zu seinem Herrn. Sein Dienst ist nicht so sehr durch eine starke affektive Zuneigung bestimmt, sondern durch die zuverlässige Ausführung der ihm aufgetragenen Arbeiten. Das bestätigt der zweite synonyme Parallelismus »er wird verachten« zu »hassen«. Hier geht es vor allem um die Nachlässigkeit des Sklaven bei der Durchführung seiner Arbeit. »Hassen« wird also als »geringachten/verachten« und »lieben« als »stehen zu jemandem« verdeutlicht.[9]

Worauf die Aussage von vornherein hinzielt, kommt nun am Ende des Verses zum Ausdruck: Objekt des Hasses bzw. der Liebe sind Gott und der Mammon. Mammon, ein aramäisches Wort, das in der jüdischen Literatur oft belegt ist (z.B. Sir 31,8; CD 14,20; 1 QS 6,2), bezeichnet Vermögen, Geld, Besitz und Gewinn. Meistens ist es aufgrund des Kontextes negativ bestimmt. Hier ist es personifiziert verwendet. Nicht in sich selbst, aber als Alternative zu Gott erscheint der Mammon hier als ein Götze.[10] Das ist wahrscheinlich auch der Grund, warum das Frühchristentum das Wort unübersetzt läßt.[11]

Wenn das Eigentum einen Menschen ganz in Besitz nimmt, wird es zum Pseudogott, der keine Freiheit schenkt, sondern in Wahrheit versklavt. Wer dagegen dem Gott dient, den Jesus als den voraussetzungslos liebenden Vater offenbart (vgl. Mt 5,45), der wird nicht Sklave, sondern Sohn/Tochter. Er öffnet sich der Herrschaft Gottes, die, wer glaubt, schon in der Gegenwart erfahren kann, auch wenn deren Vollendung noch aussteht. Der Christ soll sich ohne Wenn und Aber für Gott entscheiden. Darin besteht der rechte Gottesdienst.[12] Zum Besitzverzicht wird dagegen nicht deshalb aufgerufen, weil das Weltende vor der Tür steht.[13]

2. Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon (Lk 16,9)

Nachdem der Herr[14] am Ende der Parabel vom klugen Verwalter (Lk 16,1–8) diesen wegen seines gerissenen Verhaltens gelobt hat (16,8), wendet er die Geschichte auf die Gemeinde an, die er zu einem verantwortungsvollen Umgang mit den Gütern dieser Welt auffordert: »Und ich sage euch: Macht euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit sie euch, wenn es zu Ende geht, in die ewigen Wohnungen (wörtlich: Zelte) aufnehmen« (16,9). Der Herr im Gleichnis lobt zuvor tatsächlich das Verhalten des Verwalters, weil ihn dessen gerissenes Vorgehen beeindruckt: »Und der Herr lobte die Klugheit des Verwalters der Ungerechtigkeit, weil er klug gehandelt hat, und sagte: Die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichts in ihrer eigenen Art« (16,8). Denn das Handeln des Verwalters wird zum Beispiel für entschlossenes Handeln angesichts der Herrschaft Gottes.[15]

Der zweite Teil von V. 8 hat die Funktion, darauf hinzuweisen, in welcher Beziehung die in der Parabel erzählte Geschichte mit den ihr folgenden Jesusworten (V. 9–13) steht. Wir werden auf die Klugheit der Kinder des Lichts in V. 9–13 vorausverwiesen, in denen Jesus über die Haltung zum Besitz spricht, die von den Mitgliedern der christlichen Gemeinde gefordert ist. Dabei zeigt sich, daß sich die Geschichte aufgrund ihres negativen Beispiels weder ethisch noch eschatologisch direkt auf das christliche Handeln übertragen läßt. Sie formuliert keine verbindliche Lehre für die Gemeinde. Erst durch den folgenden Kontext gewinnt sie die Funktion eines vorgeschalteten Negativbeispiels.[16] Dieses wird nur dadurch brauchbar, daß V. 9–13 sich inhaltlich von der Geschichte absetzen.

Der Ausdruck »Mammon der Ungerechtigkeit« will nicht jeglichen Besitz als sündhaft oder böse kennzeichnen.[17] Der Mammon selbst ist vielmehr neutral als Geld zu verstehen.[18] Erst durch seine nähere Bestimmung wird er positiv oder negativ charakterisiert. »Mammon der Ungerechtigkeit« bezeichnet nach der in der griechischen Vorlage zu äthHen 63,10 vermuteten Wendung das zu Unrecht erworbene Gut.[19] Auch wenn ähnliche

Wendungen in Qumran (1 QS 10,19; CD 6,15; 8,5; 19,17) im dualistischen Sinn als Besitz verstanden werden können, der zu dieser bösen Welt gehört, so muß das nicht für Lk 16,9 gelten. Es spricht vielmehr vieles dafür, daß Lk die Wendung aus seinem Kontext gewonnen hat, da »Ungerechtigkeit« in V. 8a und »Mammon« in V. 13 vorkommt.[20]

Es ist also der Mammon gemeint, insofern er den Menschen gefährden und zu ungerechtem Handeln verführen kann, nicht aber insofern er in sich selbst böse ist.[21] Mit ihm soll man sich Freunde machen. Die Freunde sind hier die Bedürftigen[22], denen nach Lk die reichen Christen Almosen geben sollen, damit die Armen[23], denen sie in der Gegenwart helfen, sie dereinst aufnehmen werden. Darauf weist die Analogie im Gleichnis hin, in dem sich der Reiche an den armen Lazarus wendet. Es ist an die Armen gedacht, die ihre Wohltäter in die ewigen Zelte aufnehmen.[24] Dafür spricht auch, daß das Judentum sogar die Personifizierung von Almosen und Liebeswerken kennt.[25] Wenn Lk es auch nicht ausdrücklich sagt, was zu Ende geht, ist hier an das Lebensende und nicht an das ausgehende Geld gedacht.[26] Die reichen Christen werden eindringlich ermahnt, den Gefahren ihres Wohlstandes nicht zu erliegen, sondern auf den ungerechten Mammon zugunsten der Armen in der Gemeinde zu verzichten, um nach ihrem Tod[27] am ewigen Leben teilhaben zu können.[28] Nach Lk beginnt die Heilsvollendung somit in der Todesstunde. Er spricht hier von dem inviduell-eschatologischen Ziel des Christen, das er in der Todesstunde erreicht (vgl. auch Lk 12,33; 16,22).[29] Vom letzten Gericht ist somit nicht die Rede.[30] Der Plural »sie werden aufnehmen« umschreibt auch nicht den Gottesnamen.[31] Ebensowenig ist vom letzten Gericht die Rede.[32] Schließlich gibt es auch keinen Hinweis darauf, daß die Armen im Gericht als Fürsprecher fungieren.[33]

In unserem Zusammenhang ist auch eine absichtsvolle Allegorie zu beachten: Wenn die Kinder dieser Welt sich in ihrem eigenen Geschlecht klüger als die Kinder des Lichtes verhalten (V. 8b), so wird die christliche Gemeinde indirekt dazu aufgerufen, sich auf »ihre Art«[34], d.h. auf ihr Gemeinwesen zu besinnen und den Bedürftigen Almosen zu geben. Wie Menschen dieser Art ihre Ziele, so sollen Christen ihre eigenen Ziele verfolgen und so der Versuchung zur Ungerechtigkeit entgehen, die vom Mammon ausgeht. Der Mammon erhält somit einen positiven Sinn, wenn er der Nächstenliebe dient.

Wenn man das in V. 9 geforderte Verhalten mit dem Verhalten des Verwalters in V. 4 vergleicht, dann fällt bei aller sprachlichen und sachlichen Übereinstimmung ein unüberwindlicher Gegensatz auf: Für den Verwalter ist die für Griechen selbstverständliche Gegenseitigkeitsethik[35] Grundlage für seine Freundschaft. Er erwartet ja, daß die Schuldner seines Herrn ihn wegen seiner Großzügigkeit aufnehmen, sobald er seines Postens enthoben

ist. Die Ermahnung der reichen Christen zum Almosengeben durchbricht die Prinzipien der Gegenseitigkeitsethik dagegen schon im Ansatz.[36] Die Bedürftigkeit des Nächsten allein ist maßgebend, nicht aber das Schielen nach zwischenmenschlichen Vorteilen. Der lukanische Jesus kennt aber auch einen Vorteil, den das karitative Verhalten des Reichen mit sich bringt: Er verspricht einen himmlischen Lohn, der jegliche zwischenmenschliche Wiedergutmachung übertrifft.

3. Verantwortungsvolle Verwaltung des Besitzes (Lk 16,10–12)

In 16,10–12 verfolgt Lk weiter das Thema des Besitzes. Nun geht es nicht mehr um das Almosengeben, sondern um die treue Verwaltung von Eigentum: »Wer im Geringsten treu ist, ist auch im Großen treu, und wer im Geringsten ungerecht ist, ist auch im Großen ungerecht. Wenn ihr nun mit dem ungerechten Mammon nicht treu werdet, wer wird euch das wahre (Gut) anvertrauen« (Lk 16,10f.). In antithetischer Form wird das irdische Gut als das Geringste dem ewigen Heil als dem Großen gegenübergestellt (vgl. Sir 19,1). Das geht aus dem Zusammenhang von V. 10 und 11 hervor.[37] Nur wer zuverlässig und verantwortungsvoll mit dem irdischen Gut umzugehen weiß, kann auch die ewigen Heilsgaben zuverlässig verwalten. Denn dies ist das wahre Gut, das im Gegensatz zum ungerechten Mammon nicht täuschen kann. Der Empfang dessen, was wirklich wertvoll ist, setzt jedoch den verantwortungsvollen Umgang mit dem »ungerechten Mammon« voraus.[38]

Manche sehen in dem »Wahren« eine Kurzform der spät-neutestamentlichen Wendung »Wort der Wahrheit« (2 Tim 2,15; Jak 1,18) und deuten es auf die Verkündigungsaufgabe (V. 11), während sie »das Eure« in V. 12 als Steigerung begreifen und als das ewige Heil verstehen.[39] Das ist jedoch unwahrscheinlich. Es dürfte sich vielmehr eher um einen synonymen Parallelismus handeln. Das »Eure« meint die ewigen Zelte[40] und damit den Schatz im Himmel.[41]

Eine Einschränkung auf die Gemeindeleiter, deren Untreue »im Geringsten« darin bestehen soll, daß sie ihnen anvertrautes Kirchengut verschleudern[42], ist in keiner Weise angezeigt.[43] Denn Lk 16,1–13 ist keine Amts-, sondern eine Gemeindeparänese.[44] Es wäre zudem eigenartig, würde Lk ausgerechnet den Gemeindebesitz als »ungerechten Mammon« deklarieren.

Wenn sich nun das Wort von der Unmöglichkeit, zwei Herren zu dienen, bei Lk anschließt, paßt das sehr wohl gut in den Zusammenhang.[45] Das wäre nur dann nicht der Fall, wenn sich nur Gott und der Mammon gegenüberstünden. Denn man kann Gott durchaus – wie gesehen – mit dem ungerechten Mammon dienen, indem man den Mammon als Almosen ver-

wendet. Der Gegensatz, der in V. 13 zum Ausdruck kommt, liegt indes in der gleichzeitigen Beziehung zu Gott und zum Mammon[46], so daß sich Gottesdienst und Mammondienst gegenüberstehen.[47] Wer aber dem Mammon dient, statt ihn als Almosen zu benutzen, mißbraucht ihn, weil er ihn eben nicht als kleines und fremdes Gut (16,11f.) betrachtet, sondern ihm einen absoluten Wert zuschreibt und ihn zu seinem Gott erklärt.[48]

4. Warnung vor den Gefahren des Reichtums (Lk 16,19–31)

Die Forderung an die Reichen in der Gemeinde, Almosen zu geben, wird nicht nur durch ein Wort Jesu (16,9), sondern auch mit dem Verweis auf Mose und die Propheten (16,31) begründet. Der Einsatz des eigenen Vermögens für karitative Zwecke entspricht somit nicht nur der ethischen Lehre Jesu, sondern wird auch durch das alttestamentliche Gebot gefordert. Wie das im Sinne des Lk zu verstehen ist, ist aus dem Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus (16,19–26) zu erkennen, wenn man es im Licht der V. 27–31 versteht.

In der Exposition des Gleichnisses wird das irdische Geschick des Reichen und des Armen gegenübergestellt (16,19–21). Mit der typisch lukanischen Einleitungsformel »und es geschah als« beginnt in V. 22 die Haupthandlung, die im Jenseits spielt. Der Arme befindet sich nach seinem Tod im Schoß Abrahams und parallel dazu der Reiche in der Unterwelt.[49] Auch hier wird nach dem schon aus Lk 16,9 und 12,33 bekannten individuell eschatologischen Konzept ein unmittelbarer Übergang vom irdischen Leben in das Jenseits ausgesagt. Von einem Zwischenzustand bis zum letzten Gericht ist keine Rede.[50] Die Spannung der Szene wird noch gesteigert durch das historische Präsens (V. 23b)[51], das die eigentliche Handlung einleitet: Der Reiche sieht von fern Abraham und Lazarus in dessen Schoß. Er wendet sich an Abraham und bittet ihn, sich seiner zu erbarmen und Lazarus zu ihm in die Unterwelt zu schicken, damit er seine Schmerzen lindere. Die erste Pointe des Gleichnisses steht in V. 25f., wo Abraham betont, daß die Umkehrung der Geschicke der beiden Protagonisten im Jenseits rechtmäßig sei (V. 25). Das Urteil ist nun endgültig, wie der »große Abgrund« zwischen den beiden hervorhebt (V. 26).[52] Auf dem Hintergrund der traditionellen jüdischen Vergeltungslehre, wonach Reichtum ein Zeichen für den Segen Gottes ist, ist das sicherlich nicht selbstverständlich.[53]

V. 27–31 setzen den Dialog zwischen dem Reichen und Abraham fort. Zunächst bittet der Reiche den Abraham, Lazarus zu seinen fünf noch lebenden Brüdern zu schicken, damit er sie davor bewahre, mit ihm dasselbe endgültige Geschick teilen zu müssen. Abraham lehnt mit Verweis auf die Forderung des Mose und der Propheten die Bitte des Reichen ab. Wer auf

sie hört, verfehlt sein Ziel nicht. Dies ist die zweite Pointe der Beispielerzählung (V. 27–29).

In einem dritten Gesprächsgang weist Abraham den geforderten Beweis erneut mit einem Hinweis auf Mose und die Propheten ab. Zugleich betont er, daß das Gesetz und die Propheten für die Brüder hinreichen müssen. Wenn sie nicht bereit sind, ihnen zu folgen, werden sie auch einem, der von den Toten auferstanden ist, nicht glauben (V. 30f.).

Zwischen den V. 19–26 und V. 27–31 ist eine thematische Verschiebung festzustellen. Während die V. 19–26 die endgültige Umkehrung der Geschicke des reichen Mannes und des armen Lazarus konstatieren, geht es in den V. 27–31 um die Frage der ethischen Umkehr. Das eigenständige Motiv von der eschatologischen Umkehrung der Geschicke ist religionsgeschichtlich im Lk-Evangeliums (1,51–53; 6,20–26) als vorlukanisch bezeugt.

V. 27–31, die durch und durch lukanisch sind, setzen den V. 24 einsetzenden Dialog zwischen dem Reichen und Abraham fort, haben jedoch nicht mehr die Linderung der Qual, sondern die Warnung der Brüder des Reichen im Blick. Es geht um die noch lebenden Reichen.[54] Das Thema Umkehr tritt nun bestimmend in den Vordergrund (V. 30). Auf diese Weise sollen die Reichen auf Erden vor demselben Schicksal gewarnt werden, das der Reiche in der Unterwelt schon erleidet. Sie sollen sich an den Weisungen des Mose und der Propheten orientieren, wie jetzt im Rückblick auf V. 19–26 gefolgert werden kann. Konkret bedeutet das die Verpflichtung des Reichen, den Bedürftigen entsprechend ihrer Notlage (vgl. Apg 2,45; 3,11; 4,35 u.ö) Almosen zu geben. Wer in dieser Weise karitativ handelt, ahmt Gott in seinem erbarmenden Handeln nach (Lk 6,36).[55]

Auch wenn Lk faktisch nicht an der Vorstellung der eschatologischen Umkehrung der Geschicke festhält, so läßt er sie dennoch nicht ungenutzt. Denn er deutet nun die Vergeltungslehre (V. 19–26) in V. 27–31 um: Ihm geht es nicht um die eschatologische Umkehrung, sondern um die Umkehr in der Gegenwart, die sich beim Reichen im Almosengeben als echt erweist.[56] V. 27–31 zeigen, daß die Ursache der Verurteilung des Reichen in der Nichtbeachtung der Vorschriften des Alten Testaments, des Mose und der Propheten, liegt. Darin besteht auch die Schuld des Reichen in der Unterwelt. Wenn die Brüder sich am alttestamentlichen Gesetz orientieren, finden sie zur sittlichen Umkehr und entgehen so einer endzeitlichen Umkehrung ihres Geschicks. Lk nimmt also in V. 19–26 eine Überlieferung auf, die die eschatologische Umkehrung von arm und reich thematisiert, übernimmt mit ihr aber nicht sogleich ihre Aussage, sondern ordnet sie seiner eigenen Sichtweise unter.[57] Dem entspricht auch, daß Jesus die Frage der Jünger, ob es nur wenige seien, die gerettet werden (Lk 13,23), mit den Worten abweist: »Kämpft darum, durch die enge Tür einzutreten!« (13,24). Den Jüngern wird auch hier eingeschärft, daß sich ihr Heil auf Erden ent-

scheidet. Die Frage aber, wieviele oder gar wer gerettet wird, bleibt unbeantwortet.[58]

Auch die beiden anderen synoptischen Evangelien überliefern Jesusworte, die gegen eine eschatologische Umkehrung des Geschicks sprechen. Das kommt z.B. im Zusammenhang mit dem Bildwort vom Nadelöhr und seiner Anwendung auf den Reichen (Mk 10,24f./Mt 19,23f./Lk 18,24f.) dadurch zum Ausdruck, daß Jesus auf die Jüngerfrage, wer dann noch gerettet werden könne, antwortet: »Bei Menschen ist es unmöglich, bei Gott aber ist es möglich; denn bei Gott ist alles möglich« (Mk 10,27/Mt 19,26/Lk 18,27). Wir können deshalb mit Zuversicht annehmen, daß diese Lehre auf den irdischen Jesus zurückgeht.

In Lk 16 treffen sich Jesu Wort und das alttestamentliche Gebot in der Forderung an die Reichen, Almosen zu geben. Damit werden die Aussagen von V. 17 eingelöst, wonach auch zur Zeit der Evangeliumsverkündigung das Gesetz gilt. Die fünf Brüder des Reichen sollen sich dementsprechend an Mose und die Propheten halten (V. 28f.). V. 30f. sprechen der Auferstehung eines Toten die Kraft ab, zur Umkehr zu motivieren. Lk will damit wahrscheinlich die Verbindlichkeit des Gesetzes einschärfen. Denn die Auferstehung eines Toten (Christus) wird die fünf Brüder nur dann überzeugen, wenn sie das Geschehen durch Mose und die Propheten hindurch bezeugt verstehen (vgl. z.B. Lk 24,44; Apg 28,23). Ohne das alttestamentliche Wort kann das Christusgeschehen nach Auffassung des Lk nicht begriffen werden. V. 30f. betonen also erneut die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Wer sich an Mose und die Propheten hält, der findet zur geforderten sittlichen Umkehr.[59]

V. 19–31 wenden sich zweifellos an reiche Christen, warnen sie vor dem Schicksal, das dem Reichen in der Beispielerzählung widerfährt, und mahnen sie zur Umkehr. Daß reiche Christen angesprochen werden, beweist die redaktionelle Einleitung in 16,1, die das folgende als Jüngerunterweisung qualifiziert.[60] Dem widerspricht nicht, daß in V. 14 die Pharisäer eingeführt sind: »Das hörten auch die Pharisäer, die sehr am Geld hingen, und sie lachten über ihn. Da sagte er zu ihnen: Ihr redet den Leuten ein, daß ihr gerecht seid; aber Gott kennt euer Herz. Denn was die Menschen für großartig halten, das ist in den Augen Gottes ein Greuel.« Die Pharisäer sind hier typisiert. In ihrem Einwand sollen sich die Christen, genauer: die Reichen in der christlichen Gemeinde, wiederfinden.[61] Die Beispielerzählung ist nämlich keineswegs antijüdisch.[62] Lk fordert auch keine buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes, wie 16,17 nahelegen könnte; denn er zeigt in Lk 16,27–31 eindeutig, daß es ihm nicht um das Gesetz als solches geht, sondern um die sittliche Verpflichtung durch das Gesetz zur Umkehr und zur Hinwendung zu den Bedürftigen. Hierin sieht er den Inbegriff des Gesetzes, das komplementär zur ethischen Weisung Jesu (V. 9) steht. Es gibt nach

Lk auch hinsichtlich der sittlichen Verpflichtung eine Kontinuität zwischen Verheißungs- und Erfüllungszeit.

V. 14f. sind nur scheinbar bloße Übergangsverse von der Besitzparänese zur Gesetzesfrage (V. 16f.). Denn die Pharisäer repräsentieren in ihrer Geldgier und ihrem damit zusammenhängenden Selbstverständnis der Selbstgerechtigkeit und Überheblichkeit zeitlos die Reichen.[63] Genau auf solches Verhalten der Reichen in der Gemeinde zielt die Forderung der Umkehr, die sich in Almosen realisiert. Die Reichen sollen sich mit den Pharisäern identifizieren und umkehren.

Lk ist nicht an einer sachgemäßen Charakterisierung der historischen Pharisäer interessiert. Man kann deshalb nicht von einem Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern sprechen, auch nicht von einer Auseinandersetzung zwischen der lukanischen Kirche und dem Judentum.[64] Die Pharisäer sind hier vielmehr vermögende Christen in der lukanischen Gemeinde, die es an Almosenfrömmigkeit fehlen lassen. In 16,14f. benennt Lk folglich im Gewand der Pharisäerpolemik die von Lk vorausgesetzte Situation, wobei er sich auf wenige Andeutungen beschränkt. Der Sitz im Leben ist die Reichenparänese. Der Selbstgerechtigkeit des Reichen steht Gott, der die Herzen durchschaut, gegenüber (vgl. Apg 5,4), dem menschlichen Urteil über das, was großartig ist, steht das Urteil Gottes mit dem Gerichtsmotiv »Greuel vor Gott« gegenüber.[65]

III. Jesu Souveränität gegenüber den irdischen Gütern

Jesu radikale Kritik trifft die Güter dieser Welt nicht als solche, sondern deren ungerechte Verwendung. Deshalb muß man die positiven Aussagen, die die Jesusüberlieferung über Besitz und Reichtum auch kennt, nicht als Gegensatz auffassen. Wir können uns hier auf wenige Hinweise beschränken.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß Jesus selbst nicht aus einer unteren sozialen Schicht kommt, sondern aus dem Mittelstand. Wie Josef ist er Bauhandwerker. Seine Jünger stammen aus einem ähnlichen sozialen Stand (vgl. Mk 1,20; 2,14f.; Mt 9,9f.; 10,3). Jesus ist anders als Johannes der Täufer kein Asket. In seiner Begleitung befinden sich vornehme Frauen, die ihn und seine Jünger unterstützen (Lk 8,2f.). Das können sie natürlich nur, weil sie vermögend sind. Auch Jesu Forderung, Geld auszuleihen, ohne mit einer Zurückzahlung zu rechnen (Mt 5,42; Lk 6,30.34), setzt Besitz voraus, sonst könnte man nichts ausleihen. Vom Oberzöllner Zachäus verlangt Jesus keineswegs den völligen Verzicht auf sein Eigentum (Lk 19,8f.). Nirgendwo erwecken die Evangelien den Eindruck, Jesus habe Berührungsängste mit Reichen. Er geht zu ihren Gastmählern, wenn er von ihnen eingeladen wird (Lk 7,36–38 u.ö.). Da er gern Feste feiert, spotten fromme

Kreise über ihn: »Seht den Fresser und Weinsäufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern« (Mt 11,19/Lk 7,34). Er lehnt das Fasten ausdrücklich ab, weil es nicht zur messianischen Heilszeit paßt (Mk 2,18–22), und hält mit seinen Jüngern Mahl. In seinen Gleichnissen spiegelt sich häufig die soziale Situation Galiläas mit seinen Großgrundbesitzern, Gutsverwaltern und Landpächtern, wobei meist keine Sozialkritik geübt wird. Er benutzt den seinen Hörern bekannten sozialen Hintergrund in seinen Gleichnissen, um seine Botschaft von der Herrschaft Gottes erfahrbar zu machen.[66]

IV. Befreiung aus der sklavischen Bindung an das Eigentum zum Wohl der Bedürftigen

Die Stellungnahme Jesu und der Jesustradition, der wir insbesondere im Lk-Evangeliums nachgespürt haben, darf nicht einfach als eine Bekämpfung von Mißbrauch des Eigentums mißverstanden werden. Voraussetzung für die Aussagen Jesu über das Eigentum ist vielmehr seine Botschaft von der Herrschaft Gottes. Jesus befreit durch seine Botschaft von der sklavischen Bindung an Eigentum (Mt 6,24–33; Mk 10,28–31; Lk 10,3 u.ö.) und befähigt so zum Dienst am Nächsten.[67] Das aber bedeutet, daß der Forderung zum rechten Verhalten gegenüber den Gütern dieser Welt das Geschenk der Teilhabe an der durch Jesus vermittelten Herrschaft Gottes vorausgeht. Wer die Vergebung seiner Schuld erfährt, kann selbst vergeben, weil er dessen gewiß wird, daß Gottes ungeschuldete Liebe sein Leben trägt. Er hat es deshalb nicht mehr notwendig, sich ängstlich um den täglichen Unterhalt zu sorgen. Alles, was dazu führt, diese Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch zu gefährden und zu zerstören, wird darum von Jesus zurückgewiesen. Wer von seinem Eigentum so in Besitz genommen wird, daß er kein Auge mehr für seinen notleidenden Nächsten hat, dem wird sein Eigentum zum ungerechten Mammon, der ihn so sehr bestimmt, daß er die Liebe Gottes zurückweist.

Die Botschaft Jesu wie die Botschaft des Neuen Testaments insgesamt bringt keine theoretischen Überlegungen darüber, ob und wann man Eigentum zu Recht besitzt oder wie es besser zu verteilen wäre. Er »steht ihm vielmehr im Grunde mit derselben anstößigen Freiheit und Unbefangenheit gegenüber wie den staatlichen Mächten, der römischen Fremdherrschaft und ihren jüdischen Helfershelfern«.[68] Durch die schon gegenwärtig sich realisierende und im Glauben erfahrbare Gottesherrschaft sind die den Glaubenden noch bedrängenden Mächte faktisch schon überwunden. Nur wer sich von der in seiner Herrschaft kundtuenden Liebe erfassen läßt, wird einen Zugang auch zu den radikalen Forderungen Jesu in bezug auf den Gebrauch irdischer Güter finden.

Anmerkungen

1 Vgl. z.B. das Buch Ijob, in dem diese Position allerdings heftig kritisiert wird.
2 So auch M. Hengel, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte frühchristlicher Sozialgeschichte. Stuttgart 1973, S. 37.
3 Vgl. dazu H. Giesen, Herrschaft Gottes – heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien (BU 26). Regensburg 1995.
4 Vgl. Ebd., S. 11–17, 133.
5 Vgl. Ebd., S. 69f.
6 Vgl. dazu H. Giesen, Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum *δικαιοσύνη*-Begriff im Matthäus-Evangelium (EHS T. 181). Frankfurt a.M./Bern 1982, S. 166–179.
7 Vgl. H. Giesen, Handeln, a.a.O., S. 187–196.
8 Vgl. J. Gnilka, Das Matthäusevangelium, 1. Teil: Kommentar zu Kap. 1,1–13,58 (HThK I/1). Freiburg u.a. 1986, S. 243; U. Luz, Das Evangelium nach Mathäus (Mt 1–7) (EKK I/1). Zürich u.a. ^{2}1989, S. 361.
9 Vgl. H. Giesen, Art.: »*μισέω*«, in: EWNT II, Sp. 1060–1062, hier 1060.
10 Vgl. A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus (RNT). Regensburg 1986, S. 139; J. Gnilka, a.a.O., S. 243; H. Giesen, Art. »Mammon«, in: LThK VI ^{3}1997, Sp. 1256; vgl. jetzt auch H. Chr. Brennecke, »Niemand kann zwei Herren dienen«. Bemerkungen zur Auslegung von Mt 6,24/Lk 16,13 in der Alten Kirche, in: ZNW 88 (1997), S. 157–169, hier S. 158. Das eigentliche Thema des Aufsatzes ist die älteste Auslegungsgeschichte des Logions.
11 So auch M. Hengel, a.a.O., S. 32.
12 So auch J. Gnilka, a.a.O., S. 243.
13 Gegen S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten. Zürich 1972, S. 460f. Zur Naherwartung vgl. H. Giesen, Herrschaft, a.a.O., S. 80–86.
14 Der Herr ist hier nicht Jesus. So z.B. auch W. Schmithals, Das Evangelium nach Lukas (ZBK 3.1). Zürich 1980, S. 168.
15 Mit F.W. Horn, Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (GTA 26). Göttingen 1983, S. 72.
16 Ebd., S. 73.
17 Ebd., S. 75; J. Nolland, Luke 9:1–18:34 (WBC 35B). Dallas 1993, S. 806; I.H. Marshall, The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text (NIGTC). Exeter 1978, S. 621; J.B. Green, The Gospel of Luke (NIC). Grand Rapids Mich-Cambridge 1997, S. 596; gegen H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte. Zweiter Band: Die Synoptiker (BHTh 24/II). Tübingen ^{2}1969, S. 74; J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas (RNT). Regensburg ^{6}1993, S. 349.
18 So H.P. Rüger, Art. »*Μαμωνας*«, in: ZNW 64 (1973), S. 127–131, hier 129.
19 Vgl. ebd., S. 128; W. Wiefel, Das Evangelium nach Lukas (ThHK III). Berlin 1987, S. 294.
20 F.W. Horn, a.a.O., S. 76; vgl. schon G. Dalman, Art. »Mammon«, in: RE 3, S. 153f., hier 154.
21 F.W. Horn, a.a.O., S. 76.
22 So schon Clemens von Alexandrien, Quis dives 31,9–33,3; zuletzt J.B. Green, a.a.O., S. 594.
23 Daß hier an Engel gedacht ist, ist dagegen unwahrscheinlich. So von W. Wiefel, a.a.O., S. 294, erwogen.
24 So auch J. Nolland, a.a.O., S. 806.
25 Darauf macht W. Wiefel, a.a.O., S. 294 mit Anm. 8 aufmerksam.
26 Mit J. Ernst, a.a.O., S. 349 u.a.
27 F.W. Horn, a.a.O., S. 79, zieht mit wenigen Handschriften die Lesart *ἐκλίπητε* (W 3 69 232 pm lat) vor und interpretiert: »Ihr, die ihr Wohltätigkeit übt, werdet in die ewigen Zelte aufgenommen, wenn ihr sterbt.«

28 Vgl. H. Giesen, Mammon, a.a.O., 1256.
29 Vgl. F.W. Horn, a.a.O., S. 79; vgl. zu 16,22 auch unsere Anm. 50.
30 Gegen E. Schweizer, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3). Göttingen [18]1982, S. 169.
31 Gegen I.H. Marshall, a.a.O., S. 621f.; J. Ernst, a.a.O., S. 349.
32 Gegen E. Schweizer, a.a.O., S. 169.
33 Mit W. Schmithals, a.a.O., S. 167; gegen J. Ernst, a.a.O., S. 349; W. Wiefel, a.a.O., S. 294.
34 F.W. Horn, a.a.O., S. 79, der γενεά hier mit »Geschlecht« übersetzt, macht zu Recht darauf aufmerksam, daß die Wendung bewußt betont am Ende von V. 8 steht, um so auch die Aussage in V. 9 zu bestimmen. Besser übersetzt man jedoch mit »Art«. Ähnlich V. Hasler, Art. »γενεά«, in: EWNT I, S. 579–581, hier 579: Artzugehörigkeit.
35 Vgl. zuletzt H. Giesen, Art. »Freund/in«, in: Münchener Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von J. Hainz und A. Sand. Düsseldorf 1997, S. 132–134, hier 132, 133.
36 Vgl. F.W. Horn, a.a.O., S. 79f.
37 Vgl. J. Ernst, a.a.O., S. 350.
38 Vgl. H. Giesen, Mammon, a.a.O., Sp. 1256; ähnlich J. Nolland, a.a.O., S. 807; J.B. Green, a.a.O., S. 597.
39 So G. Schneider, Das Evangelium nach Lukas. Kap. 11–24 (ÖTK 3/2–GTB 501). Gütersloh/Würzburg 1977, S. 335; F.W. Horn, a.a.O., S. 80 mit Anm. 53.
40 Vgl. W. Schmithals, a.a.O., S. 167.
41 So auch I.H. Marshall, a.a.O., S. 624.
42 So F. Hauck, Das Evangelium nach Lukas (ThHK). Leipzig 1934, 205; J. Ernst, a.a.O., S. 350.
43 So z.B. auch E. Schweizer, a.a.O., S. 169.
44 Mit F.W. Horn, a.a.O., S. 80.
45 Gegen F.W. Horn, ebd..
46 Ähnlich J.B. Green, a.a.O., S. 597.
47 Vgl. unter II.1.
48 Vgl. auch J.A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation, and Notes (AnB 28 B). Garden City 1985, S. 1107.
49 J.B. Green, a.a.O., S. 607, meint dagegen, beide würden sich in der Unterwelt befinden, auch wenn räumlich getrennt.
50 So z.B. auch J. Ernst, a.a.O., S. 356. Das ist im übrigen im Neuen Testament immer der Fall, wenn vom Tod eines Individuums die Rede ist. Vgl. dazu H. Giesen, Herrschaft, a.a.O., S. 110; Ders., Die Offenbarung des Johannes (RNT). Regensburg 1997, S. 334. Gegen W. Wiefel, a.a.O., S. 299. Zu 16,9 vgl. unsere Anm. 29.
51 F.W. Horn, a.a.O., S. 81.
52 Vgl. ebd.; J. Ernst, a.a.O., S. 357f.; J. Nolland, a.a.O., S. 832.
53 Vgl. J. Ernst, a.a.O., S. 356. Neben der innerweltlichen Vergeltungslehre gibt es seit der Makkabäerzeit allerdings auch eine eschatologisierte Vergeltung, wie sie Lukas in seinem Gleichnis vertritt. Vgl. z.B. äthHen 96,4–8; 97,8–10. Dazu etwa das einleitend Gesagte mit Anm. 1 und J.B. Green, a.a.O., S. 608 mit Anm. 345.
54 F.W. Horn, a.a.O., S. 82f.
55 Vgl. H. Giesen, Art. »Almosen«, in: LThK I [3]1993, Sp. 423f., hier 423.
56 Vgl. F.W. Horn, a.a.O., S. 83.
57 Ebd.
58 Zur näheren Begründung vgl. H. Giesen, Verantwortung des Christen in der Gegenwart und Heilsvollendung. Ethik und Eschatologie nach Lk 13,24 und 16,16, in: ThG 38 (1988), S. 218–228; auch Ders., Herrschaft, a.a.O., S. 126f.
59 Vgl. F.W. Horn, a.a.O., S. 84.
60 Nach J.B. Green, a.a.O., S. 599, macht Lk in V. 14 dagegen darauf aufmerksam, daß die Pharisäer noch anwesend seien.

61 Vgl. F.W. Horn, a.a.O., S. 85.
62 Das hat z.B. A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band. Darmstadt 1969 (= Tübingen 1910), Bd. II, S. 640, behauptet.
63 Mit F.W. Horn, a.a.O., S. 85; R.J. Karris, The Gospel According to Luke, in: R.E. Brown u.a. (Hrsg.), The New Jerome Biblical Commentary. Englewood Cliff 1990, S. 675–721, hier 708.
64 Gegen J. Nolland, a.a.O., S. 810; J.B. Green, a.a.O., S. 600–602.
65 Vgl. F.W. Horn, a.a.O., S. 85f.; anders J. Ernst, a.a.O., S. 352f.
66 Vgl. H. Giesen, Herrschaft, a.a.O., S. 46–53.
67 Vgl. H. Giesen, Art. »Armenhilfe«, in: LThK I ³1993, Sp. 998f., hier 998.
68 M. Hengel, a.a.O., S. 37.

VINCENT CARRAUD · CAEN

Vom Haß auf den Diebstahl und der Liebe zum Dieb

1. Der gesellschaftsfeindliche Diebstahl

Die Ächtung des Diebstahls scheint ähnlich dem Tötungsverbot[1] weltweit gültig und wird wohl kaum ernstlich in Frage gestellt, da sie als Grundfeste gesellschaftlichen Zusammenlebens überhaupt gilt. Bei all seiner »Selbstverständlichkeit« ist daher schwer einzusehen, warum es auch heute noch als »Gebot« (nämlich – nach Ex 20,15 bzw. Dtn 5,19 – als das siebte des Dekalogs) hingenommen werden soll, in dem die Christenheit, längst ihrer gesellschaftspolitischen Unmündigkeit entwachsen und damit allenfalls schmerzlich an Überwundenes erinnert, vom Herrgott ein Gebot verkündet bekommt, daß doch die Vernunft allein längst als *conditio sine qua non* jeden Zusammenlebens erkannt hat. Wozu sollten wir die Offenbarung bemühen, wenn der Verstand völlig ausreicht? »Die natürliche Einsicht und die bloße Vernunft reichen aus, um uns die Schwere dieser Sünde verständlich zu machen.«[2] Und weiter: Warum sollten wir die Moral bemühen, um etwas zu verdammen, was doch offensichtlich alles gesellschaftliche Zusammenleben als solches zerstört? Mag sein, daß dereinst die Diebe nicht das Reich Gottes erben werden (vgl. 1 Kor 6,10); im Moment allerdings ist wichtiger, daß es derzeit das Reich der Menschen ist, das sie aus den Angeln heben. Eine »Gesellschaft« von Dieben ist wie eine sinnlose Ansammlung von Worten, unfähig zum Zusammenwirken, der Gemeinschaft abträglich, ja asozial. In erster Linie bedeutet Diebstahl eine tödliche Gefahr für die Gesellschaft, und erst in zweiter Linie interessiert derjenige, der den Diebstahl als eine Todsünde begangen hat.[3] Als der hl. Thomas die Frage nach der Sünde des Diebes untersuchte, verwies er in seiner Beweisführung auf die gesellschaftliche Tragweite des Verbrechens: »Si passim hominem sibi invicem furarentur, periret humana societas«, »wenn die Menschen ein-

VINCENT CARRAUD, *Jahrgang 1957, lehrt Philosophie an der Universität Caen und ist Verantwortlicher Redakteur der französischen Ausgabe dieser Zeitschrift. Den Beitrag übertrug Erika Grün aus dem Französischen.*

ander überall bestehlen würden, würde die menschliche Gesellschaft untergehen«.[4] Für die Menschen des Mittelalters und der Moderne bedeutete die gesellschaftsfeindliche Natur des Diebstahls allerdings noch nicht, daß er nicht auch als Sünde des einzelnen einzuordnen wäre – auf eben diesem Wechselspiel beruht ja die Idee des Naturrechts.

So ruft uns der *Katechismus des Konzils von Trient* in Erinnerung, daß der Diebstahl die Gesellschaft aus zwei wichtigen Gründen zerstört:
a. »Der Diebstahl ist das Gegenteil der Gerechtigkeit, welche jedem das zuteilt, was ihm gehört« (Kap. 35, §2), woraus sich schließen läßt, daß der Diebstahl sowohl einer bloß verteilenden als auch einer ausgleichenden Gerechtigkeit entgegensteht. Der Tridentiner Katechismus beruft sich dabei auf das Völkerrecht, während der *Katechismus der katholischen Kirche* darauf besteht, daß die Schöpfung mit all ihren Gütern den Menschen gleichermaßen zustehe (§2402). Ohne eine gerechte Verteilung der Güter, der der Diebstahl ja grundsätzlich widerspricht, »ist Gesellschaft unmöglich« (Trient, ebd.). Schon Paulus zählt ihn ausdrücklich zum unrechten Handeln (1 Kor 6–7.9). Diebstahl gehört also dem Wesen nach zu den »der Gerechtigkeit entgegengesetzten Sünden«, oder genauer gesagt, zu jenen Sünden, »durch welche man den Nächsten in seinen Gütern schädigt«.[5]
b. Stehlen ist keine Arbeit; für die Gesellschaft aber ist Arbeit unerläßlich. »Der Dieb soll nicht mehr stehlen, sondern arbeiten und sich mit seinen Händen etwas verdienen, damit er den Notleidenden davon geben kann« (Eph 4,28; siehe auch 1 Thess 4,11); es ist wohl nicht nötig, noch besonders hervorzuheben, welch große Bedeutung Paulus der Arbeit wie auch der Großzügigkeit und dem Almosen zumißt.[6] Auch hier also: Ohne Arbeit, das Gegenteil des Diebstahls, kann keine Gesellschaft funktionieren.

Diese beiden zentralen Gründe werden von einer Reihe Faktoren ergänzt, die ebenfalls das Zusammenleben schädigen: leichtfertiges, vorschnelles Urteilen, Haß und Feindschaft, Justizirrtümer, Streitigkeiten, Prozesse (wiederum in Anlehnung an 1 Kor 6). Gott – oder der Staat – ist nicht nur »Beschützer« von Leib und Leben, Person, Ehre und gutem Ruf, sondern auch »unserer äußeren Dinge« (Trient, ebd.).

Das radikal Gesellschaftsfeindliche des Diebstahls läßt sich nicht nur an der Vorgehensweise des Diebes, sondern auch am Diebesgut selbst erkennen. Da sind zunächst die drei Formen der unrechtmäßigen Aneignung fremden Besitzes: *ablatio* (die eigentliche Unterschlagung), *acceptio* (sie findet statt, wenn der Besitzer selbst dem Dieb etwas gibt)[7] und *retentio* (wenn eine fällige Leistung nicht erbracht wird); weiter ist da die traditionelle Typologie der Gattung Diebstahl und ihrer Arten: Diebstahl im eigentlichen Sinn des Wortes (heimliche Aneignung fremden Gutes[8]), Raub (Diebstahl unter Anwendung von Gewalt[9] und Beleidigung[10]), Veruntreuung (öffentlicher Besitz), Plagiat (Sklaven)[11], Gotteslästerung (etwas Heili-

ges), Hehlerei, Betrug. Der letztgenannte nimmt insofern eine Sonderstellung ein[12], weil hier Diebstahl nicht ein Wegnehmen bedeutet, sondern in der Manipulation eines verbindlichen Maßstabes besteht.[13] Deshalb sind die falschen Maße und Gewichte Gott ein Greuel.[14] Wie dem auch sei, Gott haßt den Diebstahl (Jes 61,8).

2. Diebstahl als Götzendienst

In der Heiligen Schrift nun wird aus dem Verbot des Stehlens ein Gebot; mehr noch, der Diebstahl, der ja zur Gerechtigkeit in fundamentalem Gegensatz steht, scheint gleichsam als ein gemeinsamer Nenner hinter allen Geboten zu stehen.[15] Sehen wir uns doch einige Beispiele an. Der Ehebruch (6. Gebot) Davids ist zunächst ein Diebstahl (2 Sam 11–12). Natan erregt den Zorn und erweckt dann die Reue des Königs, indem er ihm die Geschichte eines Diebstahls erzählt: Die Geschichte von dem reichen Mann, der, obwohl er selbst Schafe und Rinder im Überfluß besitzt, mit Gewalt (Raub) einem Armen das einzige Lamm wegnimmt; so ist es auch von seiten Davids ein Raub, daß er Batseba ihrem Mann Urija weggenommen hat, obwohl er schon viele Frauen besitzt. Was nun das 9. und 10. Gebot betrifft, so verbieten sie selbst das Verlangen nach fremdem Gut – das ja noch heimlicher ist als ein Diebstahl: Nicht nach dem Haus des Nächsten, noch nach seiner Frau, nicht nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel, oder nach irgend etwas, das dem nächsten gehört. Und weiter: Wenn Stehlen grundsätzlich bedeutet, seinem Nächsten nicht zu geben, was ihm gebührt, kann selbst der Gegenstand des 5. Gebotes als Diebstahl ausgelegt werden. Die ersten drei Gebote schließlich verdammen das Unrecht gegenüber Gott: Selbst Gott kann also »gestohlen« werden (Sakrileg). Umgekehrt lassen uns die ersten drei Gebote verstehen, warum der Diebstahl paradigmatisch für die anderen Verbote steht, und zwar nicht nur als das wohl sinnfälligste Unrecht: Diebstahl ist seinem Wesen nach Götzendienst.

Indem ich stehle, anerkenne und bestätige ich den Wert dessen, was gestohlen wird, ich mache also aus ihm den für mich höchsten Wert: ich mache es zu meinem Ziel. Der Wert des gestohlenen Objekts liegt nicht mehr in seinem Gebrauch (als gewöhnliches Gut), sondern in seinem Besitz (durch mich). Der Gebrauch kann sogar entschieden beeinträchtigt sein: es ist bekannt, daß gestohlene Gegenstände schwer abzusetzen sind (daher das Interesse an kleineren Geldscheinen), sich schwer ausgeben lassen (nur mit dem Risiko, als Dieb erkannt zu werden – bei plötzlicher Verschwendung ist immer etwas faul) und nicht zur Schau gestellt werden können (gestohlene Kunstwerke). Das aber heißt, daß Diebstahl sehr wohl den

ganz *privaten* Besitz schätzt, ja lediglich eine ganz persönliche Freude an diesem Besitz zuläßt, obwohl er doch scheinbar im Gegensatz zum Privatbesitz steht. Der Dieb enteignet den Besitzer, um sich selbst nach exakt derselben Logik an dessen Stelle zu setzen; der Phänomen des *privaten* Besitzes wird eher noch verstärkt. Besitz und Diebstahl stehen also weniger in einem gegensätzlichen als vielmehr komplementären Verhältnis. Weit davon entfernt, den Privatbesitz abzuschaffen, heiligt der Diebstahl ihn: Er will für sich selbst etwas haben, das Gemeingut ist oder dem Mitmenschen gehört, etwas, das eigentlich genutzt oder verbraucht werden sollte, selbst wenn es ein Luxusgegenstand ist. Daß Diebstahl zugleich Vergötzung von Besitz bedeutet, wird besonders sinnfällig in der Episode vom goldenen Kalb im Buch Exodus. Das goldene Kalb wird aus Schmuck gefertigt, genauer gesagt, aus goldenen Ohrringen (Ex 32,3). Damit veranschaulicht es die Umwandlung des persönlichen Besitzes in ein Götzenbild. Diebstahl ist Götzendienst, und als solcher hebt er nicht nur die Gebote auf, die sich gegen die Schädigung des Nächsten wenden. Darum heißt die einzige Alternative so oft: entweder Christus oder persönlicher Besitz (Mt 19,16–21 u.ö.).

So gesehen, sollte man sich in Erinnerung rufen, daß der Besitz von Gütern für die Kirche keinen Sinn macht, wenn sie nicht zum allgemeinen Wohl der Gesellschaft genutzt werden. *Allein* aus diesem Grund muß er der Vergötterung entgehen, *allein* aus diesem Grund wird der Diebstahl, der ihm gegensätzlich ist, verdammt. Für Thomas von Aquin bedeutet persönlicher Besitz in Wirklichkeit die *Macht*, Güter zu verwalten und über sie zu verfügen – und diese Macht kann besser ausgeübt werden, wenn eine einzelne Person Sorge um jedes Ding trägt (positives Recht); Besitz geht einher mit der *Pflicht*, ihn zum Wohle aller zu gebrauchen (Gütergemeinschaft ist eine Sache des Naturrechts), er ist also lediglich ein *geeignetes* Mittel zum Zweck: »Das andere, was dem Menschen im Bereich der äußeren Dinge zukommt, ist ihr Gebrauch. Was ihn anlangt, darf der Mensch die äußeren Dinge nicht wie eigenbehörige haben, sondern wie gemeinsame.«[16] So bleibt der Kommentar des hl. Ambrosius zu Lk 12,18 während des ganzen Mittelalters die Norm: » Alles, was über den Bedarf hinausgeht, behält man mit Gewalt zurück.«[17] Der *Katechismus der katholischen Kirche* bestätigt den gemeinnützigen Zweck des Besitzes (von Gütern), trotz eines verwunderlichen – und wenig thomistischen! – »selbst wenn«: »*Das Recht auf das Privateigentum,* das man sich selbst erarbeitet oder von andern geerbt oder geschenkt bekommen hat, hebt die Tatsache nicht auf, daß die Erde ursprünglich der ganzen Menschheit übergeben worden ist. Daß *die Güter für alle bestimmt sind*, bleibt vorrangig, selbst wenn das Gemeinwohl erfordert, das Recht auf und den Gebrauch von Privateigentum zu achten.«[18]

Privates Eigentum ist also nicht an sich ein Gut; losgerissen von seinem Zweck gehorcht es derselben Logik wie der Diebstahl, nämlich der Logik der Idolatrie. Im übrigen zeigt die Zulässigkeit des Diebstahls in bestimmten Fällen, daß – entgegen der Auffassung Kants oder Hegels – Privatbesitz nicht etwas Absolutes darstellen kann.[19]

3. Der erlaubte Diebstahl

Die Kirche erlaubt den Diebstahl, wenn er dem Überleben dient. Stiehlt jemand, um nicht zu verhungern, so ist das kein Diebstahl[20], das stellt der *Katechismus der katholischen Kirche* nach *Gaudium et spes* (69, § 1) unmißverständlich klar: »Kein Diebstahl ist es, wenn (...) die Weigerung der Vernunft oder der Bestimmung der Güter für alle widerspricht. So wenn in äußerster und offensichtlicher Notlage die Aneignung und der Gebrauch fremden Gutes das einzige Mittel ist, um unmittelbare Grundbedürfnisse (wie Nahrung, Unterkunft und Kleidung) zu befriedigen« (§ 2408).[21] Aber der *Katechismus* führt den Hauptgrund dafür nicht an: In einem solchen Fall darf man stehlen, weil das, was gestohlen wird, zugleich auch ausgegeben, angeglichen, verbraucht oder zerstört wird. Stehlen um zu überleben widerspricht also der Logik der Vergötterung des Eigentums und stellt somit einen exemplarischen Fall des Vorrangs des gemeinsamen Gebrauchs der Güter vor deren ungerechten Verwaltung dar. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach dem Diebstahl, der zur Beseitigung eines Notstandes – sei es von Einzelnen oder von Völkern – begangen wird. Im Alten Testament wird dies juristisch anerkannt durch das Recht des Ährenlesens, das es gestattet, den Diebstahl zu umgehen.

Der *Talmud von Jerusalem*[22] widmet der Nachlese eine ganze Abhandlung, *Pea*. Sie regelt »die Pflichten, deren Erfüllung keine (durch das Gesetz) vorgegebene Einschränkung kennt«, insbesondere die Pflicht, »den Feldrand zur Zeit der Ernte den Armen zu überlassen« (Kap. 1, § 1), gemäß der mosaischen Vorschrift bezüglich des Feldrandes: »Wenn ihr die Ernte eures Landes einbringt, sollt ihr das Land nicht bis zum äußersten Rand abernten. Du sollst keine Nachlese von deiner Ernte halten. In deinem Weinberg[23] sollst du keine Nachlese halten und die abgefallenen Beeren nicht einsammeln. Du sollst sie dem Armen und dem Fremden überlassen« (Lev 19,9–10). Die Abhandlung regelt die Nachlese des stehenden Korns, aber auch der Trauben, Oliven oder Zwiebeln.[24]

Es wird nicht nur dem *Besitzer* verboten, sein Feld selbst nachzulesen, sondern der nachlässige Besitzer, der diese mosaische Vorschrift nicht genau befolgt, sieht sich selbst des Diebstahls beschuldigt. Der Teil, der für den Armen und den Fremden[25] zurückgelassen wird (sei es durch Pea,

Nachlese oder einfach durch Vergessen), muß ebenso sorgfältig behandelt werden wie alles übrige: Bewässerung und Düngung des Feldes, das Beschneiden des Weinstocks usw.

Während die patristischen und mittelalterlichen Autoren darin übereinstimmen, daß man sich im Falle äußerster Not Verbrauchsgüter (Lebensmittel, Kleidungsstücke, Obdach) aneignen darf, sehen moderne Autoren und die Rechtspraxis dieses viel strenger. Warum? Weil der moderne Staat, der auf Privatbesitz gründet, anstelle der Gerechtigkeit dem Recht den Vorzug gibt. Diese Entwicklung (die unstatthafte Ausweitung des Deliktes Diebstahl auf einen Notstand) hängt mit der Entstehung des modernen Staates zusammen. Nach Jakobus, der die Reichen als die ganz legalen Diebe des Lohns der Arbeiter verfluchte (Jak 5, 4), hat die Kirche zahlreiche Gelegenheiten, sich diesem zu widersetzen[26]: »Auf, ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser! Auch wer kein Geld hat, soll kommen« (Jes 55,1).

4. Wie ein Dieb

Im Evangelium wird der Freigebigkeit ein Loblied gesungen und die Habgier verdammt.[27] Der *Katechismus des Konzils von Trient* resümiert: »Es gibt viele Arten des Stehlens. Sie rühren alle von der Habgier her« (vgl. Tim 6,9). Geld ist nicht dazu da, angehäuft zu werden. Geld horten ist *genau* der richtige Weg, um bestohlen zu werden; es ist mehr wert, seine Schätze im Himmel zu sammeln, wo es weder Diebe noch Einbrecher gibt (Mt 6,19–20) . Von den zwölf Jüngern ist es Judas, der den gemeinsamen Geldbeutel fest zusammenhält, und nach heutigen Begriffen ist er ein Vorbild für gute Amtsführung; in Wirklichkeit aber ist er ein Dieb, der die gemeinsamen Einkünfte zu seinen Gunsten veruntreut (Joh 12,6). Aus dem Mund des Judas, den die Salbung von Betanien empört, spricht die Moral: »Warum hat man dieses Öl nicht für dreihundert Denare verkauft und den Erlös den Armen gegeben?« (Joh 12,5).

Christus entschuldigt Verschwendung, mag sie auch noch so falsch begründet sein wie etwa im Falle des verlorenen Sohnes; Habgier aber verzeiht er nicht. Die Episode des Zachäus (Lk 19,1–10) ist im Umfeld der Überlegungen über den Reichtum angesiedelt, die im Lukas-Evangelium angestellt werden. Sie steht unmittelbar vor dem Gleichnis vom anvertrauten Geld. Es ist nicht leicht herauszufinden, ob Zachäus nun *ipso facto* Fischer ist und ob er Unrecht getan hat (dies sind vielleicht auch zwei verschieden Fragen). Der Text sagt: »Herr, die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von jemandem zuviel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück« (19,8).[28] Aber welche Rolle kommt hier der ausgleichenden Gerechtigkeit zu? Und welche der Großzügigkeit?

Und wirkt die Großzügigkeit nicht wie ein gegen die eigene Person gerichteter Diebstahl? Wenn man das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg liest, insbesondere die Passage, die von den Arbeitern der elften Stunde handelt, und dabei davon ausgeht, daß der Vertrag zwischen dem Meister und den in der ersten Stunde angeworbenen Arbeitern gültig ist (»Mein Freund, dir geschieht kein Unrecht«), beraubt sich der Meister ja selbst, zusammen mit den anderen, wenn er den später angeworbenen Männern mehr als den ihnen zustehenden Lohn auszahlt: »Darf ich mit dem, was mir gehört, nicht tun„was ich will?« (Mt 20,1–16). Umgekehrt bestiehlt der unehrliche Verwalter (Lk 16,1–8) seinen Herrn gleich zweifach: einerseits indem er sein Vermögen verschleudert (16,1), andererseits weil er falsch an ihm handelt und auch andere veranlaßt, dasselbe zu tun (16,5–7); eigentlich preist Jesus hier den Mißbrauch gemeinschaftlicher Güter und empfiehlt, sich mit dem unehrlich erworbenen Geld Freunde machen zu wollen (16,9).

Auffallend ist aber vor allem, daß Christus über das siebte Gebot schweigt; als er es in Mt 19,18 dem reichen jungen Mann gegenüber zitiert, verzichtet er bezeichnenderweise auf den Kommentar der Bergpredigt[29] und begnügt sich mit der verblüffenden Vorschrift, die die Standpunkte vertauscht, um sich ausschließlich an den *Bestohlenen* zu wenden: »Und wenn dir einer das Hemd wegnehmen will, dann laß ihm auch den Mantel«(5,40); die entsprechende Stelle bei Lukas fügt noch hinzu: »Gib jedem, der dich bittet; und wenn dir jemand etwas wegnimmt, verlang es nicht zurück« (6,30). Denn nicht nur ist Christus der einzige, der nicht stiehlt[30], er ist auch vor allem derjenige, der geplündert und beraubt wird. Am Ostermorgen ist die erste Reaktion der Maria von Magdala, daß sie vermutet, man habe möglicherweise den Herrn aus dem Grab weggebracht, vielleicht sogar gestohlen (Joh 20,2.13.15).

Aber gerade weil Christus nicht der Dieb, sondern der Gestohlene ist, kann er sich selbst mit einem Dieb vergleichen. Das unvorhergesehene, überraschende Kommen des Diebes scheint der treffendste Vergleich, um auf das Kommen des Menschensohnes (Mt 24,43) oder den Tag des Herrn hinzuweisen (Thess 5,2). Besonders bemerkenswert ist, daß dieser Vergleich abwechselnd von Paulus und von Petrus benützt wird (2 Petr 3,10), dann von Christus selbst in *Matthäus*, und schließlich in der *Offenbarung des Johannes* (3,3 und 16,15): »Siehe, ich komme wie ein Dieb.« Dieses Vergleichsmoment bestimmt den eigentlichen Modus der Zeitlichkeit Christi, das Kommen Christi in (seiner) Gegenwart, *parusia*. Ein Dieb: Eine erstaunliche Bezeichnung Christi, die die moralischen Beurteilung des Diebstahls aufhebt (das einzige Mal unter den Verboten des Dekalogs), um uns zu veranlassen, an sein Kommen zu denken, wachsam zu sein und Hoffnung zu hegen. So wie ein Dieb mich ausraubt und unbekleidet läßt, wird

das Kommen Christi mich überraschen und mich dazu zwingen, nackt zu sein (Mk 14,51 und Apg 16,15). Das Vaterunser läßt uns nichts anderes sagen: »Dein Reich komme.« Dann wird die Angst der Liebe zum Dieb weichen – wenigstens ist das unsere Hoffnung.

Mutter Agnes: »Hast du Angst vor dem Dieb? Diesmal steht er wirklich vor dem Tor.«

Therese: »Nein, er steht nicht vor dem Tor, er ist schon eingetreten. Aber was sagst du da, Mütterchen! Ob ich Angst habe vor dem Dieb? Wie soll ich mich denn fürchten vor dem, den ich so sehr liebe?!«[31]

Anmerkungen

1 Vgl. unser Editorial »Qui n'a jamais péché? Ne pas tuer: un absolu«, in: *Communio. Revue catholique internationale* 21 (1996), S. 13–19.

2 *Katechismus des Konzils von Trient*, Kap. 35, § 2, *incipit*.

3 Und doch kommt nicht jeder Diebstahl einer Todsünde gleich: Er ist zwar seinem Wesen nach eine schwere Sünde, wird er aber aus schwerwiegendem Anlaß begangen, so ist er dies nicht. Die Leichtigkeit bzw. Gewichtigkeit des Anlasses kasuistisch zu bestimmen hat sich als eine äußerst heikle Aufgabe erwiesen; vgl z. B. Suarez, *De justitia et jure*, II,12, oder Alphons von Liguori, *Theologia moralis*, I,3, 527, oder, als neuere Veröffentlichung, P. Chrétien, Art. »Vol«, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, Sp. 3288–3294. Ich schlage vor, die Schwelle zum absolut schwerwiegenden Anlaß bei einem Wert anzusetzen, der »dem Unterhalt eines Menschen von durchschnittlichem Einkommen während einer vollen Woche« entspricht (vgl. NRT, 1926, S. 132). Die Kasuistik des Diebstahls, insbesondere der Bagatelldiebstähle (*furtula*), ob sie nun zusammengerechnet werden können oder nicht, ist zwar faszinierend, gleichwohl möge man es mir nachsehen, wenn ich hier nicht darauf eingehe.

4 S. th. IIa-IIae, q. 66, a. 6.

5 Unter diesem Titel behandelt der hl. Thomas den Diebstahl (ebd.).

6 Man könnte dieses Zitat zwei anderen Zitaten aus der Bibel gegenüberstellen, nämlich 2 Thess 3,7–10 und 1 Thess 2,9, wo Paulus über Mühe und Arbeit spricht; bei dieser Gelegenheit würde es sich anbieten, die schon bis zum Überdruß wiederholte Frage zu prüfen, ob der Klerus tatsächlich die Gläubigen beraubt, indem er sich von ihnen erhalten läßt.

7 Z. B. der Betrug oder die Erpressung.

8 Daher auch die Etymologie des Wortes *fur*, nach den *Etymologien* des hl. Isidorus, an welche der hl. Thomas erinnert: »Das Wort *fur* (Dieb) leitet sich von *furvum ab*, d. h. von *fuscum* (schwarz, dunkel), weil der Dieb sich die Nacht zunutze macht.« Ein Bagatelldiebstahl ist ein kleiner, heimlich und ohne jede Gewalt ausgeführter Diebstahl.

9 Der hl. Thomas sieht in Diebstahl und Raub zwei verschiedene Arten des Unrechts, obwohl sie denselben Anlaß zur Sünde liefern (sich einer Sache gegen den Willen des Opfers zu bemächtigen); er folgt damit Aristoteles, der den Diebstahl durch das Element der Heimlichkeit, den Raub dagegen durch die Gewalt charakterisiert (Ethik,V, II, 13, 1131–6, und S. Th. IIa-IIae, q. 66, a 4.

10 Jes 61,8 (Vulgata) verbietet es, Gott ein geraubtes Gut zu opfern.

11 Plagiieren bedeutet einen Sklaven stehlen oder einen freien Mann zum Sklaven zu machen; meistens handelt es sich um den Verkauf eines gestohlenen Sklaven (oder Kindes). Heute be-

zeichnet das Wort einen literarischen resp. künstlerischen Diebstahl.

12 Vgl. R. de Vaux, Les Institutions de l'Ancien Testament, I. Paris 1958, teilweise in Kap. 13, S. 297ff., über die Maß- und Gewichtskunde der Bibel. Zu den Betrügern, die das Maß kleiner machen und die Gewichte fälschen, vgl. Am 8,5; zu den größeren und kleineren Gewichten vgl. Dtn 25,13; zum geschrumpften Maß und den falschen Gewichten auch Mi 6,10–11, Spr 20,10.

13 Nach einer (nicht verifizierbaren) rabbinischen Überlieferung wurde das Eichmaß der Elle im Tempel aufbewahrt (1 Chr 23,29).

14 Dtn 25,13; Lev 19,35 und vor allem Spr 20,23. Lev 19,35f. schreibt richtige Gewichte, Längenmaße und Hohlmaße vor (vgl. auch Ez 45,10).

15 Vgl. unseren Aufsatz »Le droit et le temps de l'amour« in *Communio. Revue catholique internationale* 22 (1997), S. 14–15.

16 S.Th. IIa-IIae, q. 66, a. 2. Der hl. Thomas stützt sich dabei auf Tim 6,17f.

17 Sermo 81 (PL 17,613).

18 §2403, gefolgt von einem Zitat aus *Gaudium et spes*, 69, das besagt, daß die Dinge, die mir gehören, *auch* Gemeingut sind. Zu bemerken ist, daß die allgemeine Definition des Diebstahls nach dem *Katechismus* ausdrücklich den Begriff des Besitzes einführt: »Unterschlagung fremden Gutes gegen den vernünftigen Willen des Besitzers «(§2408).

19 Der enge Rahmen dieses Beitrags erlaubt nicht mehr als einen Hinweis auf die bemerkenswerte Abweichung von der Lehre der Kirche bezüglich des privaten Besitzes von Gütern, die sich im 19. Jahrhundert abzuzeichnen begann und schließlich zu der heutigen Doktrin über das Privateigentum führte; darin ist zweifellos der indirekte Einfluß von Locke und der direkte Einfluß Taparellis zu erkennen.

20 Genau genommen dürften wir also hier nicht von erlaubtem Diebstahl sprechen, da es sich gar nicht um Diebstahl handelt, sondern lediglich um den Anschein von Diebstahl (vgl. den hl. Thomas, ebd., a. 7 ad 2).

21 Die Moraltheologen unterscheiden zwischen extremer (materieller) oder quasi-extremer Not (das heißt Bedürftigkeit, die als sichere oder sehr wahrscheinliche Gefahr für Leben, Gesundheit, Unversehrtheit und rechtmäßige Freiheit verstanden wird) und gemeiner oder großer Not (d.h. der Mangel an Gütern und materiellen Vorteilen); nur die erstere ist ein mildernder Umstand; vgl. P. Chrétien, a.a.O., Sp. 3295–3298.

22 Die Angaben des Verfassers beziehen sich auf die französische Ausgabe: *Le Talmud de Jérusalem*, traduit pour la première fois en francais par M. Schwab, Bd. II (Nachdruck). Paris 1972, S. 1–119.

23 Der Anfang dieses Verses ist umstritten: Handelt es sich um kleine Trauben (*oleloth*), die der Besitzer nicht selbst lesen darf, sondern den Armen überlassen muß, die sie zu Beginn der Weinlese (aber nicht davor) *nachlesen* dürfen, oder um das, was nach Beenden der Weinlese dagelassen werden muß und den Armen zufällt? Es scheint, die Stelle ist so zu verstehen: »Du sollst die kleinen Trauben nicht aus dem Weinberg nehmen« (d.h. selbst vor der Weinlese), um den Armen nicht zu schädigen, der das Recht hat, sie nach der Weinlese nachzulesen (Pea, Kap.VII, §7).

24 Die Pea gilt für das, was sich in Bodennähe oder auf dem Boden befindet: Im Falle der Spaliertrauben, des glatten Palm- oder Nußbaums (also wo das Ernten gefährlich ist), muß der Besitzer selber die Früchte ernten, herabsteigen und sie dann an die Armen verteilen (Kap. IV, §1).

25 Wenn uns der Vergleich mit der heutigen Gesellschaft erlaubt ist: Die mosaischen Vorschriften betrachten den Armen und den Ein- oder Auswanderer als *Dazugehörigen*, Miteinbezogenen. Der Hinweis auf die Beute aus Ägypten, die *spolia Egyptiorum* (Ex 3,21–22 und 12,35–36), die nichts anderes als eine Plünderung war und als solche gefeiert wird, ist natürlich ziemlich heikel.

26 1985 hat die französische *Communio* unter der Federführung von Jean Gabriel neue Überlegungen zur Verteilung landwirtschaftlicher Güter vorgestellt (A l'illustrissime Jean-Paul I^er^, pontife romain, in: ebd. 10 [1985], S. 103–128). In einem anderen Register und einer anderen Geographie als jener der biblischen Ernten muß man sich fragen, unter welchen Bedingungen Hausbesetzungen u. ä. mit der Nachlese gleichgesetzt werden können.

27 Die französischen historischen Romane präsentieren den Reichen als denjenigen, der Geld ausgibt, besonders für Unnötiges oder für Luxus (Schlösser, Kunst, Feste): Bis zu Balzac ist der Reiche nur reich, um sich ruinieren zu können. Heute dagegen scheint der Reiche derjenige zu sein, der nichts ausgibt, oder vielmehr derjenige, der auch seine Profite – seinen Reichtum – erneut investiert. Der erstere fällt der moralischen Mißbilligung anheim, während der zweite sich des Lobes seiner Zeitgenossen erfreut. Das ist wohl nicht ganz im Sinne des Evangeliums.

28 Zitiert nach dem *Katechismus der katholischen Kirche*, § 2412, mit Blick auf die Wiedergutmachung im Namen der tauschenden Gerechtigkeit (nach Thomas); vgl. auch Ex. 21,37–22,3, wo die Wiedergutmachung das Fünffache des Gestohlenen ausmacht.

29 Er hat seinen Platz bei Mt 5, zwischen Vers 32 und 33; gleichwohl lehrt Mt 15,19, daß der Diebstahl, ebenso wie Mord, Ehebruch, Ausschweifungen oder das falsche Zeugnis, aus dem Herzen kommt.

30 Wie Christus auch als einziger kein Mörder ist; vgl. unseren Aufsatz »Qui n'a jamais péché? Ne pas tuer: un absolu«, a. a. O.

31 *Le Carnet jaune*, 7. Juli 1897, in: »Die Heilige Therese von Lisieux«. Paris 1992, S. 1026.

Clemens Dölken O. Praem. / Karl Homann · Ingolstadt

Das siebte Gebot und die Börse

Oswald von Nell-Breunings »Börsenmoral« von 1928 wiedergelesen

I. Einleitung

Was hat das siebte Gebot mit der Börse bzw. der Frage der auf sie anzuwendenden moralischen Grundsätze zu tun? So könnte man fragen, wenn man einfach dem Wortlaut nach geht: Stehlen wird meist als das unberechtigte Wegnehmen eines Gegenstandes aus dem Verfügungsbereich seines Eigentümers verstanden. An der Börse werden demgegenüber abstrakte Geschäfte getätigt, die einen rechtlichen Anspruch auf etwas vermitteln, das man an der Börse selbst nie mit Händen zu greifen bekommt. Die Börse hat dabei die gesamtwirtschaftliche Funktion einer Wertermittlung: Sie weist auf, wieviel jemand für bestimmte reale Gegenstände (Unternehmen, Wolle, Getreide, Devisen, Geld) unter einer abstrakten Bedingung (daß er einen Anteil am Unternehmen heute/in einem Jahr, Getreide in sechs Monaten, Dollars zur Jahresmitte erhielte) zu zahlen bereit ist. Bei diesen Geschäften kann von einem »Stehlen« im vorgenannten Sinn der Wegnahme offensichtlich nicht die Rede sein, denn schließlich wird als Gegenleistung ein Preis gezahlt. Wenn hier solche Dinge wie »Betrügereien«, »unfaire Geschäfte« oder »Übervorteilungen« zustandekommen, wird man fragen müssen, warum und in welcher Hinsicht dies moralisch unberechtigt sein soll. Man könnte sich eine Subsumtion unter das siebte, achte und auch zehnte Gebot vorstellen, wenn man es denn individualethisch betrachtet. Sozialethisch gewendet lautet die Frage anders: ob und wie das Gemeinwesen geschädigt wird und wie dem institutionell, in der Verfassung der Börse, bereits vorzubeugen sei.

Clemens Dölken O. Praem., *Jahrgang 1956, Studium der Theologie in Bonn und München sowie der Volkswirtschaftslehre in Münster, ist – neben seiner kirchlichen Tätigkeit in Magdeburg – Assistent am Lehrstuhl für Wirtschafts- und Unternehmensethik der Katholischen Universität Eichstätt in Ingolstadt.* – Karl Homann, *Jahrgang 1943, Studium der Philosophie, Germanistik, Theologie sowie der Volkswirtschaftslehre in Münster, lehrte Volkswirtschaftslehre und Philosophie an der Universität Witten/Herdecke und ist seit 1990 Ordinarius für Wirtschafts- und Unternehmensethik an der Katholischen Universität Eichstätt in Ingolstadt.*

Wir gehen diesen Fragen in interessierter Anlehnung an ein vor nunmehr 70 Jahren erschienenes Werk nach: Oswald von Nell-Breunings Dissertation *Grundzüge der Börsenmoral*, und wir kontrastieren dessen Überlegungen gelegentlich mit liberalen ökonomischen Ideen seiner Zeit.

Bedeutende Bücher erscheinen des öfteren zeitgleich und unabhängig voneinander – auch wenn sie dieselben Themen erörtern. Diese lebenspraktische Erfahrung drängte sich uns auf, als wir – zunächst ganz unvermutet – Nell-Breunings Dissertation[1] mit dem 1927 erschienenen Buch *Liberalimus* des Nationalökonomen Ludwig von Mises in Bezug setzten.[2] Was verbindet überhaupt, so könnte man fragen, das sozialphilosophische Erstlingswerk des jungen Oswald von Nell-Breuning mit dem programmatischen Buch des schon arrivierten von Mises, der fünf Jahre zuvor mit seinem Werk *Die Gemeinwirtschaft*[3] nicht unerhebliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte? Wir haben hier keine idealistisch-geschichtsphilosophische Erklärung vorgesehen. Es ist der Zufall, der uns parallel beide Bücher in die Hand gab; und es ist eine besondere Nuance dieses Zufalls, der uns die beiden Bücher in dasselbe Jahr datieren läßt, obwohl ihre angegebenen Erscheinungsjahre voneinander abweichen.

Bei der bibliographischen Suche nach einem Exemplar der *Grundzüge der Börsenmoral* fanden sich in der Eichstätter Uni-Bibliothek zwei Ausgaben, deren eine wir entliehen, ohne die Angaben zur Seitenzahl im Katalog zu beachten. Der freundliche Botengang einer unermüdlichen Mitarbeiterin erwies sich als zunächst erfolglose Bemühung. Es handelte sich um magere 48 der insgesamt 225 Textseiten umfassenden Arbeit, die wir erst einmal in Händen hielten. Aus zunächst nicht ersichtlichem Grund waren zusammenhängende Druckfahnen und ein Inhaltsverzeichnis ohne Seitenzahlenangaben gebunden und veröffentlicht worden. Ob es sich um ein Werbeexemplar des Verlages oder um die Pflichtexemplare für die Katholisch-Theologische Fakultät in Münster gehandelt haben mag, welch letzteres wir als den Promotionsusancen der dortigen Alma mater aus eigener Lebensgeschichte selbst Vertraute[4] vermuten, haben wir nicht weiter überprüft, wiewohl die Eindrucke u. a. zu den Berichterstattern dafür sprechen. Das Ergebnis für unsere Zwecke ist klar: Die »Börsenmoral« erschien zwar 1928, ist aber im Vorjahr 1927 verfaßt worden, wie sich auch aus dem Imprimi potest vom Juni 1927[5] und der Versicherung zur verwendeten Literatur ergibt, nämlich: »soweit bis Jahresschluß 1927 erreichbar«.[6] Der »Liberalismus« von Mises ist jedenfalls nicht aufgeführt, und er hat es wohl auch nicht gekannt, wie sich aus dem Fehlen von systematischen Bezügen ergibt.

Warum ist das nun für unser Thema, die Würdigung von Nell-Breunings Frühschrift, interessant? Was hat ein Werk zur Moral der Börse mit einer systematischen Grundlegung des wirtschaftlichen Liberalismus zu tun? – Nun, es ist der Umstand, der bei Dissertationen häufiger auftritt, daß Nell-

Breunings Frühschrift sehr deutlich schon eine Konzeption von Sozialphilosophie bzw. Wirtschaftsethik enthält, die an dem bestimmteren Gegenstand »Börsenmoral« entwickelt wird. So legt Nell-Breuning eingangs dieses Werkes seine »grundsätzliche Einstellung zu den Fragen der Wirtschaft, insbesondere der Wirtschafts*moral*«[7], durch eine Kompilation einer Reihe von Zitaten offen. Einige davon seien nachfolgend angeführt:

»Es kommt alles auf die Wirtschaftsgesinnung an.«[8]

»Das Wirtschaftsleben steht so wenig wie irgend ein anderes Gebiet der sozialen Welt dem Reich des Religiösen unabhängig gegenüber, empfängt vielmehr von diesem die *sittlichen* Richtlinien seiner Entwicklung und Gestaltung.«[9]

»Zweck und Ziel der Volkswirtschaft ist nur die allgemeine Volkswohlfahrt ... Ein Erwerbsstreben, das über die Grenzen des Wertes der eigenen persönlichen und sachlichen Leistung hinaus Mehrwert sucht auf Kosten fremder Arbeit, fremden Eigentums und fremder Wohlfahrt zum Schaden der Gesamtheit, ist unsittlich und zu verwerfen.«[10]

Wir möchten anhand dieser letzten Aussage unsere Deutung der »Börsenmoral« skizzieren, bevor wir drei Punkte gesondert herausgreifen.

Man kann die Aussage eng und kritisch auslegen, indem man eine objektivistische Wertvorstellung, die dann selbstredend antimarktwirtschaftlich geprägt wäre, unterstellt und eine Nähe zur marxistischen Mehrwerttheorie vermutet. Dann wäre etwa das wirtschaftliche Handeln eines Unternehmers, der am Markt erfolgreicher ist als seine Konkurrenten und überdurchschnittliche Renditen einfährt, moralisch bedenklich und *demzufolge* »zum Schaden der Gesamtheit«.

Wir schlagen dagegen vor, diese Aussage weiter zu begreifen im Sinne eines Kontrollkriteriums: Wirtschaftliches/erwerbswirtschaftliches Handeln ist dann – aber auch nur dann – sittlich verwerflich, *wenn* es – aus anderweitig ersichtlichen Gründen – offenbar »zum Schaden der Gesamtheit« wirkt. Der Schaden ergibt sich keineswegs aus dem erfolgreichen Erwerb als solchem, sondern nur aus dem mißbräuchlichen Erwerb. Insofern könnten auch bestimmte Handlungen an der Börse unter das siebte Gebot fallen.

Für unsere Auffassung von der systematischen Bedeutung des Buches spricht auch, daß Nell-Breuning seine Untersuchung wie folgt verstanden wissen will: »Was sie nach der Absicht des Verfassers bieten will, ist der Versuch einer *auf der Grundlage der Preisgerechtigkeit* aufgebauten *moraltheologischen Prinzipienlehre* der Börse.«[11] Er behandelt die börsentypischen Themen der Preisbildung an der Börse, der Spekulation und des Terminhandels unter dem Gesichtspunkt der Preistheorie der Scholastik, versucht also, aus dieser Perspektive eine *allgemeine wirtschaftsethische* Einschätzung der Institution »Börse« vorzunehmen, was sich auch schon aus dem ausdrücklichen Ausschluß anderer Themen wie Konzernrecht, In-

siderproblematik, Publizitätspflicht, Depotrecht u. a. m. ergibt. – Wir wenden uns jetzt dem heuristischen Potential dieses Ansatzes zu.

II. Das heuristische Potential der Sozialethik von O. von Nell-Breuning

Eines ist dem Soziallehrer Oswald von Nell-Breuning sicher nicht abzusprechen: daß er auch fachseitig in der Wirtschaft und wissenschaftlichen Ökonomik anerkannt gewesen und gehört worden ist. Selbst wenn man sich mit ihm jeweils zu Einzelthemen kritisch auseinandersetzen kann oder sogar muß[12], ist unbestreitbar, daß er regelmäßig einen Weg gefunden hat, eine Argumentationsposition aufzubauen, die ihm Gehör verschaffte. Von welcher Art waren solche Argumentationen? Läßt sich dazu etwas Systematisches sagen? Wir versuchen nachfolgend, dazu eine Struktur aus Elementen seiner »Börsenmoral« zu erheben, und führen dazu drei Beispiele an.

1. Das Pilotbeispiel: Die Konzeption der »negativen Aufmerksamkeit«

Das vielleicht instruktivste Beispiel für die Vorgehensweise Nell-Breunings bietet die Denkfigur der »sog. negativen Aufmerksamkeit«.[13] Nell-Breuning hatte in der Zitatenzusammenstellung am Anfang des Buches die Bedeutung der »Wirtschaftsgesinnung« für die ethische Betrachtung des Wirtschaftslebens sehr stark gemacht. Diese zunächst einmal als *individual*ethisch zu charakterisierende Perspektive bereitet ein Problem beim Übergang zu einer als *sozial*ethisch zu qualifizierenden Argumentation insofern, als jetzt auf gesellschaftliche Strukturen, Institutionen und deren soziale Wirkung abzuheben ist.

Nell-Breuning geht davon aus, daß vom bloßen Selbst- bzw. Eigeninteresse des Menschen her kein Weg zu einem volkswirtschaftlich und wirtschaftsethisch sinnvollen Ergebnis führt. Dennoch muß er eben solche empirisch feststellbaren und handlungsrelevanten Interessen bei der Analyse gesellschaftlicher Gegebenheiten und sozialer Phänomene einbeziehen und tut dies auch regelmäßig und unzweifelhaft. Wie geschieht das? Nell-Breuning setzt mit einem pragmatischen Satz, der psychologisch argumentiert, an und reflektiert dies im Rahmen seiner Konzeption.

»Unpsychologisch wäre es allerdings, wollte man bei der händlerischen Betätigung im Markte (an der Börse) ein *bewußtes* Anstreben des letzten und höchsten Zieles, sei es als Motiv, sei es als Regulator verpflichtend verlangen. Im allgemeinen ist es nicht einmal möglich, die Entscheidung und

Entschließung hinsichtlich der einzelnen Markthandlung aus den höchsten und allgemeinen Prinzipien der Sittlichkeit abzuleiten; im Regelfalle können nur Gesichtspunkte der wirtschaftlichen Sachgemäßheit und Zweckmäßigkeit die Entscheidung tragen, ob ich z. B. Dollars gegen Pfunde kaufe oder aber verkaufe. Diese nächstliegenden wirtschaftlichen Entscheidungsnormen sind in ihrer spezifischen Besonderheit ebensogut letzte und höchste Normen wie etwa die Normen der Logik oder der Mathematik, die sich *als solche* auch nicht auf höhere und allgemeinere Normen zurückführen lassen und insofern in ihrer Art schlechthin letzte und höchste Normen sind. Wie diese, so sind aber auch die *wirtschaftlichen* Normen eben doch nur mit der Einschränkung: ›in ihrer spezifischen Besonderheit‹, also nur *relativ* letzte und höchste Normen, denen gegenüber die *sittlichen* Prinzipien den doppelten Vorzug besitzen, nicht nur *art*-höher, sondern auch *absolut* letzte und höchste Normen zu sein ...

Die ›Weichenstellung‹ bei kaufmännischen Entschließungen als solchen kann regelmäßig nur durch kaufmännische Erwägungen unmittelbar und *positiv* bestimmt werden. Selbstverständlich bleibt dabei für den Kaufmann immer und ausnahmslos zu beachten, ob etwa im Einzelfalle eine *außer*wirtschaftliche Rücksicht durchgreift, die es sittlich unerlaubt macht, der wirtschaftlichen Sachgemäßheit und Zweckmäßigkeit zu folgen, bzw. die ihm gebietet, anstatt der wirtschaftlichen einer anderen Norm zu folgen (z. B. die Wahrheit auszusagen, obwohl ihm dies geschäftlichen Nachteil bringt). Hierzu genügt aber eine sog. *negative* Aufmerksamkeit, d. i. jene Bereitschaftshaltung des sittlichen Gewissens, bei der es zwar zu schlafen *scheint*, solange keine sittliche Norm angetastet wird, *tatsächlich* aber wach ist und sich durch Aufspringen und Eingreifen als wach *erweist*, sobald eine verpflichtende sittliche Norm in Gefahr kommt, verletzt zu werden. Eine *positive* Aufmerksamkeit, ein fortwährendes *bewußtes* Achten auf die Gesamtheit der sittlichen Normen, verbunden mit dem aktuellen Willen, keiner dieser Normen zu nahe zu treten, vielmehr ständig die Zielstrebigkeit zum letzten und höchsten Ziele des Menschen inne zu halten, wird dagegen auf keinem Lebensgebiete gefordert und ist daher auch dem Wirtschaftler nicht zuzumuten ... Demgegenüber ist festzuhalten: für die Moralität unserer Handlungen genügt, solange der Mensch *subjektiv* für das *Ganze* seiner Lebensrichtung grundsätzlich und gesinnungsmäßig das Hinstreben zum letzten und höchsten Ziele festhält, im *einzelnen* die *objektive* Hinordnung auf den finis ultimus. Diese objektive Hinordnung ist aber vorhanden, solange nicht der Mensch den finis intermedius verabsolutiert.«[14]

Mit dieser Konzeption wird die Spannung zwischen erwerbswirtschaftlichem Eigeninteresse und überindividuellen Forderungen des Sittengesetzes auf sehr realitätsnahe Weise aufgehoben. Nell-Breuning trägt der begrenzten psychischen Verarbeitungskapazität des Menschen und dem

Erfordernis schnellen Entscheiden-Müssens des Kaufmanns explizit Rechnung und gelangt so zu einer äußerst realitätsnahen Analyse. In geradezu bewundernswerter Weise vermag er mit den Argumentationsweisen der Theologie ökonomische Sachgesetzlichkeiten in die Wirtschaftsethik einzubeziehen und schlägt damit zugleich einen Bogen von der Individual- zur Sozialethik.

Nell-Breuning arbeitet hier mit einer Art Doppelmotivation: Im Normalfall des Alltags folgt der Kaufmann den ökonomischen Kalkülen und Erfordernissen, und er darf es auch, »solange der Mensch *subjektiv* für das *Ganze* seiner Lebensrichtung grundsätzlich und gesinnungsmäßig das Hinstreben zum letzten und höchsten Ziele festhält«. Dieser *finis ultimus* scheint zu schlafen; aber er befindet sich im Zustand der »sog. negativen Aufmerksamkeit« und erwacht sofort, wenn in Einzelfällen eine eklatante Verletzung sittlicher Normen und Pflichten ökonomisch geboten erscheint. Diese leicht nachvollziehbare psychologische Rekonstruktion führt ihn dann aber in ein theoretisches Problem: Wann genau wird der *finis intermedius* verabsolutiert – bei Betrug, bei Gewinnmaximierung, bei Spekulation, bei Entlassungen? Nell-Breuning ist darauf angewiesen, diese Fragen individualethisch zu traktieren und auf psychologische, moral-psychologische Unterscheidungskriterien zurückzugreifen.

Demgegenüber rekonstruiert eine moderne, die Tradition von Adam Smith aufnehmende Wirtschaftsethik das Problem anders: Das Eigeninteresse der Akteure wird von den Regeln der Rahmenordnung in die Richtung des Gemeinwohls kanalisiert. Die Regeln der Rahmenordnung sorgen *normalerweie* für die Moral, die einer moralischen Motivaton nicht bedarf; Horst Steinmann hat davon gesprochen, daß Akteure von einer »Richtigkeitsvermutung« zugunsten der Marktwirtschaft ausgehen können. In den von Nell-Breuning zu Recht angeführten Sonderfällen, wo z. B. Lücken in der Rahmenordnung zu eklatanten Verletzungen sittlicher Normen führen, fällt dann die Verantwortung für das Handeln an den einzelnen Akteur zurück, hier wird er sittlich eingefordert. In dieser Konzeption wird zweistufig argumentiert, in dem Zusammenspiel von Handlungen und Handlungsbedingungen, Spielzügen und Spielregeln, während Nell-Breuning mit einer Doppelmotivation und dem Folgeproblem der genauen Motiv-Diskriminierung die Sache angeht.[15]

2. Ein börsentypisches Beispiel: Spekulationsgewinne

Einige Sentenzen Nell-Breunings spezieller zu Fragen der Börse seien nun angeführt. Er stellt eingangs fest, daß die kapitalistische Wirtschaftsordnung zu Recht bestehe; da die Börse dieser geradezu wesensimmanent sei,

bestehe auch die Börse zu Recht, und daher spiele sich das Börsengeschehen zunächst einmal ebenfalls zu Recht ab.[16] Allerdings wendet er sich dann dem einzelnen, unterscheidbaren Geschehen an der Börse zu und untersucht dieses der Reihe nach auf seine moralische (Un-)Bedenklichkeit. Konzeptionell besonders interessant ist seine Überlegung zu einer Art der Einkomenserzielung an der Börse, der Spekulation. Er erörtert dies anhand der Figur des »arbeitslosen Einkommens«:

»Was das Moment des ›arbeitslosen Einkommens‹ angeht, so wäre hier die Tatfrage und die Rechtsfrage zu unterscheiden. Die *Tat*frage ihrerseits bietet wiederum zwei Seiten dar, eine materielle und eine formelle. Materiell ist die Frage, ob der Spekulant überhaupt arbeitet, ob jene ›geistige Tätigkeit‹, von der die Börsen-Enquête-Kommission spricht ..., wirklich so erheblich ist, daß man von einer ›Arbeit‹ reden kann. Das ist nun beim Berufsspekulanten ohne jeden Zweifel der Fall. Seine Arbeit ist nicht grober, körperlicher Art. Die Manschetten beschmutzt er sich nicht. Seine Arbeit ist insofern ganz von der Art, wie jeder Stehkragenproletarier sie leistet. Nur aufreibender, aufregender, nervenzerrüttender ist sie. – Formell dagegen ist die Frage, ob diese Arbeit als Leistung, als gesellschaftlich nützliche oder volkswirtschaftlich wertvolle Arbeit zu gelten hat. Damit verlassen wir aber bereits das Gebiet der subjektiven und individualethischen Betrachtungsweise, denn dies ist bereits die Frage: Ist die Funktion der Spekulation ein nützliches oder gar notwendiges Element in der arbeitsteiligen Verkehrswirtschaft oder ist sie im Gegenteil objektiv schädlich, gar verheerend und zerstörend? Diese Frage ist daher vorerst zurückzustellen.

Die *Rechts*frage stellt sich so dar: Ist Spekulationsgewinn, insoweit er ganz oder zum Teile arbeitsloses Einkommen enthält, sittlich erlaubt oder unerlaubt, insbesondere mit dem Äquivalenzprinzip vereinbar oder nicht? Die Abneigung der Scholastiker gegen das arbeitslose Einkommen sei noch einmal belegt durch eine Stelle aus Gerson: ›Es *widerstreitet der Menschennatur*, ohne Arbeit leben zu wollen, wie es beim Wucher geschieht.‹ Neben dem Zins (und der Grundrente) steht heute als Hauptbeispiel des arbeitslosen Einkommens der Spekulationsgewinn da. Auch hier bedarf es wieder einer Unterscheidung zwischen der isolierten Betrachtung eines einzelnen spekulativen Geschäfts, sei es einer vereinzelten Gelegenheitsspekulation des Amateurs, sei es eines bestimmten Engagements des Berufsspekulanten mit Glattstellung als in sich abgeschlossener Unternehmung, einerseits, und der zusammenfassenden Würdigung der Spekulation als Ganzes, sei es der Spekulationstätigkeit als Berufs- und Lebensinhalt, sei es des Spekulationsgewinnes als Einkommensgattung, als eines Zweiges des (oder vielleicht richtiger: *Ab*zweiges *vom*) allgemeinen Volkseinkommens, andererseits.

Bei der einzelnen spekulativen Operation haben wir folgenden Sachverhalt: der Spekulant kauft zu einer Zeit, wo der Preis tiefer, verkauft, wenn

er höher steht; wenigstens ist das sein Bestreben. Vorausgesetzt sei, daß eine künstliche oder gar arglistige, betrügerische Beeinflussung der Preise (Kurse) nicht im Spiel ist, der Spekulant vielmehr die Kurse nimmt, wie sie sind, und durch geschicktes Operieren die ohne sein Zutun bestehenden örtlichen oder zeitlichen Kursdifferenzen zu seinem Vorteil auszunützen sucht. Wenn er zum Kurse kauft, so wird der Kurs bis zum Beweise des Gegenteils als gerechter Preis gelten dürfen; er bezahlt also den gerechten Preis, und dem Äquivalenzprinzip ist genügt. Wenn er wiederum zum (inzwischen wohl veränderten) Kurse verkauft, so wird auch der neue Kurs mit dem gleichen Vorbehalt als gerechter Preis anzusehen sein; er empfängt also wieder den gerechten Preis und dem Äquivalenzprinzip ist wiederum genügt. Dennoch bleibt ihm bei erfolgreicher Spekulation eine Differenz, für die er niemandem etwas geleistet hat ... Diese unsere Voraussetzung trifft mindestens beim Gelegenheitsspekulanten objektiv zu. Der Rentier, Beamte, Rittergutsbesitzer, Offizier, der zur Verbesserung seines Einkommens nebenher ein wenig an der Effektenbörse spekuliert, leistet damit volkswirtschaftlich schlechterdings gar nichts. Nicht nur subjektiv kann er keine von den der Spekulation zugeschriebenen volkswirtschaftlichen Funktionen erfüllen, weil er gar nichts von diesen volkswirtschaftlichen Zusammenhängen versteht (*nihil volitum, nisi praecognitum*), sondern auch objektiv nicht, da dieses Mitläufertum oder richtiger Nachläufertum der Berufsspekulation (Nachläufer darum, weil diese Nicht-Börsenkreise immer erst 24 Stunden zu spät mit ihren Ordres an die Börse kommen) die durch die Berufsspekulation hervorgerufenen Schwankungen der Kurse nur vergrößert, insbesondere erfahrungsgemäß bei Hausse und Baisse noch besinnungslos weiterstürmt, wenn die Berufsspekulation längst schon sich gedreht hat.«[17]

Zunächst besticht einmal die hohe Kunst der begrifflichen Distinktion, mit der Nell-Breuning das Problem angeht. Genau die legt aber auch die Schwächen (aus heutiger Sicht) offen.

Solange dem Äquivalenzprinzip bei Kauf und Verkauf an der Börse Genüge getan ist, kann gegen Spekulation rechtlich nichts eingewendet werden.

Erheblich problematischer erscheint die eindeutig negative Beurteilung der Amateurspekulation. Sie zeigt wiederum eine typische argumentative Vorgehensweise: Weil der Spekulant nichts davon versteht und deshalb das erwünschte Ziel auch nicht intendieren kann, trägt er auch zu diesem Ziele nichts bei. Die Figur der nichtintendierten Handlungswirkungen, die für die liberale Theorie seit den schottischen Moralphilosophen essentiell ist, kommt nicht vor bzw. wird als gutgläubiger, entschuldbarer Irrtum, doch ohne systematische Relevanz, dargestellt. Demgegenüber beruht die ganze moderne Theorie der Marktwirtschaft auf dem Gedanken, daß das Ge-

samtresultat von den Einzelakteuren nicht intendiert wird, sondern sich unter Voraussetzung eines geeigneten Regelsystems als nichtintendiertes Resultat eigeninteressierter Handlungen vieler Akteure ergibt: Der Wohlstand aller hängt nicht vom Wohlwollen der einzelnen ab.

Nell-Breuning weist sehr schön eine Aporie der Konzeption des gerechten Preises auf. Obwohl jeweils zum gerechten Preis verkauft und gekauft worden ist, erscheint das Gesamtgeschäft im moralischen Zwielicht. Offenbar ist der gerechte Preis nicht hinreichend funktional bestimmt worden, auch unter Einbeziehung der institutionellen Bedingungen des Börsengeschäfts.

Besonders bemerkenswert ist aber die Würdigung des arbeitslosen Einkommens, hier des Spekulationsgewinnes. Es wird *per se als contra naturam rei* und damit unerlaubt verstanden. Es ist – hier sei nun endlich einmal ganz bildhaft die Beziehung zum Thema des siebten Gebotes des Dekaloges hergestellt – nach Nell-Breuning ein »Abzweig« (im Sinne von: unrechtmäßig abzweigen) vom allgemeinen Volkseinkommen.[18] Der einzelne bereichert sich auf Kosten aller anderen, man darf wohl sagen: der Allgemeinheit. Nur der Nachweis irgendeiner subjektiven (Gegen-)Leistung könnte das arbeitslose Einkommen moralisch haltbar machen. Das ist »beim Berufsspekulanten ohne jeden Zweifel der Fall«, weil er subjektives »Arbeitsleid«, wie man es nennen könnte, in Kauf nimmt, im Gegensatz zum »Amateur«. Aber daß die »Leistung« in der *Funktion* bestehen könnte, die die Börse als Institution zur Verbreitung von Informationen über (erwartete) Knappheiten für das »Ganze« erbringt, kommt nicht in den Blick. Es mangelt an der Zweistufigkeit der Handlungstheorie und am Verständnis für das Auseinanderfallen von »Motiv« und »sozialem Sinn« (J.A. Schumpeter). Vielleicht läßt sich dies anhand einer Argumenation von Ludwig von Mises deutlicher machen. Mises argumentiert bezüglich der Vorwürfe gegen den Liberalismus, daß dieser Sonderinteressen begünstige, folgendermaßen: Es sei nicht die Frage, ob der Liberalismus tatsächlich manche Sonderinteressen begünstige, sondern zu welchem tatsächlich erreichten Zweck er dies tue. Das diesbezügliche Urteil über den Liberalismus hänge allein davon ab, ob die Begünstigung von Sonderinteressen unter dem obersten Ziel stehe, der Allgemeinheit zu dienen.[19] Diese Frage stellt sich analog auch für die Spekulation: Dient die Begünstigung durch die Spekulation in Form von Spekulationsgewinnen unter dem Strich dem Gemeinwohl? Selbst wenn Nell-Breuning dann später argumentiert, die Amateurspekulation bediene nur das Einkommen der überlegenen Berufsspekulanten[20], ist es doch eine offene Frage, ob Berufsspekulation ohne Amateurspekulation möglich wäre, ob nicht die börsennotwendige Spekulation auch derer bedarf – immer unter der Voraussetzung, daß die Börse für eine Wettbewerbswirtschaft unerläßlich ist, zugleich in Rechnung stel-

lend, daß Börsenspekulation für einen Familienvater mit schmalem Einkommen unter Riskieren aller Ersparnisse individualethisch verwerflich sein mag. Die Beurteilung der einzelnen Handlung, hier Spekulation, kann nur von der Beurteilung der Funktion der Spekulation in der Verkehrswirtschaft erfolgen – das würde Nell-Breuning noch mitmachen, auf die subjektive Motivation und Arbeitsleistung kommt es dabei nicht an – da würde Nell-Breuning nicht mehr mitmachen.

3. Ein weiteres Beispiel: »Preisgerechtigkeit«

Die »negative Aufmerksamkeit« kann bei Nell-Breuning bezüglich der Preisgerechtigkeit auch systematisch so formuliert werden: »Mit gewissen Einschränkungen ist es richtig, daß ein Preis, der im freien und unbeeinflußten Spiel von Angebot und Nachfrage zustandekommt, bis zum Beweise des Gegenteiles die Vermutung des gerechten Preises für sich hat ...«[21] Man fragt sich allerdings, was die Bemerkung »mit gewissen Einschränkungen« soll; hier wird möglicherweise methodologisch über Kreuz gestrickt.

Nell-Breuning hält den Preis für von objektiven Gegebenheiten her geprägt, aber eben nicht von hypostasiertem »Wert« wie einem virtuellen Fluidum (von dem her die *iustitia commutativa* abgeleitet wäre), nicht als Punktlösung, sondern in einer gewissen Bandbreite angesiedelt, die von sozialen Funktionen her (Austausch, der relevant für die *iustitia distributiva* ist) bestimmt ist. Dabei geht die sozialethische Bestimmung der privatrechtlichen am Markt voraus:

»Die katholische Moraltheologie war nie in Gefahr, einem solchen Nominalismus der Preise und der Werte zum Opfer zu fallen. Nur Dinge von *realem* Wert vermögen reale Bedürfnisse zu befriedigen; *Nominal*-Werte ergeben nie und nimmer ein *Real*-Einkommen. Halten wir so mit der Philosophia perennis am Realismus des Wertes unbedingt fest, so werden wir doch diesen Realismus nicht zu einem Absolutismus übersteigern. Nicht, daß der Preis begrifflich kein Absolutum, sondern ein Relativum, eine Verhältniszahl ist. Vielmehr die in den Preisen zum Ausdruck kommenden Bewertungen sind im weitesten Maße relativ, d.h. in vielfältige Beziehungen verflochten und von ihnen abhängig, sodaß nicht nur unter verschiedenen Umständen, sondern sogar unter gleichen Umständen aber verschiedenen Rücksichten sehr verschiedene Bewertungen möglich sind und berechtigt sein können. Die gegenseitige Zuordnung der Preise mit Rücksicht auf die gemeinsame Hinordnung auf das Ziel des Wirtschaftens ist durchaus nichts Starres ... Sie ist vielmehr etwas im höchsten Grade Elastisches. Das ist auch der letzte Grund, warum der gerechte Preis kein mathematischer

Punkt ist, sondern eine gewisse Latitude, einen Spielraum besitzt, nicht nur subjektiv in unserer unzureichenden Erkenntnis, sondern objektiv in der Seinsordnung der Dinge selbst.

Der gerechte Preis ist eine *sozial*ökonomische Kategorie. Die Preisrelationen, nach denen in der Wirtschaft Sachgüter und Dienstleistungen sich vertauschen, sind bedingt sowohl durch objektive Eigenschaften der Dinge (Brauchbarkeit, Tauglichkeit zur Befriedigung eines Bedürfnisses) als auch durch die gesellschaftliche Struktur (Berufsgliederung und Klassenschichtung) und die Rechtsordnung der im Tauschverkehr stehenden Menschen.

Die soziale Bedingtheit der Preise, auch des gerechten Preises, tritt noch nach einer anderen Richtung, und zwar um so mehr hervor, je weniger die Wirtschaft reine Verkehrswirtschaft (›idealtypischer Kapitalismus‹) ist, je stärker die öffentliche Hand (als solche!) sich auf wirtschaftlichem Gebiete betätigt und bei dieser Betätigung für einen großen Teil der wirtschaftlichen Vorgänge das Prinzip der speziellen Entgeltlichkeit, des ›do, ut des‹, ausschaltet und damit innerhalb ihres eigenen Wirkungskreises an die Stelle der privatwirtschaftlichen, individualethischen *ausgleichenden* Gerechtigkeit (iustitia commutativa) die hoheitsrechtliche *austeilende* bzw. *gesetzliche* Gerechtigkeit (iustitia distributiva bzw. legalis) einschiebt …

Das gerechte Austauschverhältnis besagt aber Austäusche in der Verkehrswirtschaft nach solchen Verhältnissen, daß Verbrauch, Erzeugung, Einkommensbildung richtig verlaufen, daß die Menschen in ihrem Wirtschaften tatsächlich die Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge erfüllen.«[22]

Daraus folgen Attacken gegen die »nominalistischen« Implikationen der subjektivistischen Wertlehre der Ökonomik.

Nell-Breuning sieht, daß eine exakte absolute Bestimmung des gerechten Preises nicht (mehr) möglich ist. Aber er zieht nicht die letzte, schärfste Konsequenz. Er (Nell-Breuning) versucht, in einer sich wandelnden Welt dem Übergang von der geschlossenen Wirtschaft und Gesellschaft, die in einem individualethischen Paradigma (Vgl. o.: »Wirtschaftsgesinnung«, auf die alles ankommt, zu einer offenen Wirtschaft und Gesellschaft) gedacht und gesteuert werden konnte, mit Mitteln der Scholastik und des gesunden Menschenverstandes sowie Ideen des Solidarismus (goldene Mitte) nach Heinrich Pesch beizukommen. Nell-Breuning sucht diskretionäre Lösungen (gerechter Preis) mit Zusatzanpassungen (institutionelle Vorkehrungen gegen Mißbrauch, vor allem durch den Staat) trotz der Erkenntnis, daß diese im althergebrachten Sinn nicht mehr möglich sind. Er ringt sich aber noch nicht dazu durch, daß es sinnvollerweise nicht mehr um diskretionäre Lösungen gehen kann, sondern um konstitutionelle bzw. institutionelle.

Nell-Breuning fokussiert auf den Schutz des einzelnen in konkreten Austauschbeziehungen vor der Willkür des anderen; deswegen bindet er

den Preis an »objektive« Wertungen, die durchaus eine gewisse Rücksicht auf soziale Bedingungen einschließen. Er traut sich jedoch nicht, sich auf eine völlig andere Funktion der Preise einzulassen: auf die Informations- und Anreizfunktion. Moderne Ökonomik empfiehlt Preise, insbesondere natürlich Wettbewerbspreise, wegen ihrer Steuerungsfunktion der Gesamtwirtschaft, des »Ganzen«. Hier haben sogar »überhöhte« Preise ihre Funktion: Sie lenken, da sie Knappheit anzeigen, Kapital in Anlegeformen, z. B. Wohnungsbau, wo besonders hohe Renditen zu erzielen sind, dies vermehrt das Angebot und dient auf diese Weise, vermittels dieses Mechanismus, den Bedürfnissen der Allgemeinheit. – Daß manche Preise ihre Steuerungsfunktion infolge von Monopolen oder staatlichen Garantien nicht oder nur unzureichend erfüllen, ist kein Argument für den Verzicht auf Preissteuerung, sondern lediglich ein Argument dafür, der Steuerungsfunktion der Preise zur Wirksamkeit zu verhelfen.

Dies geschieht insbesondere durch institutionelle Gestaltung von Wettbewerb.

Wettbewerbslösungen sind institutionelle Lösungen. Ihre Ergebnisse können deshalb auch nur im komplexeren Zusammenhang beurteilt werden, wie generell normative Betrachtungen auf der Ebene der konstitutionellen Ökonomik komplexerer Argumentationen bedürfen als auf der diskretionären Ebene.[23] Hier kommt wieder die Zweistufigkeit einer modernen Wirtschaftsethik zur Geltung.

III. Das Verhältnis zum Liberalismus in der Ökonomik

Nell-Breuning sieht dieses Problem der Nahtstelle von Individual- und Sozialethik sowie des Übergangs vom Eigeninteresse des Menschen als wirtschaftlicher Triebfeder zu einem wünschenswerten wirtschaftlichen Gesamtergebnis in für ihn spezifischer Weise in Abgrenzung zur Theorie der ökonomischen Klassiker. Wir meinen in diesem Zusammenhang sogar: Er bereitet sich das Problem zum guten Teil selbst, indem er sich wie in der folgenden Passage gegen den Wirtschaftsliberalismus und seine Konzeption einer Lenkung des selbstinteressegeleiteten Marktgeschehens zu einem Optimum wendet:

»Demgegenüber müssen wir grundsätzlich festhalten, daß zwar das wirtschaftliche Selbstinteresse als Triebfeder wirtschaftlicher Betätigung, weil der gottgegebenen Naturanlage des Menschen entsprechend, seine sittliche Berechtigung hat, daß jedoch die vom wirtschaftlichen Liberalismus geträumte ›harmonia praestabilita‹, zufolge deren das wohlverstandene Selbstinteresse der einander unabhängig gegenüberstehenden Individuen ganz von selbst zur glücklichsten Bedarfsbefriedigung für die Gesamtheit

und damit zur vollkommensten Zweckerfüllung des Wirtschaftslebens führe, in Wirklichkeit keineswegs vorhanden ist. Die gehörige Über- und Unterordnung der Zwecke vom nächsten bis zum letzten Ziel, diese hierarchische Ordnung der Zwecke, von der das menschliche freie Handeln seine sittliche Würde und Weihe empfängt, wird vom wirtschaftlichen Selbstinteresse nicht einfach von selbst innegehalten und gewissermaßen als zwar nicht ausdrücklich beabsichtigter, aber doch tatsächlich erreichter Nebenerfolg herbeigeführt. Im geraden Gegenteil muß die Verfolgung des wirtschaftlichen Selbstinteresses als allein im Auge gehaltenen und daher praktisch letzten Zieles den wohlgegliederten Aufbau der Zweckpyramide alles menschlichen Tuns mit seiner *einen* Spitze im letzten Ziele, d.i. Gott, mit Notwendigkeit stören und durchbrechen.«[24]

Nell-Breuning denkt den Zusammenhang von wirtschaftlicher und sittlicher Motivation gewissermaßen einstufig, er rekonstruiert ihn in der Form einer Doppelmotivation. Er hält die beiden Ebenen, Spielregeln und Spielzüge, Handlungsbedingungen und Handlungen, nicht auseinander und kann gerade deshalb nicht auf die Rückversicherung des wirtschaftlichen Handelns in einer – grundsätzlichen, zugrundeliegenden, zugleich mitgeführten – handlungsleitenden sittlichen Motivation verzichten.

Ökonomische Theorie – wie sie sich etwa bei von Mises' *Liberalismus* von 1927, welches Werk Nell-Breuning nicht kannte, entwickelt findet – geht hingegen in systematischer Zweistufigkeit vor: Zunächst wird in der ersten Schlußfigur untersucht, was aus den Voraussetzungen menschlichen Eigeninteresses und bestimmten institutionellen Rahmenbedingungen (Wettbewerbswirtschaft) an Wirtschaftsergebnissen folgt. Dann wird auf diese Ergebnisse eine (sozial)ethische Brille gerichtet. Steuerungsvariablen sind dabei die strukturellen/institutionellen Randbedingungen, die auf ihre Eignung zur Herbeiführung eines sozialethisch wünschenswerten Ergebnisses hin überprüft und bewertet werden: Der systematische Ort von Sozialethik sind die institutionellen Randbedingungen; die unmittelbar handlungsleitende Motivation ist und bleibt das Eigeninteresse – nicht der »Egoismus« der Moralphilosophie. Das Eigeninteresse wie der Wettbewerb werden eingesetzt als Instrumente zur Verwirklichung der Solidarität aller unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft.

Nell-Breunings Heuristik verfehlt dies nun im Ergebnis nicht vollständig, doch geht sie einen anderen Weg, wie wir meinen, einen *Umweg*. Er verwendet eine theologische Brille, die sich (a) an der Tradition der katholischen Moraltheologie und (b) an der Realität der modernen Welt orientiert. Faktenwissen zur Funktionsweise der modernen Gesellschaft ist für Nell-Breuning ein kompromißloses Muß; aber die – normative – Verarbeitung dieser Fakten ist nicht von einer Modernisierung der gesamten Theoriesystematik geprägt. Hier ist das Bemühen hinderlich, die Theologie in

ihrer angenommenen Verquickung mit einer *philosophia perennis*, die begriffsrealistisch ist, unbeeindruckt und unbeschädigt zu bewahren. Denn dem Festhalten am Begriffsrealismus, der die Welt, die Wirklichkeit und die ihr inhärente moralische Gebotenheit unmittelbar – einstufig, handlungstheoretisch-individualistisch – erkennt, ist der »nominalistisch« empfundene Weg der Zweistufigkeit nicht geheuer, zudem dieser Fragen individueller Moralität bei seinem sozialethischen Ansatz zugegebenermaßen systematisch außen vor läßt. Für die Ökonomik ist die Moralität des Börsianers eben systematisch unerheblich für die sozialethische Betrachtung der Börse – soweit nicht umgekehrt eine systematische Beeinflussung der individuellen Moralität erkennbar würde.

Abschließend nur noch ein Wort zum Thema »Verabsolutieren« des Wettbewerbsprinzips. Auch hier kann man pfleglich streiten, ob der Wettbewerb verabsolutiertes Ziel oder nur ein Mittel zum Ziel sei. Aber dieser Streit ist in einer eindimensionalen Betrachtung fruchtlos, weil niemand die »wahren« Handlungsmotive durchschauen kann. Auch hier ist eine Zweistufigkeit der Systematik angesagt. Das Wettbewerbsprinzip ist auf der Ebene der Wirtschaftsabläufe nicht hintergehbares Prinzip, eine Regel, die nicht von Fall zu Fall in Frage gestellt werden darf. Aber auf einer vorgelagerten Entscheidungsebene ist diese Regel kein begründendes Prinzip, sondern bedarf selbst der Rechtfertigung durch ihre Effizienz bzw. durch Zustimmung der Betroffenen aufgrund ihrer gemeinwohlfördernden Wirkung. Das Wettbewerbsprinzip ist eben auch nur ein »relatively absolute absolute«.[25]

IV. Schlussentenz

Wie schätzt Nell-Breuning – hier im Fall der Börse und ihres Umfeldes – die moderne Welt ein: Optimistisch, pessimistisch, realistisch? Er meint natürlich letzteres, ausgehend von der Vorstellung einer »(begriffs)realistischen« Philosophie. Aber das geht bei ihm dann in den vertrauten Kategorien seiner zeitbedingten Theologie und dem Rekurs auf eine *philosophia perennis* seines Verständnisses auf. Die moderne Welt wird im Zugreifen auf sie mit Methoden der alten Zeit nicht als etwas an sich Positives begriffen, sondern in irgendwie distanzierter Fremdheit. Und gerade das unvermittelt wertende Verhalten zur Welt, in der wir leben, wäre innerhalb einer Sozialethik ja das natürliche Einfallstor der Theologie. Doch in Nell-Breunings Argumentieren vermeint man vorzugsweise ein Denken in Restriktionen zu erkennen, mit denen er die neue Welt (der Börse) »begreift« – ohne sie in ihrem eigengesetzlichen Wesen wirklich zu erfassen. Er vermag eine erhebliche Menge an Spielregeln für den Umgang mit ihr aufzustellen:

Das ist seine große Leistung angesichts einer sich selbst dramatisch verändernden Welt. Aber er bleibt dieser Welt innerlich im letzten fremd bzw. sie ihm.

Wie reimen sich nun also gemäß der Ausgangsfrage siebtes Gebot und Börsenmoral zusammen? Wohl in der Weise, daß die Moralsystematik des siebten Dekalogsgebots seinerzeit eine historisch bestimmte und semantisch bestimmbare Problemstellung einschlägig abdeckte. Die Dimensionen des Problemfeldes einer Börsenmoral angemessen abzudecken, bedarf es plausiblerweise einer komplexeren Betrachtung – die allenfalls in Analogie zum siebten Gebot erfolgen kann, vielleicht unter Einbeziehung weiterer Gebote, etwa des achten Gebots[26]; diese Betrachtung kann eben nicht unmittelbar auf Phänomenbeschränkungen wie arbeitsloses Einkommen zugreifen, sondern muß die Ethik an der Funktionslogik der modernen Gesellschaft, hier an der Funktion der Börse im Kontext einer (sozialen) Marktwirtschaft anschließen.

Die zehn Gebote waren seinerzeit innovativ, gingen als freiwillig übernommenes Ethos der frühen JHWH-Anhänger auf die Probleme der damals aktuellen Welt ein. Erst später verkamen sie irgendwann zur katechetischen Restriktion der Beichtspiegelpastoral, die den Versuchungen der Welt von anderswoher Einhalt zu gebieten versuchte. Die »Börsenmoral« hätte vielleicht mehr an die Methode der frühen Phase anknüpfen sollen, die die damalige Welt auf hohem theoretischen Niveau problemgerecht in Regeln gefaßt hatte.

Anmerkungen

1 O. von Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral. Freiburg 1928.
2 L. (von) Mises, Liberalismus. Jena 1927.
3 L. (von) Mises, Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus. Jena 1922.
4 Unser akademischer Lehrer Erik Boettcher – dies noch als weitere Reminiszenz angemerkt – hat übrigens durch seine Anregung bewirkt, daß Nell-Breuning 1980 die Ehrendoktorwürde der dortigen Fakultät für Wirtschaftswissenschaften aus Anlaß des 200. Gründungsjubiläums der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster verliehen bekam.
5 O. von Nell-Breuning, a.a.O., S. IV.
6 Ebd., S.V.
7 Ebd., S.V (Hervorhebung im Original).
8 Th. Brauer, Produktionsfaktor Arbeit. Jena 1925, S. 190; bei Nell-Breuning, a.a.O., S.V.
9 Nuntius Pacelli an den Verband kath. kaufmännischer Vereinigungen Deutschlands zum Verbandstage in Stuttgart 1925, in: *Mercuria* 45 (1925/26), S. 91; bei Nell-Breuning, a.a.O., S. VI. (Hervorhebung im Original).
10 Entschließung des Verbandes kath. kaufmännischer Vereinigungen Deutschlands auf dem Verbandstage zu Hildesheim 1919; bei Nell-Breuning, a.a.O., S. VI.
11 Ebd. S. XX (Hervorhebungen im Original).

12 Vgl. etwa C. Dölken, Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik. Das Verhältnis von Katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik. Tübingen 1992.
13 O. von Nell-Breuning, a.a.O., S. 16; vgl. dazu bereits K. Homann/F. Blome-Drees, Wirtschafts-und Unternehmensethik. Göttingen 1992, S. 126 f.
14 O. von Nell-Breuning, a.a.O., S. 13–18 (Hervorhebungen im Original).
15 K. Homann/F. Blome-Drees, a.a.O., S. 20, 24, 38 f. und 126 f. mit weiteren Nachweisen zu Adam Smith, Nell-Breuning, Steinmann.
16 O. von Nell-Breuning, a.a.O., S. 2–4.
17 Ebd., S. 133–135.
18 Ebd., S. 134.
19 L. (von) Mises, Liberalismus, a.a.O., S. 7.
20 O. von Nell-Breuning, a.a.O., S. 136.
21 Ebd. S. 76.
22 Ebd., S. 37–41 (Hervorhebungen im Original).
23 J.M. Buchanan, Constitutional Economics, in: *The New Palgrave* 1 (1987), S. 585–588.
24 O. von Nell-Breuning, a.a.O., S. 12 f. (Hervorhebungen im Original).
25 J.M. Buchanan, Essays on the Political Economy. Honolulu o.J., S. 32–46 (The relatively absolute absolutes).
26 Vgl. O. von Nell-Breuning, a.a.O., S. 73, zum achten Gebot bezüglich der Publizitätspflicht.

Pierluigi Fiorini · Lodi

Die Kinder berauben

»Wir haben doch abgemacht, daß wir nicht streiten wollen, und ich bin entschlossen, das auch durchzuführen.« (...)
»Ich glaube an Dich, daß Du einen guten Charakter hast und in der Welt vorwärtskommen wirst. (...) Wenn wir hier herauskommen, wirst du dich nicht mehr um mich kümmern, denke ich« (...)
»Das ist nicht wahr, Anne! Nein, das darfst Du nie von mir denken!«[1]

Anne und Peter, zwei junge Menschen, die von der Liebe und vom Leben träumen. Wie so vielen ihrer Altersgenossen sollte es Anne jedoch verwehrt bleiben, ihre Träume und Hoffnungen in die Realität umzusetzen. Zehn Monate, nachdem sie das Gespräch mit Peter ihrem Tagebuch anvertraut hatte, kam sie im Konzentrationslager Bergen-Belsen ums Leben. Annes Schicksal verdeutlicht: Gewalt gegen Kinder anzuwenden bedeutet nicht nur, Ihnen physisches Leid zuzufügen, es heißt stets auch, sie Ihrer Zukunft zu berauben.

Die Literatur hat sich bereits im 19. Jahrhundert dieses Themas angenommen. Charles Dickens etwa prangerte in seinen Romanen immer wieder eine Gesellschaft an, die, den Mechanismen von Unterdrückung und Ausbeutung gehorchend, ihre jüngsten Mitglieder um ihre Kindheit betrog. Giovanni Verga warf in seiner Erzählung *Rosso Malpelo* einen Blick in das Innenleben eines vom Leben enttäuschten und desillusionierten Jungen. Ernüchtert und abgeklärt wie ein Erwachsener, macht sein Protagonist schnell vergessen, daß er eigentlich noch ein Kind ist. Und Fjodor Dostojewski schließlich schilderte in seinem Roman *Die Brüder Karamasov*, wie nachhaltig Schmerzen und Leiden einer unschuldigen Seele das religiöse Empfinden zu erschüttern vermögen. In unserem Jahrhundert sollte bald das furchtbare Erlebnis des Holocaust in den Vordergrund rücken. Angesichts der mörderischen Maschinerie des nationalsozialistischen Terrors

Pierluigi Fiorini, *Jahrgang 1957, Studium der klassischen Philologie und romanischen Sprachen, unterrichtet an einem Gymnasium in Lodi/Lombardei und ist Redaktionsmitglied der italienischen »Communio« Den Beitrag übersetzte Jochen Reichel aus dem Italienischen.*

wurde offenbar, daß mit der Gewalt gegen Kinder und Heranwachsende nicht nur das Leben und die Träume einer bestimmten Generation zerstört werden, sondern daß der Menschheit schlechthin ein kostbares Gut geraubt wird. Paolo de Benedetti verleiht dieser Erkenntnis Ausdruck, wenn er den Bericht über die Erschießung von 90 jüdischen Kindern mit den Worten beschließt: »Diesen Kindern hat man ihre Zukunft gestohlen, das Leben, das sie einmal hätten leben sollen (und wer weiß, wie sehr dieses Leben die Menschheit bereichert hätte).«[2]

Die Schergen des Naziregimes haben aber auch denen Vieles genommen, die sie am Leben ließen. Als Elie Wiesel mit sechzehn Jahren in ein Konzentrationslager deportiert wurde, war er ein gläubiger Jude. In seinen Erinnerungen beschreibt er seine Wandlung: »Niemals werde ich die kleinen Gesichter jener Kinder vergessen, deren Körper sich vor meinen Augen in dünnen Rauchsäulen an einem stummen Himmel auflösten. Niemals werde ich jene Flammen vergessen, die für immer meinen Glauben verzehren sollten.«[3] Der junge Mann erlebt die Gewalt als eine furchtbare Macht, die das menschliche Fassungsvermögen übersteigt und die in letzter Konsequenz die Frage nach Gott aufwirft. Als im Lager ein kleines Kind aufgehängt wird, schaut Wiesel in die traurigen Augen eines Engels: »Wo also ist Gott? Und in meinem Innersten antwortete eine Stimme: Wo er ist? Dort ist er, aufgehängt an diesem Galgen ...«[4] Viele Christen werden in den Gesichtern dieser Kinder tatsächlich das Antlitz des leidenden Gottes wiedererkennen und sich an die Worte Péguys über die unschuldigen Kinder erinnern: »Mein Sohn war zart so wie sie, und wie sie war er neu. Wie sie war er ein Alabastergefäß, das noch durch keinerlei Spur befleckt war. (...) Deshalb liebe ich sie, spricht Gott, unter allen sind sie die *Zeugen* meines Sohnes.«[5]

Die Macht der Gewalt ist derart überwältigend, daß sie, noch bevor sie unmittelbar über ihren Opfer hereinbricht, jegliche Hoffnung zertört und damit auch das menschliche Mitgefühl auslöscht. Wiesel selbst ist sich jener tiefen Wunde in seinem Herzen bewußt, wenn er beschreibt, wie ihn das Mitleid mit seinem sterbenden Vater plötzlich mit Angst erfüllte und er es als eine Bedrohung seiner eigenen Existenz begriff: »Mein Vater ließ noch ein letztes Röcheln von sich hören, es war mein Name: ›Elizier‹. Ich sah, daß er noch atmete, ruckartig. Ich bewegte mich nicht. Mehr als eine Stunde verharrte ich über ihn gebeugt, schaute ihn an und prägte mir sein blutüberströmtes Gesicht ein, seinen zertrümmerten Schädel ... Am Morgen des 29. Januars erwachte ich. An der Stelle meines Vaters lag ein anderer Kranker. Sie mußten ihn noch vor Morgengrauen abgeholt haben, um ihn ins Krematorium zu bringen. Vielleicht atmetete er noch ... Auf seinem Grab wurden keine Gebete gesprochen, keine Kerze zu seiner Erinnerung angezündet. Seine letzten Worte waren mein Name gewesen. Ein Ruf nach mir, und ich hatte nicht geantwortet ... tief in meinem Innern ... hätte ich vielleicht so et-

was hören können wie: endlich frei! ... Ich verbrachte meine Tage in vollkommener Teilnahmslosigkeit und nur von dem einem Wunsch beseelt: essen. Ich dachte nicht mehr an meinen Vater oder an meine Mutter. Manchmal begann ich zu träumen: ein wenig Suppe, ein Nachschlag Suppe.«[6]

Dasselbe Gefühl der Leere und der Fühllosigeit beschreibt auch der siebzehnjährige Moshe Flinker auf der letzten Seite seines Tagebuchs, wenige Wochen vor seiner Deportation nach Auschwitz: »Wo man nur hinsieht, Leid und Elend, und immer neues Unglück tut sich vor meinen Augen auf. Ich frage mich, ob ich an den Leiden meines Volkes überhaupt noch Anteil nehme oder ob ich es nicht schon im Stich gelassen habe. Vor drei oder vier Monaten hätte ich ohne weiteres auf diese Fragen antworten können, weil ich mich mit Herz und Seele meinen Brüdern verbunden fühlte, aber nun ist alles anders. Seitdem ich diese Leere in mir spüre, scheint mich das alles nichts mehr anzugehen. Ich habe das Gefühl, tot zu sein.«[7]

Daß die Zerstörung kindlicher Träume und Hoffnungen aber nicht allein unter dem Terror totalitärer Gewaltregime an der Tagesordnung ist, sondern daß junge Menschen oftmals auch unter dem zu leiden haben, was eigentlich ihrem Schutz und ihrem Wohlergehen dienen sollte, führt uns die Literatur unserer Tage eindrucksvoll vor Augen. In seinem autobiographisch gefärbten Roman *Der Plan von der Abschaffung des Dunkels*[8] erzählt Peter Høeg von einer Gruppe Jugendlicher, ihren Schwierigkeiten in der Schule und von den Versuchen der Lehrer, die vermeintlich minderbegabten und verhaltensgestörten Schüler wieder in den Schulalltag einzugliedern. Immer wieder unterstreicht der Autor die Überzeugung der Pädagogen, in guter Absicht zu handeln und ein vorbildliches, ja geradezu religiöses Werk zu verwirklichen. Die Schüler dagegen durchleben eine Zeit der Angst; Angst vor den Erwachsenen, vor den drohenden Repressalien und nicht zuletzt davor, fallengelassen zu werden, weil sie die Grenze einer möglichen Integration überschritten haben könnten. In dieser angsterfüllten Atmosphäre entdecken die Jugendlichen das Gefühl von Freundschaft und Solidarität, und für die schwächsten unter ihnen lernen sie Verantwortung zu übernehmen: »Niemals kann man ein Kind verlassen, ohne sich selbst ins Verderben zu stürzen.«[9] Denn, so das Fazit der Høegschen Figuren, wer anderen in der Not beisteht, hilft damit auch sich selbst, »als könne man sich selbst befreien, indem man anderen hilft«.[10] Das Widerspiel von zerstörten Kinderträumen auf der einen und unverbrüchlicher Treue und Freundschaft auf der anderen Seite bildet den Spannungsbogen des Romans. Der von den Erwachsenen bestimmten Welt stehen die Kinder wehrlos gegenüber, demütigende Strafen, Angst, Hunger und sexuelle Übergriffe ersticken die kindliche Freude bereits im Keim. August und Oscar halten dem Druck nicht stand und enden beide im Selbstmord. Über Katarina erfahren wir noch, daß man sie vergewaltigt und beinahe erwürgt

hat, ehe sie aus unserem Gesichtskreis verschwindet. Nur Peter, dem Erzähler, dem armen Teufel und Narren der Gruppe gelingt es, seine Menschenwürde zu retten. Doch sein Leidensweg ist lang und entbehrungsreich und findet seinen Höhepunkt in einem Aufenthalt in der Sicherheitsverwahrung für Minderjährige: »Ich saß sechs Monate und elf Tage in strenger Isolation. dadurch trug ich unvermeidlich einigen Schaden davon.«[11] Noch als Erwachsener steigen in ihm die Ängste vor den verschlossenen Türen und den überfüllten Räumen hoch, empfindet er die Furcht, ständig zu spät zu kommen und den Kampf ums Überleben in der Gesellschaft zu verlieren. Einziger Lichtblick in diesem finsteren Buch ist die Figur des kleines Mädchens, Peters Tochter, deren um so Vieles glücklichere Kindheit gleichsam eine Befreiung für den Vater eröffnet. Doch auch ihr bleibt das Gefühl des Verlustes nicht erspart: »Auch sie wußte schon jetzt, daß dies eine Welt ist, wo einem Menschen und Dinge weggenommen werden, wo man weggebracht wird von da, wo man sein will, wo jemand das Licht ausmacht, so daß man sich fürchtet.«[12] Die bittere Erkenntnis, daß es eine allgegenwärtige Macht gibt, die den Erwachsenen dazu treibt »ein Kind zu verraten«, wird allein durch die Erfahrung der Liebe gemildert. Dieser Spannung verdankt der Roman seine unvergleichliche Intensität. »Katarina, August und ich sind einander begegnet, danach war es niemals möglich, total aufzugeben. Ich habe darüber nachgedacht, warum. Ich glaube, es war Liebe. Ist man ihr einmal begegnet, dann will man nicht mehr sinken. Dann sehnt man sich für immer nach dem Licht und der Oberfläche.«[13] Mit den Schwierigkeiten und Fährnissen des Kinderdaseins befaßt sich Høeg auch in seinem Bestseller *Fräulein Smillas Gespür für Schnee*. Erzählt wird die leidenschaftliche Jagd einer jungen Frau nach den Verantwortlichen für den Tod des kleinen Jesaia. Mit Blick auf das Schicksal des Jungen bekennt die Protagonistin: »Von meinem siebten Lebensjahr an, als ich zum erstenmal nach Dänemark kam, bin ich, bis ich dreizehn war und aufgab, öfter abgehauen, als ich mich erinnern kann. (...) Die Welt ist voller Räubergeschichten von entflogenen Papageien, entlaufenen Perserkatzen und französischen Bulldoggen, die wunderbarerweise zu Herrchen und Frauchen (...) zurückgefunden haben. (...) Das ist nichts gegen die Kilometer, die Kinder auf ihrer Suche nach einem ordentlichen Leben zurückgelegt haben.«[14] Die Kraft, die den Høegschen Figuren aus dem Engagement für Kinder erwächst, wird auch hier explizit thematisiert. »Zu dem vorzustoßen, was man soll. Vielleicht ist es das, was mir Jesaja gegeben hat. Was einem jedes Kind geben kann. Das Gefühl von Sinn. Das Bewußtsein, daß sich durch mich und dann durch ihn ein Rad mit einer großen und empfindlichen und zugleich notwendigen Bewegung weiterdreht. Diese Bewegung ist nun gebrochen. Jesajas Körper im Schnee ist ein Bruch. Als er sich bewegte, war er ein Sinnstifter, eine Vernunft.«[15]

Die schändlichste Seite der Ausbeutung von Kindern ist die Pädophilie. Der sexuelle Mißbrauch von Minderjährigen wurde schon in der Literatur des späten 19. Jahrhunderts behandelt. Man denke nur an Guy de Maupassants Figur der kleinen Roque aus der gleichnamigen Erzählung. Allerdings konzentriert sich das Erzählinteresse hier in erster Linie auf die psychologischen Mechanismen, die den Täter schließlich zum Eingeständnis seiner Schuld drängen. Angesichts des heutigen Massensextourismus gilt es, sich diesem Phänomen unter anderen, differenzierteren Prämissen zu nähern, denn neben das Laster sexueller Begierde ist jenes Bewußtsein wirtschaftlicher Stärke und Überlegenheit getreten, das sich aus dem Selbstverständnis unserer kosumorientierten und zum kolonialen Habitus neigenden Gesellschaft speist. Ton O'Grady beleuchtet in seinem Buch *Sklaven oder Kinder?*[16] auf eindrucksvolle Weise die Abgründe des Sextourismus. Schonungslos führt er den Leser in eine Welt des Bösen und Verabscheuungswürdigen. Das Buch entspringt nicht der Phantasie des Autors, es basiert auf wirklichen Schicksalen und recherchierten Tatsachen. Wer sich auf die Lektüre des Bandes einläßt, wird ein ganzes Volk von leidenden Kindern und Jugendlichen entdecken, dem man alle Hoffnungen und Zukunftsperspektiven genommen hat. Ein siebzehnjähriges Mädchen, das bereits im Alter von elf Jahren Opfer von Mißbrauch und Vergewaltigung wurde, bekennt über das eigene Leben: »Ich weiß nicht, was morgen mit mir sein wird. Ich weiß nur, daß ich meinen nächsten Geburtstag nicht mehr erleben möchte.«

Anmerkungen

1 Das Tagebuch der Anne Frank. Frankfurt a. M./Hamburg ^{9}1963, S. 191–192.
2 P. de Benedetti, Nachwort zu P. Ricœur, Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia. Brescia 1993, S. 72.
3 E. Wiesel, La notte. Florenz, S. 39.
4 Ebd., S. 67.
5 Ch. Péguy, Das Mysterium der unschuldigen Kinder. Wien/München 1958, S. 183f.
6 E. Wiesel, a. a. O., S. 108–110.
7 M. Flinker, Diario profetico. Rom 1993, S. 134f.
8 P. Høeg, Der Plan von der Abschaffung des Dunkels. München 1995.
9 Ebd., S. 162.
10 Ebd., S. 137.
11 Ebd., S. 221
12 Ebd., S. 87.
13 Ebd., S. 260.
14 P. Høeg, Fräulein Smillas Gespür für Schnee. München 1992, S. 65.
15 Ebd., S. 349f.
16 T. O'Grady, Schiavi o bambini? Storie di prostutizione infantile e turismo sessuale in Asia. Turin 1995.

Hans Thomas · Köln

Verwirrung um den »Pluralismus«

Zum Verhältnis von Kirche und Demokratie

In Deutschland gibt es viele katholische Wortmeldungen und Papiere zu politischen Fragen. Aus der Offenbarung lassen sich zwar grundsätzliche Kriterien des Gemeinwohls ableiten. Sie sind Gegenstand der katholischen Soziallehre. Es gibt aber keine katholischen Antworten auf die Fragen, wie hoch sich die Bundesrepublik für den Aufbau Ost verschulden darf, wie die nächste Tarifrunde abschließen soll, ob die Renten besser durch Umlage oder durch Rücklage finanziert werden, oder ob Europa eine Wirtschaftsunion, ein Bundesstaat oder ein Europa der Vaterländer oder der Regionen werden soll. Über all diese und ähnliche Fragen gibt es – auch unter gläubigen Christen – eine berechtigte Vielfalt von Meinungen und Überzeugungen, das heißt Pluralismus.

Andererseits vermißt man oft hinreichend deutliche kirchliche Aussagen zu religiös relevanten Themen, die ihrer Natur nach auch zum Dauerrepertoire der Politik gehören: zum Lebensschutz, Ehrenschutz, zu Ehe, Familie, Schule usw. Kaum jemand erwartet eigentlich heute von katholischen Schulen eine entscheidend andere Erziehung als von staatlichen Schulen. Mehr Pluralismus hier würde die Bildungslandschaft beleben.

Zum Hausvokabular der Kirche gehört der Pluralismus aber nicht. Das sogenannte Kirchenvolksbegehren in Deutschland forderte 1995 die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe, und Kardinal Ratzinger erklärte am 18. November 1995, die Forderung sei endgültig abgelehnt.[1] Es handle sich nicht um eine Frage der Kirchendisziplin, über die man geteilter Meinung sein könne, sondern um eine Glaubensfrage, die »endgültige Zustimmung« verlange und »unwiderruflich und unfehlbar« sei. Dem wäre hinzuzufügen, daß darüber hinaus die zuständigen Kirchenorgane auch in Fragen der Kirchendisziplin gehorsamgebietende Entscheidungen treffen können. Das ist auch im demokratischen Staat nicht anders. Aber im Staat gibt es keine unwiderruflichen und unfehlbaren Entscheidungen.

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.*

Es gehört zur Natur der zeitgebundenen Sachfragen, daß es nie nur eine Lösung oder Antwort gibt. Nur totalitäre Systeme verkünden politische Dogmen und schreiben sie als Einheitsmeinung vor. Deshalb ist Pluralismus ein charakteristisches Phänomen der »offenen Gesellschaft« (Popper). Pluralismus in der Gesellschaft und Demokratie im Staat sind zwei Seiten einer Medaille. Muß man sich in einer zeitgebundenen Sachfrage öffentlich auf eine Lösung einigen, gilt in der Demokratie das Mehrheitsprinzip. Die jeweilige Minderheit muß sich fügen. Diese Regel darf aber nicht wiederum durch eine Mehrheit aufgehoben werden. Als Oberbürgermeister von Köln setzte der gläubige Katholik Konrad Adenauer die Mülheimer Brücke mit den Stimmen der Kommunisten als Hängebrücke durch. Er liebte Hängebrücken, und der letzte Brückenbau in Moskau war auch als Hängebrücke ausgeführt worden. Den Marxismus haben gläubige Katholiken aber immer abgelehnt. Er war, noch bevor er ein politisches Problem war, ein religiöser Irrtum.

Auch wenn es innerhalb einer Bekenntnisgemeinschaft in religiösen Fragen naturgemäß wenig Platz für Pluralismus gibt, leben in der modernen Gesellschaft Bürger unterschiedlichen religiösen Bekenntnisses zusammen. Darüber abzustimmen, ob Gott existiert, hat genauso wenig Sinn wie mehrheitlich darüber zu befinden, ob zweimal zwei wirklich vier ist. Zeitlose, zumal religiöse Wahrheiten überschreiten die Zuständigkeit des demokratischen Staates. Er hält sich heraus. Auch der religiöse Pluralismus hat in unserer Gesellschaft bislang wenig Probleme bereitet.

Es gibt aber auch Wahrheitsüberzeugungen des Staates, die der Mehrheitsentscheidung und richterlicher Verfügung entzogen bleiben. Sie sind in der Form von Grundrechten in der Verfassung festgeschrieben. Jeder Bürger hat, um ein Beispiel zu nennen, das Recht auf Achtung und Schutz seines guten Rufs. Unser Staat bekennt sich zu Werten, die auf Wahrheiten gründen, auf Wahrheiten über den Menschen. Seit selbst Bundesverfassungsrichter es für einen Ausdruck des erwünschten Meinungspluralismus im demokratischen Staat halten, wenn dessen Soldaten öffentlich mit Sprüchen wie »Soldaten sind Mörder« angegangen werden, ist – unter dem Mantel des Meinungspluralismus – ein dritter Pluralismus sichtbar geworden, dessen Grenzen offen zutage liegen: der sogenannte Pluralismus der Werte.

Wenn in der Gesellschaft an die Stelle des Bekenntnisses zu konkreten tragenden Werten die Akzeptanz beliebiger Wertvorstellungen tritt, ist der demokratische Staat der Unbestimmtheit ausgeliefert. Er müßte denn, um seine eigenen Grundlagen zu schützen, Funktionen einer Bekenntnisgemeinschaft, einer Art zivilreligiöser Kirche wahrnehmen. Darauf hat er aber ausdrücklich verzichtet.

Nun wollen nicht wenige katholische Christen, die als Bürger demokratischer Staaten in der pluralistischen Gesellschaft leben, auch in der Kirche Demokratie. Man hört das Argument, die Kirche sei aufgrund stärkerer Traditionsverhaftung hinter der Entwicklung des modernen Staates zurückgeblieben. Die Wortführer dieser Argumentation prangern in der Regel die historische Ähnlichkeit im äußeren Erscheinungsbild von kirchlicher Hierarchie und weltlicher Monarchie an. Kirchliche Würdenträger hätten auch weltliche Macht ausgeübt. Ein Bündnis von Thron und Altar habe die Kirche korrumpiert. Wie auch immer, jedenfalls erklärt dieses Argument gerade nicht die offensichtliche Sehnsucht danach, daß sich die Kirche wieder der weltlichen Macht, diesmal dem demokratischen Staat, angleicht.

Kirche und Staat sind wesenhaft verschiedene Institutionen – mit verschiedener Herkunft (Legitimation), verschiedenen Zielen (Zwecken), folglich verschiedenen Funktionen. Es liegt nahe, daß dieser tatsächlichen Verschiedenheit verschiedene Verfassungsordnungen besser gerecht werden. In Kurzform: Hierarchie (göttliches Recht) und Demokratie (menschliches Recht). Sorgfältig zu unterscheiden wäre dann zwischen Pluralismus in der bürgerlichen Gesellschaft und Pluralismus in der Kirche. Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute mahnt, in der pluralistischen Gesellschaft sorgfältig zu unterscheiden, »was Christen als Einzelne und im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger tun, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun.«[2]

In Deutschland ist diese Unterscheidung unklar. Das hat sich anläßlich des sogenannten Kirchenvolksbegehrens von 1995 besonders deutlich gezeigt. Man fragt sich, was jeweils eigentlich genau gemeint ist, wenn hierzulande von »Kirche« die Rede ist. Die Initiatoren legitimierten die Aktion mit der Devise »Wir sind Kirche« und sprachen von ihrer »Verantwortung *in der Kirche*«[3]. Die frühere Präsidentin des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken (ZdK) Rita Waschbüsch sagte hingegen, die Initiatoren des Kirchenvolksbegehrens »stehen jetzt in der Verantwortung, sich im *organisierten Laienkatholizismus* zu engagieren«.[4] Das historisch als Integrationsmacht bewährte ZdK hatte erklärtermaßen die unbestritten gute Absicht, die Initiatoren in einen sogenannten innerkirchlichen Dialog einzubinden. Warum »sogenannter« innerkirchlicher Dialog? Weil zunächst zu klären ist, ob der »organisierte Laienkatholizismus« eine kirchliche oder bürgerlich-gesellschaftliche Formation ist.

Ein Organ der verfaßten Kirche ist das ZdK nicht. Der »organisierte Laienkatholizismus«, den das ZdK repräsentiert, versammelt auch nicht die katholischen Laien schlechthin, sondern faßt die in der bürgerlichen Gesellschaft organisierten Katholiken zusammen, ist also eher ein Sektor der pluralistischen bürgerlichen Gesellschaft. Diese kennt keinen Unterschied zwischen *gesellschaftlichem* Pluralismus und Pluralismus *in der Kirche*. Das ZdK unterhält ebenso Kommissionen für Politik, Wirtschaft, Kultur – typische Gebiete für Meinungspluralismus –, wie es sich äußert im Streit um das Priestertum der Frau oder um die Zölibatsbedingung für die Priesterweihe. Und es äußert sich hier durchaus anders als die kirchliche Hierarchie. Das Spektrum des als »innerkirchlich« empfundenen Pluralismus ist dabei offenbar weit genug, um auch diejenigen noch zu erfassen, die offen gegen die hierarchische Verfassung der Kirche agitieren.

Einerseits wiederholt sich also im Gesellschaftssektor »organisierter Laienkatholizismus« ein Stück gesamtgesellschaftlicher Pluralismus noch einmal im Kleinen – sozusagen auf Katholisch. Andererseits ergreift das bürgerlich-gesellschaftliche Pluralismus-Verständnis aber auch die Bekenntnisgemeinschaft und stellt deren identitätsstiftende Grundlagen, nämlich Glaubensinhalte und Kirchendisziplin zur Diskussion.

Je stärker aber Bekenntnisfragen in den Binnenpluralismus einer konfessionellen Gemeinschaft einbezogen werden, um so schwerer wird dieser ein positives Ja zum Pluralismus im Zeitlichen fallen. Das vordergründige Ja zum unterschiedslos bürgerlich-gesellschaftlichen *und* innerkirchlich verstandenen Pluralismus bleibt not-

wendigerweise von der Sorge begleitet, er möge nicht zu weit gehen und die Einheit der Gemeinschaft vollends sprengen. Schleichende Verluste an Einheit im Glauben (ein in Kult und Gebet zu hütendes und zu pflegendes Geschenk) wird man durch mehr Meinungseinheit im Zeitlichen zu kompensieren suchen, um wenigstens den sogenannten Minimalkonsens zu retten. Das Bemühen, Meinungseinheit zu organisieren, kann aus dem Kirche/Welt-Dialog, der den Glauben in die Welt vermitteln sollte, unversehens ein Dialogprogramm machen, das der Selbstvergewisserung dient. Handelt es sich um ein thematisch oder organisatorisch gelenktes Programm, wird die Lenkung den Dialog nun wiederum offen oder versteckt – und nunmehr konkurrierend – hierarchisieren.

Die Reaktion des ZdK auf das Ergebnis des Kirchenvolksbegehrens war hierfür exemplarisch. Die schiere Zahl der Unterzeichner weckte sowohl den Wunsch, die Bewegung zu integrieren, als auch die Furcht, das könne die Integrationskraft des »organisierten Laienkatholizismus« sprengen. Die Befreiung aus dieser Zwangslage sollte dann der Versuch bringen, der katholischen Weltkirche Kompromisse in der Lehre abzuringen.[5]

In Deutschland wurden katholische Laien im 19. Jahrhundert für ihre Kirche aktiv, früher als in vielen anderen Ländern. Von einem auf Individualrechten gegründeten demokratischen Rechtsstaat und pluralistischer Gesellschaft konnte damals nicht die Rede sein. Leitlinien politischen Handelns waren die Rechte und Pflichten des Staates. Ihrer Güter und auch sonst noch mancher Einflußmacht beraubt, blies der Kirche der Wind des Säkularismus und weltanschaulichen Liberalismus ins Gesicht. Die Katholiken wollten sich *im Staat* bemerkbar machen. Gesellschaftlich isoliert, verbündeten sie sich in katholischen Sozial-, Interessen- und Freundschaftsverbänden, gründeten katholische Versicherungs-, Hausbauvereine, Presseorgane, schließlich eine eigene Partei, das Zentrum. Die Gemeinsamkeit im Glauben und die Treue zur Kirche waren intakt und unbestritten. Glaubensfragen und Kirchendisziplin waren Gegenstand der Predigt, nicht der Diskussion. Zu ihrer Pflege bedurfte es der Zusammenschlüsse nicht. Sie dienten sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen oder politischen Zwecken, die man gemeinsam verfolgte und damit eine unübersehbare »Präsenz« des Katholizismus in der Gesellschaft demonstrierte, die den Staat von der Unverzichtbarkeit der katholischen Bürger – und damit ihrer Kirche – überzeugen werde. Damit werde auch die Kirche aus ihrer Zwangslage befreit. Das ist gelungen, national wie international. Niemand hätte das Ansehen der katholischen Kirche in Deutschland oder die internationale Autorität der katholischen Weltkirche nach dem Zweiten Weltkrieg damals vorausgesagt. Den Beitrag der katholischen Laien dazu in Deutschland kann man nur bewundern.

Nur war dieser Beitrag alles andere als ein katholisches Ja zum gesellschaftlichen Pluralismus, und erst recht nicht zu einem Pluralismus in der Kirche. Im Gegenteil. Die Mehrzahl der damals neuen katholischen Organisationen setzte auf die undiskutierte Einheit im Glauben, um die Katholiken auch in weltlichen Fragen zu einen. Historisch als Integrationsmacht bewährt, will das ZdK an seiner Tradition festhalten. Aber die Bedingungen sind andere geworden.

Der Erfolg der Demokratie hat die Faszination des Pluralismus gebracht. In der bürgerlichen Gesellschaft äußert sich aber nach wie vor die katholische Präsenz

durch zahlreiche katholische Stellungnahmen zu sozialen, kulturellen und politischen Fragen. Und oft strahlen sie mehr Sorge aus vor Abweichungen vom gesellschaftlichen Konsens als von der Glaubenslehre. Es kriselt heute vor allem in der Gemeinsamkeit in Glaubens- und Kirchenfragen. Es gibt nicht nur Meinungsverschiedenheiten, sondern handfesten Streit. Das Kirchenvolksbegehren stellte die Kirche unter dem Bild einer Familie dar, in der es an »Geschwisterlichkeit« fehle. Sie soll nun durch Kritik sozusagen an Vater und Mutter erreicht werden. Mutter Kirche sei fehlgeleitet und der Heilige Vater, zwar Garant der universalen kirchlichen Einheit, verstehe aber die Zeichen der Zeit nicht.

Um den Begriff Pluralismus herrscht also einige Verwirrung. Im Folgenden soll erstens der Frage nachgegangen werden, was unter legitimem gesellschaftlichem Pluralismus zu verstehen ist. Hiervon wird zweitens ein ideologisches Verständnis von Pluralismus abgegrenzt, das für Staat und Kirche gefährlich ist. Gegen den Einwand, die theoretischen Abgrenzungen zwischen Kirche und Katholizismus, kirchlicher Gemeinschaft und ziviler Gesellschaft, gesellschaftlichem Pluralismus und Pluralismus in der Kirche seien Spiegelfechterei und weltfremd, weil sie an der einen sozialen Wirklichkeit vorbeigingen, ist drittens zu zeigen, daß dieses Argument aus einseitig bürgerlich-gesellschaftlicher Sicht die Eigenart der kirchlichen Gemeinschaft nicht ernstnimmt. In Wirklichkeit erweist sich die Hierarchie in der Kirche als komplementär zur Demokratie im Staat. Bleibt viertens die Frage, wie sich das II. Vatikanische Konzil zum gesellschaftlichen Pluralismus und zum modernen demokratischen Staat stellt. Mit anderen Worten: Wie kann sich individuelle und politische Freiheit entfalten, ohne die Eigenart und Kontinuität der Institution Kirche zu opfern – und mit ihr einen dauerhaften Schutz jener Freiheit?

1. Was ist gesellschaftlicher Pluralismus?

Unter gesellschaftlichem Pluralismus versteht sich zunächst das friedliche Zusammenleben von Bürgern mit unterschiedlichen Meinungen, Überzeugungen und Interessen. »Ein echter Christ«, schreibt Josemaría Escrivá[6], »kommt nie auf den Gedanken, daß die Einheit im Glauben, die Treue zum Lehramt und zur Tradition der Kirche und das Bestreben, allen Menschen die Heilsbotschaft Christi zukommen zu lassen, in Widerspruch zu den vielen unterschiedlichen Haltungen in den Dingen stehen könnte, die Gott, wie man so sagt, der freien Diskussion der Menschen überlassen hat. Mehr noch, ein wahrer Christ ist sich vollkommen darüber im klaren, daß die Vielfalt Teil des göttlichen Planes ist, daß sie von Gott gewollt ist, der seine Gaben und sein Licht austeilt, wie er will. Der Christ soll die anderen Menschen lieben und deshalb seinen Auffassungen entgegengesetzte Ansichten achten und brüderlich mit jedem Menschen zusammenleben, der anders denkt als er.«[7]

Die größere Herausforderung an den gesellschaftlichen Pluralismus stellt das friedliche Zusammenleben von Bürgern unterschiedlichen religiösen Bekenntnisses. Die Diskussion um die multikulturelle Gesellschaft macht das wieder deutlich. Mit Konfessionskriegen hat die europäische Moderne nach der Reformation schlechte Erfahrungen gemacht. Das dann folgende Prinzip »cuius regio eius religio« (wessen Herrschaft, dessen Bekenntnis) hat sich nicht bewährt. Die gewalt-

same Abschaffung der Religion in unserem Jahrhundert hat in Katastrophen geführt. Die Bewegung dahin hat Josef Teusch[8] an drei einprägsamen Zahlen verdeutlicht: 1517 – weg von der Kirche (Luther); 1717 – weg von Christus (erste Freimaurerloge in London); 1917 – weg von Gott (Gründung des ersten atheistischen Staates).[9] Der demokratische Rechtsstaat hat das friedliche Miteinander von Bürgern unterschiedlichen Bekenntnisses, verschiedener Überzeugungen, Meinungen und Interessen bislang noch am besten gelöst: Der Staat ist selbst religiös und weltanschaulich neutral. Eine Vielzahl von Regeln gewährleisten gesellschaftlichen Pluralismus und begrenzen ihn zugleich. Die Gesamtheit dieser Regeln macht die jeweilige Verfassung aus. In dieser ist dann vor allem auch festgeschrieben, wogegen man grundsätzlich nicht ungestraft verstoßen darf, etwa gegen die im Grundgesetz festgestellten Grundrechte.

In der politischen Philosophie seit Platon taucht immer wieder die Erkenntnis auf, daß der Staat von sich aus dazu neigt, die Menschen als Bürger total zu vereinnahmen (Totalitarismus). Es bedarf neben dem Staat anderer Institutionen, die den Menschen aufgrund seines Menschseins würdigen. Sie nehmen ihn vor einer solch totalen Inanspruchnahme durch den Staat in Schutz. Zu diesen Institutionen gehören vor allem die Familie und die Religion. Tatsächlich hat jedes moderne totalitäre System die Familie und die Religion bekämpft. Umgekehrt bewahrt der Staat die Menschen vor einer etwaigen einseitig jenseitsorientierten Spiritualisierung und erinnert sie an ihre irdisch-leibliche Existenz. Das ansehnliche Maß an persönlicher und politischer Freiheit im modernen Rechtsstaat sei, meint Peter Koslowski[10], in Europa auch eine geschichtliche Frucht der Spannungen zwischen Kirche und Staat.

Der demokratische Rechtsstaat ist zwar weltanschaulich neutral, aber nicht wertneutral. Er gründet auf Werten und ist auf Erziehung der Bürger zu diesen Werten angewiesen. Er kann aber konkrete Werte nicht religiös oder weltanschaulich verwurzeln. Das heißt: Er kann ihre Verbindlichkeit nicht begründen, ohne allenfalls darauf zu verfallen, ihre innere Autorität auf eine Zivilreligion[11] zu stützen, deren Glaubensinhalt er dann selbst ist. Der säkularisierte freiheitliche Staat, um es mit E.-W. Böckenfördes berühmt gewordener Formulierung zu sagen, lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Deshalb dürfen ihm Religion und Weltanschauung nicht gleichgültig sein.

Oberflächlich betrachtet stehen Religion und Weltanschauung dem gesellschaftlichen Pluralismus im Wege. In Wirklichkeit setzt der gesellschaftliche Pluralismus, das heißt das friedliche Zusammenleben von Bürgern unterschiedlichen Bekenntnisses, mit verschiedenen Überzeugungen, Meinungen und Interessen natürlich voraus, daß die Bürger tatsächlich eigene Meinungen, Überzeugungen, Interessen und einen religiösen Glauben oder wenigstens einen konsistenten weltanschaulichen Standort haben. Zur Gewährleistung einer religiös-weltanschaulichen Grundüberzeugung der Bürger ist bei uns die wichtigste Institution die Kirche. Der politische und religiöse Pluralismus setzt mindestens den gemeinsamen Willen zum friedlichen Zusammenleben mit Andersdenkenden voraus. Dieser Wille ist aber bereits Ausdruck des gemeinsamen Glaubens an die gleiche Würde aller und eines gemeinsamen Bekenntnisses zur Achtung gleicher Menschenrechte jedes einzelnen: beides Frucht der jüdisch-christlich-griechischen Tradition, der sich der moderne Rechtsstaat verdankt. Die Kirche hält diesen Glauben und diese Tradition lebendig.

Daß sie deshalb für die Werte-Erziehung tauglicher Bürger im Grunde unverzichtbar ist, wurde eigentlich bislang kaum ernsthaft bestritten.

Hier scheiden sich nun zunehmend die Geister. Der Kruzifix-Beschluß des BVerfG[12] verneint vordergründig das Recht des Staates, sich mit einem christlichen Symbol, dem Kruzifix, zu identifizieren, weil er damit ein bestimmtes Bekenntnis, die christliche Religion, privilegiere. Der evangelische Theologe Rolf Schieder bemerkt scharfsinnig, daß in dem Streit weder die katholische noch eine evangelische Kirche als Partei oder sonst unmittelbar beteiligt war.[13] Vielmehr kämpften zwei Organe des Staates um das richtige Selbstverständnis. Der Freistaat Bayern beanspruchte das Recht, zur Darstellung seiner eigenen Kulturidentität ein christliches Symbol zu verwenden. (Niemand hat gefragt, ob die Landesregierung dazu eigentlich eine formelle kirchliche Erlaubnis braucht! Für die Kirche ist nämlich das Kruzifix viel mehr als ein Kultursymbol). Das BVerfG hingegen bekannte sich zu einem Pluralismus-Verständnis, das laut erstem Grundsatz des Urteils im wörtlichen Sinne die leere Wand verlangt. Demnach sollen die Kinder in der staatlichen Schule so glaubens-»frei« wie möglich erzogen werden. An nichts zu glauben, ist aber auch ein Glaube. Mit der leeren Wand privilegiert das Urteil in Wirklichkeit einen weltanschaulichen Nihilismus. Der Freistaat Bayern führte dagegen die vom Grundgesetz vorausgesetzte Werte-Erziehung ins Feld, die ohne konkrete Orientierung nicht möglich sei.[14]

2. Die Ideologie des Hyperpluralismus

Der Pluralismus galt bislang als negativ definierter Begriff. Der weltanschauliche Pluralismus ist gleichsam ein Hohlraum, der – selbst inhaltlos – unterschiedliche Inhalte aufnehmen kann, aber nie leer bleibt. Was er aufnimmt, stellt der Staat zwar frei, soll aber nicht beliebig sein. Eine Religion, die verlangt, Witwen zu verbrennen, würde gewiß verboten. Der religiöse Pluralismus kann unterschiedliche Bekenntnisse erlauben, weil er selbst keines ist. Es sollte ein Zeichen von Toleranz gegenüber den Personen verschiedenen Glaubens sein, daß die Gesellschaft unterschiedliche Bekenntnisse als gleich gültig behandelt. Wird es gleichgültig, was jemand glaubt, werden die Personen nicht mehr ernstgenommen, die ihren Glauben als Wahrheitsüberzeugung haben. Damit erübrigt sich die Feststellung, daß nach diesem Verständnis Pluralismus innerhalb der Kirche ein Widerspruch ist. Es macht keinen Sinn, die Prinzipien zur Befriedung des Verhältnisses zwischen unterschiedlichen Bekenntnissen innerhalb ein- und desselben Bekenntnisses anzuwenden.

Über den so verstandenen gesellschaftlichen Pluralismus hat sich zunehmend eine Pluralismus-Ideologie gestülpt. Ich werde sie im Folgenden Hyperpluralismus nennen. Der Hyperpluralismus erhebt gewissermaßen den Pluralismus selbst zum (ggf. einzig allgemeinen) Bekenntnisinhalt. Der Hyperpluralismus plädiert für soviel Meinungsfreiheit wie möglich. Alles aber, was über bloße Meinung hinausgeht, darf in der Öffentlichkeit keine Rolle spielen und kann allenfalls als Privatsache toleriert werden. Gesellschaftliches oder gar öffentliches Handeln, etwa eines Politikers, kann mit solch privaten Ansichten und Überzeugungen nicht gerechtfertigt werden. Dieser Ideologie, die auch Wahrheits- und Wertüberzeugungen nur noch

als Meinungen gelten läßt, widmet deshalb Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Evangelium vitae* sehr betroffene und besorgte Abschnitte.[15] Sie befördert eine unheilige Allianz zwischen Demokratie und ethischem Relativismus, der die staatliche Rechtsordnung aushöhlt und zur Krise des Rechtsstaates führt. Beim Rechtsstreit um das Kruzifix handelt es sich wohl um eine Auseinandersetzung zwischen Pluralismus und Hyperpluralismus.

Unter den Theoretikern dieser Ideologie erklären die Philosophen, daß es so etwas wie objektive Erkenntnis oder gar Wahrheit nicht geben kann. Selbst in der Wissenschaft gilt das, was gilt, weil sich die *scientific community* darauf geeinigt hat. Soziologen und Politologen warnen, daß unbedingte Überzeugungen, zumal der Glaube an religiöse Wahrheiten, den Frieden bedrohen; Pädagogen machen die Treue verächtlich; Intellektuelle, darunter leider auch manche Theologen, nennen denjenigen, dem noch wirklich etwas heilig und über jede Diskussion erhaben ist, einen Fundamentalisten.

Die Praktiker des Hyperpluralismus in Politik und Medien schwärmen von der multikulturellen Gesellschaft, weil sie (ja nur) mehr Meinungsvielfalt bringe, und vom Pazifismus, weil es ja ohnehin nichts gebe, dessen Verteidigung den Einsatz des Lebens lohnt. Was gut und was böse ist, liege nicht fest, sondern werde im offenen Diskurs ermittelt. Als Konsens gilt dann, worauf sich eine Mehrheit einigt.

Politiker, die davon überzeugt sind, halten gleichwohl Festreden auf die Männer des 20. Juli. Diese trafen allerdings damals höchst einsame moralische Entscheidungen – gegen jeden gesellschaftlichen Konsens. In der neuen Allianz von Demokratie und ethischem Relativismus wird die Moral durch formale Verfahrensregeln abgelöst. Daraus folgt ein Wandel der Rechtsnormen. Ein Beispiel aus der Praxis: Viele Politiker sind überzeugt, daß ein Ungeborenes ein Mensch ist. Andere sind der Überzeugung, daß es kein Mensch ist. Das eine verbietet, das andere erlaubt Abtreibung. Politiker der einen wie der anderen Überzeugung stimmten in Bonn Parteikompromissen zu, die nur nachzuvollziehen sind unter der Annahme, daß ein Ungeborenes je nachdem zu 30, 50 oder 70 Prozent ein Mensch sei. Wenn die Demokratie im Staat zu einem »Ersatzmittel für die Sittlichkeit oder zu einem Allheilmittel gegen die Unsittlichkeit« gemacht werde, schreibt Johannes Paul II. in *Evangelium vitae*, werde die Demokratie zum Mythos. Der sittliche Charakter der Demokratie, so der Papst, »hängt von der Übereinstimmung mit dem Sittengesetz ab«.[16]

Die Zuversicht der Väter des Grundgesetzes, daß es zur Freiheitssicherung aller, auch der Minderheiten und Schwachen, genüge, das, was nicht zur Disposition steht, in der Verfassung zu verankern, ist heute einer Desillusionierung gewichen. Selbst das Verfassungsgericht ist unter Druck geraten. Karin Graßhof, Richterin am BVerfG, II. Senat, sprach nach dem von allen Seiten als widersprüchlich empfundenen Urteil vom 28. Mai 1993 zum §§218f. StGB von einem »juristischen Spagat«, zu dem das Gericht sich genötigt gesehen habe. Das Problem habe darin bestanden, so wörtlich, »daß effektiver Lebensschutz gewährleistet werden soll in der sozialen Wirklichkeit, wie sie sich nun einmal entwickelt hat.«[17] Heißt das, daß letztlich die gesellschaftliche Wirklichkeit, wie sie sich nun einmal entwickelt, auch das Verfassungsrecht bestimmt? Kurz vor dem Urteil hatte Jürgen Busche von der Süddeutschen Zeitung – pointiert und zur Empörung der anwesenden Juristen – bei einem

Colloquium die These geäußert, letztlich seien die Juristen auf die Rolle von »Notaren des Zeitgeistes« verwiesen.[18]

Das Grundgesetz verdankt sich einer starken Orientierung seiner Schöpfer am christlichen Menschenbild. In dem Maße, in dem die ursprünglichen Sinngehalte grundrechtlicher Verfassungsgebote aus den Bekenntnissen und Überzeugungen der Menschen verdunsten, werden auch kodifizierte Rechtsnormen umgedeutet. So sind etwa Schutz von Ehe und Familie, Lebensschutz, Ehrenschutz hinter konkurrierende, meist individuelle Ansprüche zurückgetreten, gegen die sie geschützt werden sollten. Sie sind relativiert worden. Prinzipiell läßt sich auch das Grundrecht auf Religionsfreiheit radikal-individualistisch deuten und dann womöglich selbst gegen kirchliche Verkündigung und Seelsorge in Anspruch nehmen. »Behindert« der Pfarrer etwa nicht die Entfaltung des individuellen spontanreligiösen Empfindens, das sich allerhand esoterische Grüppchen und Bewegungen zunutze machen?

3. Demokratie im Staat, Hierarchie in der Kirche

Auch wenn die Menschenrechte – als positive Setzung der Aufklärung – nicht mit Zustimmung der Kirche erklärt wurden, verdanken sie sich zutiefst der jüdisch-christlichen Tradition. Sie positivieren das Naturrecht. Deshalb konnten Johannes XXIII. und Johannes Paul II. die Menschenrechtslehre so nachhaltig aufgreifen, um den modernen Verfassungsstaat zur Treue zu seinen eigenen Grundlagen zu ermuntern. Der ursprüngliche Sinngehalt der Menschenrechtslehre ist Teil der unverfügbaren Botschaft der Kirche. Jüngst haben Kairo und Peking gezeigt, wie grundlegend der ursprüngliche Sinngehalt umgedeutet werden kann.[19]

Es gehört zur Sendung der Kirche, ihre Botschaft unverändert zu bewahren. Denn diese Botschaft ist göttlichen Ursprungs. »Heiliger Ursprung«: das ist die wörtliche Übersetzung von Hierarchie (griech.). Hierarchie meint nicht in erster Linie ein Verfassungsprinzip oder gar eine bloße Führungsstruktur, die zufällig oder historisch bedingt anders als die des Staates ist. Hierarchie bezeichnet die Herkunft und Legitimation der Kirche, ihren Daseinsgrund und -zweck. Dieser besteht nicht nur darin – was schon etwas Gewaltiges wäre –, eine göttlich geoffenbarte Lehre zu tradieren. »Jesus teilt«, wie Kardinal Ratzinger es kürzlich formulierte, »nicht Inhalte mit, die von seiner Person unabhängig sind (...). Die Entscheidung, die er verlangt, ist eine Entscheidung über das Stehen zu ihm.«[20] Glauben bedeutet Treue zu Christus persönlich. Christus lebt sakramental (d.h. real, leiblich) in der Kirche fort. Thema des Kardinals war gerade das Zueinander von Verkündigung und Sakrament. Um Christus selbst geht es, und nur seinetwillen um die Lehre, um *seine* Lehre. Nur *er* verbürgt ihre Wahrheit. Und die Kirche bezeugt *ihn*.

Kein noch so geschickter »Dialog mit der Welt« taugt etwas, wenn Christus dabei auf die Verliererseite gerät. Anderenfalls wären die meisten Märtyrer nur ungeschickte Unterhändler gewesen. In Wirklichkeit waren sie der Ernstfall des vielbeschworenen »Dialogs mit der Welt«. Dieser Dialog taugt soviel, wie er Fortsetzung des Dialogs mit Christus selbst ist, das heißt des Gebetes. Christus und seine Lehre sind eins. Nur leibhaftige Zeugen können diese Einheit weitervermitteln. Petrus

hat das als erster erfaßt. Noch ehe er es begreift, bekennt er sich rückhaltlos zu Jesus: »Du bist der Sohn des lebendigen Gottes« (Mt 16,16). Ihm und den anderen Aposteln übergibt Christus die Verfügungsmacht über sich selbst. Sie geben die Verfügungsmacht über ihn an ihre Nachfolger weiter: an die Bischöfe in Einheit mit dem Nachfolger des Petrus. Sie sind die Gewähr für die bleibende Anwesenheit Gottes in der Kirche. Nicht weil sie nette Leute sind, sondern weil Er es so verfügt. Die Hierarchie gewährleistet den bleibenden göttlichen Ursprung. Deshalb ist die Kirche hierarchisch verfaßt. Ihre Struktur folgt aus ihrer geistlichen Natur.

Gegen diese Schau der geistlichen Realität der Kirche wird immer wieder die Fehlbarkeit ihrer Amtsträger ins Feld geführt. Natürlich gibt es handfeste Schurkereien von Kirchenfürsten. Aber das hat Christus, als er am Kreuz hängt, selbst schon erlebt: Einer der Zwölf verrät ihn, und selbst Petrus verleugnet ihn glatt. Offenbar wollte Christus keine Anstalt der Reinen und Erleuchteten gründen. Aber, so zitiert Tatiana Goritschewa einmal den russischen Schriftsteller Udeljow: »Sünden in der Kirche sind Sünden wider sie.« Im Grunde ist es tröstlich, daß der Herr sich bewußt den Schwachen und Sündern anvertraut, ohne allerdings die Initiative aus der Hand zu geben.

Genau das steht auf dem Spiel derer, die aus der Kirche eine Demokratie machen wollen. Sehen wir davon ab, daß selbstverständlich auch in der Kirche viel Praktisches zu regeln ist, woran viele mitwirken können, und halten wir uns an das Konstitutive. Ein Konzil ist kein Parlament. In einem Parlament werden vor allem akzeptable Lösungen zeitgebundener Probleme beschlossen, auf einem Konzil vor allem zeitlose Wahrheiten bezeugt. Der Glaubenssinn aller Gläubigen (*sensus fidelium*) ist etwas anderes als der Wählerwille. Nicht nur, weil die Kirche keine Kompetenz besitzt, die ihr anvertraute Wahrheit der Begutachtung einer Mehrheit zu unterwerfen. Die staatlich verfaßte Gesellschaft ist eine Gesellschaft nur der Jetzt-Lebenden. Die Kirche ist Gemeinschaft der Heiligen. Auch die Heiligen im Himmel, die uns auf Erden vorausgegangen sind, gehören zur Kirche. Auch die Seelen im Fegefeuer. Wir sprechen von der pilgernden, leidenden und triumphierenden Kirche. Im *sensus fidelium* haben auch die Toten mitzureden. Es wäre fatal, wenn die Kirchenväter nicht mehr mitbestimmen dürften! Ihr Stimmrecht in der Kirche kommt in der Achtung vor der Tradition zur Geltung. Wie der reine Traditionalismus das Stimmrecht der Jetzt-Lebenden diskriminiert, können die Jetzt-Lebenden das Stimmrecht der Heiligen diskriminieren (Progressismus).

Selbstverständlich gilt auch in der Kirche oft das Mehrheitsprinzip. Es gibt vielfältige synodale Elemente, mehrheitliche Entscheidungsfindungen und Wahlverfahren bis hinauf zum Konklave. Sie sind Teil der hierarchischen Verfassung der Kirche, die es aber im Entscheidenden mit nicht mehrheitsabhängigen Wahrheiten zu tun hat. Gegen die heute verbreitete Meinung, wo in der Kirche nach dem Mehrheitsprinzip verfahren werde, handle es sich um eine demokratische Anleihe oder ein der Hierarchie abgerungenes Zugeständnis, das ihr nur viel häufiger abgerungen werden und zur allgemeinen Regel werden sollte, hält es Sören Kierkegaard in einer weniger bekannten Schrift aus dem Jahr 1846 für richtig, »ein für allemal festzustellen, was sich schon von selbst versteht und was ich ja nie bestritten habe: daß bei allen zeitlichen, irdischen, weltlichen Zwecken die Menge ihre Gültigkeit besitzen kann, sogar als das Entscheidende, das heißt: als die Instanz.« Wenn man das aber auf das Gebiet

des Geistes, der Religion, der Wahrheit übertrage, so Kierkegaard, werde aus dieser Gültigkeit die Unwahrheit. »Unter ›Wahrheit‹,« schreibt er, »verstehe ich immer ›ewige Wahrheit‹. Aber Politik und dergleichen hat nichts mit ›ewiger Wahrheit‹ zu tun. Eine Politik, die im Sinne ›ewiger Wahrheit‹ damit Ernst machte, ›ewige Wahrheit‹ in die Wirklichkeit einzuführen, würde sich augenblicklich in allerhöchstem Maße als das ›Unpolitischste‹ erweisen, das sich denken läßt.« Die Sache auf den Punkt bringend, sagt Kierkegaard: »... ethisch-religiös die ›Menge‹ in Beziehung auf Wahrheit als Instanz anerkennen, das heißt Gott verleugnen.«[21]

Zur Demokratie gehören aber nicht nur Wahlen und Mehrheitsprinzip, sondern auch – und vielleicht noch entscheidender – das Oppositionsprinzip. Weil die Mehrheit eine sehr relative Legitimation ist, die sie zudem usurpieren kann, bedarf sie der kritischen Kontrolle. Die Opposition hat der Regierung institutionell zu mißtrauen (was nicht heißt, daß der Oppositionsführer dem Regierungschef persönlich mißtrauen soll, wenngleich es bei entgleisender Streitkultur leicht dazu kommt).[22]

Nicht nur in der Kirche ist eine institutionell-kritische Oppositionsrolle weder geboten noch vorgesehen. Auch viele Institutionen unserer pluralistischen Gesellschaft vertragen kein Oppositionsprinzip. Sie sind deswegen auch nicht demokratisch organisiert (und geraten aus diesem Grunde immer wieder einmal unter ideologischen Druck). Die Familie, der Handwerksbetrieb, das Industrieunternehmen funktionieren nicht demokratisch. Sie müssen *in der* Demokratie, nicht *als* Demokratie funktionieren (Wirtschaftsunternehmen sind zudem, um marktwirtschaftlich zu bestehen, selbst sogar auch noch planwirtschaftlich organisiert.) Grundlage der Familie ist eine Vertrauensbeziehung, im Idealfall Liebe, zwischen konkreten Personen, die füreinander einstehen. Allzu persönliche Beziehungen, gar Liebe, sind in der Politik korruptionsverdächtig. Umgekehrt verschweigen Ideologen, die die Familie demokratisieren wollen, regelmäßig, daß sie eigentlich das Oppositionsprinzip in die Familie einführen wollen, weil sie daran zerbricht. Auch der kleine Handwerksbetrieb ist vor allem eine Personengemeinschaft. Auch er funktioniert auf der Grundlage von Vertrauen. Oder er funktioniert eben nicht.[23]

Weil das Oppositionsprinzip nicht persönliches Mißtrauen meint, setzt Demokratie ein hohes Maß an kritischer Distanz und Anonymität voraus. Großorganisationen wie Industriebetriebe haben zwar etwas von einem »anonymen Apparat«. Die Leistungsfähigkeit der überschaubaren Gruppe am Arbeitsplatz verlangt aber das persönliche Füreinander-Einstehen. Davon hängt der Teamgeist ab, der sprichwörtliche »Geist der Truppe«. Dieser Doppelcharakter von Großorganisationen schafft Zweifel über das »richtige« Führungskonzept. Deshalb boomt die Branche der Anbieter von Personalführungs- und Führungsethik-Seminaren. Aber auch deren allgemeinstes Rezept lautet: Vertrauensbildung.

Erst recht ist die Kirche auf der Grundlage des Vertrauens verfaßt. Als Ort der Gemeinschaft mit Christus, dann als Gemeinschaft der Heiligen ist sie »Communio«. Die Communio reicht zwar über die sichtbare Gemeinschaft der Kirche hinaus, bildet aber das Prinzip, das in ihr den Umgang miteinander orientiert. Auf der Ebene kirchlicher Führung verlangt das Communio-Prinzip Kollegialität.[24] Im Gegensatz zur Demokratie, die auf methodischem Mißtrauen gründet, baut Kollegialität auf Vertrauen. Es mag unter Bischöfen de facto Mißtrauen, Meinungsverschiedenheiten, ja selbst Gegnerschaften geben. Entscheidend ist: Den Beistand des Hl.

Geistes hat ein Bischof insoweit, als er mit dem Gesamtkollegium der Bischöfe und mit dem Papst in Einheit lebt.

Am Unterschied zwischen Demokratie und Kollegialität, zwischen Oppositions- und Communioprinzip, zwischen grundsätzlicher Kritik und grundsätzlichem Vertrauen hängt nicht nur die Leitungsstruktur der Kirche, sondern auch die geistliche Struktur der Seelsorge, der Glaubensweitergabe, der Evangelisierung. Grundsätzlich kritisch, zumal herrschaftskritisch hinterfragt, wird unvermeidlich aus Verkündigung Indoktrination, gerät die Nächstenliebe in den Verdacht verschleierter Interessen, wird die Beichte als Akt der Repression denunziert, erscheint das Klosterleben als Isolation, gilt der Zölibat als Zeichen der Leibfeindlichkeit. Und Gehorsam ist dann nicht mehr freie, aus Liebe geschenkte Hingabe, sondern autoritärer Befehlszwang. Die Kirche wird zur Psychosekte und zur Ursache »ekklesiogener« Neurosen.

Diese Entstellungen habe ich sämtlich der einschlägigen »Kirche von unten«-Literatur entnommen, die eine Basisdemokratie in der Kirche propagiert. Die Sprache ist dort unverblümter als in einem öffentlichen »Kirchenvolksbegehren«.

Im Forderungskatalog des »Kirchenvolksbegehrens« von 1995 stand beispielsweise »Frohbotschaft statt Drohbotschaft«. Das kann bedeuten, der Pfarrer möge mehr Akzent auf Ostern als auf Karfreitag legen. Es kann aber auch bedeuten, daß man von Erlösung (Passion, Tod, Auferstehung) und Vergebung eigentlich nichts mehr hören will, vielmehr Wert darauf legt, gar nicht erst vergebungs- und erlösungsbedürftig zu sein. Das liefe auf eine Leugnung des Sündenfalls hinaus. Einen solch platten Glaubensabfall der Kirche verlangt ein Leserbrief mit folgenden Worten: »Glaubens- und Gewissenszwang der ›Alleinseligmachenden‹ (Konzil von Florenz: Heide, Jude, Ungläubiger verfallen dem ewigen Feuer – wörtliche Übersetzung) – ›Erbsünde‹ (Jesus kennt nicht mal den Begriff), das heißt alle Menschen aller Zeiten werden bestraft, gekränkt, zurückgestuft, weil ein sagenhaftes Elternpaar armer primitiver Urmenschen angeblich Gott, den niemand je gesehen hat (Joh.), nicht gehorchte (da war ja Hitler nicht so schlimm mit seiner Sippenhaft) – ›Sünde‹ (was war nicht alles Sünde in früheren Zeiten und Beichtspiegeln!) – Zwei Gerichtsverfahren (persönliches und allgemeines Gericht) ohne Revisionsmöglichkeit und Berufung – Reinigungsstrafen (Fegfeuer), Höllenfeuer, ewige (!) Qual und Verdammnis (während die Himmlischen frohlocken) ... Das (und anderes mehr) ist mit ›Drohbotschaft‹ gemeint!«[25]

Dürfen Theologen die Evangelien und Apostelbriefe nun bibelwissenschaftlich bereinigen und von so bedrohlichen, geradezu »unchristlichen« Sätzen befreien wie »Fürchtet den, der nach dem Tode die Macht hat, in die Hölle zu stürzen« (Lk 12,5); oder: »Wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden«; (Mk 16,16–17); oder: »Wer Vater und Mutter und Frau und Kind und Bruder und Schwester nicht haßt (nach milderer Übersetzung: geringachtet), kann nicht mein Jünger sein« (Lk 14,26); oder: »Wer also unwürdig von dem Brot ißt und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn (1 Kor 11,27)?

»Man stelle sich einen Dreiflügelaltar vor«, schreibt der englische Philosoph Peter T. Geach und bringt auf dem Hintergrund einer höchst bedrohten Wirklichkeit die »Frohbotschaft« im wörtlichsten Sinne ins Bild: »Auf einem Flügel Eva, wie sie der Versuchung nachgibt und damit auf ihre Nachkommenschaft die schlimme

Erbschaft von Sünde, Elend und Tod bringt. Auf dem anderen Flügel die Verkündigung des Engels an Maria, deren demütige und fügsame Annahme des Willens Gottes der erste Widerruf des bösen Bannes ist, der über den Menschen verhängt war. In der Mitte der verherrlichte Christus, mit einem Leib, an dem die Wunden der Liebe sichtbar sind, und der doch in unvergänglichem Leben erstrahlt – triumphierend über Tod und Sünde, als Herr und Richter der ganzen Welt. Und nun stelle man sich vor, der Eva-Flügel sei gestohlen worden oder zerstört.«[26] Der gestohlene Flügel illustriert treffend den Verlust der Wahrnehmung einer unheilen Welt und der Realität der Sünde. Natürlich sind die verbliebenen Bildteile mit der Frohbotschaft von der Erlösung gar nicht mehr zu verstehen. Die Sendung der Kirche wird trivialisiert zum Angebot einer Art self-service-Frohbotschaft. Statt uns von der Sünde befreien zu lassen, suchen wir uns von der Wirklichkeit zu befreien.

Bei solchen Protesten wie jenem »Kirchenvolksbegehren« geht es zudem nie nur um einen Einspruch oder Aufstand gegen unliebsam »autoritäre« Kirchenführer. Ein verblüffend ähnliches Basisbegehren zettelten 150 Vorsteher des jüdischen Volkes gegen Moses und Aaron an, auch schon damals mit den Worten: »Ihr nehmt euch zuviel heraus. Alle sind heilig, die ganze Gemeinde, und der Herr ist mitten unter ihnen. Warum erhebt ihr euch über die Gemeinde des Herrn?«[27] Auch damals schon steckte dahinter ein weit über die Kompetenz der hierarchischen Autorität hinausgehender (Mit-)Verfügungsanspruch, nämlich selbst über Gut und Böse und über die Wahrheit zu befinden.

Die Frage nach dem Pluralismus *in* der Kirche ist eine Frage danach, worauf er sich bezieht und wie weit er gehen soll. In der kirchlichen Praxis gibt es einen Reichtum an Spiritualitäten, Liturgien und Riten, gibt es eine Vielfalt theologischer Schulen, sämtlich im Dienste des einen Glaubens der Kirche. Und natürlich dürfen die Mitglieder des Pfarrgemeinderates unterschiedlicher Meinung darüber sein, ob der Sozialdienst der Frauen oder die Elterninitiative für die Jugendarbeit Vorrang hat. Auch hat jeder die Freiheit, die Kommunion in die Hand oder in den Mund zu empfangen. Soll aber der Pluralismus unter den Gläubigen nur solche Selbstverständlichkeiten betreffen oder soll eigentlich jeder Katholik auch glauben dürfen, was er will, solange er sich nur irgendwie von Jesus betroffen, von der Kirche angezogen oder von der Sinnfrage aufgewühlt fühlt? Darf der Gläubige dem Sonntagsgebot auch lieber montags nachkommen können, die Gottessohnschaft Christi offenlassen und seine Geburt aus der Jungfrau Maria zurückweisen? Die Verständigung über die Grenzen des Pluralismus in der Kirche begegnet heute vor allem der Schwierigkeit, daß der Hyperpluralismus durch alle Ritzen dringt und in den Hinterköpfen sitzt. Deshalb ist es mit der theoretischen Klärung nicht getan, so nötig sie auch ist.

Im Evangelium bezieht der Herr selbst Stellung zum Pluralismus in Glaubensfragen. In der eucharistischen Rede hatte Jesus gesagt: »Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben« (Joh 6,54). Das empfinden die Jünger als eine Zumutung, und die meisten gehen weg. Nun geht ihnen aber Jesus nicht etwa nach, um den Konsens zu suchen oder über einen Kompromiß zu verhandeln. Vielmehr fragt er die Zwölf, die geblieben sind: »Wollt auch ihr weggehen?«

Interessant ist auch die Reaktion der Zwölf. Petrus macht sich zum Wortführer, erklärt aber nicht, er habe verstanden. Vielmehr bekennt er schlicht seine Liebe zum

Herrn: »Herr, zu wem sollen wir gehen?« Und dann seinen Glauben: »Du bist der Heilige Gottes« (Joh 6,67–69).

Eine Glaubenswahrheit ist es auch, daß Christus selbst die Kirche gestiftet, mit Vollmacht ausgestattet hat, und daß sie – der Natur ihrer Stiftung gemäß – diese hierarchisch ausübt. Dann aber umfaßt diese Vollmacht auch das Recht und die Pflicht (allerdings nicht die Willkür) der hierarchischen Autorität der Kirche, zu entscheiden und darzulegen, welche Auffassungen wann nicht mehr vereinbar sind mit dem, was immer und zu allen Zeiten in der Kirche geglaubt worden ist. Ein wesentlicher Dienst des kirchlichen Lehramtes zur Orientierung der Gläubigen liegt gerade in der Grenzziehung zwischen dem, was Ausdruck des Pluralismus in der Kirche ist, und dem, was Ausdruck von Wahrnehmungsverlusten oder Glaubensabfall ist.

4. Das II. Vaticanum zu gesellschaftlichem Pluralismus und demokratischem Staat

Zum gesellschaftlichen Pluralismus hat sich das II. Vatikanische Konzil so nachdrücklich bekannt, daß man darin wohl ein recht zentrales Anliegen des Konzils erkennen darf. Erstens spricht das Konzil ausdrücklich von der Autonomie der zeitlichen Sachbereiche[28], erkennt also eine weitgehende Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Kultur usw. an. Auf diesen Gebieten könnten Christen, »bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen«.[29] Zweitens betont das Konzil eine spezifische Berufung und Sendung der Laien.

Es handelt sich da um zwei Seiten einer Medaille: Die christliche Durchdringung der genannten Lebensbereiche wird zum spezifischen Gegenstand der Sendung der Laien erklärt.[30] Das Ökumenismusdekret schließlich und das Dekret über die Religionsfreiheit ergänzen das Ja zum Meinungspluralismus in der Gesellschaft um das friedliche Nebeneinander der Konfessionen und Religionen.

Wie das Dekret über die Religionsfreiheit nicht den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens aufgibt, bedeutet die Autonomie der zeitlichen Sachbereiche nicht eine Emanzipation von Wissenschaft, Wirtschaft oder Politik aus dem göttlichen Erlösungsplan. Insofern handelt es sich um eine relative Autonomie. Es ist Aufgabe der gläubigen Laien, die zeitlichen Sachbereiche zu evangelisieren, das aber in ihrer Eigenschaft als Bürger in der zivilen Gesellschaft. Institutionell ist die Kirche für Sachfragen auf diesen Gebieten nicht kompetent. Kompetent sind die Fachleute, das heißt die Laien. Allerdings begründet nicht ihre Fachkompetenz ihre Sendung, sondern Taufe und Firmung.

Überall wird von der Aufwertung der Laien durch das Konzil gesprochen. Aber viele – Laien wie Kleriker – scheinen das so verstanden zu haben, als sollten nun auch die Laien kirchliche Ämter bekleiden oder wenigstens an kirchlichen Amts- oder Repräsentationsfunktionen beteiligt werden. Dieser Erwartung gegenüber verhält sich aber die Kirche reserviert. Und nun herrscht um den Zugang von Laien zu kirchenamtlichen Funktionen, etwa von Frauen zum Priestertum, ein regelrechter Kampf in der Sakristei. Vielen geht es um die Abschaffung der Unterschiede

zwischen Priestern und Laien. Hierher gehört auch die Forderung nach Aufhebung der Zölibatsbedingung für Priester.

Natürlich können und sollen kirchlich gesinnte Laien auch direkt dem Klerus helfen. Pfarrgemeinderäte und Pastoralreferenten sind nach dem Konzil geschaffen worden. Das war kein anspruchverleihender Akt der Demokratisierung, sondern eine Konkretisierung von Partizipation an Aufgaben der Hierarchie, mit der diese bestimmte Laien beauftragen kann. Solche Beauftragungen sind aber weder Ausdruck einer eigentlichen Aufwertung der Laien als Laien noch einer besonderen Berufung und Sendung der Laien. Denn solche Einsätze sollen auf Hilfsdienste für den Klerus beschränkt bleiben.[31] Das verbreitete Unbehagen derer, die eine Angleichung von Priestern und Laien erwartet haben, ist nachzuvollziehen. Welcher Pastoralreferent, der als Laie nicht schon der Welt sehr entsagt hat, verkraftet schon leicht den frühzeitigen Laufbahnstop? Und welches Mitglied eines Rates will heute nicht mitbestimmen und findet prinzipielle Einschränkungen nicht ebenso skandalös wie eventuelle Zweifel an seiner theologischen Bildung, Kirchentreue oder persönlichen Lebensführung?

Der Beschränkung der Zuständigkeit von Laien in der Kirche entspricht eine gebotene Zurückhaltung der Priester in weltlichen Fragen. Autonomie der zeitlichen Sachbereiche heißt auch, daß auf diesen Gebieten der Klerus die Laien nicht bevormunden soll. Um so mehr ist der Priester gefordert, den Laien die Seelsorge, die Sakramente, die Glaubensbildung zukommen zu lassen, deren diese bedürfen, um ihrer Berufung gerecht zu werden und ihr treu zu bleiben. Für einen Laien, der seine Familie, seinen Beruf, und was sonst hinzukommt, ernstnimmt, ist das ein volles Programm. In den seltensten Fällen bleibt noch Zeit und Kraft, sich mit hinreichender Qualifikation um Lehr- und Kirchenordnungsfragen zu kümmern. Den Priestern und Ordensleuten erlegt die Kirche handfeste Einschränkungen im Weltlichen auf. Sie dürfen keine politischen Ämter übernehmen, nicht Gewerkschaftsführer werden, ohne besondere Dispens nicht Finanz- oder Handelsgeschäften nachgehen usw.[32] Etwaigen »fundamentalistischen« Versuchungen im Sinne einer Fusion von Religion und Politik hat die katholische Kirche also manchen Riegel vorgeschoben. Von staatskirchlichem Bewußtsein ist sie heute weiter entfernt als die Orthodoxen, die Anglikaner, als selbst die evangelischen Kirchen bei uns. Jedenfalls scheint der Blick nach dem Verhalten des Staates zur Bestimmung der eigenen Identität bei der EKD ausgeprägter zu sein als in der verfaßten katholischen Kirche.

Was das Verhältnis zwischen Laien und Priestern betrifft, war die Vision der Konzilsväter gewiß nicht eine Art Klassenkampf um Privilegien und Ämter. *Lumen Gentium* spricht von »einmütiger Zusammenarbeit«[33], das neue Kirchenrecht von »organischer Zusammenarbeit«.[34] Deren Ausgestaltung läßt, wo sie verwirklicht ist, eine moderne Aufgaben- und Arbeitsteilung erkennen.[35] Dies erscheint um so natürlicher, als das Konzil zugleich eine radikale Chancengleichheit von Priestern und Laien im Entscheidenden für alle Getauften betont: die gleiche Chance nämlich, heilig zu werden, das heißt: in den Himmel zu kommen.

Die Konzilstexte, die von der Sendung der Laien sprechen, stellen die Laien schlechthin vor eine unglaubliche Herausforderung. Mitten im Pluralismus der »offenen Gesellschaft« sollen sie, glaubenstreu und persönlich identifiziert mit Christus, im eigenen Namen und in persönlicher Verantwortung dort Träger der

Sendung der ganzen Kirche sein, wo immer Familie, Beruf und gesellschaftliches Engagement sie hinstellen. Konkret hier sollen sie ihren Glauben leben, vorleben und ihn, jeder gemäß seiner Eigenart und unter Einsatz seiner persönlichen und beruflichen Kompetenz, weitergeben, und zwar, wie gesagt, *im eigenen Namen* und *in persönlicher Verantwortung*. Gerade so entspricht es der Mahnung von *Gaudium et Spes*, genau zu unterscheiden zwischen dem Handeln der Kirche und dem, was Christen, ihrem christlichen Gewissen verpflichtet, im eigenen Namen als Staatsbürger tun.[36] Genau zu unterscheiden sind also die institutionelle Ebene – Abgrenzung zwischen Kirche und politischer Gemeinschaft (Trennung von Kirche und Staat) – und die persönliche Ebene, auf der der einzelne Christ herausgefordert ist, sein Leben in Kirche und Gesellschaft, die Liebe zur Kirche und die Loyalität zum Staat zur Einheit des konkreten Lebens zu verschmelzen.

Die Zugehörigkeit zur universalen Gemeinschaft der Gläubigen ist unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaft. Die institutionelle Abgrenzung zwischen Kirche und Staat schützt vor einer »fundamentalistischen« Fusion von Religion und Politik. Je klarer die institutionellen Zuständigkeiten voneinander geschieden sind, um so unbefangener können Kirche und Staat sich ergänzen, können sie kooperieren statt zu konkurrieren.

Schließlich empfiehlt sich die Trennung von Religion und Politik auf der Ebene der Institutionen auch deshalb, weil der theologische Geist es von Hause aus mit dem Absoluten, der politische Geist es mit dem Relativen zu tun hat. Politiker neigen eher dazu, religiöse Wahrheiten für verhandelbar zu halten, politisierende Theologen eher dazu, politische Visionen als Dogmen zu verkünden. Die europäische Moderne ist voll von politischen Messiaserwartungen. Nicht nur Karl Marx war ein in diesem Sinne theologischer Geist.

Je mehr die Kirche sich unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Pluralismus in Politik und bürgerlicher Gesellschaft institutionell zurückhält, um so entschiedener muß sie auf das Glaubenszeugnis der gläubigen Laien setzen, das diese geben »im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden«.[37] Darauf kommt es im gesellschaftlichen Pluralismus an. Dafür aber müssen die Laien frei sein von Amts- und Repräsentationsfunktionen. Kirchliche Stellvertretung wäre hier eine Fessel. In weltlichen Streitfragen, in der Politik, soll ein kirchlicher Amtsträger nicht Partei ergreifen. Es hindert den Priester, für alle offen zu bleiben. Und es erregt sofort – und wohl auch zu Recht – den Verdacht des Klerikalismus (den es heute allerdings auch ausgeprägt bei Laien gibt).

Hierarchische Natur der Kirche heißt keineswegs, daß das gläubige Volk nicht partizipiert und deshalb »dumm gehalten« werden kann. Vielmehr verlangt die im II. Vatikanischen Konzil wiederentdeckte eigenverantwortliche Aufgabe der Weltchristen bei der Evangelisierung der modernen pluralistischen Gesellschaft (Ähnlichkeiten mit dem Polytheismus der Spätantike drängen sich auf!) von der Hierarchie, die Laien in ihrem Glauben *weltmündig* zu machen. So hätte man nach dem Konzil eine allgemeine spirituelle Offensive und Bildungsschlacht erwartet, die die Gläubigen im Geist des Gebetes und in der Lehre der Kirche festigt. Stattdessen trifft man jetzt auf katholische Abiturienten, die über ihr Credo, über Gnade und Sakramente, besonders wenig zu sagen wissen. Und wenn doch, ist man versucht, auf einen einsam-heroischen Religionslehrer zu schließen. Wo der lebendige Glau-

be aber nicht mehr mitreißt, vertraut man, wenn man ihm nicht ganz den Rücken zuwendet, am ehesten noch auf eine verborgene Kraft der Kirche als System, die die Gesellschaft irgendwie zu solidarisieren vermag.

Sieht man von einigen Ansätzen in bestimmten geistlichen Gemeinschaften und neuen kirchlichen Einrichtungen wie etwa der Personalprälatur Opus Dei ab, die sich mit Vorrang der persönlichen Seelsorge und geistlichen Bildung von Laien annehmen, die sich persönlich und im eigenen Namen den Herausforderungen der Evangelisierung der Welt stellen wollen, steht die überfällige Offensive noch aus. Es gibt große Anstrengungen, in allerhand Gremien und Foren viel weltliche Kompetenz und theologische Fachgelehrsamkeit zu versammeln, aber man vermißt oft das unverzichtbare noch größere Bemühen um das Wachsen der Beteiligten in der Liebe zu Christus und zur Kirche, die allein den Geist der Einheit schenkt. Es ist, als trete der Geist der Diskussion an die Stelle des Gebetes und als verdränge die Problematisierung des Glaubens die Freude über die Erlösung.

So bestätigen sich weite Kreise des intellektuellen Katholizismus in Deutschland wechselseitig, Rom hinke hinter einem *aggiornamento* her, das bei näherer Betrachtung den Wunsch nach einer harmonischen Gesellschaft sakralisiert, während die Weltkirche ein *aggiornamento* vorangetrieben hat, das der pluralistischen Gesellschaft die unverändert zeitlose Botschaft der Kirche zugänglich macht. Gleichrang der Berufungen und Sendungen, Unterschied der Funktionen, Komplementarität von Priestern und Laien, Ja zum gesellschaftlichen Pluralismus: Anknüpfend an diese Erklärungen der Konzilstexte haben die nachvatikanischen Pontifikate – und das ist ebenso revolutionär wie der bisherigen öffentlichen Rezeption voraus – das Verhältnis der Kirche zum modernen demokratischen Staat völlig neu bestimmt.

Zurückgreifend auf die lehramtliche Anerkennung der Menschenrechte durch Johannes XXIII., sei, schreibt Martin Rhonheimer, im fünften Kapitel von *Centesimus Annus* die Vorstellung von einem eigenen Ethos politischer Kultur voll zur Ansicht gekommen. Die Herausforderung des einzelnen Gläubigen durch Staat und Gesellschaft habe die traditionelle Polarität zwischen weltlicher und geistlicher Macht, zwischen Staat und Kirche, verdrängt. Nun werde in der staatlichen Autorität nicht mehr das Abbild der göttlichen gesehen, vielmehr in der menschlichen Person das Abbild des unsichtbaren Gottes. »Nicht mehr von ›Rechten und Pflichten des Staates‹ ist jetzt die Rede«, so Rhonheimer, »sondern von Rechten und Pflichten der Person bzw. des Bürgers. Der Staat wird hingegen nun nüchtern als korruptionsanfällige menschliche Veranstaltung betrachtet, die, um nicht von Cliquen usurpiert zu werden, demokratischer Kontrolle und pluralistischer Meinungsbildung unterworfen werden muß.«[38]

Die Macht des Staates stößt in den unveräußerlichen Rechten der Menschen auf ihre Schranken. Damit ist jede politische Kultur an die Achtung der unveräußerlichen Menschenrechte gebunden. Diese Achtung setzt aber das Bewußtsein von einer »Wahrheit über den Menschen« voraus. Ein solches Bewußtsein liegt jenseits politischer Verfügbarkeit, und seine Unverfügbarkeit lasse sich, so Rhonheimer, nicht wiederum politisch garantieren, sei vielmehr bedroht vom Relativismus und ethischen Pluralismus. »Das ›pluralistische Gewissen‹, das einem Wahrheits-Relativismus huldigt und Pluralismus damit zum Absolutum erhebt, zerstört damit auch die Wahrheitsdimension des politischen Ethos der Moderne und seiner Kultivierung.«[39]

Toleranz gegenüber anderen Meinungen werde diesem Ethos nicht gerecht, weil sie Ausdruck bloßer Gleichgültigkeit sein könne. Vielmehr sei Toleranz gegenüber den Personen gefragt, die diese Meinungen als ihre Wahrheitsüberzeugungen vertreten. Fundamentalist und politischer Fanatiker sei daher nicht »derjenige, der an höchste und absolute Wahrheiten glaubt und sein Leben danach auszurichten sucht, sondern wer meint, ohne ihre institutionelle Durchsetzung und Absicherung könnten die Menschen gar nicht in Frieden zusammenleben.«[40]

Anmerkungen

1 Erklärung der Römischen Kongregation für die Glaubenslehre, Wortlaut in *Deutsche Tagespost* vom 21. November 1995, S. 1.
2 *Gaudium et Spes*, 76.
3 *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 20. November 1995.
4 Ebd.
5 Ein gelegentlich gegen das ZdK erhobener Einwand lautet, das Gremium sei nicht hinreichend demokratisch legitimiert, im Namen der gläubigen Laien der katholischen Kirche einen Kirche/Welt-Dialog zu führen. Vermutlich entzündet sich der Einwand an dem der Terminologie politischer Parteien entlehnten Namen und unterstellt deshalb die Notwendigkeit eines ausdrücklichen Repräsentationsmandats. Der Einwand trifft nicht, weil er damit unterstellt, eine kirchliche Dialogkompetenz ergebe sich aus demokratischer Legitimation. Selbstverständlich haben die Mitglieder des ZdK, ganz unabhängig davon, wie das Gremium zustandekommt, das Recht, sich miteinander laut Gedanken zu machen. Es ist auch nicht daran gehindert, sich der kirchlichen Hierarchie als eine Instanz anzubieten, die im Kirche/Welt-Dialog eine institutionelle Rolle übernimmt.

Dann tut allerdings eine Präzisierung not, von welcher Art diese Rolle ist. Ist es eine Berater-, Vermittler- oder Partnerrolle im Kirche/Welt-Dialog? Die Beraterrolle verlangt das Zurücktreten hinter den Mandanten, d.h. Verzicht auf eigene Öffentlichkeit. Der Anwalt ist nicht die Partei. Die Vermittlerrolle verlangt Abstinenz von eigenen Hinzufügungen oder Weglassungen. Der Dolmetscher ist nicht Gesprächspartner. Wenn Dialogpartner, wessen Partner? Auf welcher Seite: der Kirche oder der Welt? Prinzipiell wäre beides möglich. Beides zugleich würde allerdings einen ähnlichen Interessenkonflikt programmieren, wie er bei mangelnder Unterscheidung zwischen Beratungs-, Vermittlungs- und Partnerrolle droht. Wer in der Gesellschaft als kompetente Stimme der Kirche und zugleich in der Kirche als kompetente Stimme der Gesellschaft gelten wollte, verstünde sich selbst als nicht dialogbedürftig oder könnte den Dialog mit sich selbst führen.
6 Gründer des Opus Dei.
7 *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer.* Köln 1970, Nr. 67.
8 Generalvikar des Erzbischofs von Köln Kardinal Frings und u.a. geistiger Vater der Hilfswerke *Misereor* und *Adveniat*.
9 J. Teusch, Maria, Mensch wie wir, Maria, mehr als wir, II. Köln 1974, S. 46.
10 Gesellschaft und Staat. Stuttgart 1982, vgl. S. 162.
11 Vgl. R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, Bd. 96, Nr. 1. Daedalus 1967.
12 16. Mai 1995, verkündet 10. August 1995.
13 *Rheinischer Merkur* vom 1. September 1995, *Die Neutralität ist nicht gefährdet.*
14 Trotzdem bin ich der Meinung, daß das Urteil hinnehmbar wäre, wenn die Richter den Mut gehabt hätten, ihre eigene Position zu Ende zu denken. Sie hätten dann konsequenter-

weise die Kompetenz des Staates bestritten, Schulen zu unterhalten. Zum Problem Pluralismus/Staat/Schule vgl. H. Thomas, Schule und Familie in Deutschland. Webfehler im pluralistischen System, in: *Die Neue Ordnung*, Febr. 1995, S. 39–46.
15 Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Verlautbarungen des Hl. Stuhls, Heft 120, März 1995, Abschn. 68–75.
16 *Evangelium vitae*, Nr. 70.
17 H. Thomas/W. Kluth (Hrsg.), Das zumutbare Kind. Herford 1993, S. 338.
18 Bei einem Colloquium im Lindenthal-Institut Köln, am 2. Mai 1993.
19 Auf der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo 1994 und der Weltfrauenkonferenz 1995 in Peking suchte eine starke Lobby mithilfe der Begriffe »Sexual and reproductive health and rights« ein Menschenrecht auf Abtreibung und ein Menschenrecht auf Homosexualität durchzusetzen.
20 Vortrag zum 30. Jahrestag des Konzilsdekrets über die Priester, gehalten in Rom am 24. Oktober 1995. Dt. Übersetzung veröffentlicht in *Deutsche Tagespost* vom 26. Oktober 1995.
21 S. Kierkegaard, *2 Anmerkungen betreffs meiner Wirksamkeit als Schriftsteller,* 1846; posthum 1859 publiziert, abgedruckt in: Denkanstöße – Schriftenreihe der Universitätsseelsorge Wien, Bereich 1, Heft 10.
22 Oppositionsprinzip meint nicht, daß die Demokratie Vertrauen ausschließt oder auch nur darauf verzichten könnte, sondern nur, daß sie nicht darauf gegründet ist. Sie ist z.B. auf das Vertrauen in ihre Institutionen durchaus angewiesen.
23Vgl. H. Thomas, Vertrauen. Ist das heimliche Leitbild der Unternehmenskultur die Familie? in: G. Csomós/H. Thomas (Hrsg.), Unternehmenskultur. Herford 1992, S. 15–37.
24 Vgl. H. Thomas, Kirche im Pluralismus, in: *Die Neue Ordnung*, Aug. 1992, S. 293–303, bes. 301f.
25 *Deutsche Tagespost* vom 9. Januar 1996.
26 P.T. Geach, Providence and Evil. Cambridge 1977, S. 84.
27 Num 16,3. Das 16. Kapitel erzählt die ganze Geschichte.
28 Vgl. *Gaudium et Spes* 36, 56, 59, 76, und *Apostolicam Actuositatem* 1,7.
29 *Gaudium et Spes* 43.
30 Zu weiteren Ausführungen und Angabe einschlägiger Konzilstexte hierzu vgl. H. Thomas, Pluralismus in der Kirche, in: *Die Neue Ordnung*, Febr. 1993, S. 21–30.
31 Vgl. *Lumen Gentium* 33, sowie Nachsynodales Schreiben *Christifideles Laici* 2 und 23.
32 Vgl. Codex Iuris Canonici (1983) can. 285–287.
33 *Lumen Gentium* 30.
34 CIC, can. 296.
35 In einem Beitrag im *Osservatore Romano* vom 5. Juli 1985 (»Zusammenarbeit von Priestern und Laien«) nennt z.B. Kardinal König das Opus Dei ein »Wirkungsvolles Pastoralmodell für die apostolische Zusammenarbeit von Priestern und Laien«. In den *Salzburger Nachrichten* vom 22. Juni 85 beschreibt er dieses i.S. einer radikalen Lösung des scheinbaren Antagonismus zwischen der spezifischen Sendung des Priesters und der des Laien im Zusammenwirken von Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum.
36 Vgl. Anm. 2.
37 Vgl. Anm. 2.
38 M. Rhonheimer, Neuevangelisierung und politische Kultur, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* vom 3. November 1994, S. 611.
39 Ebd., S. 612.
40 Ebd.

Walter Thümler · Berlin

Das Kunstwerk und die theologische Dimension

Das Thema ist ein aporetisches Thema, gewissermaßen eine Ungleichung mit zwei Unbekannten. Sowohl das Kunstwerk als auch eine mögliche theologische Dimension ist analytisch nicht auszuschöpfen oder adäquat zu erfassen. Mich selbst, der ich mich als Autor von Poesie verstehe und in einer religiösen Orientierung lebe, begleitet diese Ungleichung schon seit langem und ist mir Widerspruch, der mich zu ständiger Auseinandersetzung anreizt. So – unter Rücksicht auf die mein Verstehen prägende poetische Position – möchte ich mich dem Thema zu nähern versuchen.

Zunächst die Frage: Hat solch Thema heute eine Relevanz? Ich meine ja, denn der Zusammenhang zwischen Kunst und Glaube ist kaum genügend erhellt oder wenn doch erhellt, dann so, daß aus Glaube Kunst wurde – ich denke etwa an die deutsche Romantik – oder Kunst zum moralischen Traktat degenerierte. Beide Bereiche jedoch in ihrer ergänzenden Verschiedenheit zu betrachten steht in weiten Teilen noch aus. Ich möchte heute vor allem über das Kunstwerk nachdenken und über das, was darin die theologische Dimension ausmachen, bewirken, verändern kann.

Bevor wir von der theologischen Dimension sprechen, müssen wir einen Blick auf das Kunstwerk überhaupt werfen. Wie wir mit Heidegger zu sagen gelernt haben, ist das Kunstwerk die Ins-Werk-gesetzte-Wahrheit. Das bedeutet, das Kunstwerk empfängt sein Wesen daraus, daß es Werk ist, Werk, das zuinnigst mit der Wahrheit zu tun hat, Werk, in dem die Wahrheit *erscheint*, in dem sie in Raum und Zeit *anwest*, und das heißt, die Wahrheit ist in ihm nicht präsent als Repräsentation, sondern als Dichtigkeit. Wie aber ist das Kunstwerk möglich? Wir können nur das Kunstwerk schaffen – so mein theologischer Standpunkt –, weil Gott es vor uns gesagt und gesehen hat, weil es zur Ökonomie der Wahrheit gehört. In diesem Sinne sind wir Nachschöpfer. Zur Ökonomie der Wahrheit gehören ist hier das Hier-bin-ich des Menschen in einem echten Sinnhorizont. Das Kunstwerk läßt sich gut nach den Aufbauprinzipien, die Aristoteles für die Tragödie formuliert hat, beschreiben: Verkennung, Peripetie, Wiedererkennung und Katastrophe. Es besteht aus Verknotung und Lösung. Derart muß die Fabel gewebt sein, die das Werk innerlich zusammenhält. Da die Wahrheit ins Werk gesetzt werden soll, muß

Walter Thümler, *geboren 1955 in Oldenburg, lebt seit 1985 als freier Autor in Berlin. Ferner Übersetzer- und Herausgebertätigkeit. Der Beitrag wurde am 16. November 1996 als Vortrag in der Nationalbibliothek in Minsk, Weißrußland, gehalten.*

der Künstler eine Art Mythologie entwerfen. Die Wahrheit wird zur Frage, von der das Werk aktiv bewegt wird, die Wahrheit nicht als philosophierendes Fragen, sondern als Ereignisqualität. Nur dadurch unterscheidet sich das Kunstwerk vom Artefakt oder Naturding. Wo die Wahrheitsfrage aber virulent wird, da kann die theologische Dimension nicht gleichgültig sein, ist vielmehr schon gegenwärtig. Doch was uns hier interessiert, ist nicht die implizit theologische Dimension eines jeden Kunstwerks, sondern die explizit-positive als Anwesenheit und die explizit-negative als Abwesenheit sowie die theologische Dimension als Inkognito. Bevor ich an Beispielen hierauf näher eingehe, möchte ich in gebotener Kürze auf einen Begriff hinweisen, unter dem die explizit theologische Dimension in der Ästhetik hauptsächlich behandelt wurde, auf den Begriff des »Erhabenen«. Sie werden vielleicht zu recht einwenden, bei einem solchen Thema müßte es zuerst um geistliche Kunst gehen. Doch dem sei erwidert: die geistliche Kunst liegt, wie wir alle wissen, seit Jahrhunderten in einer tiefen Krise, die den schließlich von Nietzsche postulierten »Tod Gottes« angezeigt hat. In England und Amerika gab es Ausnahmen. Bei den sogenannten »Metaphysical Poets« – ich nenne John Donne, Gerard Manley Hopkins und Emily Dickinson – wurde zum Teil das Auseinanderbrechen zwischen geistlicher und weltlicher Dichtung aufgeschoben oder teilweise schon assimiliert. Die Dichtung dieser »theologischen« Autoren steht der parallelen weltlichen Dichtung nicht nur in nichts nach, sondern hat in mancherlei Hinsicht – wie wir heute wissen – zu ihrer Zeit die eigentliche Avantgarde gebildet. Heute ist eine derart geistliche Dichtung nirgends zu sehen. Ein Blick in die meisten Kirchen belehrt uns: die geistliche Kunst – in Lied und Bild – ist allermeist nur Kunstgewerbe oder speist sich aus anderen Epochen. Worin besteht die Krise? Vereinfacht könnte man sagen, wenn es so ist, daß Gnade auf Natur aufbaut, dann gilt für uns, daß wir der Natur ledig sind. Wir haben durch unseren mechanischen Naturbegriff, der seinerseits im asketischen Ideal begründet ist, im Verein mit Rationalismus und Technik die Natur *gestellt* oder zumindest das, was wir dafür halten. Diese janusköpfige Entwicklung seit der Renaissance – janusköpfig, weil sie auf der anderen Seite die Entdivinisierung der Natur und damit eine Trennung von Totalität und Transzendenz bewirkt hat –, eine Entwicklung, die nicht abzulehnen ist, sondern ein eschatologisches Faktum darstellt, hat schließlich zum notwendigen Paradigmenwechsel geführt, den Nietzsche dann »Umwertung der Werte« nennen wird. Nun findet Gnade nichts mehr, auf das sie aufbauen kann. Gnade müßte sich also zunächst die Natur neu erschaffen. Oder anders: es geht um die Neugewinnung eines Naturbegriffs innerhalb des Gnadenbegriffs. Daß die Natur zur blinden Selbstregeneration strebt, ist allenthalben zu sehen. Ausläufer davon – gute und schlechte – erleben wir z.B. in der Überbetonung der Sexualität, im Umweltbewußtsein, aber auch in ethnischer Selbstvergewisserungssucht, sprich Nationalismus – welchen es von nationaler Selbstfindung zu unterscheiden gilt. Darum müssen die Werte der Gnade neu gesucht, ausgelegt und benannt werden. Das Sprechen und Denken der überkommenen Religionen ist jedoch zum großen Teil Repräsentationssprechen und -denken. Auf solchem Boden kann keine echte geistliche Kunst entstehen. Dieser Boden muß selbst als Bedingung der Möglichkeit thematisiert werden. Und hier wird es eine Unterscheidung von Sakral- und Profankunst nicht geben können, wie es diese in Wahrheit auch nie gegeben hat oder wenn doch, dann diese eine unglückliche Unterscheidung ist.

Doch zurück zu unserem Begriff des »Erhabenen«. Dieser Begriff, den Longinus, von Plato ausgehend, in die Philosophie einführt und zunächst auf die Rhetorik, dann aber in Richtung Poetik anwendet, hat sich die Jahrhunderte hindurch über Edmund Burke und Immanuel Kant bis zu dem amerikanischen Maler Barnett Newman und dem französischen Philosophen Jean-Francois Lyotard als fruchtbar erwiesen, die explizit theologische Dimension in einem Kunstwerk von ästhetischen Kategorien aus zu beschreiben, wiewohl es sich hier mehr um die theologische Dimension im allgemeinen handelt und noch nicht um deren religionsspezifische Prägung. Der Begriff des »Erhabenen« steht kontradiktorisch zum Begriff des »Schönen«. Und genau dieser Streit mit dem Schönen ist vielleicht ein Charakterzug der explizit theologischen Dimension. Czeslaw Milosz nennt es den »Streit mit dem Klassischen«. Doch dies ist kein Streit, der das Schöne ausmerzen möchte, er will es erst in seine allereigenste Höhe treiben. Darum kann Mandelstam sagen: »Christliche Kunst ist frei. Sie ist im vollen Wortsinn eine Kunst um der Kunst willen.« Aber beim »Erhabenen« – wo wir einen Augenblick verweilen wollen – ist die theologische Dimension als Abwesenheit anwesend. Platon stellt in seinem *Phaidros* die Beziehung des Philosophen zum erhabenen Gott her, er nennt diese das »Höhenwandeln der beflügelten Seele zu den Göttern, nachdem diese aus dem Bann der menschlichen Strebungen herausgetreten ist«. Damit finden wir einen Charakterzug der theologischen Dimension, und zwar das *Hohe*, das *Höhenwandeln*. Für Longinus ist das Erhabene als Medium der Erhebung der Seele zur Hochgestimmheit Bedingung für die Gelungenheit des Kunstwerks, was er jedoch nur auf das Wortkunstwerk bezieht. Edmund Burke, der in seiner *Philosophischen Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen* (1757) auf die Schrift des Longinus aufbaut, legt sein Augenmerk auf die erschreckenden und schmerzverheißenden Ideen, jene Ideen, die in der Lage sind, das Gemüt in starke Bewegung zu versetzen. Das Erhabene bewirkt für Burke ein Erschauern, darin alle Bewegungen gehemmt sind und ein gewisser Grad von Schrecken ist. Für Burke ist allerdings das Erhabene noch frei von intellektueller Reflexion, es bezieht sich auf den menschlichen Instinkt oder Selbsterhaltungstrieb. Kant untersucht dann in seiner *Kritik der Urteilskraft* das Erhabene und kommt zu dem Schluß, daß das Erhabene ein paradoxes Zusammenfallen von Lust und Unlust ist. Der Einbildungskraft gelingt es nicht, die Gegenstände zu einer Form zusammenzufassen. Das Erhabene ist zweckwidrig für die Urteilskraft, es ist eine »Unform«. Für die Einbildungskraft kommt es so zu einer negativen Darstellung des Unendlichen. So finden wir drei weitere Grundzüge des Erhabenen: *paradoxe Wirkung, Überwältigung und Zweckwidrigkeit*. Ein Bogen läßt sich von hier bis in unsere Tage schlagen, etwa zu dem amerikanischen Maler B. Newman, der das Erhabene als »The Sublime is Now« (Das Erhabene ist Jetzt) charakterisiert hat, oder zu dem französischen Philosophen J.F. Lyotard, für den das Erhabene das »Geschieht es?« ist. Nun, warum sich solange aufhalten mit dieser Begriffsgeschichte? Der Grund ist: In diesem Begriff liegt die theologische Dimension in ihrer Anonymität und natürlichen Weise vor und kann somit ideale Folie sein für ein rechtes Verständnis dieser Dimension. Inwiefern steht nun das Erhabene kontradiktorisch zum Schönen? Das Schöne ist gewissermaßen das, was sich mit der transzendenten Immanenz begnügt, es ist erfaßbare Form, ist Harmonie und Gesetzmäßigkeit und Wohlgefügtheit.

Dem Erhabenen eignen Bilder wie Gebirge, Meer, Raubkatze und Kathedrale, dem Schönen hingegen Bilder wie Park, Seelandschaft und Stadt. Im Schönen ist alles geronnene Form, es schmeichelt dem Menschen schon Auge und Hand. Hinter dem Schönen steht als Triebfeder die Kultur, hinter dem Erhabenen das letztlich Unintegrierbare des Religiösen. Das Schöne hat einen kurzen Weg zum Angenehmen. Das Erhabene steht nah am Schrecklichen. Das Erhabene streitet mit dem Schönen, aber um es wiederanzuschließen an den gemeinsamen Quell, und der heißt: Herrlichkeit. Auf dieser Grundlage erhellen sich die Bedingungen für eine positive theologische Dimension und die Frage, wie Mandelstam das Diktum »Christliche Kunst ist frei. Sie ist im vollen Wortsinn eine Kunst um der Kunst willen« aufstellen konnte. Dafür gilt es aber zunächst noch festzustellen, ob das Christentum der Kunst strukturell verwandte Wahrheiten lehrt.

Die zentrale Lehre des Christentums ist die Inkarnation. Diese Lehre kann jeder Künstler nachvollziehen, wenn er gewillt ist, denn das Kunstwerk, das durch ihn in die Welt kommt, ist ja auch eine Art Inkarnation. Dem vorausgeht die Empfänglichkeit für das Wort. Das marianische Fiat muß auch der Künstler auf seine Weise sprechen. Dann das Faktum der Kreuzigung: der Künstler muß mit seinem Helden, auch wenn dieser Held die Sprache sein sollte, ins Nichts hinabtauchen, er muß an die GRENZE kommen und den Willen des Werkes sich vollziehen lassen. Dann wird das Werk von Gott erweckt werden, mit den Wundmalen, die es sich auf seinem Weg zugezogen hat. Auch die Himmelfahrt läßt sich strukturell zeigen. Das Werk steigt nach der verherrlichenden Erweckung durch den Geist in den Himmel aller Werke auf. Und jetzt gilt – wie Eliot sagt –, daß jedes Werk, das zu den Bestehenden hinzukommt, die Kunst verändert. Und Pfingsten wäre dann die Tatsache, daß jedes echte Kunstwerk für die Universalität des Geistes zeugt. Eine Strukturähnlichkeit zwischen Christentum und Kunstwerk wäre also auszumachen. Nun, was gibt diese theologische Dimension, die wir jetzt vor allem als christliche befragen wollen, dem Kunstwerk? Die wichtigste Qualität, die das Christentum der Kunst schenkt, ist die Idee der Erlösung und damit die Qualität der Hoffnung. Diese Qualität verändert das Kunstwerk in seiner Fabel, gibt den vier aristotelischen Aufbauprinzipien eine neue Dimension. Anhand einiger Beispiele möchte ich Ihnen dieses zeigen.

Zunächst ein Beispiel des Inkognito der theologischen Dimension, aber als Präfiguration auf das Christliche zu, und zwar *König Ödipus* von Sophokles. Ödipus wird, wie wir uns erinnern – ich zeichne die Fabel kurz nach –, nachdem ihm die Knöchel durchbohrt worden sind, als Kind auf dem Berge Kitharion ausgesetzt, weil im Orakel Apollon dem Laios prophezeit hat, daß Ödipus seinen Vater umbringen und seine Mutter zur Frau nehmen wird. Hirten des Königs Polybos finden den Knaben und bringen ihn zu ihrem Herrn nach Korinth. Das kinderlose Ehepaar nimmt das Kind an Sohnes Statt an. Als Ödipus herangewachsen ist, befragt er das delphische Orakel, um sich Klarheit über seine Herkunft zu verschaffen. Der Spruch des Orakels lautet: Ödipus werde seinen Vater erschlagen und seine Mutter heiraten. Aus Furcht vor Erfüllung dieser Prophezeihung kehrt Ödipus nicht zu seinen vermeintlichen Eltern zurück. Auf dem Weg nach Phokis begegnet er an einer Wegenge dem Laios, seinem Vater. Beim Streit um die Durchfahrt erschlägt Ödipus unwissentlich seinen Vater. Weil Ödipus ein Rätsel der Sphinx löst,

erhält er als Dank die Königswürde und die Hand der verwitweten Königin. So heiratet er, ebenfalls unwissentlich, seine Mutter. Als nach langen Jahren in Theben eine Pest ausbricht, rät das delphische Orakel, den Mörder des Laios ausfindig zu machen. Die vom König selbst geleitete Untersuchung enthüllt die schreckliche Wahrheit. Daraufhin erhängt sich Iokaste und Ödipus blendet sich und geht in die Verbannung. Soweit die Fabel des *König Ödipus*.

Worin liegt hier die theologische Dimension als Inkognito? Sie liegt in der überlebensgroßen, unsühnbaren Schuld, welche Ödipus aus Wahrheitsliebe selbst aufdeckt. Er achtet die Wahrheit mehr als seine Unversehrtheit und steht für eine Schuld ein, die die Götter über ihn verhängt haben, für die ihn kein menschliches Gericht zur Verantwortung ziehen würde, denn er ist unschuldig schuldig geworden. Sophokles gestaltet eine Tragödie, die nicht mit sich selbst ins Lot kommt, anders als etwa die *Orestie* des Aischylos, darin die Versammlung des Areopag schließlich ausgleichend wirkt. Die Wendung des Schicksals des Ödipus ist in der Immanenz der Polis nicht mehr möglich, aber auch nicht in der heidnischen Transzendenz der Götterwelt. Der Held übernimmt so etwas wie eine Erbschuld, doch ohne dessen Korrelat, die Vergebung durch Christus, kennen zu können. *König Ödipus* ist ein Beispiel dafür, wie die griechische Welt mit ihrer transzendenten Immanenz, dem Schönen, sich dem Thema des Erhabenen, also der explizit theologischen Dimension nähert, dem Riß, der durch alle Immanenz – und eben auch durch die transzendente Immanenz des Schönen – geht.

Von hier aus zu einem Werk unserer Tage.

Ich meine das Filmkunstwerk *Nostalghia* des russischen Regisseurs Andrej Tarkowskij. Hier waltet ebenfalls die theologische Dimension der Erhabenheit als Abwesenheit, aber im Unterschied zu Sophokles' *König Ödipus* eine Abwesenheit mitten im Christentum. Der Dichter Gortschakow ist in Italien, um für ein Opernlibretto über den verstorbenen leibeigenen russischen Komponisten Pavel Sosnowskij Material zu sammeln. Doch Gortschakow geht nicht zielbewußt an seine Arbeit. Immer wieder wird er von Träumen, Bildern, Gedanken heimgesucht, die ihm solches unmöglich machen. Am Ort einstigen lebendigen Glaubens sind nur noch Ruinen, ehemals heilige Brunnen, zum touristischen Dampfbad verkommen, und geisteskranke Gottsucher. In Domenico, dem Verrückten, kreuzt sich die Abwesenheit mit der Anwesenheit. Er ist die Parallelgestalt zu Gortschakow. Gortschakow fragt: »Was ist das, Glaube?« Die erotischen Avancen seiner Begleiterin interessieren ihn nicht. Das, was in ihm kämpft und Antwort sucht, wird im Spiel des Erotischen, das dem Seienden in der Welt für Augenblicke Ruhe schenken kann, nicht zur Ruhe kommen. »Was ist das, Glaube?« Die Verrücktheit Domenicos ist ihm unendlich sprechender. Domenico hat die Wahrheit dessen erkannt, was die Abwesenheit ist, was sie fordert und was ihr entgegenwirkt: das Opfer. So vollzieht Domenico an sich selbst das Brandopfer, während Gortschakow die Sinnstiftung, die Verwandlung von Abwesenheit in Anwesenheit durch das scheinbar sinnlose Ritual durchsteht: er geht durch den Brunnen der Heiligen Katharina mit brennender Kerze unter lebensbedrohenden Herzanfällen.

Die theologische Dimension in diesem Kunstwerk ist mehr als eindeutig. Der Film dreht sich um nichts weniger als um die Gottesfrage. Um den Gottsucher Gortschakow unmißverständlich vorzustellen, greift Tarkowskij sogar zu dem ge-

fährlichen Kunstgriff des *deus ex machina*. Über der Kirchenruine nehmen wir teil am Gespräch zwischen Engel und Gott. »Herr, du siehst doch, wie er betet, tu etwas für ihn«, sagt der Engel. »Was soll ich für ihn tun?« »Laß ihn deine Stimme hören!« »Weißt du, was geschieht, wenn er meine Stimme hören kann?« »Dann laß ihn deine Anwesenheit spüren!« »Ich bin doch die ganze Zeit bei ihm. Er ist es, der mich nicht wahrnimmt.« Die metaphysische Heimatlosigkeit Gortschakows koinzidiert mit seiner realen Heimatlosigkeit außerhalb Russlands, darum ist die Einstellung, mit der der Film endet, trefflicher Ausdruck für die Abwesenheit, darin der Held sich vorfindet: mit einem Hund in einer Pfütze liegend inmitten einer Kirchenruine, dahinein es schneit, stirbt er. Tarkowskij selbst hat zu diesem Film gesagt: »Das Wichtigste, was ein Mensch besitzt, ist sein ewig unruhiges Gewissen, das ihm nicht einfach in aller Gemütsruhe ein fettes Stück von diesem Leben verzehren läßt. In Gortschakows Charakter wollte ich noch einmal diesen besonderen, den besten Teilen der russischen Intelligenz schon eigenen Seelenzustand hervorheben, der verantwortungsbewußt, fremd aller Selbstzufriedenheit, voller Mitleid für die Unglücklichen der Welt ist und aufrichtig nach dem Glauben, der Güte und dem Idealen sucht.«

Diesen Beispielen der theologischen Dimension als Inkognito und als Abwesenheit möchte ich nun zwei Beispiele der theologischen Dimension als Anwesenheit zur Seite stellen. Und zwar zunächst wiederum ein Filmkunstwerk von A. Tarkowskij. Es handelt sich um sein Filmepos *Andrej Rubljow*. Tarkowskij zeichnet hier, wie er selber sagt, »das Wesen des poetischen Talentes dieses großen russischen Malers«. Um die theologische Dimension der Anwesenheit zu zeigen, kommt es nicht von ungefähr, daß Tarkowskij auf einen historischen Stoff zurückgreift, wenn er auch bemüht ist, das Genre des Historiengemäldes zu meiden. Dieser historische Stoff gibt ihm die Möglichkeit, in Bild und Rede theologisches Denkgut, religiöses Leben, geschichtliche Wirklichkeit und künstlerisches Werden zu zeigen. Wir schauen in eine andere Welt, da eine andere Zeit, und sind bereit, Situationen zu akzeptieren, die nach der Kategorie der Wahrscheinlichkeit gemacht sind. Heute würde ein solcher Film über einen derzeit lebenden monastischen Maler unweigerlich als Kitsch ausfallen, und zwar deshalb, weil der monastische Maler weder in der Kategorie der Wahrscheinlichkeit noch in jener der Notwendigkeit glaubhaft zu machen wäre. In *Andrej Rubljow* befragt Tarkowskij Theologie, Kunst und Staat. Und doch geht es um nichts anderes als um die innere Genesis des großen Künstlers. A. Rubljow als geistlicher Künstler muß, um zu seiner »Dreifaltigkeit« zu gelangen, an allen Aporien und Schmerzen seiner Zeit teilhaben. Er muß sie kennen, er muß sie aus seiner geistlichen Berufung heraus sogar tiefer kennen als seine weltlichen Zeitgenossen, tiefer kennen, weil er eine tiefere Antwort darauf hat. Tarkowskij spiegelt das Leben Rubljows darum nicht zufällig in zahlreichen Episoden seiner Epoche. Er webt den Künstler eng zusammen mit den Nöten seiner Zeit, ohne ihn jedoch der Zeit oder dem Zeitgeist zu unterwerfen. Der Film *Andrej Rubljow* zeigt, was die theologische Dimension im Ernstfall bei einem Kunstwerk und im Leben eines Künstlers bedeuten. Rubljow ist der entwaffnete Künstler und nicht der demiurgische, stolz seiner Inspiration folgende. Die theologische Dimension fordert seiner Kunst das Äußerste ab und befragt das Schöpfertum des Künstlers anders als alles, denn jener, der das Werk gutheißen, d.h. annehmen soll, heißt Gott. Tarkowskij

zeigt das Drama des Schöpferischen in der Seele Rubljows. Ähnlich wie in *Nostalghia* bedient er sich des Mittels der Parallelgestalt, und zwar in der Figur des Glokkengießerjungen Boriska. Aus Nichtwissen, aus der völligen Losschälung heraus gelingt es dem Jungen, die große und schöne Glocke zu gießen. Als sie endlich fertig ist und vor dem Großfürsten, italienischen Gesandten und versammelten Volk zum Klingen gebracht wird, schwätzt der Staat, und das Volk, das die Fron der Arbeit abwirft, feiert. Indes, Boriska verschwindet in der Namenlosigkeit. Tarkowskij zeigt die Knechtsgestalt des wahren Künstlers, was – nebenbei bemerkt – eine weitere Strukturähnlichkeit zum Christentum ist. Und es ist kein Zufall, daß sich jetzt der Glockengießerjunge und Rubljow einsam am Rand des Geschehens finden und daß Rubljow sein Schweigegelübde bricht und den Jungen tröstet, denn jetzt ist etwas *zur Sprache* gekommen. Die theologischen Tugenden Selbstlosigkeit und Nichtwissen vermittelt Tarkowskij uns auch als Tugenden des wahren Künstlers. Erst jetzt kann Rubljow seine »Dreifaltigkeit« malen. Die Novelle *Die Glocke* bildet gewissermaßen das Inbild der Genesis der »Dreifaltigkeit«. Tarkowskij malt in der Anwesenheit die Abwesenheit.

Ich möchte mich nun noch zwei Beispielen aus der Dichtkunst zuwenden. Zunächst einem Gedicht der deutschsprachigen Dichterin Nelly Sachs. Nelly Sachs wurde 1891 in Berlin geboren und ist 1970 in Stockholm gestorben. 1966 erhielt sie den Nobelpreis für Literatur. Als Jüdin mußte sie 1939 aus Deutschland fliehen. Seitdem lebte sie mit ihrer Mutter in Stockholm. Nelly Sachs ist eine religiöse Dichterin. An nachfolgendem Gedicht lassen sich einige Werte der theologischen Dimension verdeutlichen.

Alles was auszieht aus Tod
hat sein Leben in unsichtbaren Figuren vollbracht

Ein Licht über dem See.
Zeichen des Pfeils, eingegraben
in der Holzwand der Hütte –
schon schmerzt Auferstehung.

Eine Rotbrust voller Unruhe,
zirpend am Fenster –
an der Silbergrube
Skelett der Erde aufgeworfen –
ein Hund bellt darüber fort –

Aber der Zusammenhang
liegt eingerollt
in der Gebetskapsel eines Frommen,
dem die Scherben gekittet wurden
mit der Gnade Wundbalsam –

»Schon schmerzt Auferstehung«, hier ist die Verkennung, die *Harmatia*, die nach Wiedererkennung sucht. Mit diesem »schon schmerzt Auferstehung« hat die Dichterin eine Vision beschworen, die sich mittels einer sensualistischen Poesie nicht

mehr darstellen läßt. Die Autorin steht damit in einem explizit theologischen Kontext. Es zeigt sich, daß die positive theologische Dimension zu stehenden Metaphern neigt, einfach um die Sphäre des Religiösen zweifelsfrei hereinzuholen. Nelly Sachs aber konterkariert solch stehende Metaphern, um das Geronnene darin aufzulösen, mit einer Chiffren-Sprache, die keinen festen Anschauungsgrund mehr hat. Die positive religiöse Dimension ist gewissermaßen nur in den Heiligen Schriften und in der Liturgie fixiert. Darum sind die Einflüsse aus diesen Bereichen für positiv religiöse Autoren am stärksten. Schauen wir uns im vorliegenden Gedicht an, was hier entscheidend arbeitet, dann müssen wir sagen, es ist nicht die Sprache, nicht die Form, sondern die Vision. »Ein Hund bellt darüber fort«. Dies ist die Peripetie, die Wende des Gedichts, die überleitet zur Wiedererkennung, welche wiederum religiöses Sprachfeld sein muß, darin Chiffre und stehende Metapher des Religiösen zusammenfallen. Und so lautet die Wiedererkennung: »in der Gebetskapsel eines Frommen«. In der Katastrophe ist die Sprache des Religiösen dann ausschließlich da, so heißt es im letzten Vers »mit der Gnade Wundbalsam«. Die theologische Dimension bewirkt also bei diesem Beispiel aus der Dichtung das Arbeiten der Vision vor dem Arbeiten der Sprache und der Form, ferner die Verwendung von stehenden Metaphern des Religiösen sowie eine Pressung, Skelettierung der Form, dadurch, daß das Sujet des Gedichts das Numinose oder die göttliche Wirklichkeit ist. Nelly Sachs läßt sich in ihrer Vision von Bibel, Talmud und dem Sohar leiten. Das eröffnet einen großen und freien Ton.

Als letztes Beispiel für das Wirken der theologischen Dimension möchte ich Ihnen ein Gedicht des in Westeuropa inzwischen gutbekannten zeitgenössischen russischen Dichters Gennadij Ajgi vorstellen. Gennadij Ajgi ist 1934 in Tschuwaschien geboren und lebt heute in Moskau. Seit 1960 schreibt er – auf Anraten Pasternaks – russisch. In der damaligen Sowjetunion konnten nur vereinzelt Gedichte von ihm erscheinen. 1992 erschien in Moskau eine umfangreiche Gedichtsammlung. – War Nelly Sachs' Dichtung vor allem von dem Schicksal ihres jüdischen Volkes und der religiösen Dimension des Exils und des Martyriums geprägt, so ist Gennadij Ajgis Dichtung vornehmlich von dem geprägt, was man Seele und Stille nennen könnte. Dichtung ist ihm Arbeit an der Stille. Auch spüren wir durch seine Dichtung kaum eine positive Religion hindurch. Das klare Bewußtsein von der Stille und der Seele geben seiner Dichtung eine dem Taoismus, dem Schamanismus und dem Christentum nahestehende Prägung. Ich zitiere ein Gedicht aus Ajgis 1991 in Deutschland erschienenem Gedichtband *Aus Feldern Russland.*

Noch ein Liedchen für mich selbst

dies schlaf ich irgend-wo
schon lange ohne land der ort wo ich bin
doch trost – irgend-wo unterm schnee das brennholz
schneesturm seit der zeit
und auch ich nicht vonnöten
freundschaft ist nun – mit ärmeln im eis
schmilzt gegen holz blut mein schlaf:
wie sich das aufsingt! mit eigenem schatten sich wiegend

als schmerz wie in der luft
im sehnen nach den pfählen-in-dieser-welt-ob-gannuschkins
mit unnützem sang sich wiegend
im feld im sturm inmitten der flocken-wesen
mit gespaltener stirn
in die welt hinaus sich singend! – für den HERrn
verlesend
unterm schnee
das holz

(Deutsch von F. Ph. Ingold)

Hier arbeitet die theologische Dimension, indem sie den Text entgrenzt und den Raum entleert, damit die Gestalten des Raums – und das sind Naturdinge und Menschen – in eben diesem Raum jungfräulich erblühen können. Die Sprache arbeitet vor allem als Grammatik. Sie verwendet weder Chiffre noch Metapher, sondern nur den nackten Wortkörper, d. h. die theologische Dimension erschafft eine *arte povera* in der Poesie. Die äußerste und dünnste Schicht des Wortes: die Bedeutung, wird zum eigentlichen Feld, um das Wort der Bedeutung zu entreißen, es ursprünglich wiederzugewinnen. Ajgi verwendet die Flächendimension der Sprache und verzichtet auf jegliche Erzählstruktur. Er entzieht seine Wahrnehmung den Raum- und Zeitwahrnehmungsmaschinen, um ein Anderes zur Geltung zu bringen. So wird dem Autor die Arbeit an der Stille, an der Poesie, eine Art sakrale Handlung, und es kommt zu einer den Text grundierenden Gebetshaltung.

Mit meinen Beispielen zum Abschluß kommend, werde ich kurz die theologische Dimension im obigen Gedicht mit Hilfe der aristotelischen Kategorien betrachten, da darin, man kann sagen, die grundsätzlich andere Situiertheit eines Kunstwerks mit explizit theologischer Dimension aufscheint. »dies schlaf ich irgend-wo/schon lange ohne land der ort wo ich bin/doch trost«, hiermit sind die zwei Welten aufgezeigt, dazwischen die Verkennung sich ausstreckt: »ohne land/doch trost«, das kann nur die religiöse Sphäre bezeichnen. In »schneesturm seit der zeit/und auch ich nicht vonnöten« findet sich die Peripetie. In der Wiedererkennung wird das Eingangsthema noch einmal gewandelt aufgenommen, dort heißt es: »mit gespaltener stirn in die welt hinaus sich singend!« So wird wiederum deutlich, daß es sich um ein religiöses Thema handelt, denn es gibt ein Außerhalb der Welt, es gibt die in zwei Welten gespaltene Stirn. Grundlage dieser Haltung ist offenkundig nicht pagane Weltfrömmigkeit. Schließlich wird die theologische Dimension selbst benannt, wo es heißt »für den HERrn«. Jetzt befinden wir uns auch schon in der Katastrophe und gleichzeitig in der theologischen Dimension der Hoffnung: »für den HERrn/verlesend/unterm schnee/das holz«. Wobei Holz für Schlichtheit und Stille steht, gleichzeitig für das Hoffnungszeichen des Kreuzes.

Nach diesen vier Beispielen von Kunstwerken, darin ich eine explizit theologische Dimension feststelle, und der theologischen Dimension des Inkognito bei Sophokles' *König Ödipus* möchte ich auf die Frage zurückkommen: Kann es denn ein Kunstwerk ohne theologische Dimension geben? Dazu verlohnt ein kurzer Ausflug zu dem russischen Priester, Mathematiker und Philosophen Pavel Florenskij. Florenskij untersucht in seinem Werk *Die Ikonostase* die Ikone als Bild des

göttlichen Urbildes. Er kommt darin – auch wenn er an der Substanztheologie und den aristotelischen Kategorien wie Stoff und Form festhält – zu der, wie ich meine, durchaus treffenden Unterscheidung zwischen dem Werk, das von unten, aus dem Willen, aus dem Linearen kommt, und jenem, das sich wie Tau vom Himmel auf die Erde senkt. Bei ihm heißt es: »Der Künstler irrt sich und führt in die Irre, wenn er unter dem Vorwand der Kunst alles *das* gibt, was in ihm ersteht bei der ihn erhebenden Inspiration, sofern dies nur die Bilder des Aufstiegs sind. Wir brauchen seine vormorgendlichen Träume (nicht die des Vorschlafs), die die Kühle des ewigen Azurs bringen, während jenes andere Psychologismus ist und Rohstoff, wie stark sie auch wirken und wie raffiniert und geschmackvoll sie ausgearbeitet sein mögen. Wenn man sich in sie vertieft, so sind sie am Kriterium der Zeit leicht auseinanderzuhalten: die Kunst des Abstiegs, so unzusammenhängend sie motiviert sein mag, ist ausgesprochen *teleologisch, ist ein Kristall der Zeit im imaginären Raum*; im Gegensatz dazu ist die Kunst des Aufstiegs selbst bei starker Verknüpfung der Motivierungen *mechanisch* strukturiert, entsprechend der Zeit, von der sie ausgegangen ist.« Eine Kunst ohne theologische Dimension bildet einen Naturalismus, der sich die Formen der Kunst nur leiht, sie aber unmöglich sein kann. Dieser Naturalismus ist es, der den Zeitgeschmack befriedigt, ja, ihm sogar eigentlich entspricht, denn der Zeitgeschmack ist zumeist auf Spiegelung seiner normativen Illusionen aus. Ihm gefällt das Werk, das nicht gefährdet, sondern bestätigt. Florenskij drückt das so aus: »Von der Wirklichkeit ins Imaginäre gehend, gibt der Naturalismus ein imaginäres Bild des Wirklichen, ein banales Ebenbild des alltäglichen Lebens; die umgekehrte Kunst aber ... verkörpert in wirklichen Bildern eine andere Erfahrung«. Und vom Werk, das sich aus der Höhe herabsenkt, heißt es bei ihm: »Im künstlerischen Schaffen wird die Seele einer niederen Welt entrückt und steigt in eine höhere auf. Dort nährt sie sich ohne Bilder in der Betrachtung des Wesens der höheren Welt, erfühlt die Noumena der Dinge und steigt, wenn sie gesättigt, schwanger mit Wissen, wieder in die niedere Welt hinab. Und hier, auf diesem Weg nach unten, wird an der Grenze, wo sie in das Niedere eintritt, das was sie geistig errungen hat, in symbolische Bilder gekleidet, in eben jene Bilder, die ein Kunstwerk ergeben, wenn man sie fixiert.« Dieser Auf- und Abstieg beim Werden des Kunstwerks ist ein Vorgang, der durchaus strukturverwandt ist mit Opfer und Wandlung im liturgischen Fest. Strenggesehen läßt sich behaupten, es gibt kein wahres Kunstwerk, das nicht diese Struktur der Wandlung aufzeigt. So kann man sagen – ohne die Kunst theologisch vereinnahmen zu wollen –, daß die theologische Dimension jedem Kunstwerk, das wirklich eines ist, inhärent sein muß und es auch ist. Unsere Betrachtung wollte sich aber nicht so sehr der allgemeinen als vielmehr der explizit theologischen Dimension widmen. Darum möchte ich abschließend einige der Gefahren und Vertauschungen aufzeigen, denen ein Künstler, der eine theologische Position einnimmt, und dessen werdenes Werk ausgesetzt sind.

Die theologische Position beinhaltet eine klare Referenzialität, eine Referenzialität, die in einer tradierten religiösen Sprache fixiert ist. Diese Tatsache führt den Autor einerseits an die Grenze des Sagbaren, aber kann ihn andererseits auch verleiten, die Spracharbeit zu vernachlässigen und sich in der fixierten Sprache zu bewegen in dem Glauben, so seinem Sujet besser entsprechen zu können. Für ein rein religiöses Begehren – für das Gebet etwa – ist solch fixiertes Sprechen hinreichend,

aber für das Begehren der Sprache nicht. Hier sehen wir, warum die natürliche Folie für ein religiös-ästhetisches Sprechen nicht eine theologische Kategorie sein kann, sondern nur die ästhetische des »Erhabenen«, welche wir eingangs darum näher untersucht haben. Eine an der theologischen Kategorie orientierte ästhetische Position neigt ferner dazu, eine abgeschlossene Interpretation zu liefern, d. h. den Leser nicht in die Würde der Autorschaft zu versetzen. Damit geht einher die Verwechslungen der Redeformen. Statt »Stimme und Gestalt« des Textes bietet der Autor Homilie und Erbauung. Als weiterer Gefahrenpunkt, der zur Verkennung der Eigenforderung des Ästhetischen führt, kann der pastorale Wunsch des Trostspendens gelten. Wir hören dann die Rede vom Trost, statt daß wir in der gesammelten Wirklichkeit eines Werkes jene Wahrheit finden, die tröstet. Mit T.S. Eliot kann man das zusammenfassend so ausdrücken: »Es gibt eine Art von Dichtung ..., die aus einem besonderen religiösen Bewußtsein hervorgeht, ohne daß dieses mit dem allgemeinen künstlerischen Bewußtsein, das wir bei einem großen Dichter erwarten, verbunden sein muß.« Und an anderer Stelle zeigt T.S. Eliot, was von religiösen Dichtern, die auch große religiöse Dichter sind, zu erwarten ist: daß sie »in dem Sinne wie Dante, Corneille oder Racine, die selbst in solchen Stücken, die keine ausgesprochen christlichen Themen behandeln, große christliche religiöse Dichter sind«.

Ich möchte meine Überlegungen beschließen mit einem Ausblick auf Chance und Wirklichkeit der explizit theologischen Dimension im Kunstwerk heute. In einer Zeit tiefer religiöser Entfremdung und existierend auf den Scherben, die Surrogat-Religionen des Christentums wie Marxismus und technologische Fortschrittsreligion oder hedonistische Haltungen des Kapitalismus in unserer Welt hinterlassen haben, hat die Kunst, schon früh die Verheerungen erkennend, sich nach ihrer spirituellen Dimension zurückgesehnt und hat diese unter dem Topos der »Erhabenen« versucht zu ergreifen. Nichtsdestotrotz gibt es starke sich in reiner Immanenz begnügende Strömungen in der zeitgenössischen Kunst, solche, die das Sein für formale Natur nehmen – wohl zu unterscheiden von Strömungen des eingangs erwähnten – ich möchte sagen – eschatologisch begründeten notwendigen Paradigmenwechsels –, so daß Eliot sagen kann: »die moderne zeitgenössische Literatur weiß einfach nichts von der Bedeutung des übernatürlichen Lebens und kann sein Primat einfach nicht verstehen.«

Was übrig bleibt, wenn Kunst allen Ernstes ohne dieses Primat auskommen will, haben wir gesehen. Man kann verkürzend sagen, es bleibt nur ein soziologischer Aspekt übrig, ein Aspekt, der nurmehr Spiel der Immanenz ist. Darum gilt es, die theologische Dimension neu zu gewinnen. Doch solch Neugewinnung wird das genaue Gegenteil von der Rückkehr zu irgendeiner Innerlichkeit sein; sie ereignet sich vielmehr in dem, was als das »Außen« Gottes bezeichnet werden kann. Der Sinn einer solchen Kunst kann, nachdem die Kunst Selbständigkeit errungen hat, nicht mehr darin bestehen, Angestellte einer Theologie zu sein und den Glauben zu illustrieren – wiewohl sie dies in ihren großen religiösen Vertretern auch nie getan hat. Aber eingedenk der religiösen Krise, die in Wahrheit nur eine Standortveränderung des Religiösen ist – denn dieses mußte und muß sich aus der Zeit- und Seinskontrolle durch die zur Technik hypostasierte Metaphysik, insoweit sie Metaphysik der Natur war, befreien –, ist der Glaube aufgerufen, sich mehr denn je über

die ästhetischen Kategorien Gedanken zu machen und sich vor einem möglichen ästhetischen Analphabetismus zu bewahren, sofern er mehr als Tendenzkunst hervorbringen will. Auch Kunst mit explizit theologischer Dimension kann sich nicht aus der Geschichte der Kunst suspendieren, sondern muß, um echt zu sein, diese so ernst wie möglich nehmen und darf darum nicht danach streben – um mit dem zeitgenössischen schweizer Maler Helmut Federle zu sprechen – ‚»Bilder des Glaubens zu machen, sondern soll danach streben, Bilder zu machen, die der Glaube annehmen kann«, denn bei einem wirklich religiösen Künstler kommt das Geistliche zum Kunstwerk gewissermaßen von selbst hinzu. Ein solcher Künstler weiß, daß er nicht jenseits der ästhetischen Kategorien suchen kann. Und die ästhetischen Kategorien sind solche des Werkes.

Erich Kock · Köln

Ankommen, wo wir aufgebrochen: Josef Pieper

In seinem letzten Lebensjahr begann der Philosoph Josef Pieper zu verstummen. Der so fesselnd zu erzählen, so klarsichtig und zupackend zu formulieren wußte, zog sich ins Schweigen zurück. Jedenfalls sprach er fast nichts mehr, ließ sich aber das eine oder andere vorlesen. Auch sein sprungbereiter, mitunter grimmiger Humor ließ sich nicht mehr vernehmen. Dabei blieb Josef Pieper bis in seine letzten Tage präsent. Doch seine Lebenskraft »rann aus«. Das Gebet begleitete ihn. Und wenn er auch die Besucher der letzten Monate mit ins Schweigen zog, so betete er wortlos mit ihnen. Als Leo van der Giet, einer von ihnen, ihn fragte, ob er ihm den Rosenkranz vorbeten solle, antwortete er: »Ja, tun Sie das nur.« Damit das lateinische Sündenbekenntnis zur Hand war, ließ er das *Confiteor* aus einem alten »Schott«-Meßbuch vergrößern und auf eine Tafel kleben, damit er es mit dem Gemeindepfarrer lateinisch beten könne. Regelmäßig wiederholte Pieper das Gebet seines großen Gewährsmannes Thomas von Aquin *Adoro Te devote latens Deitas*. Auf seinem Totenzettel, dessen Text er zehn Jahre vor seinem Sterben testamentarisch festlegte, stehen diese Zeilen obenan. So hat man von seinem Ende diese beiden Tatsachen festzuhalten: er schwieg, und er betete.

Erich Kock, *Jahrgang 1925, lebt als freier Schriftsteller in Köln; zahlreiche Arbeiten für Funk und Fernsehen.*

Pieper war ein elementarer Philosoph. Darin glich er seinem Zeitgenossen Peter Wust: denn er philosophierte wie jemand, der Hunger und Durst verspürt, will sagen, den es nach Erkenntnis, nach Wahrheit und Weisheit verlangt. Das Wort »Durst« steht ja für jede Philosophie, die wahrhaftig vom Menschen redet, denn es spricht von seinem Mangel. Die menschliche Kreatur dürstet, und das auch nach jenem lebendigen Wasser, von dem Jesus am Jakobsbrunnen gesprochen hat. Auf diese Weise bleibt sie auch dem anderen Wort verbunden, das vom Kreuz herab zu den Menschen kam: SITIO. Mich dürstet.

Obgleich Josef Pieper kein sehr guter »Diskussionspartner« (oder was man darunter zu verstehen pflegt) noch ein Schlagfertigkeitskünstler war, muß man seine Art, zu denken und zu lehren, dialogisch nennen. Er nahm am immerwährenden Gespräch der Philosophie teil, und er ließ andere daran teilnehmen. Denn sein Philosophieren schloß niemanden aus, und selbst die beschränkteste Frage war ihm eine Antwort wert. Daß jegliche Vernunft von »vernehmen« kommt, daß also der Philosoph zuvörderst ein Hörender sein sollte, das geriet Josef Pieper nie aus dem Gedächtnis. Und wohl auch deshalb befand sich an der dem Garten zugewandten Seite seines münsterischen Hauses die (von Hilde Schürk-Frisch stammende) Plastik eines Engels, der seine Hände an die Ohren legt, um zu lauschen. Und er bedachte unabgelenkt, daß der Glaube »vom Hören kommt«. Ehe er zu reden begann, hörte Pieper leidenschaftlich zu. Vielleicht erwecken die Texte und Bücher des Philosophen aus diesem Grund den Eindruck, sie seinen Früchte des Hörens – des Hörens auf einen vorgegebenen Text und auf die Sprache des Menschen. Wer Einwände vorbrachte oder geistig völlig anders orientiert war, konnte sicher sein, von ihm aufmerksam gehört zu werden. Es dürfte überhaupt wenige Philosophen geben, die mit ähnlicher Offenheit und Verständnisbereitschaft das Gespräch mit gegenfüßlerischen Geistern gesucht haben und das Ohr an Gedanken und Argumente legten, die ihnen fremd blieben. Mit seiner sachlichen Argumentationsbereitschaft blieb er nicht hinter seinem großen Vorbild Thomas von Aquin zurück.

Freilich anerkannte er wie sein Vorbild auch die Grenzen menschlichen Denkens und menschlicher Rede. Mit Ernst verwies er auf die Zonen das Schweigens, von denen Menschen und Dinge umgeben sind; er wollte die Aura des Geheimnisses respektiert wissen, in dem jegliche Wahrheit gründet – auch die der »verborgenen Gottheit«. Sich dem Kern einer Sache zu nähern, den Sinn eines Wortes (oder Satzes) umkreisen, Tiefenbohrungen des Denkens vorzunehmen, Vordergründigkeit entkernen und nicht ablassen von dem, was herausgefunden werden kann und muß: das ist Pieper'sche Art; darin wird die Physiognomie des Philosophen sichtbar. Im Innern seines Denkens und seiner Befunde jedoch herrscht Schweigen. An dieser Stelle trat er gern auch hinter die Überlieferung zurück und ließ sie sofern notwendig sprechen.

Wer Pieper sprechen, gewissermaßen laut denken hörte, sein auf den Begriff dringendes Wort vernahm, seine kräftige, männlich-feste westfälisch gefärbte Stimme samt ihrer sachlichen Passion – dem bleibt dieses lebendige und gesammelte Zielen auf den Sinn und sein Bestehen auf dem Rechten für immer im Ohr. Wurde ihm gelegentlich aus seinen eigenen Schriften etwas vorgetragen, so stellte er sich dem dort Gesagten genauso kritisch wie den Hervorbringungen anderer. Einzelne früher von ihm gebrauchte Wendungen bedachte er manchmal mit dem Satz: »Das würde ich

heute nicht mehr so sagen.« Es lag ihm stets daran, daß die ganze Wahrheit an den Tag und die Wirklichkeit »auf den Tisch« kam.

Josef Pieper war ein »passionierter Ordner«. Es ging ihm darum, vergessenen Wahrheiten zum Leuchten zu verhelfen und das Gestrüpp zu lichten, das sich um die »human beings«, die Lebenstatsachen gelegt hat. Die vorlaute Gemengelage halber Wahrheiten und die kecken Reden theologischer Falschmünzer konnten den hellen Zorn des Zeitgenossen Pieper hervorrufen. Es galt, den Menschen dieser Tage jenen Sand aus den Augen zu nehmen, den die Gegenwart ständig hineinstreut – und dies eben nicht zuerst durch moralische Appelle, sondern durch den Verweis auf vorhandene, oft übersehene Grundgüter der Erkenntnis. Nicht wenige Stichwortgeber öffentlicher Diskussion bieten sich heutzutage als Vermittler von Wahrheit an – Josef Pieper vermittelte, ohne preiszugeben. *Die Wirklichkeit und das Gute*, *Zustimmung zur Welt*, *Traktat über die Hoffnung* – so sind einige Bücher betitelt, die zu dem auf fünfzig Buchveröffentlichungen angewachsenen Œuvre des münsterischen Philosophen gehören. Kein Zweifel, daß in seinem Denken mit Macht Christliches am Werk war. Tief hat Pieper die Überlieferung in sich aufgenommen und mit Mut hat er sie dem oft abgründig verzweifelten Jahrhundert ins Herz gesprochen. Es war ein Talent, ja, vielleicht ein Genie, des Verstehens. Dies Verstehen aber entläßt seinerseits eine Verehrung, die aus unschwärmerischem Lernen herrührt. Piepers Denken, das Überlieferung gegenwärtig setzen, Vergessenes zu erinnern weiß und auf solche Weise verschüttete Wahrheit von mancherlei Art freilegt, verweist auf Väter und Vorväter wie auf Brüder: weniger unserer Ängste als unserer Hoffnungen. Der Verzagende und zum lebensgefährdenden Zweifel Versuchte trifft in Piepers Büchern nirgendwo auf die schlechte Melodramatik verharmlosender oder simplifizierender Predigten. Es kann sich vielmehr mit Argumenten auseinandersetzen und verständigen oder er wird zum schlichten Schauen der Tatbestände angeleitet, zum Beispiel: »Sieh (höre, schmecke, taste, fühle), daß die Welt im Grunde gut ist.«

Josef Pieper läßt, wie gesagt, wie sein Gewährsmann aus dem 13. Jahrhundert Gegenargumente unverstellt zu Wort kommen; sie werden erwogen, zu Herzen genommen und beantwortet. Im entscheidenden Moment (einer Conclusio und Zusammenfassung) aber – und als ginge es dem Autor nur darum, zu diesen Punkt hinzuführen – tritt der Philosoph zurück und läßt Gewährsleute reden: »heilige Überlieferung«, vor allem Thomas von Aquin, Platon, Aristoteles, Augustinus. Ein im Laufe der Jahre schlichter und immer verläßlicher werdendes Seins- und Sprachvertrauen hat Pieper zum förmlichen Antipoden des lange gängigen Existenzialismus werden lassen. Trotz alledem kann man ihn nicht einfach auf die Seite einer rosigen Philosophie schieben, welche die dunklen Seiten von Leben und Welt verschleierte. Im Gegenteil: Pieper nimmt die Bedrohung des Menschen, den möglicherweise katastrophalen Ausgang der Geschichte ernster als viele Zukunftsdenker. Seine Antworten überreden nicht, und gerade deshalb machen sie Hoffnung. Hoffnung aber verweist auf Transzendenz – auf den Punkt außerhalb menschlicher Möglichkeiten.

Selber von der Überlieferung lernend, hat Josef Pieper vor mehr als sechzig Jahren sein erstes Buch über die Hoffnung geschrieben. Dabei hat er seinen Lesern zu zeigen versucht, wie sie Heilwerden und Heilbleiben philosophisch lernen könn-

ten. Stets lag ihm daran zu zeigen, daß er nur ein »Weitergebender« ist. Weitergeben ist hier von Sterilität befreit – auch von der Sterilität der Spezialistensprachen. Es bedeutet jetzt: ins Heute übertragen, vermitteln, originell wiederholen, das Überlieferte wieder denken lernen. Solche Originalität, in der Überlieferung als Heutiger und nicht Gestriger zu wohnen, und dies Vermögen seinen Zeitgenossen als lebendige Wahrheit zu vermachen, das ist Pieper von niemanden anderem als von T.S. Eliot bestätigt worden. Kurz vor seinem Tod nannte er Piepers Lebenswerk die Frucht einer »Originalität ohne Prätention«. Und er bedachte die klare und luzide Redeweise des Philosophen mit höchstem Lob; sie bezeuge »Einsicht und Weisheit«.

Zu Piepers Veröffentlichungen (das Gesamtwerk von acht Bänden wird vom Felix-Meiner-Verlag, Hamburg, betreut) zählen so wirkungsträchtige Bücher wie seine Traktate über die vier Kardinaltugenden Tapferkeit, Klugheit, Gerechtigkeit, Zucht und Maß, die Traktate über den Glauben, die Hoffnung, die Liebe, die Wahrheit der Dinge, das Ende der Zeit, Glück und Kontemplation und das lateinisch-deutsche *Thomas-Brevier*. Nächst Deutschland sind Piepers Bücher vor allem in Italien, Frankreich und Spanien, in England, Amerika und Japan verbreitet – insgesamt in fünfzehn Weltsprachen. Das Werk *Muße und Kult* (unter dem Titel *Lesure and the basis of culture*) gehört wohl noch immer zur Pflichtlektüre amerikanischer Studenten. Eines der wichtigsten Bücher Piepers war der 1934 in Leipzig erschienene Traktat *Vom Sinn der Tapferkeit*, der (auch in den noch folgenden Auflagen) unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft zahlreichen angefochtenen Lesern als eine Art »Vademecum« galt.

In Piepers Denkgepäck befindet sich, was man den Grundbestand der Überlieferung, die metaphysische Habe der Menschheit nennen könnte: die Welt ist Schöpfung, die Seele des Menschen übersteht den Tod (und zwar einen sehr leiblichen Tod und nicht jenen bürgerlich vorgestellten Schein-Tod, den bereits Feuerbach kritisierte); es gibt nach dem Tod Gericht und Vergeltung; es ist schlimmer, Unrecht zu tun als zu leiden. Pieper lebte also in der Überlieferung – er blieb aber zugleich ein Zeitgenosse. Daraus entsprang ihm jene produktive Kraft, die ihn zum Verstehen wie zur Unterscheidung befähigte, zur Solidarität wie zum Widerstand. Gern verwies er auf das theologische Vorverständnis philosophischer Reflexion. Dieses Vorverständnis sah er auch in Jean-Paul Sartres Denken am Werk, genauerhin in seiner Negation der Existenz Gottes.

Mit seinem philosophischen Gewährsmann Platon ist die Wahrheit für den Denker Josef Pieper kein Privileg der Denker – sie gehört allen, und »auch das Gute, wenn es an den Tag kommt, ist allen gemeinsam«. So verpflichtet sie den Philosophierenden, aus dem Kreis der Eingeweihten herauszutreten und auf den Markt (die Agora) zu gehen, wo sich diejenigen finden lassen, die vom Scheinwissen zum Wissen kommen und sich des allen Gemeinsamen versichern möchten. Wahrheit hat gewissermaßen ein Anrecht darauf, daß ihr Anwalt die Menschen aufsucht, »wo sie sich gerade befinden« – ob nun hinter der Zeitung oder vor dem Fernsehschirm. Und so hat sich der münsterische Anthropologe – bei aller differenzierenden Bedenklichkeit – nicht gescheut, die Medien dort, wo es möglich war, in Anspruch zu nehmen.

Josef Pieper war immer der Meinung, der Mensch könne nicht bloß dadurch zu Schaden kommen, daß er den Anschluß an das verlöre, was »aktuell und neu, was

zukünftig« ist. Er könne, so drückte er sich einmal aus, nicht weniger dadurch beschädigt werden, daß er etwas Notwendiges und Unentbehrliches vergäße und verlöre. Diese Gefahr schien ihm besonders groß zu sein in einer Zeit, in der jeglicher Fortschritt »ein so rasantes Tempo angenommen hat«. Es dürfe eben nicht bloß Forschung und Erkenntnisfortschritt, es müsse auch Erinnerung geben. Für die Erinnerung aber sei zumal der Philosophierende zuständig, da Platon das Philosophieren als Anamnesis, als *memoria* gekennzeichnet habe. Erinnerung aber verstehe sich eben nicht als romantischer Rückblick oder romantisierende Schönfärberei. Es bedeute auch nicht nur die Vergegenwärtigung von etwas Gewesenem – Erinnerung habe vielmehr mit dem zu tun, was immer gilt, was immer wahr, aber auch immer in Gefahr ist, vergessen und »verdorben« zu werden. »Das vom Vergessen Bedrohte ist präsent zu halten« (J.P.). Und Wer »allzu buchstäblich darauf besteht, ›heutig‹ zu sein, sollte sich immer darauf gefaßt machen, daß man ihn morgen als ›gestrig‹ bezeichnen wird« (*Was ist eine Kirche?* Freiburg 1988).

Lebenslang gehörte für Pieper die Verbindung von Philosophie und Theologie zu den Errungenschaften der abendländischen Überlieferung. Platon habe sich, so äußerte Pieper einmal dem Verfasser dieser Zeilen gegenüber, nie geniert, »wenn die Diskussion an eine Grenze gekommen ist, die Grenze zum MYTHOS zu überschreiten«. Und für Platon sei doch gerade der Mythos das gewesen, »was für uns die Theologie ist: heilige Überlieferung; das von alters her Gesagte«. Es sei für ihn das Einverständnis »mit den Empfängern einer aus heiliger Quelle stammenden, herabgesandten Kunde« gewesen. Und auch Aristoteles bezeichne die Philosophie als theologische Disziplin.

Als Josef Pieper das Gymnasium Paulinum im westfälischen Münster besuchte, verwies einer seiner Lehrer – »für seine Schüler eine wahre Wohltat« – den emphatischen Leser Sören Kierkegaards auf Thomas von Aquin. Ehe er sich einen Begriff von der Philosophie zu machen suchte, solle er doch lieber Thomas lesen, und er nannte ihm »merkwürdigerweise« den Kommentar zum Johannes-Prolog. »Die großartig knappe Luzidität hat mich sogleich fasziniert.« Dem Werk des Aquinaten blieb Pieper für immer verbunden, öffnete sich jedoch entschieden der ganzen Tradition der »Alten«: »Ich wüßte nicht, warum ich etwa Platon weniger zugetan sein sollte« (1954). Seitdem ist die philosophische Befragung der Alten – und zwar im Anblick unserer Zeit – seine Aufgabe geworden. Man darf sagen, daß Josef Pieper die Überlieferung mit radikaler Offenheit befragte, und so hielt er seine Vorlesungen und schrieb seine Bücher »für jedermann«. Im Grunde hielt Thomas es nicht viel anders, schrieb er doch für »Schüler, das heißt, für Leute, die zu wissen begehren«. Deshalb ist Pieper für viele Menschen zum Lehrer des Fragens und zum Gehilfen der Erkenntnis geworden. Der philosophische Lehrer hat sich jedoch stets geweigert, etwa nach einem bestimmten philosophischen System »Erkenntnislehre« oder »Ontologie« zu lesen. Pieper hat sich vielmehr an einem Thema orientiert, zum Beispiel an der Frage »Was ist ein Fest?« oder »Was ist das, Liebe?« oder »Was ist das – Tod?« Und was ist das, was Aristoteles mit einer nur drei Silben umfassenden Frage »ti-to-on«, »Was ist das Wirkliche?« benannt hat.

Es war wohl auch die »Unterweisung«, die er als Vierundzwanzigjähriger, noch Student, durch den Philosophen und Theologen Erich Przywara empfangen hat, »der in der großen Tradition zu Hause war, jedoch ebenso sehr über die Phänome-

nologie wie über die dialektische Theologie eines Karl Barth Bescheid wußte.« Denn auch ihm verdankt er die Erkenntnis, daß jeder auf geschlossene Systematik zielende Denkanspruch des endlichen Geistes seiner »Kreatürlichkeit widerspreche«. Extrem formuliert, hat die philosophische Autorschaft Piepers auf Burg Rothenfels begonnen und zwar bei einer Goethe-Vorlesung Romano Guardinis. Pieper stand damals noch vor seiner Promotion, deren Thema *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin* (1929) er seinem Doktorvater Ettlinger abtrotzen mußte. Der erwähnte Satz Guardinis lautet, dem Sinne nach, »alles Sollen gründet im Sein«. Dieser Satz traf den jungen Mann und ließ in ihm wie ein Kristall zusammenschießen, was er bis dahin mehr geahnt als gewußt hatte.

Pieper hat, einmal danach gefragt, die Erkenntnisneugier, den Erkenntnishunger jener Studentinnen und Studenten bewundernd hervorgehoben, die in den ersten Nachkriegsjahren Universitäten und Pädagogische Hochschulen besuchten; das habe bei ihm und seinen Kollegen Hermann Volk (der Theologieprofessor und spätere Kardinal) und Joachim Ritter (der Philosoph und einer der Lehrer von Robert Spaemann) »eine Lust des Lehrens« zur Folge gehabt: »Es war wunderbar, wie die jungen Menschen zuhören und mitdenken konnten.« Josef Pieper hat es freilich immer abgelehnt, philosophische Examen abzunehmen. Piepers Vorlesungen waren seit ihrem Beginn im Jahre 1948 in der Regel überfüllt, und dies von Hörern aller Fakultäten. Weshalb kamen derart viele junge und ältere Menschen, um ihn zu hören? Die aus dem Krieg heimkehrende Generation hatte ein ungeheures, heute schwer vorstellbares Bedürfnis nach Auskünften über den »Sinn des Ganzen«, über Dinge, die über den Alltag hinauswiesen. Und Pieper kam immer auf dies Ganze zu sprechen.

Weniger bekannt sein dürfte, daß sich der Philosoph Josef Pieper auch mit einem von ihm als »notgedrungen« bezeichneten Klärungsversuch »Was ist ein Priester?« befaßt hat. Er erschien zuerst in der Zeitschrift *Hochland* (63. Jahrgang, 1971) und scheint wieder sehr aktuell zu werden. Was unterscheidet den Priester vom Nichtpriester? – fragt Pieper. In seiner Einleitung betont er, in dem sonst so exzessiv wuchernden Schrifttum über das Priestertum sei vom Sakrament der Priesterweihe »erschreckend wenig« die Rede. Bei seiner Untersuchung hat Pieper den Begriff und Sinn der *consecratio*, der Weihe, und der *dedicatio* als der ausschließlichen Indienstnahme für Gott erörtert – eine Untersuchung, die an Klarheit nichts zu wünschen übrigläßt. Der gegenwärtige Papst Johannes Paul II. äußerte einmal, man dürfe festhalten, daß der seit langem wesentlichste Beitrag zum Thema »Priestertum« von einem Laien verfaßt worden sei – dem Philosophen Josef Pieper. Für die ganze Kirche *in persona Christi* die Eucharistie zu feiern, das komme »dem Laien auf keine Weise zu« (Pieper).

Der sterbende Philosoph, so hat Robert Spaemann einmal geäußert, verkörpere die »klassische Figur der Philosophie«. Denn die Philosophie und der Tod hätten immer etwas miteinander zu tun gehabt: »Der Tod nämlich bestimmt den Menschen, das Ganze seiner Existenz eben dort zu bedenken, wo ihm dies Ganze entrissen wird.« Noch der achtzigjährige Pieper äußerte, seine Frau und er hätten nicht selten zueinander gesagt: Wenn du jetzt aus dem Haus gehst (nicht bloß im Krieg), dann weißt du nicht, ob du wiederkommst. Denn der Tod könne ja überall geschehen. »Mein ältester Sohn ist mit achtundzwanzig Jahren plötzlich mit einer

Hirnblutung bewußtlos hingefallen und war vierundzwanzig Stunden später tot.« Trotzdem gebe es keinen vorzeitigen Tod. Und was den Tod überhaupt betreffe, so könne man eigentlich nur von der Hoffnung und vom Ewigen Leben reden.

Piepers achtzigster Geburtstag fiel auf einen Freitag. Es war ein Vorlesungstag, und er hielt deshalb an diesem Tag seine normale Vorlesung. Das Thema lautete: »Was heißt und was soll Philosophieren heute?« Und noch ein Jahr vor seinem Tod wußte der Zweiundneunzigjährige in Münster höchst lebendig von seinen Erinnerungen zu berichten. Der Münsterländer Josef Pieper schlug zahlreiche Berufungen auf Lehrstühle aus, die ihn von seiner Heimat weggeführt hätten. Bis zuletzt bewohnte er das gleiche Haus in der gleichen Straße. »In Münster habe ich mich immer zu Hause gefühlt; hier befindet sich unser Garten, und hier habe ich Bäume gepflanzt. Und wenn wieder eine Anfrage kam, habe ich gedacht: du kannst doch nicht aus einem Garten, in dem du sechzig Bäume gepflanzt hast und in dem deine Frau so wunderbare Rosen züchtete, weggehen.« Pieper hat übrigens den Umgang mit Poeten, bildenden Künstlern und Musikern gepflegt; sein Haus war voller Bilder und Bildwerke. Das Werk des Dichters Konrad Weiß hat ihn nachhaltig beschäftigt, und er hat dessen Übersetzung der Gedichte des Boethius *Aus der Tröstung der Philosophie* herausgegeben und mit einem ingeniösen Nachwort versehen. Für Pieper besaß das Philosophieren eine Verwandtschaft zum musischen Bereich. Musische Betätigung und musisches Schaffen reiche über die alltägliche Nutzungswelt hinaus; sie seinen inkommensurabel zur Werktagswelt, und das gelte ebenso für die Bereiche der Religion.

Die Lebenserinnerungen Piepers (sie liegen in drei Bänden vor) stecken voller Reisebeschreibungen. Sie berichten vielfach von Begegnungen auf solchen Wegen, die nachdenklich machen können. Viele Reisen geschahen ungeplant. Der Philosoph, den man mit Gewinn und Genuß seine eigenen Erfahrungen vortragen hörte, wurde eingeladen: »es ergab sich so«. Denn »wenn man Wurzeln geschlagen hat im Boden des Herkommens, dann ist man auch fähig, auszuschweifen, ohne den Boden unter den Füßen zu verlieren«.

Josef Pieper starb, 93 Jahre und vier Monate alt, am 6. November 1997 um achtzehn Uhr; seine Tochter Monika war bei ihm. Er starb ohne Todeskampf, schmerzlos und ruhig. Pieper hat oft betont, das Leben sei ihm gerade dort geraten, wo das von ihm selber Vorgesehene und Geplante mißglückt sei. Im Nachhinein habe sich das als Gewinn herausgestellt. Und wenn auch zögerlich, so hat Pieper doch die Frage, ob er sich als geführt und sein Leben als gefügt betrachte, bejaht: »Ich habe im Grunde zwar keinen Plan gemacht – aber vielleicht bin ich selber geplant, von jemand anderem.« Dabei hat ihn das Leben nicht geschont – man braucht nur an den unverhofften, frühen Tod seines Sohnes Thomas, an das lange, schwere Siechtum und den Tod seiner Frau Hildegard und an seine eigene fast völlige Erblindung zu denken. Was Josef Pieper gelehrt hat, das hat er auch gelebt. Denn in ihm war nicht nur ein ungewöhnlicher Erkenntnisdurst, sondern auch eine ungemeine Bejahungskraft am Werk. »Und allen Forschens Ziel wird sein, dort anzukommen, von wo wir aufgebrochen, und diesen Ort zu sehen nun zum ersten Mal.« (T.S. Eliot).

Hans Maier · München

Der Weg der »Communio«

Erinnerungen und Erfahrungen

Die Entstehung der »Communio« vor 25 Jahren war turbulent. Sie fiel zusammen mit den heftigen Turbulenzen in der katholischen Kirche in den siebziger Jahren. 1972 erreichte der innerkirchliche Sturm eine solche Stärke, daß ein offenes Schisma (nicht nur in Holland) denkbar schien. Die fröhliche Zuversicht, die das Zweite Vatikanische Konzil begleitet hatte, war längst in eine Mischung von Trotz, Ratlosigkeit, Skepsis und Zweifeln umgeschlagen: gingen den einen die Reformen des Konzils nicht weit genug, fürchteten die anderen den Zusammenbruch vitaler geistlicher Traditionen. Im Streit um die Auslegung der Konzilsbeschlüsse und die ihnen angemessene Praxis zerstritten sich kirchliche Gruppen und theologische Schulen vieler Länder. Abwanderungen setzten ein. Lehrbeanstandungsverfahren wühlten die Geister auf. Der Graben zwischen dem theologischen Denken und dem pastoralen Handeln verbreiterte sich. Es herrschte Unsicherheit über den künftigen Weg der Kirche.

Wozu eine neue Zeitschrift – so fragte Franz Greiner im ersten Heft der *Internationalen katholischen Zeitschrift »Communio«*, das Anfang 1972 erschien. Er gab zur Antwort: »Wir stellen fest, daß das reiche, oft verwirrende Angebot des nachkonziliaren Katholizismus die Not vieler überzeugter Christen nicht behoben, sondern verschärft hat.« Um aus der Krise herauszukommen, nannte er drei Stichworte: Katholizität, Internationalität, Neue Trägerschaft. Für die ersten beiden Stichworte entwickelten Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac in der Gründungsnummer weitausgreifende theologische Perspektiven. Die Neue Trägerschaft gewann Gestalt im Verlag und im Verein Communio und in der Zusammenarbeit mit zunächst zwei internationalen Editionen, die im Lauf der Jahre auf sechzehn anwuchsen.

I.

Communio hatte eine lange Vorgeschichte – oder vielmehr deren mehrere. In Frankreich, in Italien, in den USA sammelten sich nach 1968 Gruppen, die eine internationale katholische Zeitschrift, eine Zeitschrift der Mitte, planten. In Deutschland war das renommierte *Hochland* in eine Krise geraten: der Kösel-Verlag erwog

Hans Maier, *1931 in Freiburg/Breisgau geboren, Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls an der Universität München, hielt den hier wiedergegebenen Vortrag am 12. Mai vergangenen Jahres zum 25jährigen Bestehen dieser Zeitschrift, zu deren Mitherausgebern der Autor gehört.*

die Möglichkeit einer völlig neuen Revue, entschied sich aber dann für die Umgestaltung der Zeitschrift durch eine »Öffnung nach links«. So entstand ein (kurzlebiges) *Neues Hochland*. Das veranlaßte den langjährigen Redakteur Franz Greiner, mit einem Kreis von Freunden im norddeutschen, rheinischen und bayerischen Raum über eine Zeitschriften-Neugründung nachzudenken. Die Initiativen Greiners vereinigten sich im Sommer 1970 mit Aktivitäten Hans Urs von Balthasars in Basel, der mit französischen und italienischen Gruppen und mit Joseph Ratzinger und Karl Lehmann im Gespräch stand. Eine theologische (jedoch nicht fachtheologische) Zeitschrift mit Laienbeteiligung und umfangreichem Kulturteil wurde ins Auge gefaßt. Auf Besprechungen Balthasars mit Otto B. Roegele, Karl Forster und mir in München Anfang Juni 1970 nahm das Projekt Konturen an: eine Zusammenarbeit mit Paris (und wenn möglich auch mit englisch-amerikanischen Gruppen) wurde angestrebt: nach Möglichkeit sollten eine deutsche, eine französische und eine englisch-amerikanische Ausgabe von *Communio* gleichzeitig erscheinen, ähnlich konzipiert, jedoch nicht Seite für Seite identisch; in jedem Heft sollte etwas von den anderen Ausgaben *in extenso* übersetzt, das übrige in kurzen Zusammenfassungen vorgestellt werden. Von Roegele kam die Anregung, die Zeitschrift nach Osten, zur katholischen Welt Mittel- und Südosteuropas und zur Orthodoxie hin, offenzuhalten. Fühler nach Krakau und nach Warschau wurden ausgestreckt.

Im Jahr 1971 entstand der »Verlag für christliche Literatur – Communio« in Rodenkirchen (Gründer: Franz Greiner und Joseph Ratzinger) – er sollte die geistige Unabhängigkeit der neuen Zeitschrift gewährleisten. In München wurde zur wirtschaftlichen Unterstützung des Verlags und der Zeitschrift der »Verein der Freunde und Förderer Communio e. V.« ins Leben gerufen (Vorstand: Hans Maier, Otto B. Roegele, Albert Görres). Neben dem Verein trugen von Anfang an mehrere deutsche Bischöfe – nicht die Deutsche Bischofskonferenz als solche – zur ökonomischen Konsolidierung bei.

Anfang 1972 war es dann soweit: die *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* konnte – als Zweimonatszeitschrift – mit einer Startauflage von 4500 Exemplaren erscheinen. Herausgeber waren Balthasar, Görres, Greiner, Lehmann, Maier, Ratzinger, Roegele (drei Theologen und vier Laien); Schriftleiter wurde Franz Greiner; für Herstellung, Vertrieb, Inkasso und Werbung war der Verlag Josef Knecht verantwortlich. Der etwas umständliche Titel der deutschen Ausgabe erklärt sich aus urheberrechtlichen Schwierigkeiten mit dem Wort »Communio«, auf das auch andere Personen und Verlage Anspruch erhoben. Von den Communio-Gründungen der anderen Länder erreichte nur die italienische (bei Jaca-Book in Mailand) rechtzeitig die Startrampe, knapp gefolgt von *Svesci Communio* in Zagreb.

Die neue Zeitschrift fand ein aufmerksames und im ganzen nicht unfreundliches Echo. Es war ja schwer, den Redakteur und die Herausgeber mit einer kirchen- oder parteipolitischen »Richtung« zu identifizieren und sie der theologischen oder pastoralen Einseitigkeit zu zeihen. Im publizistischen Kampf der Wagen und Gesänge wurde natürlich vor allem danach gefragt, »gegen wen« Communio gegründet worden sei – gegen *Concilium* oder gar gegen die *Stimmen der Zeit*? Doch diese Spekulationen verstummten bald. »Alles in allem hinterläßt ›Communio‹ nach einem Jahr einen recht integren Eindruck«, stellte der Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim Anfang 1973 fest und meinte, die neue Zeit-

schrift sei in eine Marktlücke gestoßen. Nur die »wissenschaftlichen Theologie-Vokabeln« und die »Ekklesiozentrik« der neuen Zeitschrift stießen immer wieder auf Kritik – und dies bis zum heutigen Tag!

II.

Von Anfang an war Communio als internationale Zeitschrift geplant. Am liebsten hätten die Initiatoren mit einem Paukenschlag begonnen, einem gemeinsamen Start an mehreren Orten und in mehreren Sprachen. Doch das war leichter gesagt als getan. Die organisatorischen Schwierigkeiten, die sich dem Aufbau neuer Editionen entgegenstellten, waren nicht gering. Manchmal schienen sie fast unüberwindlich. Streit um Personen und Richtungen, finanzielle Probleme, divergierende Gruppenmeinungen und Verlagsinteressen, die komplizierte internationale Abstimmung – das alles bremste den kaum erwachten spirituellen Schwung. Es grenzt von da gesehen fast an ein Wunder, daß heute, nach 25 Jahren, nicht weniger als 16 Communio-Editionen existieren und arbeiten und weitere in Vorbereitung sind.

Man denkt, Süderweiterungen seien in der römisch-katholischen Kirche kein Problem. Aber gerade das deutsch-italienische Duo holperte und schlingerte in den Anfängen der Communio beträchtlich. Es gab Zusammenstöße, Ultimaten, Krisen. Hans Urs von Balthasar, der ein beachtliches Verdienst daran hatte, daß es gelang, die Italiener »im Boot« zu behalten, schrieb über die Schwierigkeiten Ende März 1973: »... Hinter der deutsch-italienischen Spannung steht bekanntlich ein Gegensatz in der Auffassung von ›Communio‹. Ich möchte diesen Gegensatz distinguieren: es gibt eine gewisse Divergenz in der Auffassung des Begriffs christlicher Communio im sozial-politischen Raum; diesen Unterschied dürfen wir wegen der sehr verschiedenen kirchlichen und politischen Lage in den beiden Ländern nicht übertreiben. Man muß den Italienern gutschreiben, daß sie zum Erweis ihrer Auffassung eine sehr bedeutende Bewegung unter Studenten, Intellektuellen, Leuten aller Schichten besitzen, der wir in Deutschland nichts entgegenzustellen haben. Es gibt aber auch einen Unterschied in der Auffassung der inneren Gestalt der Zeitschrift, was Inhalt und Gliederung angeht. Gemeinsam ist beiden Modellen wohl dies, daß die Zeitschrift eine direkte geistige Hilfe für die Kirche in der heutigen Situation darstellen soll. Die Kritik der Italiener an der deutschen Gestalt scheint mir nicht ganz unberechtigt zu sein. Wenn wir von den theologischen Hauptartikeln absehen, die mehr oder weniger für alle Editionen gemeinsam sein können, so bleibt ein ›kultureller‹ Teil, dessen Tenor mir zu wenig unmittelbar kirchlich ausgerichtet zu sein scheint: vereinfachend gesprochen: thematisch zu sehr nach dem Schema ›Hochland‹ ausgerichtet. Der Einwand, der mir gemacht wurde, was dann noch die Laien in der Redaktion zu tun hätten, scheint mir nicht stichhaltig; die Laien sind für die Gestalt der Kirche im öffentlichen Raum (Deutschland genau so wie die übrige Welt) nicht weniger verantwortlich und ebenso kompetent wie die Theologen. Ich bin überzeugt, daß die Amerikaner, wenn sie einmal richtig angezogen haben, die Zeitschrift auch klarer kirchlich ausrichten werden als die Deutschen. Die Thematik der Italiener – einmal von ihren typischen Akzentsetzungen abgesehen – scheint mir im ganzen zielgerechter zu sein als die unsere, die oft sehr zufällig ge-

streut ist. Ein Übermaß an Systematik, worunter die Italiener selbst bereits zu seufzen scheinen, brauchen wir deswegen gewiß nicht nachzuahmen ...«

Demgegenüber faßte Franz Greiner den Standpunkt der deutschen Redaktion wie folgt zusammen (Brief an von Balthasar vom 15. Oktober 1975): »... Weder die deutsche noch die amerikanische Edition stellt ein akademisches Modell dar. Ganz im Gegenteil: Wir Deutsche bemühen uns, gerade nicht fachtheologisch zu arbeiten, weil weit mehr als die Hälfte unserer Leser Nichttheologen sind. Der Zuschnitt der amerikanischen Hefte ist, wie eine flüchtige Prüfung ergibt, wesentlich stärker pragmatisch-pastoral orientiert als die rein theologischen Hefte der Italiener und die französischen Beiträge, soweit sie mir bis jetzt bekannt wurden. Wir Deutsche haben es immer abgelehnt, eine wissenschaftlich theologische Zeitschrift zu produzieren ... Trotzdem haben Sie recht: die Zielrichtung der romanischen Editionen ist nicht die der ›germanischen‹. Jene schreiben für ihre ›Gemeinschaften‹ und ›Bewegung‹, wir schreiben für unsere anonymen Leser. Dies ist unser Ansatz- und Ausgangspunkt immer gewesen ...«

Glücklicherweise konnten die Probleme zwischen »Romanen« und »Germanen« im Lauf der Zeit gelöst werden. Und es gelang dann auch die »Norderweiterung« in den englisch-amerikanischen Raum hinein. Auch für sie war Franz Greiner zuständig, der Redakteur der ersten Stunde, ohne den das Unternehmen Communio weder hätte starten noch landen können. Fast auf eigene Faust (und zum Staunen der Italiener und Franzosen) lancierte er eine in Köln hergestellte und mit Luftpost in England/USA verbreitete englische Communio-Ausgabe, die parallel zur deutschen Ausgabe erschien. Sie sollte sich als äußerst segensreich erweisen, da sie – an die Episkopate dieser Länder und an die Theologenseminare verschickt – ein Netz von Beziehungen schuf, das der seit 1974 erscheinenden amerikanischen Communio-Ausgabe zugutekam. 1975 erschien dann auch das erste Heft von Communio/Paris, 1976 startete Communio/Gent, 1978 Communio/Madrid. Es dauerte noch bis 1981 und bedurfte beträchtlicher Anstrengungen, bis die polnische Communio in Posen erscheinen konnte – Karol Wojtyla, ihr unermüdlicher Promotor, war inzwischen schon drei Jahre Papst. 1982 faßte Communio in Lateinamerika Fuß (Rio de Janeiro und Santiago), 1984 folgte Communio/Lissabon, 1986 Communio/Beirut–Paris. 1992, nach dem Zusammenbruch des Ostblocks, begann die Südosterweiterung mit Communio/Ljubljana, der sich ein Jahr später Communio/Budapest anschloß. In den folgenden Jahren kamen Communio-Ausgaben in Buenos Aires, Lemberg, Prag dazu, eine rumänische Ausgabe ist in Vorbereitung. Im ganzen also eine sehr beachtliche Bilanz – so sehr die stürmische »Cluberweiterung« auch ihre Probleme mit sich bringt und die Koordination der vielen Editionen Schwierigkeiten macht.

III.

Man kann am bescheidenen Beispiel der Communio einige spezifische Probleme der nachkonziliaren Kirche sichtbar machen und verdeutlichen: die Spannung zwischen Zentralität und Pluralität, zwischen den Polen der Weltkirche und der Ortskirchen; die oft schwierige Verteilung der Rollen zwischen kirchlichen Amtsträ-

gern, Theologen und Laien – endlich die Konkurrenz des theologisch Fachlichen und des publizistisch Allgemeinen innerhalb katholischer Publikationsorgane, besonders im Aufbau einer Zeitschrift, die auf Leser, auf Abonnenten angewiesen ist. All diese Probleme haben die Arbeit der Communio von Anfang an begleitet, sie haben Herausgeber und Redakteure immer wieder beschäftigt, und man kann kaum sagen, daß sie inzwischen alle gelöst und bereinigt sind.

Ich erwähnte schon, daß Communio nie eine schematische Gleichheit der einzelnen Editionen anstrebte – und schon gar nicht eine Identität. In den nationalen Ausgaben sollte durchaus Raum sein für unterschiedliche Schwerpunkte und Akzente. Das führte freilich, im Lauf der Zeit zu einem sehr pluralistischen Erscheinungsbild der Zeitschrift. Da suchte jemand einen interessanten Artikel, der in Communio gestanden hatte. Aber in *welcher* Communio? Oft drohte über der bunten Vielfalt die Einheit des Ganzen verloren zu gehen, und wenn man die italienische, spanische, amerikanische, deutsche Communio aufschlug, so war, abgesehen vom Titel, nicht ohne weiteres klar, daß es sich um eine, ja im Prinzip die gleiche Zeitschrift handelte.

Dem versuchten die Verantwortlichen durch zwei Maßnahmen entgegen zu steuern: erstens durch ein Abkommen zwischen den einzelnen Editionen von Communio, das 1978 beim Pariser Treffen in endgültige Form gebracht wurde, und zweitens durch mannigfache Formen personaler Interaktion und Integration. Im Statut von Communio wurde festgelegt, die Zulassung neuer Editionen in einem jährlich stattfindenden internationalen Treffen förmlich zu beschließen; ferner sollte jede Redaktion in jedem Heft wenigstens einen Artikel der anderen Redaktionen in Übersetzung übernehmen – bei völliger Freiheit in bezug auf juristische und redaktionelle Strukturen, Herstellung und Finanzierung im übrigen. Noch wichtiger war die personale Integration. Hier kam alles auf die Überzeugungskraft und das wechselseitige Verständnis der zuständigen und verantwortlichen Herausgeber und Redakteure an. Natürlich fiel vor allem den Theologen der Part der Integration zu: die beherrschende Figur Hans Urs von Balthasars wirkte Jahre hindurch in diesem Sinne orientierend, ausgleichend und verklammernd. Heute ist Weihbischof Peter Henrici in eine ähnliche Rolle hineingewachsen. Aber natürlich tragen alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der internationalen Communio täglich und unauffällig zu diesem Integrationsprozeß bei. Er ist nie abgeschlossen und bedarf – eben weil er so selbstverständlich zu sein scheint – der ständigen Erneuerung und Bestätigung.

Im Statut wird festgestellt, daß jede Communio-Redaktion normalerweise aus Geistlichen und Laien besteht. Das begründet eine weitere, unbedingt notwendige, aber nie spannungsfreie Polarität. In der symbolischen Arbeitsteilung zwischen dem geistlichen und dem laikalen Element sollen die einen, die Bischöfe und Theologen, die Goldreserve (des Glaubens, der Kirche) bewachen; die anderen, die Laien, sollen dafür sorgen, daß die Münze auch unter die Leute kommt. Die Schätze des Glaubens sind ja kein Selbstzweck. Talente dürfen nicht vergraben werden. Die Inkulturation des Glaubens ist eine tägliche, zwingende Notwendigkeit, ob es sich nun um das politische Leben handelt oder um die Wirtschaft, um die Medien oder um Kunst und Literatur. So haben auch die Laien im Kräftehaushalt der Communio ihre unentbehrliche Funktion – sie vor allem schaffen jenes Eigenprofil der einzelnen Editionen, das die niederländische oder ukrainische Communio von der

deutschen oder brasilianischen abhebt und das die Spannung, aber auch den Reichtum des Ganzen ausmacht.

Das gilt zuletzt auch für den Aufbau der Hefte im einzelnen, für die Balance der theologischen und der anderen Beiträge, derer, welche die Glaubensbotschaft artikulieren, und derer, die dem Publizistisch-Aktuellen dienen. Speziell die deutsche Communio fühlte sich immer auch in der Nachfolge einer so typischen Kulturzeitschrift, wie es *Hochland* gewesen war: katholischem Denken verpflichtet und insofern weltweit – und zugleich eingebunden in eine sprachliche und literarische Kultur von spezifischer nationaler Prägung. Auch das ist ein Spannungsbogen, eine Complexio oppositorum; auch hier darf nichts weggenommen, nichts vereinseitigt werden; auch hier muß beides seinen Platz haben – die Sicherheit und Ruhe des Glaubenden, der »in allen Zeiten lebt«, und die vibrierende Aufgeschlossenheit des Zeitgenossen für das Hier und Heute.

In den vergangenen Jahren war es nötig, die großen theologischen Themen des Glaubens neu zu entdecken und neu zu beleben, die angesichts einer oft verwirrenden Vielfalt und Divergenz der Meinungen aus dem Gedächtnis zu schwinden drohten. Eine weltweite katechetische Anstrengung war geboten, ein Ringen um neuen Ausdruck für das Überlieferte, für die alten und oft verschütteten Wahrheiten der Catholica. 25 Jahre Communio waren ganz von diesem Bemühen gekennzeichnet. Es wird auch in Zukunft nötig sein. Aber wir sollten auch nicht zögern, uns im Glauben – dem neugewonnenen, neu zu sagenden Glauben – einzulassen auf das Gespräch und den Streit mit der Welt. In diesem Sinn wünsche ich der 25jährigen Communio für das nächste Vierteljahrhundert viel Glück und Erfolg, ein weiteres Wachstum und weltweite Wirkung – und zu allem Gottes gnädiges Geleit!

Peter Henrici SJ · Zürich

Gründungsintention und Zukunftsperspektiven der »Communio«

Wer in die Jahre kommt, beginnt Jubiläen zu feiern. Zeitschriften sind offenbar kurzlebiger als die Menschen. Da wird schon nach 10, 20, 25 Jahren jubiliert. Vor fünf Jahren haben wir in Rom mit einer Rede von Kardinal Joseph Ratzinger und einer Papstaudienz das zwanzigjährige Bestehen des Zeitschriftenkonsortiums

Peter Henrici SJ, *Jahrgang 1928; bis zu seiner Berufung zum Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Der hier publizierte Vortrag wurde am 12. Mai vergangenen Jahres anläßlich des 25jährigen Bestehens dieser Zeitschrift, zu deren Mitherausgebern der Autor gehört, gehalten.*

Communio gefeiert, letztes Jahr feierten wir in Paris das zwanzigjährige Bestehen der französischen Communio; heute können wir hier in Mainz, in einfachem Rahmen, das erste echte Silberjubiläum begehen: die Vollendung des 25. Jahrgangs der zeitlich ersten, der deutschen Communio, zusammen mit dem ihrer Schwesterausgaben, der italienischen und der kroatischen Communio.

Jubiläen sollen kein Anlaß sein, sich selbst anerkennend auf die Schulter zu klopfen; sie sind vielmehr eine Gelegenheit, den »Arbeitern der ersten Stunde« – einige sind bereits verstorben, einige sind heute unter uns – für ihren Pioniergeist, ihren Mut und ihre Ausdauer zu danken, und uns selbst auf das anfänglich Gewollte zurückzubesinnen und uns kritisch zu fragen, ob wir dieser Intention immer noch treu sind, und wie wir sie heute, unter veränderten Umständen, zu verwirklichen haben. Eine solche Besinnung legt uns vielleicht eine Kurskorrektur auf unserem Weg in die Zukunft nahe; sie gibt uns jedenfalls den Anstoß, diesen Weg mit neuem Mut und mit gestärktem Selbstvertrauen unter die Füße zu nehmen.

Zwei Fragen sind deshalb hier zu bedenken:

1. Wie sieht die Communio heute aus? Ich meine nicht die deutsche Communio (die vor einigen Jahren ihre Farbe gewechselt hat), sondern das Konsortium der sechzehn Editionen (von denen leider zwei wenig aktiv sind), und sind wir heute dabei der Gründungsintention treu geblieben?
2. Wie sollen wir, wiederum als Konsortium, auf die Zukunft zugehen? Welche Kurskorrekturen drängen sich allenfalls auf, wenn wir der Gründungsintention treu bleiben wollen?

Zur ersten Frage: Von Anfang an war es, wie bereits ausgeführt, ein, ja *das* Charakteristikum der Communio-Zeitschriften, daß sie autonome, autarke, sich selbst genügende, und ich möchte sagen, autochthone Zeitschriften sind, die auf dem eigenen kulturellen Boden gewachsen sind. Nicht Tochterausgaben (und schon gar nicht Übersetzungen) einer Mutterausgabe, die dann in diesem Fall die deutsche gewesen wäre. Die einzelnen Hefte werden zwar gemeinsam geplant, wie wir dies hier in diesen Tagen wieder tun, aber jede Redaktion verwirklicht diese Hefte und diese Pläne so, wie es für ihren Sprach- und Kulturraum gut erscheint. Das hat nun mit der Zeit dazu geführt, daß sich die einzelnen Editionen mehr und mehr verselbständigt haben. Es wäre schwer, heute noch (zur Zeit als Balthasar noch für die Zeitschrift schrieb, war das anders) auch nur einen Artikel zu benennen, der von allen Editionen veröffentlicht wird – von Gleichzeitigkeit gar nicht zu reden. Man erkennt die Communio am gleichen Titel (aber beileibe nicht am gleichen Layout), am ähnlich lautenden internationalen Impressum, an den größtenteils gleichen Heftthemen – aber das ist dann auch schon alles. Man mag den einen oder anderen Artikel im thematischen Teil der Hefte in verschiedenen Editionen wiederfinden. Die Mehrheit der Artikel – auch im thematischen Teil der Hefte, vom »Eigenteil« ganz zu schweigen – ist jedoch Eigengut der betreffenden Edition.

Das bietet zwar, auf die nunmehr sechzehn Editionen hin gesehen, einen großen Reichtum und eine fast nicht mehr überschaubare Vielfalt; doch die Einheit der Zeitschrift oder zumindest die Gemeinsamkeit (*communio*!) der verschiedenen Editionen kommt kaum mehr zum Ausdruck. Communio ist heute ein Konsortium von sechzehn verschiedenen Zeitschriften mit je eigenem Gesicht.

Dabei hat Communio hier eine Bewegung mitgemacht, die für die ganze katho-

lische Kirche im letzten Vierteljahrhundert kennzeichnend ist. Seit dem Verschwinden der lateinischen Liturgie, seit dem Niedergang der neuscholastischen Philosophie und Theologie gehen die nationalen, sprachlichen und kulturellen Lokalkirchen und Lokaltheologien mehr und mehr ihre je eigenen Wege. Das gilt nicht nur für die drei Südkontinente: Südamerika, Afrika und Südasien, wobei in Afrika und Südasien die Communio, vielleicht begreiflicherweise, nicht angesiedelt ist. Es gilt ebenso für die verschiedenen Sprachregionen Europas. Gerade die (heute noch tragenden) Gründerzeitschriften, die deutsche, die italienische und die französische (die umständehalber erst mit fünf Jahren Verspätung erscheinen konnte), haben heute ihr je eigenes Gesicht – ein neuer Zug von Katholizität, von harmonischer Vielfalt, der aber die *Communio* der Communio ebenso gefährdet, wie heute die *Communio* der Gesamtkirche auch schon im europäischen Raum gefährdet ist.

Noch enger mit dem Geschehen in der Gesamtkirche verknüpft ist die Öffnung der ehemals vom Kommunismus beherrschten Länder. Mit der kroatischen Edition, die mit zur Gründergeneration gehört, und mit der polnischen Edition, der auflagemäßig größten der ganzen Communio-Familie, versuchte die Communio schon in ihren ersten Jahren in diese Länder vorzustoßen. Mit der nun erfolgten Öffnung konnte eine ganze Reihe neuer Editionen gegründet werden: in Slowenien, in Ungarn, in der Ukraine und in Tschechien. Sie entsprechen dem großen Informations- und Nachholbedarf in diesen Ländern, wo eine breit gestreute theologische und christlich-kulturelle Publizistik jahrzehntelang fast unmöglich war.

Mit diesem neuen Bedürfnis ergibt sich jedoch in der Communio-Gruppe eine Art von Ungleichzeitigkeit. Die neuen Editionen in Ost- und Mitteleuropa sind vor allem daran interessiert, grundlegende theologische Beiträge aus den früheren Jahrgängen der Communio abzudrucken, während unsere heutige Planung sie vielleicht zu sehr in Nebengebiete abführen würde. Es zeichnen sich so gleichsam zwei Gruppen in der Communio-Familie ab, die eine nachholend, die andere (mehr oder weniger) vorauslaufend. Der Eindruck der Ungleichzeitigkeit verstärkt sich noch, weil die Communio ja nicht nur eine theologische, sondern – wir haben es gehört – eine kulturelle Zeitschrift ist. Und wie in Westeuropa und Nordamerika das kulturelle Eigenleben zu mehr und mehr sich verselbständigenden Zeitschriften geführt hat, so könnte es zwischen Ost und West vielleicht eher zu einer kulturellen Schwerhörigkeit als zu einem kulturellen Austausch kommen. Jedenfalls stellt sich für die Communio verstärkt die Aufgabe, die sich heute für alle europäischen Kirchen stellt: daß wir aufeinander hören und miteinander in ein fruchtbares Gespräch treten. Die Kirchenversammlung in Graz möge ein guter und richtiger Schritt in diese Richtung sein.

Neben diesen beiden – soll ich sagen: möglichen Krisenherden –, die die Communio mit der Gesamtkirche teilt, gibt es zwei andere, die die Communio-Gruppe allein betreffen. Das eine ist das Aussterben oder der Rückzug der Gründergeneration. Um nur die deutsche Communio zu nennen: Hans Urs von Balthasar und Franz Greiner, die eigentlich tragenden Gründer und Promotoren, denen unser großer Dank gilt, sind verstorben. Joseph Ratzinger und Karl Lehmann sind durch ihre anderen kirchlichen Aufgaben in Anspruch genommen. Auch in Frankreich sind die ursprünglichen Anreger verstorben. Die jungen, damaligen »Arbeiter der

ersten Stunde« sind ins zweite Glied zurückgetreten. Und da die Gemeinschaft der Communio von Anfang an nicht auf eine bestimmte Organisationsform, sondern auf persönliche Freundschaft gegründet war, droht mit dem Nachrücken einer Generation von Redaktoren und Herausgebern, »die Joseph nicht mehr kannten«, auch die Einheit der Communio sich zu verflüchtigen und die Gründungsintention in Vergessenheit zu geraten.

Ein viertes Problem – ein Dauerproblem – muß wenigstens noch kurz angedeutet werden: der finanzielle Rückhalt der Communio war von Anfang an prekär. Hinter der Zeitschrift stand kein finanzmächtiges Imperium, und es gab nur wenige großzügige Spender. Heute, wo die Presse und die kirchlichen Institutionen ganz allgemein in finanzielle Bedrängnis kommen, empfinden wir es Jahr für Jahr als ein Geschenk des Himmels, daß die einzelnen Editionen einigermaßen überleben können, ohne sich in untragbare Schulden stürzen zu müssen.

Doch die Probleme sind auch unsere Chancen. Von den beiden Grundproblemen haben wir gesagt, daß Communio sie mit der Gesamtkirche teilt. Wie die Öffnung des Ostens, wie das stärkere Hervortreten der lokalen, kulturellen und theologischen Eigenprägungen für die Gesamtkirche eine Chance darstellen, die Chance »katholischer«, d.h. allumfassender zu werden, die Chance größeren wechselseitigen Austausches und gegenseitiger Bereicherung – kurz die Chance einer echteren und umfassenderen *Communio*, so sind sie auch für die Gemeinschaft der Communio-Zeitschriften eine Chance: die Chance der Gründungsintention, nämlich dem Ausgang und dem Ausgleich der Vielfalt in der Einheit, die doch nicht Einheitlichkeit ist, immer näher zu kommen. Sie sind eine Chance, wenn und insofern es gelingt, über der Vielfalt die Einheit nicht zu verlieren. Wenn das den Communio-Zeitschriften kraft ihres Gründungscharismas gelingt (ich wage es hier einmal, von einem solchen Gründungscharisma zu sprechen), dann könnte die Lebens- und Arbeitserfahrung unseres Konsortiums als einer kirchlichen Wirklichkeit sogar Modellcharakter für das künftige kirchliche Leben erhalten.

Doch die Frage bleibt: Wird es gelingen, und wie wird es gelingen, diese Einheit zu wahren und zu stärken? Sind die Kräfte der Lokalautonomie, das Gefälle zwischen Ost und West nicht zu groß, nicht zu reißend, so daß der Zusammenhalt des Konsortiums schließlich auseinanderbricht? Das Fehlen der theologischen und menschlichen Integrationsfigur, die Hans Urs von Balthasar war, wird uns heute nur allzu schmerzlich bewußt.

Jedenfalls müssen wir in dieser Situation zwei falsche Wegrichtungen, die doch nur allzu nahe liegen, meiden.

Die eine falsche Wegrichtung möchte ich als »Fundamentalismus« bezeichnen. Wenn die theologische Integrationsfigur fehlt, die das Auseinanderstrebende zusammenbringt, dann ist es für uns Nachgeborene nur allzu verführerisch, uns auf den Buchstaben des Verstorbenen zu berufen, statt in seinem Geist eigenständig Neues zu schaffen. Die Einheit und der Zusammenhalt der Communio kann nicht darin bestehen, daß sie mehr oder weniger eine Fachzeitschrift für »Balthasartheologie« wird. Der Erste, der sich gegen ein solches Ansinnen gewehrt hätte, wäre Balthasar selbst gewesen – wie ich schon letztes Jahr in Paris ausführen konnte.[1] Die Einheit der Communio ist nicht in ihrer Vergangenheit zu suchen, sondern auf ihrem Weg in die Zukunft.

Und da zeigt sich die zweite Versuchung, der wir aus dem Weg gehen müssen, der Versuch, die Einheit der Communio-Familie durch organisatorische Maßnahmen sozusagen erzwingen und festmauern zu wollen. Verschiedene solche Versuche wurden in den vergangenen Jahren gemacht, von einer strengeren Reglementierung der Artikelübernahmen über juristische Überlegungen bezüglich der Abdrucksrechte bis zur Idee der Gründung eines regelrechten Konsortiums. Solche Versuche können nur fehlschlagen, weil sie dem Geist der Communio stracks zuwiderlaufen. Es war die Gründungsintention, eben nicht *eine* Zeitschrift in verschiedenen Ausgaben zu gründen, auch nicht mehrere miteinander vertraglich verbundene und kooperierende Zeitschriften herauszugeben, sondern eine *Gemeinschaft* zu bilden, eine *Communio* von im gleichen Geist arbeitenden (und *deshalb* zusammenarbeitenden) Zeitschriftenredaktionen. Nicht zwischen den Zeitschriften, nur zwischen den Redaktionen und Herausgeberkreisen, d.h. zwischen Menschengruppen kann es eine Gemeinschaft, kann es gemeinschaftlichen Austausch, mit einem Wort kann es *Communio* geben.

Kardinal Ratzinger hat in seinem Römischen Vortrag darauf hingewiesen, daß vor 25 Jahren der Name »Communio« keineswegs so selbstverständlich war, wie er es heute ist. Erst in der Mitte dieser 25 Jahre hat die außerordentliche Bischofssynode von 1985 eindeutig erklärt: »Ecclesiologia communionis idea centralis ac fundamentalis in documentis Concilii est.«[2] [Die »Communio«-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente.] Wie weit dies unter dem Einfluß der Zeitschrift Communio geschehen ist, bleibe dahingestellt. Ich möchte aber doch, und hier in Abweichung von Kardinal Ratzinger vermuten, daß es nicht vor allem *Communione e Liberazione* war, die seinerzeit den Anstoß für die Namenswahl gegeben hat, vielmehr deren Quelle, die sie mit Balthasar gemeinsam hatte: die Bedeutung, die die *communio sanctorum* für Henri de Lubac und seine Ekklesiologie hatte.

Wie dem auch sei, die Beurteilung Kardinal Ratzingers behält ihre volle Gültigkeit: nicht die Zeitschrift kann eine Gemeinschaft schaffen, sondern sie setzt eine Gemeinschaft voraus – und zwar, gemäß dem Reglement und das heißt im Sinne der Gründer, nicht eine einzelne Ordens- oder Laiengemeinschaft, sondern, als echt katholisch, eine Gemeinschaft aus Laien und Priestern, aus Angehörigen verschiedener religiöser Gemeinschaften und Bewegungen, aus Männern und Frauen, das muß heute betont werden, die das *Eine* gemeinsam haben, daß sie sich dem Auftrag Christi in dieser Welt und in dieser Zeit verschrieben haben.

Was das meint, kann uns heute die offizielle Konzilsauslegung der schon erwähnten Bischofssynode nahe bringen. Da heißt es einerseits: »Quid vox complexa ›communio‹ significat? Fundamentaliter agitur de communione cum Deo per Iesum Christum in Spiritu Sancto. Haec communio habetur in Verbo Dei et sacramentis. Baptismus est ianua ac fundamentum communionis Ecclesiae; eucharistia totius vitae christianae fons et culmen est (cf. LG 11). Communio corporis Christi eucharistici significat et efficit, seu aedificat, intimam omnium fidelium communionem in corpore Christi quod est Ecclesia (cf. 1 Cor 10,16s).«[3] [Was bedeutet der komplexe Begriff ›Communio‹? Grundsätzlich ist damit die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gemeint. Diese Gemeinschaft geschieht im Worte Gottes und in den Sakramenten. Die Taufe ist Zugang und Grund

der kirchlichen Gemeinschaft, die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (vgl. LG 11). Die Gemeinschaft des eucharistischen Leibes Christi bedeutet und bewirkt bzw. baut die innige Gemeinschaft aller Gläubigen im Leib Christi, der Kirche, auf (vgl. 1 Kor 10,16).] Daher kann die Ekklesiologie der *Communio* nicht auf bloß organisatorische Anordnungen reduziert werden oder auf Fragen der Gewaltenverteilung. Die Ekklesiologie der *Communio* ist die Grundlage für den »Ordo« in der Kirche und vor allem für die rechte Beziehung zwischen der Einheit und der Vielgestaltigkeit der Kirche. Das gilt auch für unsere Zeitschrift. Diese Gemeinschaft, die die Vielfalt und die vielleicht zu recht auseinanderstrebende Verschiedenartigkeit unserer Zeitschriften trägt und eint, kann nur von Oben, von Gott her kommen.

Dann heißt es weiter im genannten Synodentext: »Ecclesiologia communionis offert fundamentum sacramentale collegialitatis.«[4] [Die Communio-Ekklesiologie bietet die sakramentale Grundlage der Kollegialität.] Analogerweise könnten wir sagen, der konkrete Ausdruck und die konkrete Wirkweise der *Communio* in unseren Herausgebergremien und der Herausgebergremien untereinander sei die »collegialitas affectiva et effectiva«, wie man heute zu sagen pflegt: Die Pflege der freundschaftlichen Beziehungen, das gemeinsame Zusammenwirken und das konvergierende Entscheiden. Wenn unsere Communio (vor allem unsere deutsche »Communio«) durch den Willen des Heiligen Stuhls mehr und mehr zu einer »Communio hierarchica« wird, und das offenbar ihr Geschick darstellt, weil alle mitarbeitenden Theologen nach und nach in hierarchische Ämter berufen und so von ihren Herausgeberaufgaben mehr oder weniger entfremdet wurden, dann kann diese Berufung immerhin eine Einladung sein, auch im nicht hierarchischen Teil unserer Herausgebergremien die »collegialitas« zu pflegen und zu fördern. Das sich Zusammenfinden in der gleichen Aufgabe mit der gleichen Zielsetzung, das die Zusammenarbeit im Episkopat kennzeichnet, und das wohl die schönste Erfahrung ist, die man als Bischof machen kann, dieses gleiche sich Zusammenfinden sollte auch die treibende Kraft für unsere Herausgeberarbeit sein.

Ich möchte schließen mit zwei Randbemerkungen: Ich habe von den knappen Finanzmitteln gesprochen. Diese Knappheit kann uns absichern gegen die Versuchung der Institutionalisierung und der Überorganisation. So etwas vermögen wir einfach nicht. Aber darüber hinaus ist es auch eine christliche Grundeinsicht, daß man nur mit armen Mitteln etwas geistlich Reiches zustande bringen kann. »Pour une Eglise servante et pauvre« [Für eine dienende und arme Kirche] lautete ein anderes Leitwort des Konzils. Schon in der Predigt wurde heute das Schlußwort des programmatischen Artikels von Hans Urs von Balthasar zitiert: »Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (vgl. 2 Kor 12,10). Es ist vielleicht diese Schwäche, die die Stärke unseres Konsortiums Communio ausmacht.

Noch eine weitere Randbemerkung: Seit der Bischofssynode 1985 hat sich unsere kirchliche Umwelt noch einmal gewandelt, und so legt sich vielleicht eine Ausweitung unserer Communio über die bloß kirchliche *Communio* hinaus nahe, nämlich die Einbeziehung nicht-katholischer Mitarbeiter und Herausgeber. Ohne eine ökumenische Zeitschrift werden zu wollen, würde die Communio auf diese Weise mehr und mehr zur echt »katholischen« Zeitschrift. Sie nennt sich ja nicht »römisch-katholische Zeitschrift«, sondern »internationale katholische Zeitschrift«,

um damit das Katholische in seinem ursprünglichen, allumfassenden, nicht-konfessionellen Sinn auszudrücken. Diese Katholizität würde durch eine gewisse ökumenische Öffnung zweifellos noch verstärkt.

So darf ich schließen mit dem Wunsch, daß die Communio-Familie im nächsten Vierteljahrhundert eine ähnliche Dynamik entfalten möge, wie in den vergangenen fünfundzwanzig Jahren!

Anmerkungen

1 P. Henrici, Le Père de Balthasar et Communio, in: *Communio. Revue catholique internationale* 21 (1996), S. 117–125.
2 Synodus Episcoporum, Ecclesia sub verbo dei mysteria Christi celebrans pro salutate mundi, Relatio fianlis. Città del Vaticano 1985, S. 12.
3 Ebd.
4 Ebd., S. 13.

Heinz Hürten · Eichstätt

Über Betroffenheit

Ob ich betroffen sei, – natürlich über die vatikanische Instruktion zum Dienst der Laien in der Kirche? Die Frage kann ich nur verneinen. Soweit ich gehört habe, handelt es sich dabei um eine Abgrenzung der Funktionen von Priestern, Pastoralassistenten und anderen kirchlichen Funktionsträgern. Ich bin aber keins von alledem und will es auch nicht werden. Was immer in dem Papier steht, betrifft mich also nicht; ich bin nicht betroffen.

Betroffen bin ich freilich durch etwas anderes, das man in der Diskussion hören kann, die nun durch alle Medien geht, das klerikalistische Kirchenbild nämlich, auf das ich gerade dort gestoßen bin, wo lauthals über den neuen Klerikalismus gewettert wird, dem die Instruktion aus dem Vatikan Vorschub leiste. Begegnete mir doch bei meiner abendlichen Zeitungslektüre vor ein paar Tagen die Meinung eines hochgelehrten Professors der Theologie, die Laien könnten am prophetischen Amt Christi nicht teilnehmen, das ihnen das Zweite Vatikanische Konzil zuerkannt hat, wenn sie in der Messe nicht predigen dürften.

Wenn das stimmt, daß also nur Laien in geistlichen Funktionen Laien sind, dann werden die, die nicht in der Messe predigen oder durch andere Funktionen aus der Masse der Gläubigen herausgehoben sind, herabgestuft zu Gläubigen zweiter Klasse. Dann haben wir in der Kirche außer den geweihten Priestern zwei Gruppen von Nichtpriestern, eben Laien, für die die auszeichnenden Aussagen des Konzils gelten, und andere (»Unterlaien«?), für die sie nicht gelten. Richtige Laien wären demnach nur die von der Kirche zu besonderen Diensten Beauftragten, der Rest *quantité négligeable*.

Zu denen gehöre ich, weil ich nicht predigen kann und mag; selbst Kommunionhelfer zu werden, drängt mich kein Verlangen. Ich werde mich wohl daran gewöhnen müssen, nicht mehr zu sein als ein Randchrist, der nicht eigentlich dazu gehört und sich fragen muß, ob er überhaupt noch katholisch ist.

Der Theologie unkundig und in weltlicher Wissenschaft erzogen, reizt es mich, den Spieß umzukehren und zu fragen: sind die durch besonderen kirchlichen Auftrag Herausgehobenen, in lebenszeitlichem *full time job* der Kirche ohne Weihe Dienenden überhaupt Laien, muß man sie nicht vielmehr für eine neue Form von Klerikern halten?

Daß die Kirche die materielle Basis ihrer Existenz ist, was immer als sachliche und etymologische Erklärung des Begriffs Kleriker gegolten hat, ist wohl kaum zu bestreiten, und der besondere Akt ihrer Aussendung und Beauftragung hat wohl mindestens den gleichen Rang wie die Erteilung der Tonsur, die früher die Kleriker von den Laien schied. Die diesen Laien zugewiesenen Funktionen und die Kleidung, die sie manchmal bei deren Vollzug tragen, differenzieren sie unübersehbar von den anderen Teilnehmern gottesdienstlicher Veranstaltungen. Soziologisch betrachtet, kann man kaum umhin, sie als Kleriker zu bezeichnen.

Werden die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die geistlichen Aufgaben der Laien ausschließlich auf diese Gruppe bezogen, dann bleibt für Leute wie mich nicht viel übrig, und das wäre für mich ein Grund zur Betroffenheit. Aber noch hoffe ich in meinem Unverstand, daß auch hochgelehrte Theologieprofessoren nicht immer Recht haben, wenn sie über die Laien reden.

RELATIV KLEIN? – FRANZ LÜTTgen behauptet in seiner Kritik an Harald Vocke (in dieser Zeitschrift 26 [1997], S. 479), »die Zahl derjenigen Priester und Laien, die nicht konform mit dem damaligen Regime gewesen sind, ist trotz aller intensiven Suche doch eine relativ kleine geblieben ...« Was die Priester 1933–1945 angeht, ist diese Behauptung erweislich falsch. Wer die 3. Auflage von *Priester unter Hitlers Terror* (Paderborn 1996, 2 Bände, 1968 Seiten) aufschlägt, kann dort die Belege dafür finden, daß der katholische Klerus wie keine andere Berufsgruppe unterschiedlichsten Verfolgungsmaßnahmen durch das »Dritte Reich« ausgesetzt war. Von den damals in den deutschen Diözesen tätigen Welt- und Ordenspriestern wurden 37% von Verfolgungsmaßnahmen betroffen, mehr als 12000. Wenn das eine »kleine Zahl« ist, muß uns Franz Lüttgen erklären, welche Zahl er für ausreichend groß hält. *Otto B. Roegele*

IN EIGENER SACHE – ZU BEGINN des Jahres wurde das Herausgebergremium dieser Zeitschrift durch drei neue Mitglieder erweitert; sie sollen vor allem auch die bischöflichen Herausgeber, die durch kirchliche Aufgaben stark beansprucht sind, entlasten.

Horst Bürkle, Jahrgang 1925, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Bonn, Tübingen, Köln und New York; Promotion 1957, Habilitation 1964. 1965–68 Gastdozent an der Universität Kampala/Uganda. 1968–91 Ordinarius für Religions- und Missionswissenschaft an der Universität München; 1973–75 daselbst Prorektor. 1987 konvertierte er zum Katholischen Glauben.

Helmuth Kiesel, 1947 geboren, studierte Germanistik und Geschichte in Tübingen; Promotion 1977, Habilitation 1984. Nach Lehrtätigkeiten in St. Louis/USA und Bochum wurde er 1987 Professor an der Universität Bamberg. Seit 1990 ist er Ordinarius für Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Heidelberg.

Herbert Schlögel OP, Jahrgang 1949, trat 1968 in den Dominikanerorden ein; Studium in Walberberg und Bonn; Promotion 1980. 1981–85 Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Der Habilitation 1991 folgten bis 1995 in Würzburg und Köln Lehrtätigkeiten; seit 1994 ist er Professor für Systematische Theologie (Moraltheologie) in Regensburg.

Auch der Redaktionsbeirat wurde zur Entlastung der Schriftleitung erweitert.

Peter Schulz, 1958 in Freiburg geboren, Studium der Philosophie, Slavistik, Geschichte und Theologie in Frankfurt a.M., Münster, Krakau und Freiburg; von 1987 bis 1994 Rektoratsassistent von Nikolaus Lobkowicz an der Katholischen Universität Eichstätt; derzeit daselbst Assistent am Lehrstuhl für Philosophie.

Marc Ouellet · Edmonton

Der Geist im dreifaltigen Leben

Zwei Autoren markieren unsere Reflexion über die Frage: Wer ist der Heilige Geist? Claude Bruaire hat das Problem mit dem ihm eigenen Nachdruck umrissen: »Vom Vater und vom Sohn können wir einige wenige Worte sagen, aber vom Geist? So bedienen wir uns bequemer Formeln, z. B. ›der Geist Gottes‹. Doch der Geist in Gott? ... So daß der Christ mehr als ein anderer eines archaischen Wahnsinns verdächtigt ist. Er muß nicht nur sagen, daß ›Geist‹ nicht nichts ist, sondern das Wesentliche, nicht nur, daß das Absolute Geist ist, sondern daß Gott nur er selbst ist, wenn er den personalen Geist in seinem vollkommenen Leben besitzt! Wie Christ sein und Zeitgenosse?«[1]

Johannes Paul II. faßt seinerseits das gemeinsame Nachdenken der Christen über den Heiligen Geist zusammen: »In seinem inneren Leben ist Gott Liebe, wesenhafte Liebe, die den drei göttlichen Personen gemeinsam ist: Die personenhafte Liebe aber ist der Heilige Geist als Geist des Vaters und des Sohnes. Daher ›ergründet (er) die Tiefen Gottes‹ als *ungeschaffene Liebe, die sich verschenkt.*« Der Papst hat dann auf sehr originelle Art die Verbindung zwischen der Seinsweise des Heiligen Geistes und der Heilsökonomie, über die wir nachdenken wollen, herausgestellt: »Man kann sagen, daß im Heiligen Geist das innere Leben des dreieinigen Gottes ganz zur Gabe wird, zum Austausch gegenseitiger Liebe unter den göttlichen Personen, und daß Gott durch den Heiligen Geist als Geschenk existiert. Der Heilige Geist ist *der personale Ausdruck* dieses gegenseitigen Sich-Schenkens, dieses Seins als Liebe. Er ist die Liebe als Person. Er ist Geschenk als Person.«[2]

Im folgenden stellen wir die Frage nach der Person des Heiligen Geistes in Verbindung mit der Einheit der Kirche. Dabei beziehen wir uns auf einige größere pneumatologische Beiträge. Drei konvergierende Annäherun-

Marc Ouellet *leitet das »Saint-Joseph'«-Priesterseminar im kanadischen Edmonton und gehört zur Redaktion der amerikanischen »Communio«. Michael Figura besorgte die Übersetzung des Beitrags aus dem Französischen.*

gen, gefolgt von einer Synthese, werden uns vielleicht erlauben, etwas von diesem unergründlichen Geheimnis zu stammeln, das mehr dem Leben als dem Denken zugänglich ist.

Erinnern wir uns zunächst ganz kurz an die Lehre der Schrift und der Kirche. Als heilshafte Kraft, deren »Antlitz« menschlich unvorstellbar ist, wird der Heilige Geist in der Schrift durch die Symbole des Windes, Wassers, Feuers und der Taube herausgestellt. Die Person des Geistes wird bekräftigt in 1 Kor 12,11, wo Paulus vom Geist sagt, daß er die Gnadengaben zuteilt, »wie er will«. Ebenfalls in 1 Kor 3,16 und 6,19 spricht er von der Einwohnung des Geistes wie einer Person im Gläubigen. Röm 5,5 bezieht sich auf die Liebe Gottes, die durch den Geist, der sie gibt, in die Herzen ausgegossen ist, denn im Pneuma schenkt Gott sich selbst. Schließlich offenbaren dreigliedrige Formeln, die oft bei Paulus vorkommen, die Gleichheit der Personen in Gott. Einige grundlegende johanneische Texte begründen die theologische Rede von der Person des Heiligen Geistes[3]. Wir werden später darauf zurückkommen.

Von der Heiligen Schrift inspiriert, bekennt die Kirche im Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel: »Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten.« Die Kirchenväter haben die Göttlichkeit des Heiligen Geistes bekannt. Er ist eine vom Vater und vom Sohn verschiedene Person, doch sie haben sich gehütet, seine »Seinsweise« als göttliche Person zu definieren: »Es besteht ein Unterschied zwischen Zeugung (des Sohnes) und Ausgang (des Geistes); welcher Art aber der Unterschied ist, wissen wir durchaus nicht.«[4] Johannes von Damaskus bringt hier eine den griechischen und lateinischen Kirchenvätern gemeinsame Position zum Ausdruck. Die Person des Geistes, obwohl sie undefinierbar ist, enthüllt sich durch ihre Bekundungen in der Heilsökonomie, die die Väter von Gnadenleben her zu entziffern wußten.[5]

So sagt Gregor von Nazianz, indem er die soteriologische Begründung seiner Vorgänger aufnimmt: »Wenn der Geist vergöttlicht, dann weil er Gott ist.« Basilius seinerseits behauptet, daß die zahlreichen Gaben, die in der Schrift dem Geist zugeschrieben werden, »die Einheit des Geistes« hervortreten lassen: »Es ist eben diese Einheit, die er mit der Einheit des Vaters und der Einheit des Sohnes gleichstellt und wodurch der Geist, der ›die allen Lobes würdige und selige Trias vollendet‹, das unlüftbare Geheimnis bleibt.«[6]

Der Heilige Geist als gegenseitige Liebe von Vater und Sohn: so hat Augustinus ihn biblisch und theologisch verstanden. *De Trinitate* mündet in das Eingeständnis: Wie kann man geistlich unterscheiden Zeugung und Hervorgang in Gott? Seine Theologie der Person, die zögernd und unvoll-

endet geblieben ist, wird auf der späteren Tradition lasten. Sein Denken über den Heiligen Geist wird jedoch Inspirationsquelle für die Theologie und besonders für die gegenwärtige pneumatologische Erneuerung bleiben. Es dient uns als Ausgangspunkt für einige bezeichnende gegenwärtige Entwicklungen.

1. Der Heilige Geist als »Communio«

Joseph Ratzinger hat 1974 die wichtigsten Elemente des augustinischen Nachsinnens über den besonderen Charakter des Geistes als »communio« von Vater und Sohn zusammengestellt.[7] Sein Beitrag erhellt das tiefe Wesen der Kirche im Licht der Person des Geistes. In Buch 5 von *De Trinitate* beschäftigt sich Augustinus mit der Bezeichnung »Heiliger Geist«.[8] Im Unterschied zu den Namen von »Vater« und »Sohn«, die der Person einen präzisen Umriß geben, verdoppelt der Name »Heiliger Geist« die allgemeine Bezeichnung Gottes als Geist. Doch nach Augustinus ist der Geist als Person die »communio« von Vater und Sohn. Der Geist ist Person als Einheit, Einheit als Person.

Wenn Gott Liebe ist (1 Joh 4,16), dann ist der Heilige Geist in besonderer Weise Liebe, was durch die Beziehung zwischen »lieben« und »bleiben« zum Ausdruck kommt: »Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns« (1 Joh 4,12); »Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm« (V. 16b); »Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns bleibt: Er hat uns von seinem Geist gegeben« (V. 13). Augustinus verbindet diese Stellen mit Röm 5,5: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist«, und schließt: »Der Heilige Geist also, von dem er uns gab, bewirkt, daß wir in Gott bleiben und daß Gott in uns bleibt. Das aber bewirkt die Liebe. Er ist also die Liebe.«[9] Wir finden hier nach Ratzingers Kommentar die grundlegenden Aussagen über den Heiligen Geist selbst, indem wir über die Weise seiner Kundgebung in der Heilsökonomie nachdenken: »Die Gabe Gottes ist der Heilige Geist. Die Gabe Gottes ist die Liebe. Gott teilt sich im Heiligen Geist als Liebe mit.«[10]

Joh 4,10 ist eine andere Schlüsselstelle für Augustinus: »Wenn du wüßtest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben.« Augustinus verbindet diese Stelle mit Joh 7,37: »Wer an mich glaubt ..., aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen«, und 1 Kor 12,13: »Alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt.«[11]

Auch der Geist ist Gabe. Als »Gabe« unterscheidet sich der Geist vom Sohn. Er kommt, so erklärt Augustinus, von Gott nicht als gezeugter, son-

dern vielmehr als gegebener. Deswegen wird er nicht »Sohn« genannt, weil er nicht »gezeugt« ist wie der Sohn, noch »geschaffen« wie wir.[12] Der Heilige Geist ist also innertrinitarische »Gabe« von Vater und Sohn. Er ist das Band der Einheit von Vater und Sohn als »gegenseitige Gabe«, »communio« der dreifaltigen Liebe. Diese Lehre ist der originelle und bemerkenswerte Beitrag des afrikanischen Kirchenlehrers zur Trinitätstheologie. Sie läßt uns sehen, wie der Geist als Gabe das Fundament der Heilsgeschichte und der Grund seiner »Schenkung« an die Menschen ist. Sie bietet auch vielfältige Anwendungen, um die Einheit der Kirche als Einheit in der »caritas« des Geistes zu leben und zu verstehen.[13]

Nach Augustinus ist die Schöpfung an die Heilsgeschichte gebunden. Der innerste Grund ist von Gott her der Wille zum ganzen und vollen Geschenk. Die Gabe Gottes ist Gott selbst. Als Leib Christi wird die Kirche durch die vom Heiligen Geist geschenkte Liebe auferbaut. »In dem Maß, wie man die Kirche liebt, hat man den Heiligen Geist in sich.« So wird nach Ratzinger die Trinitätstheologie das direkte Maß der Ekklesiologie und die Bezeichnung des Heiligen Geistes als »Liebe« der Schlüssel der christlichen Existenz.[14]

Entsprechend wohnt die wahre Freiheit im Inneren der »communio« des Geistes, der in der kirchlichen Gemeinschaft bleibt. Im Geist Augustins bedeutet Freiheit des Heiligen Geistes »teilhaft werden des Hauses, sich in den Bau einverleiben«.[15] Diese Perspektive steht im Gegensatz zum modernen Willen nach Autonomie und Ausbruch in eine individualistische Pseudofreiheit. Weil Freiheit und Gemeinschaft in innerer Beziehung stehen, könnte man keinen Gegensatz zwischen dem Heiligen Geist und der Institution, der unserer Zeit geläufig ist, rechtfertigen. Denn der Heilige Geist ist der Geist des Vaters und des Christus. Da er den Leib Christi durch verschiedene Gaben und Charismen aufbaut, befindet er sich mit seiner belebenden Kraft sowohl in den bevollmächtigten Ämtern wie auch in den Charismen der Brüderlichkeit, die alle zum Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft da sind. Die augustinische Exegese von Eph 4,7–12 bestätigt es: »Gaben des hinaufgestiegenen Christus«, »Früchte seines Siegs, seines Aufstiegs zum Vater«. Die Gaben des Geistes beinhalten letztlich die Gabe, die der Geist selbst ist.

2. Der Heilige Geist als »Wir« von Vater und Sohn

Augustinus hat über die interpersonelle Liebe von Vater und Sohn nachgedacht. Im 12. Jahrhundert wird Richard von St. Viktor das trinitarische Geheimnis auf eine solche interpersonelle Liebe gründen.[16] In unserer Zeit zieht Heribert Mühlen die augustinische Intuition, die von Richard von

St. Viktor entfaltet wurde, weiter aus. Mit Hilfe der phänomenologischen Analyse der Liebe, die Dietrich von Hildebrand erarbeitet hat, und des »Ich-Du-Wir«, wie es Jesus vor allem im Johannesevangelium aussagt, schlägt er vor, den Heiligen Geist als das »Wir« von Vater und Sohn zu verstehen, das am Ursprung des »Wir« der Kirche steht.[17] Sein bedeutendes Werk soll hier in seinen großen Linien dargestellt werden.

Am Ausgangspunkt der Untersuchung steht die Unterscheidung zwischen zwei grundlegenden Arten der Beziehung zwischen Personen: »Ich-Du« und »Wir«. Grundlegend für »Ich-Du« ist der Dialog zwischen zwei Personen, während »Wir« die Beziehungsgemeinschaft zweier oder mehrerer Personen im Hinblick auf eine andere Person oder eine ihnen gemeinsame Tat ist. Wenn die gegenseitige Öffnung von Ich und Du sich in der Liebe vollendet, strebt die Begegnung der Personen von sich aus zur Vereinigung als Ziel und Frucht ihrer gegenseitigen Schenkung. In diesem Sinn übersteigt das »Wir« in entscheidender Weise den Gegensatz »Ich-Du«. Die Vereinigung von Mann und Frau, die im Kind ihren Höhepunkt findet, ist die konkreteste Kundgabe dieser doppelten Beziehung. Mühlen wendet diese phänomenologische Analyse auf die trinitarischen Beziehungen an. Die gegenseitige Beziehung von Vater und Sohn stellt sich dar nach der grundlegenden Art »Ich-Du«. Der Vater ist als Person konstituiert durch seine personale Beziehung zum Sohn (Vaterschaft). Der Sohn ist als Person konstituiert durch seine personale Beziehung zum Vater (passive Zeugung in der Erkenntnis und Liebe). Als »zweite« Person kann er als Du-Beziehung (Beziehung der Sohnschaft) bezeichnet werden. Die Beziehung von Vater und Sohn ist gekennzeichnet durch das Verhältnis eines gegenseitigen Austauschs von »Ich-Du«.

Vater und Sohn bringen in einem gemeinsamen, numerisch identischen und personalen Akt der Erkenntnis und Liebe den Heiligen Geist hervor (aktive Hauchung). Wegen des gemeinsamen Prinzips wird dieser Akt als »Wir-Akt« bezeichnet. Daraus ergibt sich eine Beziehung zum Geist, die als »Wir-Du-Beziehung« bezeichnet werden kann. Der Heilige Geist ist als Person konstituiert durch seine personale Beziehung (der Erkenntnis und Liebe) zum Vater und Sohn zugleich (passive Hauchung). Als »dritte« Person kann er als die innertrinitarische »Wir-Beziehung« bezeichnet werden. Die Beziehung des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohn hat die Eigenschaft einer Beziehung »Ich-Ihr«. Schließlich konstituiert die Gemeinschaft (*perichorese*) von Vater, Sohn und Geist die Fülle des innertrinitarischen »Wir«. Mühlen beschließt seine Analyse folgendermaßen: »Die personale Eigentümlichkeit des Hl. Geistes kann umschrieben werden mit der Formel: EINE PERSON IN ZWEI PERSONEN.«[18] Bertrand de Margerie drückt es so aus: »Eine Person, die eine Zwischen-Person ist.«[19] Diese etwas fremde Formel läßt uns des analogen Charakters der Personen in Gott

bewußt werden. Es gibt in der Tat keinen univoken Begriff der Person. In Ermangelung eines besseren Begriffs bringt »Person« die dreimal einzigartige, unmittelbare und absolut in Beziehungen bestehende Art und Weise zum Ausdruck, die eine göttliche Wesenheit »zu dritt« zu besitzen.

Als »Person der Personen« behält der Heilige Geist seine Eigenschaft als innige Liebe zwischen zwei anderen, und zugleich unterscheidet er sich von ihnen durch seine eigene relationelle Identität. Dieses »Wir« von Vater und Sohn tut sich kund im »Wir« der Kirche. Heribert Mühlen untersucht die kirchliche und trinitarische Bedeutung des paulinischen »Wir« in 1 Kor 12,12–13. Da der Geist in sich das innertrinitarische »Wir« trägt, gibt er auch dem »Wir« der Kirche seine »korporative Personalität«. Während der Sohn eine menschliche Natur in seine personale Einheit angenommen hat, verbindet der Heilige Geist viele Personen mit Jesus Christus und untereinander. Das »Wir« der Kirche stellt angesichts des »Ihr« der Welt eine Analogie und eine Kundgabe des »Wir« dar, das der Heilige Geist ist: »Wir in Person« in der Kirche. Die sich daraus ergebende Einheit der Kirche ist nicht nur moralisch oder mystisch, sondern vielmehr pneumatologisch, d. h. trinitarisch.

3. Der Heilige Geist als stets größere Liebe

Hans Urs von Balthasar nimmt die Reflexion über die Person des Heiligen Geistes an dem Punkt auf, wo – nach Mühlen – der Heilige Geist als das »Wir« von Vater und Sohn und für beide als ein »Du« bezeichnet werden kann. Diese trinitarische Doppelgestalt des Geistes verpflichtet nach Balthasar, sein Geheimnis mittels »gegenläufiger Sätze« auszudrücken, denn der Heilige Geist gilt »als höchste (›subjektive‹) Einheit von Vater und Sohn und als von beiden abgehobene (›objektive‹, ›personale‹) Frucht dieser Liebe, als deren ewiges *Er*zeugnis, Ergebnis und damit *Be*zeugnis.«[20] Balthasar bemüht sich, die entgegengesetzten Perspektiven der Tradition zu integrieren. Er erwähnt die Grenzen des augustinischen Bildes der drei Funktionen im einen Geist, denn es fehlt die Personalität dieser Funktionen und damit »die Überschreitung des Selbstbewußtseins auf personbegründende Kommunikation«.[21] »Wo aber echte Kommunikation und damit Fruchtbarkeit herrscht, im Interpersonalen, fehlt die Einheit des konkreten Wesens ...«[22] Das Ungenügen der Analogien verpflichtet folglich zu einer Annäherung von scheinbar gegenläufigen Sätzen, die sich auf einem höheren Niveau ausgleichen.

»Die Notwendigkeit gegenläufiger Sätze wird – was das unlüftbare Geheimnis des Vaters angeht – drastisch vom 4. Laterankonzil vor Augen geführt«[23]. Der Vater gibt sein ganzes Wesen dem Sohn, und in dieser Über-

gabe konstituiert er sich, ohne sich zu verlieren, als Prinzip des Alles-Gebens: »Er ›ist‹ seit ewig Vater, indem er seit ewig sein Ganzes übergibt. Hier scheint die Beziehung (*relatio*) mit dem Wesen (*substantia*) zusammenzufallen, aber tut es doch nicht restlos, weil auch der Sohn die ganze *substantia* ›Gott‹ erhält, nur ohne das väterliche Geben. Und doch ist dabei die (nicht gegebene) Väterlichkeit nicht vorenthalten, weil sie ja das Prinzip des Alles-Gebens ist.«[24] Da der Sohn die *substantia* des Vaters als dessen Liebe empfängt, empfängt er sie zugleich als »Mitliebender, Rückliebender, dem All der väterlichen Liebe Antwortender, zu allem in Liebe Bereiter.«[25] »Daraus ergibt sich ... ein Ineinander absoluter Liebe, die sich scheinbar ewig genügen müßte, aber deren innerer Charakter von solchem Überschwang ist, daß er – man möchte sagen – ›unversehens‹ und gerade *als* Überschwang etwas hervorbringt, was nochmals Eines ist.«[26] Balthasar sagt vom Geist: »Er ist dieses Überschwingen der Liebe«. Man braucht sich nicht den Kopf zu zerbrechen über »Hauchung« und »Wesensliebe«, die entgegengesetzt wären. »Wenn Gott vom Ursprung im Vater her schon das Wunder der Liebe ist, in der Hingabe er selbst zu sein, dann vollendet sich dieses Wunder im Heiligen Geist, der gerade als der Überschwang der Liebe, in ihrem Je-Mehr-Sein der unfaßbaren und unüberschreitbare Gipfel der absoluten Liebe ist: *Deus semper major* nicht nur für uns, sondern für Gott selbst. Aber kein dionysischer Taumel, sondern die *sobria ebrietas* des Gottes, der in allen drei Weisen, das eine göttliche Wesen personal zu besitzen, an allen göttlichen Eigenschaften teilhat: vollkommene Erkenntnis, Allmacht, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Seligkeit usf.«[27]

Die Rede von der Wesenseinheit ist also eingefügt in die Reflexion über die Liebe, die die Kommunikation der Personen und ihre gemeinsame Teilhabe an allen göttlichen Vollkommenheiten begründet.

Trotz ihrer Grenzen ist die Analogie mit der Familie sehr hilfreich, um den Heiligen Geist von zwei Seiten her anzunähern »als (subjektiver) *In*begriff der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn, als deren Band (*nexus*) er dann erscheint, und als (objektive) dieser Liebe entstandene, sie bezeugende Frucht«: »Würde man sich aus dem Liebesakt zwischen Mann und Frau die neun Monate Schwangerschaft und damit die Zeitlichkeit wegdenken, so wäre in der zeugend-empfangenden Umarmung das Kind schon unmittelbar gegenwärtig: dieses wäre zugleich die gegenseitige Liebe in ihrem Vollzug und mehr als sie, ihr darüberhinausliegendes Ergebnis.«[28] Das Bild des Geistes findet sich auch in jeder anderen Form echter Liebe wieder. Wenn die Analogie des Kindes als objektive Frucht und personaler Überschwang der Liebe eher greifbar ist in der Schöpfungsordnung, so bringen andere Analogien der Liebe – z. B. die jungfräuliche Liebe – ebenso gut, wenn nicht noch besser, die innertrinitarische Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes zum Ausdruck: »Vollkommene geschöpfliche Liebe ist eine echte

imago trinitatis.«[29] Als gegenseitiges Geschenk von Vater und Sohn ist der Geist auch »das substantiierte Geschenk, *donum* schlechthin«. Das gilt in der Heilsgeschichte und schon innergöttlich: »Er ist ... die wesenhafte Gabe, nämlich die Liebe, identisch in jeder Person und dennoch innerhalb dieser Identität auf je unterschiedene (*tropos tēs hyparxeōs*), ja unvergleichbare, jepersonale Weise verwirklicht.«[30] Der Name »donum« kommt deshalb dem Heiligen Geist zu, ohne ihm jedoch vorbehalten zu sein, denn auch der Vater und der Sohn sind auf ihre eigene Weise »Geschenk«, wovon die Schrift deutlich spricht, besonders Joh 3,16. »Insofern müßte der Geist ›donum doni‹ heißen: die vom Vater im Sohn der Welt geschenkte Liebe wird als solche durch das Geschenk der Liebe als Geist ›in die Herzen eingegossen‹. Gerade so wird der Geist nochmals, und nun auch vom Innertrinitarischen her, als der geschenkte Ausleger des göttlichen Geschenks (das der Vater uns mit dem Sohn macht) erwiesen, und weil das Geschenk des Sohnes selbst schon Offenbarung der Liebe war, kann diese Auslegung durch den Geist wieder nur als Einführung in die Liebe geschehen.«[31]

Balthasars Synthese nimmt frühere Annäherungen auf und fügt einen neuen Gedanken hinzu: die »anonyme« Gestalt des Heiligen Geistes als »Überschwang der Liebe«, der das »stets Größere« der göttlichen Wesenheit personalisiert. Als »subjektives und objektives Wir« der Liebe von Vater und Sohn läßt der Heilige Geist, indem er sich schenkt, zuerst das Geschenk der beiden Anderen und alle geschaffenen Gaben der Natur und der Gnade erkennen. So offenbart er sich nicht nur durch seine Tat, sondern in seiner Person selbst als eschatologischer Interpret der dreifaltigen Liebe, der alle Geschöpfe in die »Herrlichkeit« der Liebe einführt, die er selbst ist. Die kirchliche »communio« ist »subjektive und objektive« Teilnahme an der dreifaltigen »communio« im Heiligen Geist. Die beiden Seiten der Person des Geistes (Wir-Du) spiegeln sich in den »objektiven« und »subjektiven« Gaben dieser Gemeinschaft. Tradition-Schrift-Amt z.B. sind mit der objektiven Dimension des Heiligen Geistes verbunden, während Gebet, Erfahrung und Lebenszeugnis zur subjektiven Dimension gehören.[32] Daraus ergibt sich noch einmal, daß Institution und Gemeinschaft eine pneumatologische Grundlage haben, die sie von innen her zur Einheit drängt.

Eine andere ekklesiologische Implikation dieser Synthese zeigt sich bei der Frage: »Wer ist die Kirche?« Im Licht seiner bräutlichen Pneumatologie treibt Balthasar die Frage nach der Einheit der Kirche weit voran. Die Kategorien Volk Gottes und Leib Christi werden auf eine höhere Ebene der Einheit erhoben: jene der Person der Kirche-Braut, dargestellt in anfanghafter Weise in Maria. »Dieses inchoative Kirchensubjekt aber vollendet sich nur im Geheimnis des Heiligen Geistes, der ihm als innerster

Grund eingesenkt wird und der das Kirchensubjekt deshalb vollendet konstituieren kann, weil er göttliche Person gerade *als* die Liebeseinheit von Vater und Sohn ist: Einheit und Einigung gerade *als* Bezeugung ewiger Opposition.«[33] Der Geist eint die Kirche Christi als *coincidentia oppositorum* in der Dreifaltigkeit, indem er aus der hypostatischen Einheit Christi das Doppelsubjekt Christus-Kirche entwickelt. »Der Regreß der Kreatur in Gott wird so gleichzeitig zum Egreß des innergöttlichen Lebens in die Kreatur, zur Einbeziehung der Geschöpfe in das ewige Gegenübersein in Liebe und aus Liebe.«[34]

4. Der Heilige Geist des Bundes

Als Zusammenfassung könnten wir die Ergebnisse unserer Reflexion sammeln und den »Ausgang aus sich« des dreifaltigen Gottes im Sohn und im Geist betrachten: man nennt das pneumatologische Christologie. »Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden« (Lk 1,35). Der Heilige Geist ist der große Meister des Werkes der Menschwerdung. Er vollendet und »vermittelt« das Geheimnis des Bundes, die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur in der Person des fleischgewordenen Wortes. Diese Vermittlung geht von der Empfängnis bis zur Auferstehung. Seit dem ersten Augenblick der Menschwerdung überschattet der Geist die Jungfrau, er legt in sie den Samen des Vaters (das Wort) und bildet das Jawort, das Maria ermöglicht, das ewige Wort in ihrem Schoß zu empfangen. Im Heiligen Geist ist Jesus konstituiert als Sohn des Allerhöchsten seit seiner Empfängnis. Ebenfalls im Geist ist er eingesetzt als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten (vgl. Röm 1,4).

Als Mittler des Bundes für uns ist Jesus Christus der Bund in Person, das ganze und unauflösbare gegenseitige »Ja« Gottes und des Menschen im Heiligen Geist. Deshalb ist er während seiner ganzen Sendung von der Gnade des Heiligen Geistes begleitet und gleichsam eingehüllt. Denn der Geist ist das Band (*nexus*) des Neuen Bundes. Als trinitarische Person wird er in Jesus Christus der Welt gegeben als das neue Band zwischen Gott und Welt. Dieses Band wird in der hypostatischen Union Christi geknüpft. Diese ist nicht das Ergebnis einer ausschließlich personellen Tat des Wortes, die als einfache »Folge« die Mitteilung der Fülle des Geistes an die Menschheit Christi hätte. Sie ist auch gebildet und vermittelt durch den Heiligen Geist vom ersten Augenblick an und während des ganzen irdischen Lebens Jesu im Blick auf die eschatologische Erfüllung des Bundes in Tod und Auferstehung.

Die Auferstehung Christi ist der Höhepunkt des ganzen Werkes des dreifaltigen Gottes. Sie ist die höchste Erfüllung des Bundes, da sie die eschatologische Offenbarung Gottes als Bräutigams und die entsprechende Verherrlichung der als Braut genommenen Menschheit ist. Der Heilige Geist ist der Schlüssel dieses Ereignisses, weil er dabei zugleich der Wirkende, der Zeuge, das Siegel und die überreichte Frucht ist. Indem er Jesus von den Toten auferweckt, »bestätigt« er an erster Stelle, daß der Vater seinen einzigen Sohn zu unserem Heil »hingegeben« hat. Er bestätigt zweitens, daß dieser Mensch, gehorsam bis zum Tod am Kreuz, der ewige Sohn ist, dessen Liebe vom Vater angenommen wurde als gleichwesentliche Liebesantwort, die er vom Wort, das *für uns* Fleisch geworden ist, erwartet. Die Bestätigung besteht genau darin, daß der Geist aus dieser gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn hervorgeht, die bis ins Fleisch geht, als objektive, personale, gänzlich freie, siegreiche und souveräne Frucht. Der Augenblick der Auferstehung inkarniert sozusagen in der Heilsökonomie den Augenblick des Hervorgangs des Geistes in der immanenten Trinität. Die Auferstehung verwirklicht in der Heilsökonomie die gemeinsame ewige Hauchung des Geistes durch Vater und Sohn. In der unmittelbaren Verbindung von Auferstehung und Pfingsten bei Johannes bekundet sich das »Wir-Du« der dreifaltigen Liebe.

Ein solcher Hervorgang der Liebe ins Fleisch, Erfüllung des bräutlichen Geheimnisses Gott-Mensch, unfaßbare Fruchtbarkeit der eschatologischen Hochzeit, erscheint genau in der Tat des Vaters, der durch die Kraft des Heiligen Geistes Jesus von den Toten auferweckt. Diese Tat besiegelt für die ganze Menschheit den Neuen und Ewigen Bund zwischen Gott und der Welt. Der Heilige Geist vollendet im Fleisch die Einheit der Liebe von Vater und Sohn und läßt sich *ad extra* (nach außen) in seiner personalen Eigenschaft sehen, d.h. als Liebesband *ad intra* (nach innen), welches durch die Vermittlung von Christus-Bräutigam und Kirche-Braut alle Dinge in die Einheit der Dreifaltigkeit zurückführt. Gott und Mensch tauschen nun – weil gänzlich miteinander versöhnt – denselben Odem der Liebe aus, der von ihrer hochzeitlichen Umarmung in ebenso unaussprechlicher wie unerhoffter gemeinsamer Fruchtbarkeit ausgeht. Die Auferstehung, das eschatologische »Antlitz« des Heiligen Geistes, ist buchstäblich der Einbruch des Reiches Gottes ins Fleisch Christi und das Prinzip der Ausgießung des Geistes über alles Fleisch als Geheimnis des Bundes. Sie trägt schon in sich das dauernde Pfingsten der Kirche und den endgültigen Sieg der dreifaltigen Liebe.

»Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem« (1 Kor 15,28).

Anmerkungen

1 Cl. Bruaire, L'être de l'esprit et l'Esprit Saint, in: *Communio. Revue catholique internationale* 21 (1996) S. 70.
2 Johannes Paul II., *Dominum et Vivificantem*, Nr. 10.
3 Y. Card. Congar, Je crois en l'Esprit Saint. Paris 1995, S. 68 f.; für die bibl. Synthese vgl. ebd., S. 13–91.
4 Johannes Damascus, *De fide orth.* I 8 (PG 94,821–824), zitiert bei H.U. von Balthasar, Theologik III: Der Geist der Wahrheit. Einsiedeln 1987, S. 108.
5 L. Bouyer, Le Consolateur. Paris 1980.
6 H.U. von Balthasar, a.a.O., S. 107.
7 J. Ratzinger, Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus, in: Cl. Heitmann/H. Mühlen (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hamburg/München 1977, S. 223–238.
8 *De Trinitate* V, 11 (12)–12 (13).
9 *De Trinitate* XV, 17 (31).
10 J. Ratzinger, a.a.O., S. 228.
11 Ratzinger zieht daraus eine Pneumatologie, die an die Christologie und Anthropologie gebunden ist: Die Quelle des Geistes ist der gekreuzigte Christus. Der höchste Durst des Menschen ist ein Schrei der Anrufung des Geistes (vgl. a.a.O., S. 230).
12 Vgl. *De Trinitate* V, 14 (15).
13 Ebd., XV, 17 (27).
14 Vgl. J. Ratzinger, a.a.O., S. 232ff.
15 Ebd., S. 237.
16 Ein kurzer Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Trinitätslehre findet sich bei F. Bourassa, Questions de Théologie Trinitaire. Rom 1970, S. 59–123; über Thomas von Aquin: ebd., S. 125–189.
17 H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ICH – DU – WIR. Münster ^{2}1966; D. von Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft. Regensburg 1955.
18 Ebd., S. 168.
19 B. de Margerie, La Trinité chrétienne dans l'histoire. Paris 1975, S. 380.
20 H.U. von Balthasar, a.a.O., S. 142.
21 Ebd. S. 144.
22 Ebd.
23 Ebd.; vgl. DH 805.
24 Ebd., S. 145.
25 Ebd.
26 Ebd.
27 Ebd., S. 146.
28 Ebd., S. 146f.
29 Ebd., S. 147.
30 Ebd., S. 148.
31 Ebd., S. 149.
32 Vgl. ebd., S. 294–380.
33 H.U. von Balthasar, Wer ist die Kirche?, in: Ders., Sponsa Verbi (Skizzen zur Theologie II). Einsiedeln ^{3}1971, S. 148–202, hier 202.
34 Ebd.

Michael Figura · Gundersheim

Der Heilige Geist und die Kirche

I. Das Anliegen des zweiten Vorbereitungsjahres (1998) auf das Heilige Jahr 2000

Nach dem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* (10. November 1994) ist das Jahr 1998, das zweite Jahr der Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000, in besonderer Weise dem Heiligen Geist gewidmet. Papst Johannes Paul II. schreibt dazu: »Zu den wichtigsten Aufgaben der Vorbereitung auf das Jubeljahr gehört die *Wiederentdeckung der Anwesenheit und Wirksamkeit des Geistes*, der in der Kirche wirkt, sei es in sakramentaler Gestalt, vor allem durch die *Firmung*, sei es vermittels vielfältiger Gnadengaben, Aufgaben und Dienste, die von Ihm zu ihrem Wohl geweckt worden sind« (Nr. 45). Damit verbunden ist eine Besinnung auf die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum (vgl. Nr. 47). Die Kirche als Geschöpf des Heiligen Geistes wiederzuentdecken, kann dazu verhelfen, eine einseitige soziologische Sicht der Kirche zu überwinden und sie als Ikone der Trinität zu verstehen.[1]

Das Wirken des Geistes in der Kirche ist entscheidend für die dringende Aufgabe der Neuevangelisierung, auf die Johannes Paul II. seit Beginn seines Pontifikats immer wieder hinweist. Dadurch soll die Hoffnung auf die endgültige Ankunft des Reiches Gottes gestärkt werden. Der Papst weist auf Anzeichen von Hoffnung hin, die in unserer Zeit vorhanden sind: die Fortschritte in Wissenschaft, Technik und Medizin, das wachsende Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Umwelt, die Bemühungen um Frieden und Gerechtigkeit, Versöhnung und Solidarität zwischen den Völkern. Innerkirchlich macht sich das Wirken des Geistes bemerkbar in den Charismen, in den ökumenischen Bemühungen um die Einheit der Christen, im interkulturellen und interreligiösen Dialog (vgl. Nr. 46).

Michael Figura, *1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986–1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.*

II. Neubesinnung auf die Bedeutung der Pneumatologie für die Ekklesiologie

Nicht nur die enge Verbindung von Christus und Kirche, auch der Zusammenhang von Heiligem Geist und Kirche geht aus dem Neuen Testament eindeutig hervor. Im Abendmahlssaal hat Jesus seinen Jüngern einen anderen Beistand verheißen, der zu ihnen kommen und sie in die ganze Wahrheit einführen wird (vgl. Joh 16,7.13). Ohne diesen Beistand, den Heiligen Geist, hätten die Apostel die Frohe Botschaft nicht verkünden und nicht Zeugen Jesu bis an die Grenzen der Erde sein können (vgl. Lk 24,49; Apg 1,4 f. 8). Ohne den Beistand des Heiligen Geistes kann die Kirche nicht bestehen. Die enge Verbindung von Geist und Kirche wird häufig von den Kirchenvätern herausgestellt. Ein besonders eindringliches Zeugnis bietet Irenäus von Lyon im 2. Jahrhundert in seinem Kampf gegen die Gnosis: »Denn wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade.«[2]

Dennoch geriet die Bedeutung des Geistes in der Kirche und für die Kirche schon früh ins Abseits und dann in eine Geistvergessenheit, die bis in unser Jahrhundert andauerte.[3] Negative Erfahrungen, welche die Kirche fast zu allen Zeiten mit Schwärmern und Charismatikern unterschiedlichster Art gemacht hat, die sich gegen die bestehende Kirche auf ihren besonderen Geist berufen haben, dürften entscheidend zur Geistvergessenheit in der westlichen Ekklesiologie beigetragen haben. Dafür sollen nur kurz zwei Beispiele angeführt werden.

In den *Auszügen aus Theodotos*, einer Sammlung von Aussprüchen verschiedener gnostischer Lehrer, die Clemens von Alexandrien (um 200 n. Chr.) zusammengestellt hat, findet sich z. B. folgende Aussage: »Die Valentinianer sagen, daß der Geist, den jeder der Propheten in besonderer Weise für seinen Dienst besaß, über alle, die zur Kirche gehören, ausgegossen wurde. Deshalb erfüllen sich die Zeichen des Geistes – Heilungen und Prophetien – durch die Kirche.«[4] Mit dem berechtigten Hinweis auf die Schrift, daß der Geist am Pfingsttag über alle ausgegossen wurde (vgl. Apg 2,4), verbanden die Valentinianer aber die eigenwillige Absicht, daß die Christen in sich selbst diesen Geist der Heilungen und der Prophetie erkennen und sich so gegen die Großkirche für den Valentinianismus entscheiden.

Aus dem Mittelalter sei nur hingewiesen auf *Joachim von Fiore* (um 1135–1202), der die Heilsgeschichte in fünf Weltalter gliedert: vor dem Gesetz, unter dem Gesetz, unter dem Evangelium, unter dem geistigen Verständnis, im Vaterland bzw. in der offenbaren Gottesschau. Aus dieser Gliederung treten dann drei Epochen oder Reiche hervor: Nach dem Reich des Vaters (Altes Testament, Synagoge, Gesetz, Dienst, Wissen) und des

Sohnes (Neues Testament, Kirche, Evangelium, Glaube, Gnade, Weisheit) erwartet Joachim für die nun unmittelbar bevorstehende Zeit das Reich oder Zeitalter des Heiligen Geistes, das durch Mönchtum, Vollkommenheit, Freiheit, »ewiges Evangelium« (Offb 14,6), Beendigung aller Kriege, Sieg des geistlichen Schriftverständnisses über den Buchstaben der Schrift gekennzeichnet ist.[5]

Überzogene Erwartungen oder Aussagen vom Wirken des Geistes in der Kirche haben dazu beigetragen, daß es in der Ekklesiologie zu einer Geistvergessenheit gekommen ist. Die Kirche wurde fast ausschließlich von der Menschwerdung des Sohnes Gottes her verstanden als »Fortsetzung der Inkarnation« bzw. als »Christus prolongatus«[6], nicht so sehr als Ausdruck und Manifestation des Heiligen Geistes. Yves Congar spricht von einem »Christomonismus« der Ekklesiologie vor dem Zweiten Vaticanum.[7]

Von ihrem Ursprung her ist die Kirche zugleich Stiftung Jesu Christi und Verwirklichung dieser Stiftung durch den Heiligen Geist. Irenäus von Lyon spricht von den beiden Händen Gottes (Sohn und Geist), durch die Gott den Menschen geformt hat.[8] Dieses Bild läßt sich auch auf die Kirche übertragen. Die Kirche ist letztlich im Geheimnis des dreifaltigen Gottes verankert. Sie ist Frucht der Sendung des Sohnes durch den Vater und der Sendung des Geistes durch Vater und Sohn. Das bedeutet: Der Heilige Geist ist »Mitbegründer der Kirche«.[9]

Neuere exegetische Arbeiten zum Ursprung der Kirche, Untersuchungen zum patristischen Kirchenverständnis, die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum, die charismatische Gemeindeerneuerung mit ihrem Schwerpunkt auf Erfahrung des Geistes, um nur stichwortartig einige markante Anstöße zu nennen, haben zu einem geschärften Bewußtsein von der Bedeutung der Pneumatologie in der Theologie und so auch in der Ekklesiologie beigetragen.[10]

III. Ekklesiologie und Pneumatologie des Zweiten Vaticanum

Wenn auch das Konzil in der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* noch nicht zu einer konsequenten trinitarischen Begründung der Kirche gelangt ist, die das pneumatologische Defizit der vorkonziliaren Ekklesiologie genügend aufarbeitet[11], so finden sich doch mehrere Stellen, an denen das Konzil den Geist in ekklesiologischem Zusammenhang erwähnt.[12] Die Bedeutung der Pneumatologie in den Konzilstexten, besonders in *Lumen Gentium*, wird sehr unterschiedlich eingeschätzt. Einerseits wird das Fehlen einer konsequenten Pneumatologie bedauert[13], andererseits wird aber auch von einer Entdeckung der pneumatologischen Dimension der Kirche

durch das Konzil gesprochen[14]. Ohne beide Positionen jetzt näher zu untersuchen, kann dennoch festgestellt werden: Aufs Ganze gesehen, ist die Ekklesiologie in eine pneumatologische Phase eingetreten, die bereits durch die Enzyklika *Mystici Corporis* (1943) eingeleitet wurde. Dabei können in Anlehnung an Yves Congar[15] folgende Aspekte herausgestellt werden:

a. Das Konzil hat in der Ekklesiologie den in der Tradition verankerten christologischen Ansatz beibehalten (Christozentrismus), ihn aber pneumatologisch erweitert (kein Christomonismus). Das gilt vor allem für die Kirche als Leib Christi, Volk Gottes und allumfassendes Heilssakrament. »Indem er (Christus) nämlich seinen Geist mitteilte, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise gleichsam zu seinem Leib gemacht« (LG 7). Die Sendung des Geistes ist konstitutiv für das Leben der Kirche, denn der Geist Jesu Christi vollbringt das Werk Jesu Christi, den Aufbau des Leibes Chrisi. Der Geist ist das Lebensprinzip der Kirche.

b. Die Ekklesiologie des Konzils ist bestimmt von der »Ecclesia de Trinitate«. Der Vater als die »quellhafte Liebe« (AG 2) ist Urgrund des neuen Gottesvolkes. Der Sohn sammelt dieses Gottesvolk und legt den Grundstein für die Kirche (vgl. LG 5). Der Geist vergegenwärtigt die Stiftung oder Gründung der Kirche durch Jesus Christus, erinnert an das Werk Jesu Christi, erneuert die Kirche in der Zeit zwischen Pfingsten und Parusie. Nach der Formulierung Cyprians erscheint die ganze Kirche als »das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk«.[16]

c. Aus der Verankerung des Mysteriums der Kirche im Mysterium des dreifaltigen Gottes ergibt sich die Communio-Struktur der Kirche. Communio meint die in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes vorausgebildete und in der Teilhabe am göttlichen Leben gründende Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander. Diese Communio ist in Jesus Christus in einzigartiger Weise ermöglicht und in seiner Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes zeichenhaft verwirklicht. Der Geist, der innertrinitarisch die Gemeinschaft von Vater und Sohn ist, bildet in der Heilsökonomie das Prinzip der Communio der Kirche, die besonders deutlich in der Eucharistie hervortritt.

d. Ein wichtiger Anlaß für das Konzil, eine pneumatologische Ekklesiologie zu fördern, waren die Charismen. Die Kirche lebt nicht nur von ihrer hierarchischen Struktur, sondern auch von der Vielfalt der Charismen. Von der neuen Besinnung auf die Charismen, die zum allgemeinen Nutzen und Aufbau der Kirche vom Geist verliehen werden, hat sich auch eine vertiefte Sicht der Ämter in der Kirche ergeben, die zum Dienst am Gottesvolk eingesetzt sind.

e. Die theologische Würdigung der Teilkirchen (Diözesen) ist ebenfalls eine Frucht der konziliaren Pneumatologie. Von ihnen wird gesagt: »In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche« (LG 23). Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wird konkret erfahrbar in den bischöflich geleiteten Teilkirchen: »Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Thess 1,5), das von Gott gerufene neue Volk« (LG 26). Wenn die Universalkirche als *corpus ecclesiarum* in und aus Teilkirchen besteht, dann bildet sie eine *communio ecclesiarum*, deren gemeinschaftsbildendes Prinzip der Heilige Geist ist.

f. Die Salbung Jesu Christi durch den Heiligen Geist, die ihn zu seinem dreifachen Amt – dem königlichen, priesterlichen und prophetischen – ausrüstet, hat auch ekklesiologische Bedeutung, wie das 2. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche herausstellt. Das neue Gottesvolk nimmt teil am dreifachen Amt Jesu Christi. Es hat, um nur ein Beispiel zu nennen, so sehr am prophetischen Amt Jesu Christi Anteil, daß das Konzil sagen kann: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ›von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‹ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an« (LG 12).

g. Im Blick auf den Ökumenismus bekennt das Konzil, daß die ökumenische Bewegung zur Einheit aller Christen dem Drängen des Heiligen Geistes zuzuschreiben ist (vgl. UR 1; 4). So heißt es im Ökumenismusdekret: »Ebenso sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz ihrer Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet« (UR 3). Die konziliare Lehre von ekklesialen Elementen außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche ist letztlich pneumatologisch begründet. Aus einer erneuerten Besinnung auf das Verhältnis von Geist und Kirche können im Sinn des Konzils Impulse kommen für die Ökumene mit den getrennten Ostkirchen, die eine reiche Pneumatologie besit-

zen[17], und mit den kirchlichen Gemeinschaften der Reformation, die die Verborgenheit der wahren Kirche betonen.

Die kurzen Hinweise auf wichtige Aussagen des Zweiten Vaticanum zum Verhältnis von Geist und Kirche zeigen, daß das Konzil eine dynamische Ekklesiologie vertritt. Das paulinische Bild des Leibes Christi wird nicht als einzige Definition der Kirche vorgelegt. Das Konzil spricht vielmehr von einer Analogie zwischen Jesus Christus und der Kirche, die pneumatologisch ergänzt wird: »Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4 16)« (LG 8). »Geist Christi« und »zum Wachstum seines Leibes« weisen auf eine dynamische Dimension der Ekklesiologie hin.

IV. Die Zusammenfügung von Geist und Kirche im dritten Glaubensartikel

So weit wir auch in der Geschichte der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse zurückgehen, stets finden wir den Glaubensartikel über die Kirche in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Heiligen Geist.[18] Das dreigliedrige Glaubensbekenntnis ist eine Entfaltung des göttlichen Heilswerkes, der Oikonomia, die sich gewissermaßen in drei Phasen verwirklicht: die Schöpfung ist das Werk des Vaters, der durch sein Wort alles ins Leben ruft (vgl. Joh 1,3); die Erlösung ist das Werk des menschgewordenen Gottessohnes; die Heiligung ist das Werk des Heiligen Geistes. Das Werk des Heiligen Geistes wird im Anschluß an den dritten Glaubensartikel zunächst in der Kirche entfaltet: Der Geist ist Prinzip der Einheit der Kirche, er steht an der Wurzel der Heiligkeit der Kirche, er ist Garant der Katholizität und Apostolizität der Kirche. Die abschließenden Zusatzklauseln zum dritten Glaubensartikel haben pneumatologische und ekklesiologische Implikationen: Gemeinschaft der Heiligen, Taufe zur Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches/der Toten, Leben (in) der zukünftigen Welt.

1. Das Wirken des Geistes in der Kirche

Die Kirche lebt von der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes. Beide Sendungen stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern bilden eine heilsgeschichtlich differenzierte Einheit. »Gott sandte den Geist seines Sohnes in unser Herz« (Gal 4, 6). Die Sendung des Geistes

wird im Johannesevangelium von Jesu angekündigt. Sie ist die Frucht seines Paschamysteriums und erstreckt sich auf das Leben der Kirche und der Welt. Sein Wirken bleibt zwar unverfügbar, denn »der Geist weht, wo er will« (Joh 3,8). Dennoch ist die Kirche der privilegierte Ort für das Wirken des Geistes. Das soll nun an den vier sogenannten Wesenseigenschaften der Kirche aufgezeigt werden.[19]

a. Der Geist und die *eine* Kirche: Nach dem Abschiedsgebet Jesu sollen alle eins sein. Diese Einheit soll nach der Einheit von Vater und Sohn (im Heiligen Geist) gestaltet sein, »damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast« (Joh 17,21). Seit frühester Zeit ist es christliche Überzeugung, daß es nur *eine* Kirche gibt: »Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller«(Eph 4 4ff.). Das Konzil sagt, daß diese einzige Kirche »subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata« (LG 8). Das »subsistit in« weist darauf hin, daß nach der Lehre des Konzils keine exklusive Identität zwischen einziger Kirche Christi und katholischer Kirche besteht. Doch in der katholischen Kirche ist nach dem Zeugnis der Tradition, die das Konzil aufnimmt, die Fülle der Heilsmittel verwirklicht, die Jesus Christus der Kirche anvertraut hat.

Die erste Wirkung des Geistes ist die *Einigung*. Weil der Geist innertrinitarisch als gegenseitige Liebe Vater und Sohn eint, ist er auch das Band der Einheit in der Kirche, die nach der trinitarischen Gemeinschaft gestaltet ist.

Die Einheit, die der Geist wirkt, hebt aber den Eigenwert des einzelnen nicht auf. Es geht nicht um unterschiedslose Einheit, sondern um die freie Antwort des Menschen auf die Liebestat Jesu Christi. Das einheitsstiftende Wirken des Geistes muß sich auch im Leben der Kirche zeigen, denn die Einheit gehört nicht nur zum göttlichen, sondern auch zum menschlichen Element der Kirche. Von der Urgemeinde in Jerusalem heißt es: »Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten« (Apg 2,42). Die Sakramente, vor allem Taufe und Eucharistie, aber auch die kirchlichen Dienstämter sind notwendige Mittel zur Verwirklichung der Einheit des Gottesvolkes. Die Besinnung auf das einheitsstiftende Wirken des Geistes weist darauf hin, daß die Kirche von ihrem Wesen her nur *eine* ist. Jede Trennung geht gegen ihre pneumatologische Einheit.

b. Der Geist und die Heiligkeit der Kirche: Das Attribut »heilig« ist das älteste, das der Kirche gegeben worden ist. Das ist insofern bemerkenswert, da die Kirche sich durchaus als eine gemischte Gesellschaft (*ecclesia mixta*) darstellt. Bis zum Gericht bei der Wiederkunft des Menschensohnes gehören Gute und Böse zu ihr. Sie ist heilige Kirche und zugleich Kirche der

Sünder. In der Väterzeit gibt es vereinzelt auch die Aussage von der sündigen Kirche (*ecclesia peccatrix*).

Im Neuen Testament ist nicht von einer heiligen Kirche die Rede. Doch es gibt Hinweise auf die Heiligkeit der Kirche. Am nächsten stehen diesem Gedanken Eph 5,26f., wo die Kirche als Braut Christi dargestellt wird, und Aussagen über den heiligen Tempel Gottes (z.B. 1 Kor 3,16). Die Christen werden schon früh »die Heiligen« genannt, »eine heilige Priesterschaft«, »ein heiliger Stamm« (1 Petr 2,5.9), »ein heiliger Tempel im Herrn« (Eph 2,21). Um im Glauben die Heiligkeit der Kirche zu verstehen, muß man diese Heiligkeit als Teilnahme am Heiligen Geist sehen, der zugleich heiligender Geist ist. Die Kirche ist heilig, weil der Heilige Geist in ihr wirkt. Da der Geist der Kirche bleibend verheißen ist, gehört die Heiligkeit als Gabe und Aufgabe wesentlich zur Kirche. Sie kann sich deshalb nicht mit der Sünde inmitten der Gemeinschaft des Volkes Gottes abfinden. Die Versöhnung des Sünders mit Gott und mit der Kirche gehört wesentlich zu ihrem Auftrag. Im Apostolischen Glaubensbekenntnis ist die *communio sanctorum* ekklesiologisch und pneumatologisch verwurzelt. Es geht hier um die *sancti* (die Heiligen) und um die *sancta* (Heiliges). Die irdische Kirche steht in Gemeinschaft mit der himmlischen Kirche der Heiligen (vgl. LG, 7. Kap.). Doch vor allem ist sie gegenwärtig Gemeinschaft der *sancta*, sie ist Eucharistiegemeinschaft. In der Taufe wird die *communio sanctorum* grundgelegt.

c. Der Geist und die Katholizität der Kirche: Mit der Katholizität der Kirche sind weitreichende Fragen verbunden, die hier nicht behandelt werden können.[20] Nur zwei Gedanken sollen hervorgehoben werden.

Zunächst verweist die Katholizität der Kirche auf ihre Einheit. Der Geist ist das Band der allumfassenden (*kath' holon*) Einheit der Kirche in synchroner und diachroner Hinsicht. Er verbindet die Orts- und Teilkirchen zur Ganzheit des *einen* Leibes Christi und läßt sie durch die Zeiten hindurch ihre Identität mit dem apostolischen Ursprung wahren.

Katholizität der Kirche verweist aber auch auf die missionarische Aufgabe und Sendung der Kirche. Kirche ist ja keine geschlossene Gesellschaft, sondern hat eine Sendung in die Welt hinein. Seit der Geist an Pfingsten über alles Fleisch ausgegossen wurde (vgl. Apg 2,17), ist die Kirche von ihrem Wesen her missionarisch (vgl. AG 2). In der Kraft des Heiligen Geistes sind die Apostel Zeugen des Auferstandenen bis an die Grenzen der Erde (vgl. Apg 1,8). Die Zeit der Kirche ist in der Kraft des Geistes Zeit der Sendung der Kirche in die Welt hinein.

Von einer pneumatologisch verstandenen Katholizität der Kirche könnte auch neues Licht fallen auf das alte Axiom von der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Es ist hier nicht möglich, die Geschichte des Axioms »Extra Ecclesiam nulla salus« auszubreiten.[21] Das Konzil hat bei aller prinzipiellen

Festigkeit in der Heilsnotwendigkeit der Kirche behutsam auf ein dynamisches Verständnis des »Extra-Axioms« hingewirkt. Der Geist drängt über alle Grenzen hinaus. Deshalb gibt es auch außerhalb der katholischen Kirche »vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit ..., die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen« (LG 8). Das Konzil anerkennt, daß nicht nur einzelne nichtkatholische Christen außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche das Heil erlangen, sondern daß andere christliche Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften vielfaches und wesentliches christliches Erbe bewahrt haben (vgl. UR 21 ff.; OE 5 f.). Die katholische Kirche bekennt sich zur Heilsvermittlung an alle Menschen, die religiös sind ohne Bekenntnis des Christentums, schließlich an alle, »die ohne Schuld noch nicht zur Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen« (LG 16).

Der Geist als Katholizitätsprinzip ist für die Kirche eine ständige Erinnerung an ihre missionarische Sendung. Hier gilt das Wort des Petrus und Johannes: »Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben« (Apg 4,20).

d. Der Geist und die Apostolizität der Kirche: Der Geist bewahrt die Kirche im apostolischen Glauben und in der apostolischen Sukzession. Auf die um die Apostel gescharte betende Gemeinde kam am Pfingsttag der Heilige Geist herab. Die Bestellung zu einem kirchlichen Amt erfolgt nach einer wichtigen Stelle der Apostelgeschichte auf Weisung des Heiligen Geistes (vgl. Apg 13,2 f.). Die Apostolizität der Kirche ist Ausdruck der Gemeinschaft mit den Uraposteln und durch sie mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus (vgl. 1 Joh 1,3.7).

Apostolizität der Kirche bedeutet Sukzession des apostolischen Glaubens in der Kirche und Sukzession des kirchlichen Amtes[22], vor allem des Bischofsamtes, welches Garant der Sukzession und Weitergabe des apostolischen Glaubens ist.

Bekenntnis zur apostolischen Kirche bedeutet zunächst, daß die Kirche in allem geschichtlichen Wandel ihrer Verkündigung und ihrer Strukturen stets auf ihren apostolischen Ursprung zurückverwiesen ist. Das Gehaltensein im apostolischen Ursprung ist aber Wirkung des Heiligen Geistes. Er erinnert die Kirche an die Verkündigung Jesu von der Nähe des Gottesreiches, an die Verkündigung der Apostel von Tod und Auferstehung Jesu.

Von der geistgewirkten Apostolizität der Kirche im Glauben und in der Lehre muß auch die apostolische Sukzession des Bischofsamtes gesehen werden. Das Zeugnis der apostolischen Verkündigung ist an bevollmächtigte Zeugen gebunden. Die gesamte Kirche ist *Ecclesia apostolica*. Die Sukzession im Sinn der Amtsnachfolge ist eingebettet in die Sukzession der Gesamtkirche im apostolischen Glauben und ihr zugeordnet. Zugleich hat

die Sukzession im Bischofsamt aber auch eine kritische, d.h. unterscheidende Aufgabe: Die vom Heiligen Geist eingesetzten Bischöfe sind authentische Lehrer des Glaubens, die das *depositum fidei* vor allen Verfälschungen bewahren müssen.

2. Die theologische Bestimmung der Kirche im dritten Glaubensartikel

Der dritte Glaubensartikel verklammert die Kirche mit ihrem göttlichen Ursprung. Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) stellt im dritten Artikel die göttliche Würde des Heiligen Geistes heraus, seine Homotimie und – darin eingeschlossen – seine Homousie (gleiches Wesen) mit Vater und Sohn. Durch die Zusammenfügung von Geist und Kirche im dritten Artikel wird die Kirche an das dreifaltige Mysterium Gottes zurückgebunden. Diesen Gedanken hat das Konzil besonders in LG 2–4 herausgestellt.

Die theologische Bestimmung der Kirche in der Sicht des dritten Glaubensartikels stellt, wie Joseph Ratzinger schreibt, vor eine ganz konkrete Aufgabe: »Die Lehre von der Kirche muß ihren Ausgangspunkt in der Lehre vom Heiligen Geist und seinen Gaben finden. Ihr Ziel aber liegt in einer Lehre von der Geschichte Gottes mit den Menschen bzw. von der Funktion der Christusgeschichte für die Menschheit als ganze ... Christus bleibt gegenwärtig durch den Heiligen Geist mit seiner Offenheit und Weite und Freiheit, die zwar die institutionelle Form keineswegs ausschließt, aber ihren Anspruch begrenzt und nicht gestattet, sich einfach den weltlichen Institutionen gleichförmig zu machen.«[23]

V. Credo in Spiritum Sanctum – credo Ecclesiam

Der Zusammenhang von Geist und Kirche, der bisher im Zweiten Vaticanum und im dritten Glaubensartikel betrachtet wurde, soll nun noch – mehr umrißhaft – auf einige ekklesiologische Grundfragen bezogen werden.

a. Kirche als Geistgeschöpf: Wenn die Kirche in neueren ekklesiologischen Werken als »Ort des Geistes«, »Geistgeschöpf«, »Bau des Geistes«, oder »Gegenwart des Geistes« bezeichnet wird[24], dann werden dabei die kirchenstiftenden Akte Jesu nicht vergessen. Jesus hat die Kirche gewollt. Aus dem dritten Glaubensartikel läßt sich ableiten, daß die Kirche sich als Werk des Heiligen Geistes versteht, der die ständige Erinnerung an die Stiftung der Kirche durch Jesus wachhält. In der Fülle seiner Gaben ist der Heilige Geist die Seele der Kirche. Die Kirche erweist sich so als Ort der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zum Aufbau des Leibes Christi.

Kirche als Geistgeschöpf bedeutet für das Konzil auch, daß den klassischen Merkmalen der Kirchengliedschaft ein geistliches Kriterium vorangestellt wird: »Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, im Besitz des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilsmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft« (LG 14).

b. Kirche als universales Heilssakrament: An vielen und programmatischen Stellen nennt das Konzil die Kirche »Sakrament«. Dem Sakramentsbegriff des Zweiten Vaticanum kann hier nicht nachgegangen werden.[25] Doch vieles weist darauf hin, daß es sich hier um einen »analogen Sakramentsbegriff« handelt: Jesus Christus ist das Ursakrament, die Kirche das Wurzelsakrament, die sieben Sakramente sind Entfaltungen und Lebensvollzüge der Kirche.

Noch etwas verhalten wird in LG 1 gesagt, daß die Kirche »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« ist. Damit wird ein Leitbegriff aufgestellt, unter dem das Konzil das Geheimnis der Kirche betrachtet. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß das Konzil in LG 8 und LG 48 die Bestimmung der Kirche als universales Heilssakrament pneumatologisch interpretiert. So heißt es LG 48: »Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen (vgl. Joh 12,32 griech.). Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6,9), hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht.«

Als »Sakrament« weist die Kirche über sich hinaus auf die Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander.

c. Kirche und Eucharistie: In der Eucharistie wird der »lebenspendendes Pneuma« gewordene Leib Jesu Christi gegenwärtig. So wird in der Eucharistie das Verhältnis von Geist und Kirche besonders aktuell. Das zeigt sich bereits an der vielverhandelten Frage nach der Epiklese (Geistanrufung) in der Eucharistie. Die eucharistischen Hochgebete stellen die Epiklese in engen Zusammenhang mit der Anamnese (Gedenken an Tod, Auferstehung und Verherrlichung Jesu Christi). In der Alten Kirche gab es bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts eine an den Logos selbst gerichtete Epiklese, er möge sich in den Gestalten von Brot und Wein »eucharistieren«. Deshalb sind in dieser Frühzeit viele »Geistepiklesen« in Wirklichkeit »Logosepiklesen« oder auch Anrufungen des Vaters, er möge seinen Logos in die Gestalten von Brot und Wein herabkommen lassen.[26] Yves Congar hat mit zahlreichen Zeugnissen aus der Väterzeit und der mittelalterlichen Theologie »die Rolle des Heiligen Geistes in der Eucharistie nach der westlichen Tradi-

tion«[27] belegt. Nach diesem Befund ergibt sich, daß in der westlichen Tradition die Einsetzungsworte die Konsekration von Brot und Wein in Leib und Blut Christi ergeben, verbunden mit der Überzeugung, daß dabei auch der Heilige Geist mitwirkt. In vielen Epiklesen wird darum gebetet, daß der Geist nicht nur die Opfergaben in den Leib und das Blut Christi verwandle, sondern daß auch die Gläubigen durch dem Empfang der Kommunion »ein Leib und ein Geist werden in Christus«. Kommunionempfang ist Vereinigung mit Jesus Christus und zugleich Erfüllung mit dem Heiligen Geist.

Henri de Lubac hat mit zahlreichen Belegen aus der großen christlichen Tradition herausgestellt, daß es sich beim Thema »Kirche und Eucharistie« um ein wechselseitiges Verhältnis handelt: »Die Kirche macht die Eucharistie. Die Eucharistie macht die Kirche.«[28] Beide einander ergänzende Aussagen sind mit der Geistepiklese verbunden.

d. Charisma und Amt in der Kirche: Charisma und Amt gehören beide wesentlich zur Kirche. Doch ihre Verhältnisbestimmung hat eine spannungsreiche Geschichte.[29] Es gab die Tendenz, die Charismen dem Amt völlig unterzuordnen oder in ihm aufgehen zu lassen. In der Gegenwart gibt es entgegengesetzte Versuche, das Charisma zum Ordnungsprinzip der Kirche zu erheben, dem gegenüber das institutionelle Amt nur eine ergänzende Aufgabe habe.[30]

Charisma und Amt können nicht einander entgegengesetzt werden. Das Konzil hat sich hier um einen Ausgleich bemüht. So heißt es LG 12: »Derselbe Heilige Geist heiligt ... nicht nur das Gottesvolk durch die Sakramente und die Dienstleistungen, er führt es nicht nur und bereichert es mit Tugenden, sondern ›teilt den Einzelnen, wie er will‹ (1 Kor 12,11), seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden. Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen ... Das Urteil über ihre Echtheit und ihren geordneten Gebrauch steht bei jenen, die in der Kirche die Leitung haben und denen es in besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten (vgl. 1 Thess 5,12 u. 19–21).«

Wenn auch das Amt dem Charisma gegenübersteht und die Charismen prüfen soll, so gilt doch zugleich, daß auch das Amt ein Charisma des Geistes ist und damit der Gefahr widersteht, nur Institution zu sein. Das Amt in der Kirche ist von Jesus eingesetzt. Doch die konkrete Ausformung des kirchlichen Amtes und die Ordination der Amtsträger geschehen unter Einwirkung des Heiligen Geistes.

Die neueren Diskussionen über Charisma und Amt haben als ein wichtiges Ergebnis erbracht, daß die Kirche als »Geschöpf des Geistes« oder »Sakrament des Geistes« durch den Heiligen Geist davor bewahrt wird, ge-

schichtlich oder institutionell zu erstarren. Der Geist ist in der Vielzahl seiner Gnadengaben (vgl. 1 Kor 12; Röm 12; Eph 4) Gewähr immer neuer Aufbrüche in der Kirche.

e. Die Kirche – zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig: Die Betrachtung der Kirche unter pneumatologischem Aspekt erinnert auch daran, daß die Kirche nach den Worten des Konzils eine »Ecclesia semper purificanda« (LG 8) ist. Die Kirche bedarf der Erneuerung, sie ist aber auch der Erneuerung fähig, denn in ihr wirkt der Geist, der Leben spendet und das Angesicht der Erde sowie der Kirche erneuert. Die Orientierung für die Erneuerung liegt in den maßgebenden Ursprüngen der Kirche: Heilige Schrift, altkirchliche Glaubensbekenntnisse, Bischofsamt in apostolischer Sukzession. Zur Erneuerung gehört aber auch, daß die Kirche hellhörig ist für das, »was der Geist den Gemeinden sagt« (Offb 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Der Geist spricht auch durch die »Zeichen der Zeit« (GS 4) zur Kirche. Die Zeichen der Zeit müssen im Licht des Evangeliums und in der Kraft des Heiligen Geistes jeweils neu gedeutet werden. Dabei hat der Geist auch eine kritische Funktion. Er hilft der Kirche, die Zeichen der Zeit so zu unterscheiden und zu bewerten, daß sie dann in einer der jeweiligen Zeit angemessenen Weise Antwort gibt »auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander« (GS 4). Dazu bedarf die Kirche ständig der Erneuerung im Heiligen Geist.

VI. Der Geist als Prinzip der Communio der Kirche

Die trinitarische Verankerung der Kirche und die Zusammenfügung von Geist und Kirche kommen deutlich zum Ausdruck in der Communio-Struktur der Kirche. Auf die vielfältige Bestimmung des Begriffs »Communio« im Zweiten Vaticanum kann hier nicht eingegangen werden.[31] Bereits innertrinitarisch ist der Heilige Geist Gemeinschaft von Vater und Sohn. Da Gott sein Leben auf uns hin geöffnet hat, ist der Geist heilsökonomisch das Prinzip der Communio der Kirche. »Die Kirche ist gleichsam die Ikone der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist.«[32] Die Außerordentliche Bischofssynode 1985 hat die Communio-Ekklesiologie als »die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente«(II,C,1) herausgestellt.[33] Communio bezeichnet nicht in erster Linie ein Strukturprinzip der Kirche (Universalkirche – Teilkirchen; Einheit – Vielfalt), sondern ursprünglich das Mysterium der Kirche: »die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist« (II,C,1). Diese Gemeinschaft vollzieht sich im Festhalten an der Lehre der Apostel, im Brechen des Brotes und in den Gebeten (vgl. Apg 2,42). Die Taufe ist das

Tor zu dieser Gemeinschaft, die Eucharistie Quelle und Höhepunkt dieser Gemeinschaft.

Unter der Überschrift: »Die Kirche als ›Communio‹« behandelt das Abschlußdokument der Synode auch die »ökumenische Gemeinschaft«. Die Besinnung auf die einende Kraft des Geistes könnte auch ein Weg sein, der Einheit der noch getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften näherzukommen, damit »die noch unvollkommene schon bestehende Gemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften durch Gottes Hilfe zu einer vollkommenen Gemeinschaft werde« (II,C,7). Eine pneumatologisch konzipierte Ekklesiologie, die christologisch fundiert ist, ruft die Kirche und alle Christen zu einem Leben im Geist (vgl. Röm 8,1–17) und aus der Frucht des Geistes (vgl. Gal 5,13–26).

Anmerkungen

1 Vgl. G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg 1997, S. 377–438.
2 *Adv. haer.* III, 24, 1 (Fontes Christiani 8/3, S. 299).
3 Vgl. J. Freitag, Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie. Würzburg 1995, S. 31–59.
4 *Excerpta ex Theodoto* 24 (Sources Chrétiennes 23, S. 108ff.).
5 Vgl. H. de Lubac, Exégèse médiévale. Les quattre sens de l'écriture, II/1. Paris 1961, S. 437–559; Ders., La postérité spirituelle de Joachim de Flore, Bd. I: De Joachim à Schelling. Paris 1979, S. 19–67; E. Benz, Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. Stuttgart 1964, S. 4–48; H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung. Bd. II: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters. München 1994, S. 180–195.
6 Vgl. U. Valeske, Votum Ecclesiae, 1.Teil: Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie. Dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung. Münster 1962, S. 165.
7 Vgl. Y. Congar, La Parole et le Souffle. Paris 1983, S. 159–187; Ders., Le Concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ. Paris 1984, S. 163–176. Das Schlagwort »Christomonismus« stammt von dem griechischen Theologen Nikos Nissiotis (1925–1986); vgl. dazu J. Freitag, a. a. O., S. 31–34.
8 Vgl. *Adv. haer.* V, 6, 1 (Sources Chrétiennes 153, S. 72); V, 28, 4 (ebd., S. 360).
9 Y. Congar, Der Heilige Geist (dt. Übers. u. Fassung v. A. Berz). Freiburg 1982, S. 157–167.
10 Vgl. C. Schütz, Einführung in die Pneumatologie. Darmstadt 1985; M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg ^{3}1994.
11 Vgl. H. J. Pottmeyer, Der Heilige Geist und die Kirche: Von einer christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie, in: *Tutzinger Studien* 2 (1981), S. 45–55, bes. S. 51.
12 Die wichtigsten Stellen sind: LG 4; 7; 8; 12; 13; 24; 48; UR 2; AG 4.
13 Vgl. L. Bouyer, L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit. Paris 1970, S. 208f.; H. M. Legrand, Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: Eine Anfrage an das II. Vatikanum, in: G. Alberigo/Y. Congar/H. J. Pottmeyer (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum. Düsseldorf 1982, S. 141–174, bes. S. 149ff.

14 Vgl. A. Laminski, Die Entdeckung der pneumatologischen Dimension der Kirche durch das Konzil und ihre Bedeutung, in: F. Hoffmann (Hrsg.), Sapienter ordinare (Festgabe für E. Kleineidam). Leipzig 1969, S. 392–405, bes. S. 392.
15 Vgl. Y. Congar, Je crois en l'Esprit Saint, Bd. 1: L'Esprit Saint dans l'»Économie«, révélation et expérience de l'Esprit. Paris 1979, S. 227–235.
16 *De Dom. Orat.* 23 (CCL III A, S. 105).
17 Vgl. dazu die Arbeit von J. Freitag, a. a. O.
18 Vgl. Y. Congar, Der Heilige Geist, a. a. O., S. 157.
19 Vgl. dazu Y. Congar, ebd., S. 167–212; P. Steinacker, Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Berlin 1982.
20 Vgl. dazu W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart. 2 Bde. Essen 1964.
21 Vgl. dazu W. Kern, Außerhalb der Kirche kein Heil?. Freiburg 1979; M. Figura, Außerhalb der Kirche kein Heil?, in: ThPh 59 (1984), S. 560–572; W. Beinert, Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden?, in: StZ 115 (1990), S. 75–85; S. 264–278.
22 Thomas von Aquin spricht auch von einer »Sukzession der Gläubigen«; vgl. S. th. III, 25, 3, ad 4: »Apostoli, familiari instinctu Spiritus sancti, quaedam Ecclesiis tradiderunt servanda, quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium.«
23 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968, S. 277.
24 Vgl. W. Kasper/G. Sauter, Kirche – Ort des Geistes. Freiburg 1976; J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. München 1975; M. Kehl, Kirche – Sakrament des Geistes, in: W. Kasper (Hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (Quaestiones Disputatae 85). Freiburg 1979, S. 155–180.
25 Vgl. dazu P. Hünermann, Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS für K. Rahner). Freiburg 1984, S. 309–324.
26 Vgl. H. U. von Balthasar, Theologik, 3. Bd. Einsiedeln 1987, S. 313–317.
27 Y. Congar, Der Heilige Geist, a. a. O., S. 474–481.
28 H. de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung, übertr. u. eingel. v. H. U. von Balthasar. Einsiedeln 1968, S. 127–142; Ders., Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, übertr. v. H. U. von Balthasar. Einsiedeln 1969.
29 Vgl. U. Brockhaus, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen. Wuppertal ^{2}1975.
30 Vgl. G. Hasenhüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche (Ökumenische Forschungen I, 5). Freiburg 1969.
31 Vgl. dazu O. Saier, »Communio« in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung. München 1973; G. Greshake, a. a. O.; M. Kehl, Die Kirche, a. a. O.
32 W. Kasper, Die Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: Ders., Theologie und Kirche. Mainz 1987, S. 272–289, hier: S. 276.
33 Vgl. zu den folgenden Zitaten und theologischen Aussagen der Außerordentlichen Bischofssynode 1985: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg 1986. Zur »Erneuerung der communio-Struktur der Kirche«, ebd., S. 88–97.

Peter Henrici SJ · Zürich

Die Firmung – das Sakrament des Heiligen Geistes

In seiner Enzyklika zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 unterstreicht der Heilige Vater, daß dieses Jubiläum nicht nur den Charakter einer Erinnerung (an die Geburt Jesu Christi) haben soll, sondern zugleich, und vielleicht noch mehr, auf eine Aktualisierung des in Christus geschenkten Heils abzielt: »Entsprechend der Gliederung des christlichen Glaubens in Wort und Sakrament scheint es wichtig, auch bei diesem einzigartigen Jubiläum die Struktur der *Erinnerung* mit jener der *Feier* dadurch zu verbinden, daß man sich nicht nur darauf beschränkt, des Ereignisses nur begriffsmäßig zu gedenken, sondern durch seine sakramentale Aktualisierung auf seinen Heilswert hinweist« (Nr. 31). Darum wird für jedes der drei Vorbereitungsjahre ein doppeltes Thema vorgeschlagen: jedes Jahr ist einer der göttlichen Personen gewidmet und dient zugleich der Wiederentdekkung eines der Sakramente. Im Christus-Jahr sollte der Akzent auf der Taufe liegen (ob das von unseren Pfarreien so wahrgenommen wurde?), im Jahr des Heiligen Geistes auf der Firmung, und im Jahr des Vaters auf dem Bußsakrament, um sich schließlich im Jubeljahr selbst auf die Eucharistie, das Sakrament der Einheit zu konzentrieren.

Daß hier nicht einfach gängige Dreierformeln abgeschrieben wurden, sondern eine katechetisch-katechumenale Hinführung zum Zentralgeheimnis der Menschwerdung intendiert ist, zeigt schon die ungewohnte Aufreihung der drei göttlichen Personen: Sohn, Geist, Vater. Man möchte gar vermuten, daß die Reihenfolge der Initiationssakramente wegleitend war: Taufe, Firmung, Eucharistie – wobei entsprechend den Gegebenheiten des real existierenden christlichen Lebens vor die Eucharistie das Bußsakrament, die Wiedergewinnung der Taufgnade durch den sündigen Menschen, eingeschoben werden mußte. Wie dem auch sei, die naheliegendste Verknüpfung eines Sakraments mit einer göttlichen Person ist jedenfalls

Peter Henrici SJ, *Jahrgang 1928, Studium in Rom, München und Löwen; bis zu seiner Berufung zum Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.*

jene des zweiten Vorbereitungsjahres: die Firmung ist in ganz ausgeprägter Weise das Sakrament des Heiligen Geistes.

Dabei teilt sie auch dessen historisches Geschick. Wie der Geist in seiner quasi anonymen Allgegenwart im Leben der Kirche immer wieder in Vergessenheit geriet – »Wir haben noch nicht einmal gehört, daß es einen Heiligen Geist gibt« (Apg 19,2), könnten auch heute noch viele Firmkandidaten sagen –, so blieb auch die Firmung im christlichen Leben lange Zeit ein vergessenes und quasi exotisches Sakrament – exotisch durch den ungewohnten Besuch des Bischofs in der Pfarrei. Und wie die letzten Jahrzehnte gekennzeichnet sind durch eine breite »Wiederentdeckung der Anwesenheit und Wirksamkeit des Geistes, der in der Kirche wirkt« (Nr. 45), so wurde und wird auch die Bedeutung des Firmsakraments zusehends wiederentdeckt.

1. Ein Sakrament, das Fragen aufgibt

In der Tat hatte die Firmung Mühe, zu ihrer eigenen Identität zu finden, sowohl was ihre Bedeutung wie was ihre sakramentale Form betrifft. Dabei ist sie schon in der Apostelgeschichte deutlich bezeugt, in engem Bezug zur Taufe und doch in deutlicher Absetzung von ihr: »Als die Apostel in Jerusalem hörten, daß Samarien das Wort Gottes angenommen hatte, schickten sie Petrus und Johannes dorthin. Diese zogen hinab und beteten für sie, sie möchten den Heiligen Geist empfangen. Denn er war noch auf keinen von ihnen herabgekommen; sie waren nur auf den Namen Jesu, des Herrn, getauft. Dann legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist« (Apg. 8,14–17). Und wiederum: »Paulus durchwanderte das Hochland und kam nach Ephesus hinab. Dort traf er einige Jünger und fragte sie: Habt ihr den Heiligen Geist empfangen, als ihr gläubig wurdet? Sie antworteten ihm: Wir haben noch nicht einmal gehört, daß es einen Heiligen Geist gibt. Da fragte er sie: Mit welcher Taufe seid ihr denn getauft worden? Sie antworteten: Mit der Taufe des Johannes. Paulus sagte: Johannes hat mit der Taufe der Umkehr getauft und das Volk gelehrt, sie sollten an den glauben, der nach ihm komme: an Jesus. Als sie das hörten, ließen sie sich auf den Namen Jesu, des Herrn, taufen. Paulus legte ihnen die Hände auf, und der Heilige Geist kam auf sie herab, sie redeten in Zungen und weissagten. Es waren im ganzen ungefähr zwölf Männer« (Apg 19,1–7).

Zwischen diesen beiden Episoden, in denen die Taufe auf den Namen Jesu, des Herrn, die Handauflegung durch die Apostel und die Geistgabe ebenso deutlich voneinander abgesetzt als miteinander verbunden sind, berichtet die Apostelgeschichte von der Bekehrung der ersten Heiden, der

Familie des Hauptmanns Kornelius in Cäsarea: »Noch während Petrus redete, kam der Heilige Geist auf alle herab, die das Wort hörten. Die gläubig gewordenen Juden, die mit Petrus gekommen waren, konnten es nicht fassen, daß auch auf die Heiden die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen wurde. Denn sie hörten sie in Zungen reden und Gott preisen. Petrus aber sagte: Kann jemand denen das Wasser der Taufe verweigern, die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben? Und er ordnete an, sie im Namen Jesu Christi zu taufen. Danach baten sie ihn, einige Tage zu bleiben« (Apg 10, 44–48). Hier wird zweierlei deutlich: Die Gabe des Heiligen Geistes ist ein Gottesgeschenk, über das der Mensch nicht verfügen kann, sondern das Gott aus freien Stücken »austeilt, wie er will« (vgl. 1 Kor 12,11). Jedes magische Verständnis der sakramentalen Handauflegung ist damit ausgeschlossen (vgl. Apg 8,9–24). Dies ist umso notwendiger, als sich die Geistgabe, zweitens, in sichtbaren, »wunderbaren« Zeichen äußert, zuerst (und zumindest?) im Zungengebet. So läßt sich gleichsam empirisch feststellen, wer den Geist erhalten hat. Die Erinnerung an das Pfingstwunder schwingt darin fort; doch gerade dieses wird nun von der gleichen Apostelgeschichte einfachhin als Taufe bezeichnet: »Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet schon in wenigen Tagen mit dem Heiligen Geist getauft« (Apg 1,5). Dementsprechend schließt Petrus seine Pfingstpredigt: »Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen« (Apg 2,36).

Aus der Zusammenschau der beiden Aussagereihen ergibt sich die Frage: Bilden nun Taufe und Geistgabe zusammen ein Sakrament oder zwei? Einerseits sieht es so aus, als wäre die Geistgabe das eigentliche Geschenk der christlichen Taufe, der »Taufe mit dem Heiligen Geist« (Mt 3,11 par.), im Unterschied zur Johannestaufe; andererseits wird diese Gabe offenbar durch einen eigenen, von der Wassertaufe unterschiedenen und von ihr abtrennbaren Ritus der Handauflegung vermittelt. Solange Taufe und Geistgabe gleichzeitig bzw. unmittelbar hintereinander gespendet wurden, brauchte diese Frage nicht beantwortet zu werden. Im altchristlichen Ritus der (Erwachsenen)taufe wurden die Neugetauften unmittelbar nach dem Taufbad am ganzen Körper gesalbt (die sogenannte »postbaptismale Salbung«) und traten dann vor den Bischof hin zur »Besiegelung« mit dem Heiligen Geist. Allerdings geschah und geschieht diese Besiegelung wiederum durch eine Salbung mit Chrisam (einem parfümierten Öl), so daß sich daraus die weitere Frage nach dem Unterschied der beiden Salbungen ergab und nach dem eigentlichen sakramentalen Zeichen der Geistgabe: Handauflegung oder Salbung? Und als schließlich der Bischof nicht mehr bei jeder Taufe anwesend sein konnte, häuften sich die Fragen noch einmal: Können Taufe und Geistgabe grundsätzlich voneinander abgetrennt wer-

den? Wer ist der Spender der Geistgabe: nur der Bischof (als Nachfolger der Apostel) oder jeder taufende Priester?

Wir brauchen hier die wechselvolle Geschichte des Firmsakraments nicht weiter nachzuzeichnen. Die heutige, von der Kirche gutgeheißene Praxis hat unsere Fragen längst entschieden. Vielleicht gibt es heute mehr ungefirmte Getaufte als Gefirmte – vor allem, wenn wir an die Kirchen der Reformation denken. Man wird ihnen die Vollgültigkeit ihrer Taufe nicht abstreiten. Und während der Bischof der »minister ordinarius« des Firmsakraments bleibt, haben auch Priester unter bestimmten Umständen oder durch Delegation des Diözesanbischofs die Firmvollmacht (CIC can. 882–884), so daß heute in unseren Landen wohl ebenso viele Firmungen von Priestern wie von Bischöfen gespendet werden. Schließlich besteht der Firmritus heute in einem Kompromiß zwischen Salbung und Handauflegung: »Das Sakrament der Firmung wird gespendet durch die Salbung mit Chrisam auf der Stirn unter Auflegen der Hand und mit den Worten: ›Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist‹« (Apostol. Konstitution Pauls VI. vom 15. August 1971).

2. Das Sakrament der christlichen Mündigkeit

Ist man hier leichtfertig mit einem Sakrament umgesprungen? Bezeugt die wechselvolle Geschichte die Verlegenheit der Kirche gegenüber diesem Sakrament? Wie verhalten sich denn tatsächlich Taufe und Firmung zueinander? Oder ist die Firmung gar gegenstandslos geworden, da sich die Geistgabe nicht mehr in Wunderzeichen äußert? Ist vielleicht die »Geisttaufe« der charismatischen Erneuerung die legitime Nachfolgeform der Firmung?

Die Neuentdeckung der Firmung, von der wir eingangs gesprochen haben, verfolgt vor allem pastorale Anliegen und hat in diesem Zusammenhang zu einer lebhaften Diskussion um das richtige Firmalter geführt. Während die Kirchen des Ostens auch bei der Einführung der Kindertaufe an der Trias der Initiationssakramente festgehalten haben und den Kindern gleich nach der Taufe die Firmung und die Eucharistie spenden, wurde diese Trias in der lateinischen Kirche auseinandergerissen. Die Taufe wird kurz nach der Geburt gespendet, Firmung und Eucharistie dagegen erst nach Erlangung des Vernunftalters. So ergab sich einerseits die Notwendigkeit des Einschubs des Bußsakraments vor dem Kommunionempfang und andererseits die Frage nach der richtigen Reihenfolge und dem richtigen Zeitpunkt. Auch nachdem Pius X. die Frühkommunion wieder eingeführt hatte, hielt man vielfach an der traditionellen Reihenfolge der Initiationssakramente fest und spendete die Firmung, oft in der gleichen Feier, vor der Erstkommunion. In unseren Gegenden ist die Erinnerung daran in der Er-

neuerung der Taufgelübde bei der Erstkommunionfeier geblieben – und in der evangelischen Feier der »Konfirmation«, die zugleich die Zulassung zum Abendmahl bedeutet. Doch weil bei uns der Bischof nur alle paar Jahre zur Firmung in eine Pfarrei kommen kann, nehmen Firmlinge verschiedensten Alters an der Feier teil, unabhängig davon, ob sie die Erstkommunion schon empfangen haben oder nicht.

In dieser zunächst praktischen Notwendigkeit sahen manche Seelsorger eine Chance. Wenn die Firmung nicht mehr im frühen Schulalter gespendet wird, sondern (wie die Konfirmation) zum Schulabschluss oder gar erst nach Schulabschluß, ergibt sich die Möglichkeit einer erneuten und vertieften Katechese nach der Pubertät oder gar im jungen Erwachsenenalter. Diese ist heute in unseren Gegenden nötiger denn je. Nicht nur weil die jungen Menschen nicht mehr von einer selbstverständlich christlichen Umwelt getragen werden, so daß für viele die Erstkommunion auch die Letztkommunion bleibt, sondern vor allem, weil durch die Kindertaufe die für ein christliches Leben unerläßliche Schulung des Katechumenats entfallen ist. Solange ein christlich geprägtes Familienleben die Kinder wie selbstverständlich in die christlichen Grundhaltungen und in die Praxis kirchlichen Lebens einführte, war dieser Wegfall kaum spürbar. Heute, wo die Mehrzahl unserer Familien dieser Aufgabe nicht mehr nachkommen kann, muß das Katechumenat zu anderer Zeit und in anderer Weise für die in ihrer Kindheit Getauften nachgeholt werden. Das kann sinnvollerweise erst nach der Pubertät geschehen, da es ja auf ein erwachsenes Christsein hinführen soll. Ein gut durchdachter, längerdauernder und etappenweise fortschreitender Vorbereitungsweg auf den Empfang des Firmsakraments könnte die Funktion eines solchen Katechumenats übernehmen. Versuche in dieser Richtung sind in einigen Pfarreien seit mehreren Jahren im Gang; doch es ist noch zu früh, um etwas Definitives über das Gelingen dieser Experimente aussagen zu können.[1]

Jedenfalls erhält die Firmung in dieser Sicht wieder ihre volle (und vielleicht gar eine neue) Bedeutung als »Besiegelung«, »Confirmatio« der Taufe – und zwar von beiden Seiten: Indem die zu Firmenden ausdrücklich zu ihrer Taufe Ja sagen (die Erneuerung des Taufbekenntnisses gehört unabdingbar zum Firmritus), bekräftigt Gott sein Ja zu ihnen durch »die Gabe des Heiligen Geistes«. Wenn die Taufe ihrem Wesen nach das selbstverantwortete Bekenntnis des Glaubens an Christus, den Herrn, die Umkehr und Zukehr zu Ihm voraussetzt, dann muß für die als Kinder Getauften die Möglichkeit bestehen, dieses von ihren Eltern stellvertretend für sie abgegebene Taufbekenntnis in persönlicher Verantwortung zu ratifizieren. Meist geschieht dies implizit, durch ein christliches Leben und kirchliche Praxis. Doch warum sollte nicht das Sakrament der Firmung der Ort einer ausdrücklichen Ratifikation sein? Je mehr der moderne Christ in seiner

kulturellen Diasporasituation einem bloßen Traditionschristentum den Abschied geben muß und nur mehr auf selbstverantwortete Weise Christ sein kann und will: umso mehr müssen wir (nicht bloß pastoral, sondern theologisch) auf das Firmsakrament als Sakrament des mündigen Christseins bauen.

Damit wird dem Firmsakrament nichts zugedichtet, was es nicht schon von seinem Wesen aus wäre. Durch die persönlich zugesprochene Gabe des Heiligen Geistes bekommen die Gefirmten Anteil an jener Kraft Gottes, die Jesus selbst geführt hat (Mk 1,10–12; Lk 4,18) und die auch die Kirche weiterhin führt. Das »Gesetz des Geistes« wird in ihr Inneres gelegt, damit sie sich nicht mehr als unmündige Kinder vom »Pädagogen« des äußeren Gesetzes führen lassen müssen (Gal 3,24), sondern aus eigener innerer Verantwortung das Gesetz Christi erfüllen (Gal 5,13–18; Röm 8,2 ff.), und in kluger Unterscheidung der Geister (1 Joh 4,1) in jeder Situation fähig sind, das Rechte zu tun und zu reden (Mt 10,20 par.). Mündiges Christsein, von dem im Gefolge des Konzils so viel die Rede war, kann nichts anderes heißen als sich vertrauensvoll und gehorsam der Führung des Geistes anvertrauen.

3. Das Sakrament der Sendung

Doch wohin führt der Geist? Zwei Hinweise ergeben sich aus dem sakramentalen Ritus selbst. Zum einen wird die »Gabe« des Geistes verliehen, ausgewortet in die »sieben Gaben«. Eine der Gaben, die Zungenrede, d. h. verzücktes Gebet, wurde in der Apostelgeschichte ausdrücklich genannt. Paulus zählt an verschiedenen Orten noch viele andere Gaben des Geistes auf: Weisheit, Erkenntnis, Glaubenskraft, Krankenheilung, Wunderkräfte, prophetisches Reden, Unterscheidung der Geister, Zungenrede, Deutung der Zungenrede (1 Kor 12,8–11), aber auch Dienen, Trösten, Ermahnen, Freigebigkeit, Verantwortung, Barmherzigkeit (Röm 12,7–8) und Aposteldienst, Prophetendienst, Lehrdienst (1 Kor 12,28–29) und vor allem die höchste und unentbehrlichste aller Gaben, die dienende Liebe (1 Kor 13).

Eines ist all diesen Gaben oder Charismen, wie wir sie nennen, gemeinsam: Sie sind nicht für den Empfänger selbst bestimmt, sondern dienen andern. Während die in der Taufe verliehene »heiligmachende Gnade« die Getauften selbst heiligt und zu Kindern Gottes macht, macht die Gabe des Geistes die Gefirmten vor allem zu aktiven Gliedern der kirchlichen Gemeinschaft, welche durch ihre vom Geist verliehenen oder bestärkten Begabungen zum Aufbau und zum Leben der Gemeinde beitragen. Darin besteht ja die Mündigkeit, menschlich wie christlich: in der Befähigung, die andern nicht nur so anzunehmen, wie sie sind, sondern für sie dazusein und

sich für sie einzusetzen, »sein Leben zu gewinnen, indem man es um Christi willen verliert« (Mk 8,35 par.).

Hier wird deutlich, daß auch heute die Gaben des Geistes nichts von ihrer Sichtbarkeit verloren haben, auch wenn sie keinen charismatischen Sturm mehr entfachen wie in den ersten Zeiten der jungen Kirche. Sie werden sich nicht mehr schlagartig offenbaren; doch mit der Zeit können die Gefirmten selbst und ihre Mitmenschen erleben, wie da eine andere Kraft, wie besondere Begabungen in ihrem Leben wirksam werden, von denen sie sich ehrlicherweise zugestehen müssen, daß diese nicht ihr eigenes Verdienst, nicht ihre eigene Leistung sind. Wenn der Heilige Geist die Kirche führt, dann geschieht dies zuerst und vor allem dadurch, daß er die einzelnen Glieder der Kirche zum kirchlichen Handeln anleitet und befähigt.

Kirchliches Handeln, das ist nicht nur Aufbau der Gemeinde durch wechselseitig dienende Liebe in der Verschiedenheit kirchlicher Aufgaben und Ämter. Es ist auch und vor allem Zeugnis nach außen, Verkündigung des Evangeliums durch Wort und Tat. »Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird, und ihre werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1,8), so lautet die Pfingstverheißung, die auch für alle Firmlinge gilt. Das Werk des Geistes ist gewiß auch die innere Lebendigkeit und Einheit in der Vielfalt des Gemeindelebens; doch darüber hinaus treibt er als Pfingststurm die Kirche immer wieder über ihre eigenen Grenzen hinaus, um Zeugnis zu geben vor der Welt – bis hin zum Zeugnis des Blutes – und um in der Kirche selbst neue Aufbrüche zu bewirken. Daß sich gerade am Sakrament des Geistes, der Firmung, wie an keinem anderen Sakrament die Möglichkeit und die Notwendigkeit kirchlicher Kreativität und Neugestaltung auch bezüglich der Sakramente erwiesen hat, ist vielleicht kein Zufall. Der Geist als die Phantasie Gottes schafft auch in der Kirche immer wieder heilsame Unruhe.

So wird das Sakrament des Geistes für alle Gefirmten zum Sakrament der Sendung ins Unbekannte, aber nicht ins Ungewisse hinaus. Dies wird nochmals vom Ritus der Firmung bestätigt. Die Handauflegung dient nicht nur der Vermittlung des Geistes; sie ist auch seit urchristlichen Zeiten Zeichen für die Einsetzung in ein Amt und für die Aussendung zu einer Aufgabe. Die Apostel legten den sieben Diakonen die Hände auf (Apg 6,6), Paulus und Barnabas wurden unter Handauflegung auf die Missionsreise ausgesandt (Apg 13,3), und der gleiche Paulus erinnert später Timotheus an die Handauflegung, durch die dieser in sein Amt eingesetzt wurde (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Der Parallelismus zwischen dem Firmritus und den Riten der verschiedenen Weihestufen ist in der Tat bemerkenswert. Sie werden am gleichen Ort in die Eucharistiefeier eingefügt; alle beginnen mit einer Befragung (im Falle der Firmung der Abnahme des Taufbekenntnisses),

setzen sich fort in einem Gebet für die zu Weihenden bzw. zu Firmenden, und erreichen ihren Höhepunkt in der Handauflegung, gefolgt oder begleitet von einer Chrisamsalbung (die nur bei der Diakonenweihe fehlt), und sie werden mit einem Friedensgruß abgeschlossen. So könnte man in der Firmung die Weihe zum allgemeinen Priestertum aller Getauften sehen – besonders wenn man bedenkt, daß die Taufe erst in der Firmung ihre Vollendung und ihre positive Ausdeutung erhält.

Vieles bleibt offen in der Theologie der Firmung, dem Sakrament des Heiligen Geistes. Der Geist selbst ist sozusagen die geheimnisvollste der drei göttlichen Personen. Er »weht wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht« (Joh 3,8). Er hat kein Gesicht und keine Gestalt; man spürt nur sein Wirken. Sein Wirken ist überall, und doch nirgends faßbar; festlegen oder gar berechnen läßt es sich schon gar nicht. Im Wirken des Geistes offenbart sich die unermeßliche Freiheit Gottes, dessen Gedanken und Wege weit über unseren Gedanken und Wegen liegen (Jes 55,8). Deshalb verwundert es nicht, daß auch das Sakrament der Firmung das am wenigsten faßbare und festlegbare Sakrament ist. Seine Wirkung ist unabsehbar, so vielfältig wie die Erfindungsgabe des Geistes. Johannes endet denn auch seine Aussage über das Wehen des Geistes: »So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist« (Joh 3,8). So unfaßbar wie der Geist ist auch das geistgeführte Leben der Gefirmten. Nur das eine läßt sich von ihnen sagen wie vom Wind und vom Geist: Sie lassen sich nicht einschließen. Wer die Gabe des Geistes erhalten hat, ist unwiderruflich hinausgesendet zum Zeugnis.

Anmerkungen

1 Vgl. dazu neuestens S. Kaiser/B. Lenfers (Hrsg.), Firmung ab 17. Modelle, Reflexionen, Perspektiven. Zürich 1997.

Iso Baumer · Fribourg

Die Rede vom Heiligen Geist in der Ostkirche

1. Fülle und Defizit

»Von der abendländisch-katholischen Kirche muß bekannt werden, daß in ihr die *Glaubensrede vom Heiligen Geist* immer unterentwickelt war.«[1] Wenn dieses Urteil zutrifft – und wer möchte es bestreiten –, dann wäre es höchste Zeit, eine solche Glaubensrede zu entwickeln. Und dann könnte es nicht schaden, sich bei den Schwesterkirchen des Ostens umzusehen, ob bei ihnen über den Heiligen Geist allenfalls etwas zu lernen sei. Dabei wäre dann auch zu prüfen, ob es sich »nur« um eine theologische Rede, oder eben um eine Glaubensrede handelt. Theologische Rede kann als »Metasprache« bezeichnet werden, die hinter den drei Formen der Glaubensrede steht:

1. Persönlicher Glaubensvollzug in Gebet und Bekenntnis;
2. Glaubensbekenntnis in Gemeinschaft, v. a. in doxologischer (gottverherrlichender) Form;
3. Kerygma (»Ausrufen der Großtaten Gottes«), Verkündigung.[2]

2. Der Geist in der Dreifaltigkeit

Die Konzilien der ersten Jahrhunderte mußten die schwierige Frage zu lösen versuchen, wie sich das Verhältnis des Einen Gottes, den sie von der jüdischen Tradition her im Glauben geerbt hatten, zu den in der Taufformel genannten Vater, Sohn und Geist verstehen lasse. Im Hin und Her der Diskussionen mußten sich die Väter auf gemeinsame Formeln einigen, die einigermaßen das gemeinte Geheimnis auf einleuchtende Weise ausdrückten. Eine griffige Terminologie, die langsam und sorgfältig ausgearbeitet wurde, versuchte das Verhältnis in die Begriffe von »Wesen (Natur)« und »Person«

Iso Baumer, *1929 in St. Gallen geboren, Studium der Romanistik und Philosophie, Promotion 1956, ist seit 1988 Lehrbeauftragter für Ostkirchenkunde in Fribourg und Generalsekretär des Päpstlichen Werkes »Catholica Unio Internationalis«.*

zu fassen, wobei sowohl im Griechischen – der Konzilssprache – wie bei den Übersetzungen ins Armenische und Syrische (und später, beim Konzil von Florenz 1439–1445, ins Arabische) die sprachlichen Ausdrücke sich dann doch nicht als so trennscharf herausstellten, wie man sich gewünscht hätte.[3] Diese Unschärfen, gerade beim Begriff der Hypostase (die beim Übersetzen leicht mit Natur und Wesenheit verwechselt werden konnte, also gerade das gegenteilige Verständnis bewirkte), führten mit zur Abspaltung der später nestorianisch und monophysitisch genannten Kirchen – Kennzeichnungen, die man heute als irreführend und unzutreffend vermeidet.

Es blieb ein Kennzeichen der östlichen Kirchen, v. a. dann der später (im unterscheidenden Sinn) orthodox genannten Kirche, daß sie bei der Behandlung des Mysteriums der Dreifaltigkeit zunächst von den drei Personen ausging und von da zur Bekräftigung ihrer gemeinsamen einen Gottheit gelangte, während die lateinische Kirche zuerst den Begriff des einen göttlichen Wesens vertiefte und erst dann zu den drei göttlichen Personen überging. Von daher versteht sich auch der Streit um das Filioque: geht der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn aus, welche Ansicht sich im Westen ab dem 4. Jahrhundert, in Rom schließlich etwa um 1000 durchsetzte und wie es dann in Abweichung vom griechisch formulierten nizäno-konstantinopolitanischen Credo offiziell bekannt wurde, oder geht er vom Vater allein aus, so wie der Sohn auch allein vom Vater gezeugt wird? Der Streit wird heute von vielen als nicht mehr wichtig gehalten, für die Orthodoxen bleibt er ein Stein des Anstoßes, wobei dahingestellt bleibe, wie weit die Autoren und Leser, die so leichthin ständig von Hypostase und hypostatischer Union reden, darunter noch etwas Klares und Unterscheidbares verstehen oder nicht einfach nur eine kontroverse Formel wiederholen, die im heutigen Sprachgebrauch nicht mehr nachvollziehbar ist.[4]

Während für die Lateiner der Heilige Geist an der einen Gottheit von Vater und Sohn teilhat (und also von ihnen ausgeht – natürlich nicht in chronologischer Reihenfolge), steht für die Orthodoxen die Person des Vaters als alleinigen Ursprungs (Mon-archie: einziger Anfang) im Vordergrund, der zugleich den Sohn zeugt wie den Geist hervorgehen läßt. Die Kompromißformel von Florenz (daß der Heilige Geist »sein Wesen und sein in sich ständiges Sein zugleich aus dem Vater und dem Sohne hat und aus beiden von Ewigkeit her *als aus einem Prinzip und durch eine einzige Hauchung* hervorgeht«) hatte auch keinen Bestand. Eine Erklärung des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen über die griechische und lateinische Tradition betr. den Hervorgang des Heiligen Geistes, veröffentlicht im *Osservatore Romano* vom 13. September 1995, wurde von vielen Orthodoxen als befreiende Öffnung für einen weiteren Dialog warm begrüßt.

Die hier aufgeworfenen Fragen sind alles andere als hinfällig geworden. Hans Küng meint: »Nicht das Triadische ist das unterscheidend Christliche. Das entscheidend Christliche ist das Christologische.«[5] Dem würde die Orthodoxie nicht zustimmen, schon um des Heiligen Geistes willen nicht – abgesehen davon, daß mit dem Abstractum »das Triadische« das Mysterium der Dreifaltigkeit gar nicht vor Augen kommt und darum mit umso leichterer Handbewegung weggewischt werden kann.[6] Mit Alois Müller sind wir der Meinung, daß die Pneumatologie nicht unter den Tisch fallen darf.

Wir werden hier dennoch nicht die Frage des Filioque weiter verfolgen, als vielmehr die Stellung des Heiligen Geistes in Liturgie, Lehre und Leben der Ostkirche zu skizzieren versuchen.

3. Liturgie

Wenn wir – getreu der ostkirchlichen Empfindung – mit dem gelobten und gepriesenen Gott beginnen, und nicht mit dem gelehrten und geglaubten oder dem ins Leben wirkenden Gott – so muß sogleich betont werden, daß gerade in dieser Hinsicht das römisch-katholische Defizit mehr vermutet als nachgewiesen werden kann. Der Liturgiker Jakob Baumgartner aus Fribourg hat in einer seiner letzten Arbeiten gezeigt, daß »der pneumatische Charakter der römischen Liturgie« spätestens seit dem Vaticanum II klar auf der Hand liegt.[7] Er schmuggelt dann zwar einige Elemente aus der byzantinischen Liturgie hinein (Krone bei der Trauung, das Zeon [warme Wasser] bei der Liturgie), doch insgesamt ist seine Bestandsaufnahme beeindruckend. Aber am Schluß fragt er doch kleinlaut: »Sind wir westlichen Liturgiker und Glaubensverkündiger fähig und willens, diese Reichtümer dem christlichen Volk zu erschließen? Diesbezüglich bleibt noch vieles, ja fast alles zu leisten [...]«[8] Das in der Praxis eben doch feststellbare Defizit geht also nicht auf die konziliäre oder nachkonziliäre Liturgie zurück, sondern auf die para-konziliären Pseudo-Liturgien, d. h. jene, die sich zu Unrecht auf das Konzil berufen, aber munter an ihm vorbei experimentieren.

Eine zweite Vorbemerkung ist vonnöten. Wir werden uns im folgenden vorwiegend auf die orthodoxe Kirche im engeren Sinn beschränken. Aber für die vorchalkedonensischen Kirchen, die sich also im Gefolge der Konzilien von Ephesus 431 und Chalkedon 451 (man spricht auch von Kirchen der zwei bzw. drei Konzilien[9]) von der Reichskirche getrennt haben, ist im wesentlichen das gleiche zu sagen: bei ihnen ist der Heilige Geist viel deutlicher präsent, schon weil bei ihnen das, was Jakob Baumgartner in einem weiten Sinn »Sprache« nennt (Wortgebilde, Gesten, Realien, Schweigen)

viel mehr alle Sinne und somit den ganzen Menschen »anspricht«: der Kirchenbau, die Kirchen-Ausstattung (Malerei, Ikonen, Kerzen), die geistlichen Gewänder, die Musik, der Weihrauch. Was die armenische, koptische und syrisch-maronitische Kirche in Bezug auf unser Thema anbelangt, liegen uns wertvolle Beiträge vom gleichen Studientag vor, den der Verein Synaxis im Oktober 1994 im Priesterseminar St. Beat in Luzern durchgeführt hat.[10]

Wenn vom Heiligen Geist in der orientalischen Liturgie die Rede ist, fällt einem zuerst die Epiklese ein, d.h. die Herabrufung des Heiligen Geistes, genauer die Bitte an den Vater, den Heiligen Geist zu senden »auf uns und diese vorliegenden Gaben«. Die Menschen müssen bereitet werden, daß sie die Gaben überhaupt im rechten Sinn und Geist empfangen können, und die Gaben müssen aus Brot und Wein verwandelt werden in den »kostbaren Leib deines Christus« und das »kostbare Blut deines Christus«. Diese Bitte um Wandlung geschieht nach dem Einsetzungsbericht. Um die Stellung der Epiklese in der Eucharistie (vor oder nach der »Wandlung«) ist zwar nicht Blut, aber viel Tinte geflossen. Die ostkirchliche Lösung ist gewiß sehr sinnvoll. Nur ist die Epiklese nicht ein punktuelles Geschehen im Ablauf der Eucharistiefeier, sondern prägt sie durch und durch, ja das ganze ostkirchliche Leben.[11]

Zu Beginn der Göttlichen Liturgie treten die Liturgen vor die Heiligen Türen der Ikonostase, preisen Gott und flehen gleich den Heiligen Geist an: »Himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit, Allgegenwärtiger und Alleserfüllender, Hort der Güter und Lebensspender, komm und wohne in uns, reinige uns von allem Makel und rette, Gütiger, unsere Seelen.« Es ist bezeichnend für die Gesamtschau der Ostkirche von Gott und Welt, Gottesdienst in der Kirche und Gottesdienst in der Welt, daß dieses Gebet – und andere – aus der Liturgie gleichzeitig zum Repertoire des persönlichen Gebetes des Gläubigen gehören. Dann wird dreimal »Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser« gerufen, hierauf folgt die Anrufung der Dreifaltigkeit: »Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen.« Ein weiteres Gebet zur Dreifaltigkeit soll die Liturgen innerlich zu ihrem Dienst bereiten: »Allheilige Dreieinigkeit, erbarme dich unser! Herr, verzeihe unsere Sünden! Gebieter, vergib uns unsere Übertretungen! Heiliger, sieh an und heilige unsere Krankheiten um deines Namens willen.« Gerade weil die Ostkirche trinitarisch ist, ist sie auch pneumatologisch (und selbstverständlich christologisch) – das Gleichgewicht ist gewahrt, denn in privatem oder gemeinschaftlichem Beten steht der Ostchrist vor dem Vater und ruft ihn an im Geist durch den Sohn – diese »Formel« ist auf- und niedersteigend: im Flehen aufsteigend, im Gewähren niedersteigend. Der Sohn ist das Bild (die Ikone) des unsichtbaren Vaters, der Geist

schafft den Raum, daß wir den Sohn empfangen können (wir werden Tempel des Heiligen Geistes), er selbst aber ist wie der Vater unsichtbar: unaussprechliche Person und göttliche Gabe, die ihr Antlitz und ihren Namen verbirgt. Da Gott und Kirche und Person und Welt für den Ostchristen unter dem Siegel des Mysteriums stehen, haben sie mit solchen Aussagen nicht so Schwierigkeiten.[12]

Die Epiklese reduziert sich also nicht auf einen Moment in der Liturgie, sondern setzt eine Dauer voraus und bewirkt sie: Sein und Zeit in der Kirche sind geistgeprägt. Die Epiklese (die Anrufung und das Herabkommen) ist »extensiv«. Sie findet sich in der Schöpfung: im Schweben des Geistes Gottes über den Wassern, in der Behauchung der Jünger durch den auferstandenen Christus, im Rauschen der Feuerzungen an Pfingsten und in ihrer Verteilung auf die einzelnen Anwesenden, in den drei Initiationssakramenten Taufe, Firmung und Eucharistie, die dem Täufling – auch dem Kleinkind – gleichzeitig verabreicht werden, damit er Vollglied der Kirche werde. Und wiederum in der Eucharistie: Ephräm der Syrer singt: »Ihr werdet von nun an ein reines Pascha essen ohne Fehl, ein gut aufgegangenes und vollkommenes Brot, das der heilige Geist geknetet und gebacken hat, einen Wein, der mit Feuer und Geist gemischt ist.«[13]

Einem Vorurteil folgend, möchte man meinen, die Ostkirche beschränke sich auf die Liturgie und vernachlässige den Alltag, vor allem die Probleme der Gesamtgesellschaft. Es stimmt natürlich, daß die Orthodoxen und anderen Ost-Kirchen zur Zeit des Kommunismus und im Bereich des Islam wenig oder gar keine Möglichkeit der gesellschaftlichen Wirksamkeit haben (hatten). Doch ist das kein Wesenszug der Ostkirchen, die genau wissen, daß der Geist eben nicht nur auf die Gaben, sondern auch auf die Gläubigen herabgerufen wird, und das besagt dann auch ganz klar die Sendung in die Welt. Die beiden Momente der Zusammenkunft (Synaxe) und der Missio sind ihr sehr wohl bewußt; sie werden auch, im Vergleich zum Herzrhythmus, Systole und Diastole genannt.

Es mag stimmen, daß die orthodoxen Kirchen sozial zurückhaltend sind, wenngleich – um nur zwei Beispiele zu nennen – Johannes Chrysostomus im 4. Jahrhundert und Johannes von Kronstadt (1829–1908) leuchtende Beispiele sozialen Einsatzes sind. Doch ist das, was an persönlicher Barmherzigkeit in aller Verborgenheit getan wird, nicht statistisch zu erfassen. Unser Sozialnetz ist ja auch nicht über alle Kritik erhaben. Es wäre nur noch beizufügen, daß die mit Rom in Communio stehenden Ostkirchen allerdings oft eine intensivere und besser geplante Sozialarbeit durchführen, wobei ihnen der Kontakt mit der Westkirche (ideell und finanziell) sehr wohl zustatten kommt. Wenn ich bedenke, was die ROACO (*Riunione di opere d'aiuto alle Chiese orientali* [Vereinigung der Hilfswerke für die Ostkirchen]) der Ostkirchenkongregation zugunsten vor allem der unierten

Ostchristen jährlich unternimmt, so kann man nur dankbar sein. Im kleineren Ausmaß (und mit ihr zusammen) wirkt die *Catholica Unio Internationalis* (Deutschland, Österreich, Schweiz, Holland – mit Kontakten zu Südtirol, Slowenien und Polen) – ausdrücklich auch für Orthodoxe.

Die Gegenwart des Heiligen Geistes in den übrigen liturgischen Handlungen, bei der Trauung, der Krankensalbung, den Weihen zum Diakon, Priester und Bischof kann hier nicht mehr erläutert werden, sie ist jedenfalls unübersehbar.

Nur ein Wort noch zu seinem Platz im Kirchenjahr: Pfingsten ist in der byzantinischen Kirche das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit; das Hochfest des Heiligen Geistes folgt am Montag danach. In der Pfingst-Vesper spricht man knieend eine Folge langer Gebete (Ritus der Kniebeugung) von sehr ausgeprägtem Bußcharakter. Der Herausgeber des »Liturgikon« (»Meßbuch« der byzantinischen Kirche)[14], der griechisch-melkitisch-katholische Erzbischof Neophytos Edelby, bemerkt weiter dazu: »Zwei Ideen treten im Offizium des Tages zum Vorschein. Die erste ist das Herabsteigen der göttlichen Heiligkeit, um alle Völker im Bekenntnis der Dreieinigkeit zu vereinen. Der Heilige Geist hat in der Kirche ein Werk zu vollenden, und die Gläubigen sollen sich auf seine Tätigkeit verlassen. Indem Er sich mitteilt, heiligt Er die Seelen; sie leben von nun an das Leben Christi in der Einheit der Heiligen Dreieinigkeit. – Die zweite Idee ist, daß die Apostel den Heiligen Geist nur empfangen haben, um Ihn den Gläubigen zu geben. Wer also überlegt außerhalb der Kirche die Gabe des Heiligen Geistes sucht, kommt nicht zur Teilhabe am göttlichen Leben.« Am Pfingsmontag, also am Heilig-Geist-Fest, wird die Lesung von Eph 5,8b–19 (»Wandelt als Kinder des Lichtes!«) genommen – ein deutlicher Hinweis auf einen der »Namen« des Namenlosen Geistes.

4. Bekenntnis und Lehre

Das Zitat von Sankt Ephräm zeigt schon, daß die Glaubenslehre der Ostkirche häufig in poetischer Form innerhalb der Liturgie vorgetragen wird. Das erweist sich noch mehr beim ursprünglichen Taufritus, wie er in Jerusalem, Antiochien und Edessa in den ersten Jahrhunderten üblich war: Taufe (ganz wörtlich das Eintauchen) und Glaubensbekenntnis (das Credo) wurden gleichzeitig vollzogen. Der (damals erwachsene) Täufling wurde dreimal gefragt, ob er in Bezug auf Vater, Sohn und Geist glaube, was die Kirche zu glauben vorstellt, und auf jede Antwort hin wurde er eingetaucht. Das Credo ist also der Liturgie nicht vorgängig, sondern steht in ihrer Mitte und ist aus ihr herausgewachsen.[15] Noch heute kann jeder Besucher einer ostkirchlichen Liturgie feststellen, wie feierlich das Credo

gesungen wird – heute in Rußland sehr oft vom ganzen Volk und nicht nur von einem Chor.[16]

Und die Taufe bestand nicht nur im Eintauchen ins Wasser oder gar nur im Besprengen mit Wasser, sondern war mit der Myron-Salbung und der Spendung von Wein und Brot (während der Liturgie-Feier!) verknüpft. Interessant ist, daß in eben diesen ersten Jahrhunderten die syrische Kirche keine sakramentale Salbung kannte, wohl aber eine dem Taufakt vorausgehende Salbung mit Öl; aber die drei Realsymbole von Öl, Wasser, Wein (und Brot) waren alle derart pneumatologisch »getränkt«, daß der Geist allgegenwärtig war durch den ganzen Taufakt hindurch, der eben auch nicht punktuell, sondern als in Dauer begriffen aufgefaßt wurde.

Statt in theologischen Hand- und Lehrbüchern die dogmatische Lehre vom Heiligen Geist nachzuschlagen[17], beschränken wir uns auf die in der Katechese weitervermittelte Lehre. In einem eben erschienenen Katechismus der russischen orthodoxen Kirche[18], der ganz von der äußeren Kirche, wie sie als Gebäude und im Gottesdienst erfahren wird, ausgeht, kommt er ein erstes Mal zur Sprache im Kapitel über die Myron-Salbung als das eine der drei Initiations-Sakramente, ein zweites Mal bei der Beschreibung des »Festtags der heiligen Dreifaltigkeit – Der Fünfzigste [Tag] – Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel«. Darin wird erwähnt, daß die Kirche der Begegnung der Dreifaltigkeit mit Abraham im Haine Mamre gedenke; diese Begebenheit ist ja die eigentlich orthodoxe Dreifaltigkeitsdarstellung und durch die Ikone Andrej Rubljevs weltberühmt geworden, viel nachgeahmt und nie mehr erreicht. Ausführlicher ist ein französischer »Katechismus für die Familien«[19]: Auferstehung und Pfingsten werden in einem eigenen Teil (von sieben) abgehandelt mit dem Untertitel: Die Ära der Kirche. Dann ist zuerst die Rede von den Stellen im Alten Testament und im Evangelium, wo der Heilige Geist erwähnt wird: besonders werden herausgehoben Verkündigung, Taufe Jesu im Jordan, das Gespräch mit der Samariterin (der Heilige Geist als Gabe und lebendiges Wasser, »Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten«) und noch einmal der Geist als lebendiges Wasser (Joh 7,37–39: »Wer Durst hat, der komme zu mir und es trinke, wer an mich glaubt. Nach dem Wort der Schrift: aus seinem Schoße werden Ströme lebendigen Wassers fließen.«). Pfingsten ist das Anti-Babel: statt Zerstreuung: Einung, statt Stummheit und Haß: Kommunikation und Kommunion.

Dieser Familien-Katechismus ist – für Westchristen – höchst eigentümlich aufgebaut, indem er sehr viel Raum den Bildern (Ikonen) und Hymnen (und ihren Melodien) einräumt und überdies immer wieder ein schlichtes Gespräch zwischen einem wißbegierigen »Kind« und einem »Älteren« einschiebt. So möchte das Kind wissen, warum sich die Feuerzungen über die Häupter der Apostel und Marias verteilten. Die Antwort lautet: »Die Gabe

des Heiligen Geistes ist personal, das heißt sie wird von jedem einzelnen der Jünger persönlich empfangen. Und doch gibt es nur einen Geist. Das ist das gleiche göttliche Feuer, das über alle herabsteigt (erinnere dich an das Feuer vom Himmel, das zur Zeit des Propheten Elias über seine Opfergabe herabkam), aber es zerteilt sich, um zu zeigen, daß jeder diesen einzigen Geist erhält.« In Babel zerteilte sich die eine Sprache (Zunge) in viele Sprachen der Menschen als Beginn der Zerstreuung, an Pfingsten zerteilen sich die Feuer-Zungen im Hinblick auf die persönliche Berufung zur Einheit. Das Wort Gottes, das Mensch geworden ist und nun in der Kraft des Heiligen Geistes weiter verkündigt wird, ist grundsätzlich jedem verständlich (ein jeder verstand sie – die Apostel – in seiner eigenen Sprache!).

Das ganze Geheimnis wird zusammengefaßt im Troparion (einer kurzen dichterischen Aussage zu jedem Fest): »Gepriesen seist Du, Christus unser Gott; denn Du hast Fischer zu Weisen gemacht, als Du gesandt hast den Heiligen Geist, und hast durch sie den Erdkreis in Dein Netz geholt. Menschenfreundlicher, Ehre sei Dir!«

Im Zusammenhang mit dem Heiligen Geist wird oft das Bild vom Raum gebraucht: Er ist der Tempel, in dem wir durch Christus zu Gott dem Vater flehen dürfen, und Er soll in uns einen Tempel, einen Tabernakel, eine Wohnung vorfinden, damit Er uns mit den göttlichen Energien erfülle. Die Einwohnung des Heiligen Geistes in uns ist nach dem hl. Serafim von Sarov das Ziel des Christenlebens.

5. Gebet und Alltag

Die Liturgie und die Lehre sollen im Alltag weiterwirken. Die zwei Seiten der Liturgie wurden schon geschildert: Christus, der die Gläubigen zur Feier der Eucharistie um ihren Bischof schart und sie von dort wieder aussendet, um die Heilsbotschaft weiterzutragen. Die Lehre zeigt es: Wer den Heiligen Geist empfangen hat, muß ihn weiter vermitteln. Der natürliche Weg geht über das persönliche Gebet. Nun ist aber das private und familiäre Gebet der Ostkirche weitgehend von der Liturgie geprägt, das heißt einprägsame liturgische (und biblische) Kurzfomeln werden übernommen und in den Tag hinein gestreut.

Das aber, was im Leben des Einzelnen dem Pfingstfest für die Kirche entspricht, ist das Jesus- oder Herzens-Gebet. Wer eine der Formeln kennt (meist »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, sei mir Sünder gnädig«), wird sich fragen, wo denn da der Heilige Geist vorkomme. Nun, mit der größten Selbstverständlich wird seine Anwesenheit in der Anrufung vorausgesetzt, denn »niemand kann sagen «Herr ist Jesus» außer im Heiligen Geist« (1 Kor 12,3), so wie bei der Nennung ›Sohn Gottes‹ der Vater mitgemeint ist.[20]

Der orthodoxe Gläubige findet leicht an den Kirchenkiosken größere oder kleinere Gebetbücher, die nicht unbedingt einzelne Gebete zum Heiligen Geist enthalten, aber ganz von ihm bzw. von der Trinität getränkt sind. Oft handelt es sich um die Teilnahme am Stundengebet (in vereinfachter Form) – die dritte Stunde ist besonders dem Heiligen Geist geweiht –, oft auch um weitere »Gebete im Laufe des Tages«. Einige, bescheiden nur »Bemerkungen, Hinweise« genannte, aber tiefschürfende Betrachtungen zum persönlichen Gebet des Ostchristen stehen unter dem Titel »Die schmerzhafte Freude«.[21] Damit ist gemeint, daß – was in der Orthodoxie immer unterstrichen wird – das Gebet nur in ernstem Kampf errungen werden kann, daß es einem gar nicht einfach in den Schoß fällt; Aszese ist Vorbedingung, die Frucht aber Freude.

Die Ikone von Pfingsten (also vom Pfingstmontag, denn die Ikone des Sonntags zuvor ist die Dreifaltigkeitsikone) stellt nicht nur die Lehre vom Heiligen Geist, sondern auch die von der Kirche dar: Die Einheit der Kirche, »klare und innerliche Ordnung der Kirche, ihren gnadenerfüllten Körper«, zeigt uns die Pfingstikone. »Die zwölf Apostel, in die bestimmte Form eines Bogens eingeschlossen, drücken hier vortrefflich die Einheit des Körpers der Kirche und die Vielfalt ihrer Glieder aus. Alles ist einem strengen und feierlichen Rhythmus unterworfen. [...] Ihre Ordnung wird oben durch eine leeren, unbesetzten Platz abgeschlossen, den Platz des unsichtbaren Hauptes der Kirche: Christus.« Auf sie fallen die Feuerzungen des Geistes herab.[22]

Einleitend wurde Alois Müller zitiert, der vom Defizit der Glaubensrede vom Heiligen Geist in der Römisch-katholischen Kirche sprach. Diesem Defizit entspricht, nach ihm, eine Hypertrophie des Marianischen und des Kirchlich-Hierarchischen, und zwar deswegen, weil dahinter eine »Quasi-Divinisierung der begnadeten Kreatur« steht.[23] Selbst der Mariologe René Laurentin bestreitet in seinem neuesten Buch[24] nicht, daß Maria im Durchschnittsbewußtsein der Gläubigen an die Stelle des Hl. Geistes getreten ist; er möchte die Situation retten, indem er die Rolle Mariens stärker an die Rolle des Heiligen Geistes anbindet. Die Ostkirche verehrt innig wie kaum eine andere sowohl Maria wie den Heiligen Geist, Exzesse hat sie nie gekannt, und charismatischer Erhöhung im emotionalen Sinn steht sie skeptisch gegenüber.

Wenn man sieht, wie in der Ostkirche die Einheit der Kirche aufgefaßt wird – nämlich »als freie Communio im Heiligen Geist«[25] –, dann wird einem klar, daß das hierarchische Strukturmoment gar nicht als Machtausübung (*exousia*), sondern nur als Dienst (*diakonia*) verstanden werden kann[26] – es kann somit nicht »quasi-divinisiert« werden. In der Liturgie ist die Stellung des Hierarchen – wie übrigens auch des voll integrierten Volkes – klar umrissen, aber in der Regierung hat er herzlich wenig Befugnis-

se und sieht sich immer wieder auf Gnade und Liebe verwiesen. »Jeder Vorrang in der Kirche beschränkt sich auf das Vorangehen in der liturgischen, eucharistischen und kerygmatischen *Synaxis* ...« Und: »Der Bischof trägt nicht allein die Autoriät, sondern er übt sie synodal und gemeinsam mit dem ganzen Klerus und dem ganzen Volk Gottes als gleichberechtigte Glieder des einen Leibes aus.«[27] Den Titel seines Beitrags aufnehmend, sagt N. Georgopoulou im Text: »Die kirchliche Einheit im orthodoxen Verständnis ist eine Einheit der freien Communio im Heiligen Geist, und sie ist den Gliedern der Kirche als Gnade geschenkt. Sie ist die freie Entscheidung der Gläubigen zur Beteiligung am kirchlichen Leben und an der wahren Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi.«[28]

Unsere Kirche steht, wie vielfach bezeugt wird, in einer Krise – und zwar nicht in einer konjunkturellen Krise (»mal gehts besser, mal halt schlechter«), sondern in einer strukturellen Krise – oder, um es mit Heribert Mühlen zu sagen, »die Tradierungskrise des Glaubens ist als Gotteskrise eine Bundeskrise«.[29] Es geht ihm darum, die Rede über Gott (*logos peri tou theou*) an den ihr gebürenden Platz zu verweisen und die Rede Gottes (*logos theou*) ins Zentrum zu rücken, die selbst schon das freie Bundesangebot Gottes an sein Volk und jeden Einzelnen darin ist, der in Freiheit darauf antworten kann. Es führt ein gerader Weg von »Der Heilige Geist als Person«[30] über »Die Erneuerung des christlichen Glaubens«[31] zu dieser neuen Bundestheologie, die ernst macht mit der Taufe »mit Wasser *und* Heiligem Geist«, der Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche und dem personalen Wort-Antwort-Geschehen zwischen Mensch und Gott.

In der Tat, wenn sich die Kirchen aus ihrer »Quasi-Divinisierung des begnadeten Geschöpflichen« (und des Historisch-Gewordenen) lösen und auf den Anruf Gottes im Heiligen Geist lauschen, ist eine Erneuerung – und eine neu gewonnene Einheit in der Vielfalt – möglich.

Anmerkungen

1 A. Müller, Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive. Mainz 1980. – Der Luzerner Theologe Alois Müller (1924–1991) wurde zu Lebzeiten wohl beachtet, kam aber nie auf den Markt der theologischen Bestseller; er schrieb, mit Ausnahme seiner Dissertation (Ecclesia – Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. Freiburg/Schweiz ^{2}1955) und der Habilitationsschrift (Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Einsiedeln 1964) nur wenige kurze Traktate und eine größere Anzahl ebenso knapper Aufsätze; seine Sprache war kristallklar, schnörkellos, direkt. – Natürlich ist der Heilige Geist in der kath. Theologie nie ausgeblendet worden; man denke etwa an Y. Congar, Je crois en l'Esprit Saint. Paris 1995 (Nachdruck dreier Bände, die 1979–80 erschienen waren), im deutschen Sprachbereich an die Werke von Heribert Mühlen, Walter Kasper, Jürgen Moltmann, um nur einige zu erwähnen. – Und ebenso wären die ökumenischen Gespräche zu be-

denken, u. a. das Dokument Nr. 103 von »Faith and Order Papers«, dt. hrsg. von L. Vischer, Geist Gottes – Geist Christi (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 39). Frankfurt a. M. 1981; G. Wagner, Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft. Das Zeugnis der orthodoxen Tradition, in: Kl. Heitmann/H. Mühlen, Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hamburg/München 1974, S. 214–222.

2 A. Müller, Glaubensrede, a. a. O., S. 46.

3 Für das Armenische genügt ein Blick in ein Wörterbuch (z. B. Ioannes Miskgian, Manuale Lexicon armeno-latinum, Romae: Typographia Polyglotta 1887, Nachdruck: Löwen 1966) etwa unter den Stichwörtern bnowtiwn und anjn (ausgespr. andzn), um zu sehen, wie sich die Bedeutungsfelder weitgehend überschneiden; für das Syrische vgl. V. C. Samuel, Christology and Terminology, in: *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Studies* 1 (1988), No. 2/3, S. 129–134; für das Arabische stütze ich mich auf Auskünfte von Prof. Dr. Johann-Christoph Bürgel, Universität Bern, in einem Brief vom 24. Oktober 1997. – Die Sache wird dadurch kompliziert, daß einige dieser Sprachen zwischen »Wesen« und »Person« noch Zwischenbegriffe einschieben; das Verhältnis zwischen griech. *prosôpon* und *hypostastis*, lat. *persona* und *hypostasis* ist ja auch nicht völlig geklärt.

4 Als leicht zugängliches Beispiel einer für westliche Ohren völlig unverständlichen Polemik sei genannt G. Galitis, Der orthodoxe Glaube, in: G. Galitis/G. Mantzaridis/P. Wierz, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie. München 1987, bes. S. 92.

5 H. Küng, Das Christentum. Wesen und Geschichte. München/Zürich 1994, S. 237.

6 Der italienische Philosoph Michele Federico Sciacca (1908–1975) hat ganz klar zwischen »Ontologia triadica e trinitaria« unterschieden, vgl. sein Werk mit diesem Titel (1972). »Das« Triadische ist ein gesamtkulturelles Phänomen, »das« Trinitarische, bzw. die Trinität, die drei göttlichen Personen, sind das spezifisch Christliche, und erst darin »das« Christologische, besser »der« Christus, Jesus-Christus. Nicht-Christen rennen ja immer an beides an: an den dreifaltigen Gott und den Gott-Menschen.

7 Vgl. unter diesem Titel in: *Synaxis. Mitteilungsblatt für Vereinsmitglieder*, Nr. 7 /Juni 1996, S. 2–17.

8 Ebd., S. 13.

9 F. von Lilienfeld, Orthodoxe Kirchen, in: *Theologische Realenzyklopädie* 25 (1995), S. 423–464.

10 Vgl. Anm 7: B. Baumer, Das Wirken des heiligen Geistes in der Spiritualität und Liturgie der armenischen Kirche: ebd., S. 18–42; G. G. Tawadros, Das Wirken des heiligen Geistes in der [koptischen] Heiligen Liturgie, ebd., S. 43–61; A. Heinz, Die Geistepiklese in der Tauf- und Eucharistiefeier der syrisch-maronitischen Kirche, ebd., S. 62–75.

11 Ich stütze mich im folgenden weitgehend auf den Sammelband von B. Bobrinskoy, Communion du Saint-Esprit (Coll. Spiritualité orientale, 56). Bégrolles-en-Mauges 1992. Es handelt sich um 22 Artikel und Vorträge von 1959 bis 1991, z. T. vorher unveröffentlicht.

12 Vgl. V. Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris 1944, Nachdruck: Paris 1990 (= Foi Vivante).

13 Zitiert bei B. Bobrinskoy, a. a. O., S. 185.

14 Recklinghausen 1967 (schon längst vergriffen und sehr gesucht); die 2. französische Auflage kam 1990 in Beirut heraus.

15 Als der Katechismus der Katholischen Kirche im Entstehen begriffen war, wurde ich für eine der Vor-Fassungen um meine Meinung gebeten; ich gab u. a. zu bedenken, daß an erster Stelle die Liturgie stehen sollte, schon um der Ostkirchen willen. Doch ist die dann angewandte Reihenfolge (Glaube, Feier, Leben, Gebet) seit Jahrhunderten im Westen gebräuchlich.

16 Daraus ergeben sich zwei Fragen: Welchen tieferen Sinn es haben mag, wenn in deutschen Landen das Credo (und das Vaterunser) kirchenslavisch von einem Chor gesungen wird, dessen Mitglieder meist diese Sprache auch nicht beherrschen, und was es in römisch-katholi-

schen Messen auf sich hat, wenn das Credo entweder gar nicht oder in einer Kurzfassung von drei Zeilen (40 Sekunden im Lied) gesungen wird.

17 Deutsch ist außer dem »Handbuch der Ostkirchenkunde«, 3 Bde. Düsseldorf ^{2}1984–97, wenig greifbar; französisch sehr viel: S. Boulgakov, Le Paraclet. Paris 1944 (Neuauflage: L'Âge d'Homme. Lausanne 1996); eine deutsche Übersetzung von Werken Boulgakovs ist an der Universität Fribourg in Vorbereitung (B. Hallensleben); P. Evdokimov, L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. Paris 1969; B. Bobrinskoy (außer dem o.g. Werk), Le Mystère de la Trinité. Paris 1987; Ders., La communion du Saint-Esprit. Bégrolles 1992; weiterhin die entsprechenden Kapitel in den Gesamtwerken zur Orthodoxie.

18 Buch über die Kirche. Moskau 1997; 380 reich illustrierte Seiten.

19 Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles, par un groupe de chrétiens orthodoxes. Paris 1980.

20 K. Ware/E. Jungclaussen, Hinführung zum Herzensgebet. Freiburg/Basel/Wien ^{7}1997. – Un moine de l'Eglise d'Orient, La prière de Jésus, Ed. Chevetogne 1963; D. Staniloae, Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit. Paris 1981.

21 O. Clément/B. Bobrinskoy/E. Behr-Sigel/M. Lot-Borodine, La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien (Spiritualité orientale, 14). Bégrolles ^{2}1981.

22 L. Ouspensky/W. Lossky, Der Sinn der Ikonen. Bern 1952, S. 208.

23 Vgl. Anm. 1, S. 148.

24 L'Esprit Saint, cet Inconnu. Paris 1997, S. 589ff.: die Protestanten und Orthodoxen, aber auch die Kardinäle Congar und Suenens, sowie Heribert Mühlen, hätten diesen Vorwurf erhoben.

25 Vgl. den Beitrag von Nikolitsa Georgopoulou in: P. Hünermann (Hrsg.), Papsttum und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften. Regensburg 1997, S. 61–69.

26 Ebd., S. 67.

27 Ebd., S. 68.

28 Ebd., S. 65.

29 Kritik der Tradierungskrise des Glaubens. Abschiedsvorlesung am 2. Juli 1997, in: *Theologie und Glaube* 87 (1997), S. 491–511, hier 491. Die Rede fußt auf dem umfassenden Werk des Verfassers: Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft. Paderborn 1996.

30 Münster ^{4}1980.

31 München 1974; darin steht u.a. zu lesen: »Die Wesensbeschreibung der Kirche. Der eine Heilige Geist in Christus und den Christen« (4. Kap., I,2) und: »Der Heilige Geist als die göttliche Selbstweggabe« (ebd., II,2).

Dom Robert Le Gall OSB · Kergonan

Zwei Hymnen zum Heiligen Geist

»Veni Creator Spiritus« und »Veni Sancte Spiritus«

Die Liturgie der Kirche ist *Opus Dei* – »Werk Gottes« im doppelten Sinn: Gott »wirkt« darin an unserer Heiligung, und wir »wirken« an seiner Verherrlichung – so definiert die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* die heilige Liturgie (SC 7). Dieses gemeinsame Werk, diese »Synergie« ist das konvergierende Tun, in dem sich Gott und sein Volk zur Feier ihres Bundes begegnen.[1]

Praxis und Erfahrung lassen uns immer mehr erkennen, daß in der Liturgie das Handeln Gottes am wichtigsten ist; unser Handeln ist schlichte, glühende Antwort auf seine Liebesinitiativen. Um das »Werk Gottes« zu »tun«, muß die Kirche zuallererst ihn an sich handeln lassen, was vielleicht das tiefgründigste Gesetz des Neuen Bundes ist, jenes neuen Gesetzes, das der heilige Paulus im Römerbrief formuliert: »Alle, die vom Geist Gottes geleitet werden, sind Söhne Gottes« (8,14).

Im Zentrum des liturgischen Tuns muß man zuerst an sich handeln lassen, empfangen. Man muß wie ein weißes, unbeschriebenes Blatt sein, auf das der Buchdrucker die Schriftzeichen »pressen« wird. Wenn das Blatt weich und nachgiebig ist, dann wird der Buchstabe sich einprägen lassen, was den Text plastisch hervortreten läßt; bei sanftem Befühlen der Seite verspürt man freudig die Vertiefungen, in denen die Schriftzeichen liegen. So müssen wir sein, damit Gott auf unsere Seelen schreibt, wie der heilige Paulus zu den Korinthern gesagt hat: »Unser Empfehlungsschreiben seid ihr; es ist eingeschrieben in unser Herz, und alle Menschen können es lesen und verstehen. Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, ausgefertigt durch unseren Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch« (2 Kor 3,2–3). »Werde zum Behältnis; ich werde zur

Dom Robert Le Gall OSB, *Jahrgang 1946, ist seit 1983 Abt des Klosters Kergonan in der Nähe von Carnac. Studium der Theologie an der Universität Fribourg. Den Aufsatz übertrug August Berz aus dem Französischen.*

Fülle werden«, sagte Jesus zur heiligen Angela von Foligno, während der heilige Augustinus schrieb: »Erweitert die Räume der Liebe.«

In der Liturgie findet das Wort Gottes seine weiteste Resonanz: vom Herzen Gottes gekommen, will es sich unseren Herzen einprägen, um sie sanft zu markieren. In der Messe, den Sakramenten und Sakramentalien und im Stundengebet herrscht das Schriftwort vor; deshalb kommt viel darauf an, daß man in Hören, Schweigen und Singen sich von ihm durchtränken läßt. Das Eindrückenlassen geht stets dem Sich-Ausdrücken voraus; je mehr wir das Wort sich unserem Herzen einprägen lassen, desto befähigter werden wir sein, es auf Gott hin auszudrücken, was vor allem beim Gesang der Psalmen geschieht, die wir von Gott als göttliches und menschliches Wort empfangen und als unser von Gott gekommenes und zu Gott gehendes menschliches Gebet übernehmen. Die Psalmen und die Bibel weiterführend, hat die Kirche auch eigene Gebete verfaßt, die ebenfalls der Heilige Geist eingegeben hat, nicht als Inspirator der Heiligen Schrift, sondern als Seele des dem Vater zugewandten Leibes Christi.

Der Abt Prosper Guéranger schildert die Weise, wie die Kirche zu ihrem Bräutigam betet: »Bald entnimmt sie unter dem Eindruck des Geistes, der den Psalmisten und die Propheten beseelte, das Thema ihrer Gesänge den Büchern des alten Gottesvolkes; bald stimmt sie als Tochter und Schwester der heiligen Apostel die in die Schriften des Neuen Bundes eingefügten Gesänge an; bald gibt sie, sich daran erinnernd, daß auch sie die Trompete und die Harfe empfangen hat, dem sie beseelenden Geist den Weg frei und singt ihrerseits ein ›neues Lied‹ (Ps 143,9). Aus dieser dreifachen Quelle geht das göttliche Element namens Liturgie hervor.«[2]

Die beiden Hymnen zum Heiligen Geist, die wir kommentieren wollen, sind Meisterwerke des liturgischen Erbes der lateinischen Kirche und haben allgemeine Geltung erlangt. Im Zusammenhang mit Pfingsten sind sie in das Gedächtnis vieler eingetreten als ein unablässig wiederholter Ruf um das Kommen des *Consolator.*

1. Der Hymnus »Veni, Creator Spiritus«

Das *Veni Creator* ist sicherlich einer der tiefsten und volkstümlichsten Hymnen der römischen Liturgie, doch weiß man nicht mit absoluter Gewißheit, wer sein Verfasser ist. Eine von Abt Guéranger in seinen »Institutions liturgiques« verbreitete Tradition schreibt es Karl dem Großen zu, der in einigen Regionen als Heiliger verehrt wird.[3] Nun aber verfügte Karl der Große nur über eine beschränkte Bildung; er konnte vermutlich nicht schreiben. Seine Geistesgröße bestand eher darin, daß er sich mit hochgebildeten Ratgebern umgab, so mit dem heiligen Benedikt von Aniane und mit Alkuin.

Doch ist man sich darüber einig, daß das *Veni Creator* auf das 9. Jahrhundert zurückgeht. Als Urheber wird am häufigsten Rhabanus Maurus (780–856) genannt, ein Benediktinermönch aus Fulda, der zu Alkuin geschickt wurde; später wurde er Abt seines Klosters und schließlich Erzbischof von Mainz.[4] Ist es letztlich nicht ein Glück, daß der Verfasser eines solchen Gebetes unbekannt bleibt? Fast alle gregorianischen Gesänge, die im Lauf des 8. und 9. Jahrhunderts verfaßt wurden, sind vollkommen anonym auf uns gekommen; Kleriker oder Mönche, die sich von den Psalmen beseelen ließen, haben sie gebetet und ließen den Worten und Sätzen in der erhabenen Ausdrucksform des Gesanges freie Entfaltung. Ihr Werk hatte von vornherein katholischen, universalen Charakter, was auch ihre Rezeption bestätigt. Bildet es für einen Autor nicht die größte Ehre, sein Denken so sehr rezipiert und übermittelt zu wissen, daß es im Vollsinn des Wortes Allgemeingut geworden ist? Das bleibt der Ruhm des Verfassers des *Veni Creator*.[5]

Der Hymnus liegt in Form von sechs Strophen mit je vier Versen vor; jeder Vers ist sechsfüßig. In der lateinischen Dichtung sucht man nicht nach Reim und Assonanz, sondern nach Rhythmus. Auch besteht ein wichtiger Unterschied zwischen den klassischen lateinischen Dichtern, die auf die Länge der Silben achteten – Abwechslung von langen und kurzen –, und denen des christlichen Altertums, denen es um die Musikalität des Tons ging.

Das *Veni Creator* ist nach der vom heiligen Ambrosius fest bestimmten Struktur aufgebaut. »Die metrische Zelle des jambischen Verslaufes verpflichtete zu einer gewissen formelhaften, eng in die Grenzen der acht Silben eingebetteten Äußerung. Die häufigste Grundform dieser Äußerung enthielt drei Wörter, die im allgemeinen zusammen einen vollständigen Sinn bilden ... Daraus ergibt sich eine einfache und klare Struktur; wegen der Eintönigkeit ihrer metrischen Akzente würde sie ein wenig langweilig wirken, wenn sie sich nicht in diese recht kurzen Einheiten des jambischen Dimeters und der Strophe von vier Versen aufteilte. Dieser strenge Aufbau überzeugt mehr durch seine gemessene Vollendung als daß er durch die Nachteile von Schwere und Eintönigkeit langweile.«[6]

Schon aus den gegliederten Worten des Hymnus und der Akzentsetzung entsteht eine Wortmusik. Das gilt für jede Sprache mit ihren charakteristischen Eigentümlichkeiten, denn das Italienische und das Spanische tönen nicht gleich wie das Englische. Die klassischen lateinischen Dichter, so Vergil und Horaz, bauten den Rhythmus ihrer Texte auf der längeren oder kürzeren Dauer der Silben auf; nach und nach dominierte die Betonung, die übrigens als lang empfunden wurde; daraus ergaben sich geschmeidigere Formen, deren Einfluß sich bis auf die moderne Poesie erstreckte. Im 4. Jahrhundert ändert sich alles mit Hilarius und Ambrosius, die durch die Dichtung des heiligen Ephrem beeinflußt gewesen sein sollen. Bei diesem ist der Vers »nicht nach der antiken Regel der Dauer aufgebaut, die lange

und kurze Silben so miteinander verbindet, daß sie die verschiedenen metrischen Versfüße bilden, sondern nach dem Prinzip des betonten Akzents und der Zahl der Silben. Das formale Element der Verse ist der Wechsel von betonten und unbetonten Silben, von Hebungen und Senkungen sowie die gleiche Zahl der Silben in den entsprechenden Versen, wenigstens der starken Akzente. Diese neue Form rhythmischer Poesie, in der man einen semitischen Ursprung finden wollte, sollte dann bahnbrechend sein.«[7]

»Das lateinische Wort *accentus*, von *ad* und *cantus*, weist hinlänglich darauf hin, daß der Akzent gleichsam die Notation des Singsangs der Sprache ist. Er unterscheidet nämlich die Silben, bei denen man die Stimme heben muß, von denen, bei denen man sie senken soll; und indem er so die hohen und die tiefen Töne miteinander abwechseln läßt, bringt er die Art des Gesanges hervor, von der er seinen Namen hat. Diese Vibration bildet nach dem treffenden Ausdruck des Grammatikers Diomedes sozusagen ›die Seele des Wortes‹ (*anima vocis*), die eine der Silben jedes Wortes dominiert, individualisiert und gleichsam zu einem Zentrum der Einheit zwischen den Silben desselben Wortes macht.«[8]

Die edle Musikalität des lateinischen Tonfalls tritt vor allem im Rahmen des von Ambrosius verbreiteten jambischen Dimeters hervor. Dieses leichte Versmaß wurde als »Dimeter mit geflügelten Füßen« (*volucripes dimetria*) bezeichnet. »Die so von alters her eingebürgerte hymnische Verwendung des Dimeters kam auch den einfachen Rhythmen des Volksgesangs näher ... Somit ein einfaches und handliches Versmaß, aber auch ein sehr regelmäßiges. Ambrosius verwendet es äußerst streng, indem er eine dreifach festgelegte Form schafft: Jeder Hymnus hat acht Strophen (das *Veni Creator* nur sechs), jede mit vier Versen von identischer Form und im allgemeinen von einer starken syntaktischen Einheit; jeder Vers hält sich, mit sehr seltenen Ausnahmen, an eine Isosyllabie von acht Silben. Darin wird der Kontrast betont zwischen den rein jambischen geraden Versfüßen und den ungeraden Füßen, bei denen der Jambus oft vermieden wird. Der Wortakzent wird in den Dienst des Rhythmus gestellt. Diese Anordnung schafft eine einfache, klare Abwechslung zwischen einer schwachen und einer starken Silbe. All das erklärt die solide Breitschultrigkeit, die dieser bis dahin leichte Vers mit Ambrosius annimmt. Sein einfaches, klares, rhythmisiertes Gerüst sollte es ihm ermöglichen, den Verlust des Sinns der syllabischen Längen mühelos zu überleben, indem er zu einem einfachen Vierfüßer (erinnern wir uns, daß der Jambus ein Fuß von zwei Silben ist, von denen die erste kurz und die zweite lang ist), ja zu einem Achtsilber wurde, der in einem Paroxytonon ausläuft.«[9]

Diese gelehrten Angaben sind nicht überflüssig, um unseren Hymnus mit der angemessenen Vollendung singen zu können. Die vierte Strophe setzt sich aus vollendeten jambischen Dimetern zusammen (mit Ausnahme

der Elision im zweiten Vers): drei Wörter, von denen das erste auf der zweiten Silbe und das dritte auf der drittletzten Silbe betont wird. Schon wenn man diese Verse nur rezitiert, kann man ihrer Erhabenheit innewerden: »*Accénde lumen sénsibus / Infúnd(e) amórem córdibus / Infírma nostri córporis / Virtúte firmans pérpeti.*« Falls der Akzent nicht auf der zweiten Silbe des ersten Verswortes liegt, muß man es so einrichten, daß man auf diese zweite, oft letzte Silbe doch Gewicht legt: »*Veni, Creátor, Spiritus*«, worin die Silbe *ni* zur Geltung zu bringen ist; das gleiche gilt für die weiteren Verse der ersten Strophe: »*Méntes tuórum vísita / Imple supérna grátia / Quae tu creásti péctora.*« Somit sind im Dimeter die Silben des zweiten, vierten und sechsten Fußes hervorzuheben; die achte ist die absinkende Endsilbe, während der folgende Vers einen Auftakt bildet; es handelt sich demnach um einen binären Rhythmus. Merken wir uns noch, daß mit Ausnahme von dreien jeder der 24 Verse mit einem Daktylus (»Finger«) endet, das heißt mit einem Wort, das auf der drittletzten Silbe betont ist (auf eine lange folgen zwei kurze, wie die Finger ein großes und zwei kleinere Glieder haben). Der Gesang ruht auf dieser ganzen Struktur auf, um ihr in diesem Mehrwert der Musik in der Ausdrucksordnung eine neue Weite zu geben.

Das *Veni Creator* wird in der achten Choraltonart gesungen. Was ist eine Tonart? Etymologisch ist sie eine Singweise. Kanonikus Jean Jeanneteau, der berühmte Gelehrte, pflegte sie so zu definieren: »Die gregorianische Tonart ist ein homogenes Ganzes von Noten, die sich in Abhängigkeit von einer Finalen auf Saiten bewegen, auf Saiten, die ihre je eigene künstlerische Rolle haben, wobei die inneren Bewegungen dieser Noten untereinander ein Vokabular, eine Syntax und besondere oder gemeinsame Formeln hervorbringen. Das Ganze wird von ein und derselben Dynamik bewegt, dessen Ganzes eine eigene Ästhetik schafft, die man Ethos nennt (vom griechischen *ethos* ›Sitte‹, ›Brauch‹, ›Gewohnheit‹ her).«[10]

Die achte Choraltonart wird für gewöhnlich als *modus perfectus* bezeichnet.[11] Daß sie als vollendete Tonart gilt, erklärt sich aus ihren objektiven Besonderheiten. Ihr Grundton ist *sol*, nach oben und unten von ganzen Tönen (*sol-la* und *sol-fa*) umgeben, was ihr eine solide Basis gibt. Ihre bevorzugte Tonleiter *sol-la-do*, die vom Grundton zur Dominante geht, ist klar und wird durch die beiden Ganztöne *do-re-mi* fortgesetzt. Man sieht: Der Halbton *si-do* kommt wenig vor, nur als Intervall.

Die Melodie des *Veni Creator* dient wunderbar dem durch den jambischen Dimeter strukturierten Text. Der erste Vers hebt mit dem Grundton an, um den ein Ober- und ein Unterton zu schweben beginnt, was dem ganzen Hymnus eine feierliche Grundlage gibt; dann setzt der Vers zum Arpeggio *sol-la-do* an und stützt sich wiederum auf das *sol*; das *do-re-do* blüht dann mühelos auf. Der zweite Vers bleibt auf dem *do*, senkt sich aber dann ohne weiteres zum Grundton, macht das Arpeggio *sol-la-do*, schwebt

auf dem *re*, bevor er sich zu einem *re-mi-re* erweitert. Der dritte Vers singt von neuem in der Höhe, senkt sich in verbundenen Stufen zum Grundton, steigt einen Augenblick wieder zur Dominante auf mit einem Schweben auf dem *re*, und singt dann selbstsicher den Akkord *sol-la-do*. Der vierte Vers hebt mit der Sanftheit des Halbtons *so-do* an und senkt sich wieder friedlich zum Grundton hinunter, indem er über dem *la* und dem *sol* schwebt. Man kann sagen, daß die beiden ersten Verse ein mächtiger, klarer Ruf sind, der *crescendo* aufsteigt, während die beiden letzten eine von edler Sanftheit erfüllte Bitte bilden.

Nun sind noch die Strophen unseres Hymnus zu kommentieren, um zu zeigen, daß sie von einer tiefen Durchdringung mit dem Wort Gottes herrühren, und um dazu aufzufordern, die Worte gut auszusprechen, damit auch sie unseren Herzen das Gefühl des echten Betens einprägen.

Veni, creátor Spíritus,
mentes tuórum vísita,
imple supérna grátia,
quae tu creásti péctora.[12]

Die Struktur des Hymnus hebt die Daktylen hervor, die jeden Vers beenden. Schon gleich von der ersten Strophe an wissen wir, um was wir in den vier Worten bitten: Der Geist möge durch seine Gnade in unser Herz kommen. Man muß sie deutlich singen. Die Kirche singt diesen Hymnus zwischen der Himmelfahrt Christi und Pfingsten, damit sie von der Gnade von oben erfüllt werde, wie das Jesus seinen Aposteln verheißen hat (Lk 24,49; Apg 1,8). Aber dieses Kommen des Geistes beschränkt sich, wie das »Kommen des Sohnes«, von dem der heilige Bernhard in seinen Homilien über das Hohelied spricht, nicht auf die Liturgiefeiern zum Ende der österlichen Zeit; in jedem Augenblick sendet der Vater den Heiligen Geist in seinem Namen (Joh 14,26), damit er in unserem konkreten Leben wirke (vgl. Röm 8,14).

Der erste und der letzte Vers der Strophe besingt den Geist als »Schöpfer«. Bekanntlich erschaffen die drei göttlichen Personen, die *ein* Gott sind, gemeinsam. Der heilige Irenäus, einer der allerersten Theologen der Kirche, schrieb, daß der Logos und der Geist »die beiden Hände« des Vaters sind, um die Schöpfung zu gestalten, was wie ein Kommentar zu Psalm 33,6 erscheint: »Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen, ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes.«

Der Hauch fliegt und wiegt sich im Wind; deshalb wird der Heilige Geist oft als Taube dargestellt. Der zweite Vers der ganzen Bibel sagt: »Gottes Hauch kreiste über den Gewässern« (Gen 1,2), was oft wiedergegeben wird mit »Gottes Atem schwebte über dem Wasser«, bebrütete es gleichsam und ließ es zu Wasser werden, aus dem das Leben hervorgehen kann. Die Tau-

be, die am Ende der Sintflut aus der Arche Noachs fliegt, kündigt ebenfalls den Sieg des Lebens über die Wasser des Todes an. Bei der Taufe Jesu im Jordan erschien der Geist eben in Gestalt einer Taube und befruchtete das Wasser, damit es zum Sakrament des Übergangs vom Tod zum Leben werde. Der Heilige Geist steht also am Beginn der Schöpfung wie auch am Beginn der Neuschöpfung durch die Taufe.

Er ist das lebendige Wasser (vgl. Joh 4,10–14), das Gott in unsere Seele gießt: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,5). Im dritten Vers, wenn die Melodie sich senkt, hört man gleichsam, wie dieses Wasser ausgegossen wird; es ergießt sich von oben und steigt im Herzen an mit der Gnade: »*Imple supérna grátia*«.

Qui díceris Paráclitus,
donum Dei altíssimi,
fons vivus, ignis, cáritas,
et spiritalis únctio.[13]

Diese Strophe besingt die Namen des in unser Herz gegossenen Geistes. Jesus selbst kündigt das Kommen des Geistes als Paraklet an (Joh 14,26; 16,7), das heißt als »Beistand«. Das griechische *parakletos* bedeutet wie das lateinische *advocatus* den zu jemandem »Herbeigerufenen«, um ihn zu verteidigen und ihm beizustehen. Der Geist ist Gabe des erhabenen Gottes. Das Johannesevangelium verbindet »Gabe Gottes« mit »lebendigem Wasser«: »Wenn du wüßtest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben« (Joh 4,10).[14] Das Wasser fließt ebenfalls im dritten Vers, worin auch die Flamme der Liebe lodert, und verbreitet sich dann im vierten Vers sanft als geistliche Salbung. Der Geist ist »die Salbung von dem, der heilig ist«, in uns bleibt und uns alles lehrt (1 Joh 2,20.27).

Tu septifórmis múnere,
dextrae Dei tu dígitus,
tu rite promíssum Patris
sermóne ditans gúttura.[15]

Der Heilige Geist wird nach alter Tradition als Geist mit sieben Gaben bezeichnet. Bekanntlich hat die Zahl sieben Symbolgehalt, für die Juden den der Fülle.[16] In Wirklichkeit enthält der Jesajatext, der der Liste der sieben Gaben zugrunde liegt, nur sechs Elemente: »Auf ihn (den Schößling aus dem Baumstumpf Isais) läßt sich der Geist des Herrn nieder: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht« (Jes 11,2). Die Septuaginta und die Vulgata haben als Verdoppelung von »Gottesfurcht« »Frömmigkeit« hinzuge-

fügt. Die Offenbarung des Johannes spricht schon in den ersten Sätzen von den »sieben Geistern vor seinem Thron« (1,4; vgl. 3,1; 4,5).

Der in seinen Gaben siebenfache Geist prägt unserem Herz das Denken und Wollen Gottes ein, der Liebe ist. Das schreibt Paulus in seinem zu Beginn dieses Beitrages zitierten Text: Die Christen sind »ein Brief Christi ..., geschrieben ... mit dem Geist des lebendigen Gottes ... in Herzen von Fleisch« (2 Kor 3,3). Das Deuteronomium sagte, die Gesetzestafeln seien »mit dem Gottesfinger beschrieben« (9,10; vgl. Ex 8,15 und Ps 8,4); dieser Finger Gottes ist der Geist, der nach dem Wort Jesu die Dämonen vertreibt (siehe Lk 11,20, verglichen mit Mt 12,28) und in unser Herz schreibt. Der Hymnus besingt den Geist als »den Finger an der rechten Hand Gottes«; die Rechte Gottes ist Christus; Gott wird durch seine starke Hand und seinen ausgetreckten Arm versinnbildlicht (vgl. Ex 6,1.6; Dtn 5,15). Der Vater ist der Arm, der Sohn die Hand, der Geist der Finger: wie man auf der Trinitätsikone von Rubljow sieht, ist er es, der uns berührt; er ist es, der »die Gaben heiligt«, er ist die Salbung. Nicht nur durchtränkt er unseren Leib mit dem heiligen Chrisma der Taufe und der Firmung (und auch der Weihe), sondern er weilt auch in unserer Brust, unserem Atem und unserer Stimme, indem er uns sprechen läßt, damit wir die Zeugen und Besinger der Großtaten Gottes sind wie Petrus und die Apostel am Pfingsttag (Apg 2).

Accénde lumen sénsibus,
infúnd(e) amórem córdibus,
infírma nostri córporis
virtúte firmans pérpeti.[17]

Wir haben diese vollendet gebauten Verse schon angeführt; sie bitten um Licht für den Verstand, um Liebe für das Herz, um Kraft für den Leib, dem das ewige Leben verheißen ist. Um alle diese Wörter, die sich selbst genügen, gut zu singen, muß man auf die Aussprache der Schlußdaktylen bedacht sein.

Hostem repéllas lóngius
pacémque dones prótinus;
ductóre sic te práevio
vitémus omne nóxium.[18]

Wir benötigen eine göttliche Kraft, denn wir haben mit einem gefährlichen Feind zu kämpfen. Der heilige Petrus schreibt: »Seid nüchtern und wachsam! Euer Widersacher, der Teufel, geht wie ein brüllender Löwe umher und sucht, wen er verschlingen kann. Leistet ihm Widerstand in der Kraft des Glaubens« (1 Petr 5,8–9). Der heilige Paulus gibt den Ephesern die gleichen Ratschläge: »Zieht die Rüstung Gottes an, damit ihr den listigen Anschlägen des Teufels widerstehen könnt. Denn wir haben nicht gegen Men-

schen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern ... gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs« (6,10–12). Der Apostel schildert die ganze Rüstung im einzelnen und schließt: »Nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes« (V. 17).

Wie Jesus, den »der Geist vierzig Tage lang in der Wüste umherführte« (vgl. Lk 4,1), im Kampf gestärkt, können wir uns des Friedens erfreuen, den Gott denen verheißt, die mit ihm und für ihn kämpfen, des Friedens, der zusammen mit der Liebe und der Freude eine besondere Frucht des Geistes und ein Zeichen seiner Gegenwart ist (vgl. Gal 5,22). So führt uns der Geist an den Fallen des Feindes vorbei und behütet uns vor allem Übel.

Per te sciámus da Patrem,
noscámus atque Filium,
te utriúsque Spíritum
credámus omni témpore.[19]

Die Doxologie des Hymnus ist eine Zusammenfassung dessen, was man als das Juwel der Synoptiker bezeichnet, zumal in der Fassung des Lukasevangeliums: »Vom Heiligen Geist erfüllt, rief Jesus voll Freude aus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand weiß, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand weiß, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will« (10,21–22). Der Geist, der Liebeskuß zwischen dem Vater und dem Sohn, läßt sie uns erkennen in der von ihm geschenkten Erfahrung ihrer endlosen wechselseitigen Hingabe.

Der dritte Vers, der den Geist als den besingt, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, könnte ein Hinweis auf die Abfassungszeit des Hymnus sein. Das Konzil von Aachen hat nämlich im Jahre 809 die Lehre des »Filioque« verkündet, nach der der Geist aus dem Vater *und* dem Sohn hervorgeht, worin uns die ostkirchlichen Christen nicht folgen. Eigentlich handelt es sich um eine mehr unterschiedliche als divergierende Formulierung, denn der Sohn erhält vom Vater die Fähigkeit, mit ihm zusammen den Hauch der Liebe zu »hauchen«.[20] Das *Te utriusque Spiritum* würde so den karolingischen Ursprung des *Veni Creator* bestätigen.[21]

Bemerken wir zuletzt, daß die Doxologie des Hymnus die drei göttlichen Personen am Schluß ihrer drei ersten Verse besingt: den Sohn und den Geist in Daktylen, den Vater aber in einem Spondeus, was, mit dem *Tu rite promissum Patris,* in den vierundzwanzig Versen die einzige Ausnahme ist; das führt in beiden Fällen zu einer besonderen Form (bei der die Hebung auf der zweitletzten Silbe liegt), um den Vater, den Quell der ganzen Gottheit, zu besingen. Die Drei zu bekennen, ist heilsam *omni tempore,* zu jeder Zeit und allezeit; der Geist tut es in uns.

2. Die Sequenz »Veni Sancte Spiritus«

Mit der Pfingstsequenz wechseln wir Zeit und Gattung. Wir gehen vom 9. zum 13. Jahrhundert über. Die sogenannte »goldene Sequenz« wird heute im allgemeinen eher Stephan Langton, dem Kardinalerzbischof von Canterbury (1228)[22], als Papst Innozenz III. (1216) zugeschrieben. Vorstellbar ist, daß dieser von seinem ehemaligen Mitschüler in Paris, dem er selbst 1207 in Viterbo die Weihe erteilt hat, die Sequenz erhalten und deren Verbreitung gefördert hat.[23]

Die Gattung der Sequenz unterscheidet sich von einem Vesperhymnus; dieser ist von gelassener Gravität, jene leicht und freudig. Der Brauch, die letzte Silbe des Alleluia zu singen, hat sich verbreitet, damit der Diakon Zeit hat, die Stufen des Ambo hinaufzugehen. Da diese weit ausschwingende Melodie – der Jubilus – die fränkischen Mönche in Verlegenheit brachte, denen es schwerfiel, die Melismen und Neumen (von *pneuma*, Hauch, weil es einen langen Atem brauchte, um sie zu singen) auszuhalten, kamen sie auf die Idee, den Noten Worte zu unterlegen; das führte zu dieser Aneinanderreihung von Wörtern, die auf das Alleluia »folgen« (daher das Wort »Sequenz«).[24] Mit den Kompositionen des Mönches Notker von St. Gallen (912) und des Kanonikus Adam von Saint-Victor (1192) relebten zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert die Sequenzen einen großen Aufschwung. Nach der jüngsten Liturgiereform hat das römische Meßbuch von dieser üppigen Kreativität nur vier Sequenzen beibehalten: das *Victimae paschali laudes* von Ostern, das *Veni Sancte Spiritus* von Pfingsten, das *Lauda Sion* von Fronleichnam und das *Stabat Mater* am Gedenktag an die Sieben Schmerzen Marias. Der *Liber hymnarius* hat das *Dies irae* als fakultativen Hymnus für die letzte, vierunddreißigste Woche im Jahreskreis beibehalten.[25]

Die Pfingstsequenz zählt zehn Strophen von je drei Versen, also dreißig Verse statt der vierundzwanzig des *Veni Creator*. Hier haben die Verse sieben statt acht Füße. Überdies unterscheiden sich die Sequenzen von den Hymnen darin, daß sie »keine Prosodie und Längen aufweisen; einzig die rhythmische Poesie wird verwendet ohne Rücksicht auf die Länge oder Kürze der Silben«.[26] Der Akzent und der Reim werden immer mehr hervorgehoben. In der Pfingstsequenz reimt das letzte Wort des letzten Verses jeder Strophe auf *-ium: radium, cordium, refrigerium, solatium, fidelium, innoxium, saucium, devium, septenarium, gaudium;* überdies laufen die beiden ersten Verse jeder Strophe auf einen Reim hinaus. Der Akzent wird unveränderlich auf den ersten, dritten und fünften Versfuß gelegt.

Da sie auf das Alleluia folgt, entnimmt die Sequenz ihm zugleich ihr literarisches und musikalisches Thema. Der Vers des zweiten Alleluia bittet den Heiligen Geist, die Herzen der Gläubigen zu erfüllen und in ihnen das

Feuer seiner Liebe zu entfachen: *Veni Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis ignem accende*. Die Sequenz hebt mit dem gleichen Ruf an: *Veni, Sancte Spiritus*; er wird ebenfalls mit den Noten des Alleluia und seines Verses intoniert: *do-re-mi-fa-mi-re-do-re*. Es handelt sich um die Tonart des *re*, die erste Choraltonart, die der inneren Heiterkeit und des Friedens,[27] mit einem fröhlichen Klang: Die Sequenz besingt ja die Früchte des Geistes (vgl. Gal 5,22). Sie tut dies nicht in zehn Strophen mit ähnlicher Melodie – wie die sechs des *Veni Creator* –, sondern in einer Art ungebundener Rede, auf fünf verschiedene Weisen, die jedes Mal wiederholt werden, was voraussetzt, daß zwei Chöre miteinander abwechseln.

»Diese Pfingstsequenz ist überaus schön«, schreibt Dom Louis Baron, Mönch von Kergonan, in »L'Expression du Chant grégorien«, »und die Gefühle, die sie äußert, sind so klar, daß sie keines Kommentars bedürfen. Weisen wir indes darauf hin, daß die allgemeine Form dieses Gebets – denn wir wollen nicht vergessen: es handelt sich um ein Gebet – die gleiche ist wie die des Alleluia. In den beiden ersten Versen ist die Melodie unauffällig, verhalten, schlicht. Im dritten und vierten belebt sie sich gleich von Anfang an durch den Aufschwung von *la* zu *re*. In der fünften und sechsten steigert sie sich zu höchster Kraft und Glut durch den diskreten Einsatz auf dem oberen *re*. In der siebten und achten kehrt sie zur Zurückhaltung des Anfangs zurück. Desgleichen in den beiden letzten Strophen mit Ausname der, übrigens ganz vorübergehenden, Hebung zu Beginn. Man singt die Sequenz im allgemeinen sehr gut, denn sie ist leicht zu singen. Damit sie jedoch ihre ganze Vollendung erhält, verlangt sie jedoch, daß man von Gebetsgeist beseelt bleibt und sich hütet, die höheren Noten zu forcieren. Ein Gebet fordert nicht, sondern bittet; selbst wenn es inständig fleht, muß es schlicht bleiben.«[28]

Im Rahmen dieses Aufsatzes ist es nicht möglich, die ganze Sequenz zu kommentieren, die lebendig und klar ist. Sehen wir uns bloß die zweite und dritte Strophe an.

Veni pater páuperum,
veni dator múnerum,
veni lumen córdium.[29]

Diese drei *Veni*, von denen zwei von *do* – dem unteren Grundton – ausgehen, sind eine demütige Bitte, die das Juwel des ersten Verses betont: *pater pauperum.* Diese Betitelung des Heiligen Geistes trifft den Grund des evangeliumsgemäßen Lebens. Schon zu Beginn der Bergpredigt beginnt der Herr die Seligreisungen mit der Seligpreisung der Armen: »Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich« (Mt 5,3). Im Gedenken an die Zeit, als es ihm gut ging, ruft Ijob aus: »Vater war ich für die Armen« (29,16). Doch es ist der Geist, der in unserem Herz

Raum schafft, um seine Gaben aufzunehmen in dieser inneren Armut und liebenden Kleinheit, welche die Botschaft der jüngsten Kirchenlehrerin, der heiligen Theresia vom Kinde Jesu ausmachen. Der Geist, der Gabe Gottes ist, bringt uns bei, arm zu sein, um uns dann überreich zu füllen.

Consolátor óptime,
dulcis hospes ánimae,
dulce refrigérium.[30]

Die Melodie dieser Strophe, der sich auf die Dominante stützt, um zum *re* aufzusteigen, ist ein mitreißender Ruf zum Beistand. Der Geist ist ja der Paraklet, der »Herbeigerufene«, der sich zum Menschen begibt, der verteidigt werden muß. Jesus verheißt ihn als solchen in seinen Abschiedsreden (Joh 14,26; 15,26; 16,7); seine Gegenwart wird die Trauer der Trennung von Jesus in Freude verwandeln (16,20–22). So erfüllt sich der von jeher vorhandene Wille Gottes, sein Volk zu trösten (vgl. Jes 40,1): »Ich bin es, ja, ich, der euch tröstet ... Wie eine Mutter ihr Kind tröstet, so tröste ich euch; in Jerusalem findet ihr Trost« (51,12; 66,13). Die Kirchen sind dazu berufen, in der Gottesfurcht zu leben und »durch den Trost des Heiligen Geistes« zu wachsen (Apg 9,31; vgl. 2 Kor 1,3–7).

Die tiefe Freude, die der Christ im Glauben erfährt, ist die sanfte Gegenwart des Geistes der Liebe, entsprechend der Ziselierung des zweiten Juwels, das zur Geltung zu bringen ist: *Dulcis hospes animae*: »Gast, der Herz und Sinn erfreut.« Durch den Geist nehmen der Vater und der Sohn in uns Wohnung, um die Verheißung Jesu zu erfüllen (Joh 14,23). Sanftmut ist auch eine Gabe des Geistes (Gal 5,23), die Jesus kennzeichnet, der »sanftmütig und von Herzen demütig« ist (Mt 11,29), denn sie ist vorerst ein Attribut Gottes: *Dulcis et rectus Dominus* übersetzt die Vulgata mit Feingefühl Psalm 25,8. *Dulce refrigerium* – »köstliche Labsal« läßt an die Ruhe in Christus denken, welche die Erwählten nach ihren Prüfungen zu erwarten haben.[31]

3. Schluß

Zwei Kostbarkeiten des Betens der Kirche ließen uns den Heiligen Geist bitten, zu uns zu kommen als Re-kreation im doppelten Sinn des Wortes – Neuschöpfung und Erholung – und in unserem Leib und unserem Herz die Milde und Frische seiner heiligen Salbung zu verbreiten. Die gesangliche Fassung von *Veni Creator* und *Veni Sancte Spiritus* hat den durch diese beiden ehrwürdigen und einander ergänzenden Texte geschaffenen Eindruck erweitert. Sie sind ihrer Entstehungszeit, ihrer Gattung und ihrer

Melodie nach verschieden, entsprechen aber einander, von dem in Einklang gebracht, den sie besingen und der sie inspiriert hat.

Das *Veni Creator*, karolingisch, gemäß dem vom heiligen Ambrosius verbreiteten edlen Versbau skandiert, ist in seinen Worten würdevoll und feierlich und erst recht in seinem zugleich kräftigen und zarten Gesang. Es gehört zur Kultur der lateinischen Kirche und gibt großen Feiern, wie zum Beispiel den Weihen, eine Atmosphäre intensiven Flehens. Es ist ein wahres Meisterwerk. Es ist herrlich im ersten Sinn des Wortes »Herrlichkeit« auf hebräisch (*kabod*), das besagt, daß etwas »gewichtig« und »dicht« ist. Das *Veni Creator* ist von großer Dichte des Betens, denn es besingt das Gewicht der Liebe, die den Vater und den Sohn im »Geist der Herrlichkeit« (1 Petr 4,14) vereint.

Das *Veni Sancte Spiritus*, aus dem Miittelalter stammend, durch seine Akzente rhythmisiert und durch seine Reime geschmückt, ist mehr gefühlsbeseelt sowohl in seinen sehr feinen Worten als auch in seiner verschiedenartigen Melodie. Flüssig, freudvoll hat es die Leichtigkeit eines Hauches. Neben das *Veni Creator* gestellt, macht es einen mütterlichen, weiblichen Eindruck, und bekanntlich gibt es zwischen der Jungfrau Maria, der Gottesmutter, und dem Geist, der sie befruchtet hat, verwandte Züge. Der Hymnus und die Gestalt prägen sich leicht in das Gedächtnis des Herzens ein, um uns kraftvoll und sanft erfassen zu lassen, wonach sich der Geist sehnt (vgl. Röm 8,27).

Anmerkungen

1 Diese theologische Sicht der Liturgie wird in mehreren unserer Werke und Aufsätze entfaltet. Vgl. vor allem: Dictionnaire de liturgie, C. L. D. Chambray-lès-Tours ^{3}1997, S. 182–183; Les Symboles catholiques. Paris 1996, S. 70; La dignité des mystères, in: *Communio. Revue catholique internationale* 16 (1991), S. 83–99.

2 Allgemeine Einleitung zu »L'Année liturgique«. Paris 1878, S. VI. Die Konstitution über die heilige Liturgie sagt im gleichen Sinn: »Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden sämtliche Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgelegt, aus ihr werden Psalmen gesungen, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn. Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie voranzutreiben, muß jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden, von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und weltlicher Riten zeugt« (Nr. 24; vgl. *Dei Verbum*, Nr. 25). Deshalb setzt die fruchtbare Beteiligung an der Liturgie sozusagen vorher wie nachher sowohl eine *lectio divina*, die mit der Schrift vertraut macht, voraus als auch ein persönliches Beten, das sie verinnerlicht: Der Sinn für Gott wird bereitet und verlängert.

3 Institutions liturgiques, Bd. I. Paris 1878, S. 243. Vgl. Année liturgique, Temps pascal, Bd. 3. Paris 1877, S. 341: »Diesen so geheimnisvollen und großartigen Gesang hat uns das 9. Jahrhundert übermacht, und die Tradition gibt Karl den Großen als den Verfasser dieses erhabenen

Werks aus.« Im gleichen Sinn heißt es in S.-G. Pimont, Les hymnes du Bréviaire romain, Bd. III. Paris 1884, S. 129–131: »Gegenwärtig scheint man zwischen Karl dem Großen und Rhabanus Maurus zu schwanken, und solange die Beweise fehlen, ist es unmöglich, einen von ihnen auszuschließen, was man unseres Erachtens allzu voreilig getan hat« (S. 129; vgl. S. 128–131).

4 Vgl. Dictionnaire de Spiritualité, Bd. XIII. Paris 1988, S. 2f., 7, heißt es: »Einzig der Hymnus *Veni Creator Spiritus* kann ihm mit großer Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden.« Vgl. The Oxford Dictionary of the Chritian Church, hrsg. v. F.L. Kross. London ²1974; Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge, hrsg. v. J.D. Berger und J. Billen. Brepols 1991: »R. verfaßt auch Hymnen, doch das berühmte *Veni Creetor* wird ihm wahrscheinlich zu unrecht zugeschrieben« (S. 735). Der *Liber Hymnarius*, der *Tomus alter* des Antiphonale Romanum, von den Mönchen von Solesmes entsprechend der *Liturgia Horarum* neu zusammengestellt (Solesmes 1983), schreibt ihn (S. 618) Rhabanus Maurus zu.

5 Vgl. Dom A. Wilmart, Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin. Études d'histoire littéraire. Paris 1932, S. 38. Auf den Seiten 37–45 dieser Sammlung findet sich eine Abhandlung »Der Hymnus und die Sequenz vom Heiligen Geist«.

6 Ambroise de Milan, Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine, membre de l'Institut (Coll. »Patrimoines christianisme«). Paris 1992, S. 63. Der zitierte Text ist der Einleitung von Jacques Fontaine entnommen.

7 H. Leclercq, Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Art. »Hymnes«, Bd. VI, Sp. 2902.

8 S.-G. Pimont, a.a.O., Bd. I, 1874, S. LXXXV.

9 Ambroise de Milan, a.a.O., S. 85; der Text ist von J. Fontaine.

10 Le Chant grégorien découvert. Précis théorique et pratique de chant grégorien sous la direction de Maurice Tillie, C.L.D. Chambray-lès-Tours 1977, S. 206. Dazu, wie die acht Tonarten aus den Mutter-Saiten *do, re, mi* hervorgehen, vgl. D. Saulnier, Le chant grégorien. Région des Pays de la Loire 1995, S. 40–52.

11 M. Tillie, a.a.O., S. 216.

12 »Komm erdwärts, Allerzeuger Geist, / Nimm Wohnung in der Deinen Brust, / Erfüll mit überirdischer Huld / Die Seelen, welche du erschufst.« (Anm. d. Übers.: Übersetzung, auch, wenn nicht anders vermerkt, im folgenden von R. Zoozmann, Lobet den Herrn. Altchristliche Kirchenlieder und geistliche Gedichte lateinisch und deutsch. München 1928, S. 137. In »Gotteslob« (Nr. 241 und 242) finden sich eine freiere Übertragung von F. Dörr (1969) und eine ökumenische Fassung von M. Jenny (1971).

13 »Trostreichender wirst du genannt, / Geschenk vom allerhöchsten Gott, / Lebendige Quelle, Liebe, Glut / Und heiliges Salböl Menschengeists.«

14 Im hohenpriesterlichen Gebet Jesu in Kapitel 17 des Johannesevangeliums ist der Geist, der nicht ausdrücklich genannt wird, zugegen als Gabe (2.4.6.7.8.9.11.12.22.24), Einheit, Liebe.

15 »Du siebenfacher Gnadenhort, / Finger der rechten Gotteshand, / Vom Vater festlicher Verspruch, / Den Munden Spracheschenkender.«

16 Im Evangelium sagt der Herr zu Petrus, man müsse »siebenundsiebzigmal verzeihen« (Mt 18,22), was sagen will endlos.

17 »Zünde der Denkkraft an das Licht, / Herzkammern gieße Liebe ein; / Was kraftlos welkte uns am Leib, / Mach standhaft durch die Tugend neu.«

18 »Den Feind verjag zu weiter Flucht, / Schließ mit dem Frieden langen Bund; / Bist du uns Wegweiser so, / Vermeiden alles Unheil wir.«

19 »Durch dich laß uns den Vater schaun, / Erkennen laß uns auch den Sohn, / Und dich, als dieser beiden Geist / Lehr fest uns glauben zeithindurch.«

20 Vgl. dazu die tiefen Gedanken von J.-M. Garrigues, Le *Filioque* affranchi du »filioquisme«, in: *Irénikon* 69 (1996), S. 188–212.

21 Vgl. P.-M. Gy, Le trésor des hymnes, in: *La Maison-Dieu* 173 (1988), S. 25–26; S.-G. Pimont, a. a. O., Bd. III, S. 129.
22 The Oxford Dictionary of the Christian Church, a. a. O., S. 1431.
23 Vgl. A. Wilmart, a. a. O., S. 39–40; H. Leclercq, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, a. a. O., Bd. 15,1, 1950, Sp. 1302.
24 Vgl. unseren Dictionnaire de Liturgie, a. a. O., S. 211; H. Leclercq, a. a. O., Sp. 1294–1303.
25 Der »Liber hymnarius« ist der »Tomus alter« des neuen römischen Antiphonariums. Solesmes 1983, S. 126–130.
26 H. Leclercq, a. a. O., Sp. 1297.
27 M. Tille, a. a. O., S. 207.
28 Le Temporel de Pâques à l'Avent, Bd. 2. Abbaye Sainte-Anne de Kergonan 1948, S. 118.
29 Nach der Übersetzung im Lektionar: »Komm, der alle Armen liebt, / komm, der gute Gaben gibt, / komm, der jedes Herz erhellt.«
30 Nach der Übersetzung im Lektionar: »Höchster Tröster in der Zeit, / Gast, der Herz und Sinn erfreut, / Köstlich Labsal in der Not.«
31 Das römische Hochgebet erbittet den Verstorbenen, »die in Christus ruhen«, »locum refrigerii, lucis et pacis«, den Eintritt in »das Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens«, womit die ewige Glückseligkeit, das Paradies bezeichnet wird; vgl. Apg 14,13.

Georg Römpp · Bonn

Und dem Tod soll kein Reich mehr bleiben …

Nietzsches Lehre vom »letzten Menschen« und die neuesten Vorstellungen vom Tod als »Teil des Lebens«[1]

Immer selbstverständlicher scheint es dem Geist der Zeit zu werden, daß auch der Tod zum Leben gehöre. Eine solche Versicherung erscheint dem aufgeklärten Bewußtsein offenbar so tröstlich, daß es dafür sogar bereit ist, Abschied von dem Tabu zu nehmen, das den genuin modernen Diskurs auf verborgene Weise und bis in die Tiefenstruktur seines Stils hinein konturierte: Tod und Sterben und die Vergänglichkeit alles Irdischen. Dies spricht dafür, daß dieses Bewußtsein nicht nur durch die Aufklärung hindurchgegangen ist, sondern sie auch hinter sich gelassen hat – es weiß sich nun in einer von den Göttern verlassenen Welt, aber es hat die Sicherheit verloren, sich in dieser Welt durch sein vernunftgeleitetes Denken und Tun so einrichten zu können, daß sie mehr und mehr zu seiner eigenen wird, die ihm nur als sein Produkt gegenübertritt, so daß es darin un-endlich nur sich selber findet. Darüber ist es offenbar an sich selber verzweifelt und sucht sich nun verzweifelt in der radikalen Endlichkeit – und es ist darin ebenso verzweifelt wie verstockt in dem Sinn, den Kierkegaard meinte, als er die zwei Seiten der Sünde mit Hilfe dieses Attributs zusammenfaßte als »Krankheit zum Tode«. Es will sich so radikal endlich verstehen, daß es auch sein Ende noch seiner eigenen Endlichkeit attachiert zu sehen wünscht.

Nun nannten sich die Menschen bereits in der Gründungszeit des Zusichkommens des Geistes die »Sterblichen«. Seine Bedeutung empfing dieser Name aber aus der Opposition zu den »Unsterblichen« – den Göttern. Den modernen »Endlichen« dagegen, denen sogar noch der Tod zum Leben zu gehören scheint, stehen keine »Unendlichen« mehr gegenüber. Damit aber verändert sich auch die Perspektive, aus der sie sich ihr Selbstverständnis bilden. Dazu muß beachtet werden, wie wenig jener Geist der Zeit in seinen Vorstellungen über das in die Endlichkeit gehörende Ende zwischen dem Vorgang des Sterbens, der im Leben geschieht, und dem Tod, der nicht dem Leben angehört, zu unterscheiden bereit ist. Was dabei am meisten zu denken gibt, ist eben dies: daß nicht nur das *Sterben* aus einer absoluten In-

Georg Römpp, *geboren in München, lebt in Bonn, wo er nach der Promotion in Philosophie an seiner Habilitation arbeitet.*

nenperspektive ohne Opposition zu einer transzendierenden Perspektive zu verstehen gesucht wird, sondern auch der *Tod*, der doch nicht *im* Leben ist. Wohl sind wir mitten im Leben vom Tod umgeben, wenn wir jedoch sein Nahen fühlen, so ist er, mag er uns auch Erlösung künden, doch selten ein erwünschter Gast. So ist er uns zugleich nah und fern, doch nie vertraut und immer fremd.

Wenn die Mode es nun will, daß nicht nur das Sterben, sondern auch der Tod dem Leben zugehörig sei, so weist dies auf eine der Erschütterungen, die mit Taubenschritten nahen, und an deren Ausgang der Mensch sich eine neue Welt geschaffen haben wird. Daß zum Leben nun auch der Tod gehören soll, darin vollendet sich die Endlichkeit, so daß nichts mehr übrig bleibt, das »endlich« heißen könnte. Endgültig fehlt nun die Opposition, die das Reich des Endlichen umgrenzte und bestimmte. Bleibt aber das Endliche noch endlich, wenn es vollendet ist? Es könnte sein, daß gerade mit der Vereignung des Todes in das Leben die Unendlichkeit der Endlichkeit beginnt, die weder Endliches noch das ihm Andere für uns zu denken übrig läßt. Es könnte sein, daß, wenn zum Leben auch der Tod gehören soll, auch das letzte Fremde und der letzte Rest des Anderen sich von uns entfernt – nicht indem es ferner rückt, sondern indem es uns so nahe kommt, daß die Differenz sich schließt und sich in Identität verwandelt. Es könnte sein, daß, wenn so des Todes Schrecken fortgeschafft und dieser unbekannte Fremde uns zum Domestiken wurde, wir von dem enteignet werden, was uns am meisten eigen ist – weil es uns nicht zugehörig ist und uns nicht eignet.

Nun könnte der Hinweis, mit der Vollendung des Endlichen sei auch die Endlichkeit selbst abgeschafft, sehr leicht als formalistisch mißverstanden werden. Das neueste Denken über den Tod würde dagegen die Menschlichkeit seines Wollens und die befreiende Kraft seiner Heimholung des Todes in das Leben geltend machen. Und in der Tat scheint ein Akt der Humanität darin zu liegen, wenn Furcht und Zittern vor dem »absoluten Herrn« (Hegel) endlich ein Ende haben. Es bleibt die Frage, ob das Menschliche gerade dann zur Wirklichkeit gelangt, wenn der Mensch als Mensch vollendet und ganz Mensch geworden ist. Vielleicht ist jener Hinweis doch nicht ganz so formal, wie es der eifrige Verweis auf die Menschlichkeit der Inhalte uns glauben machen will.

Davon bestand bei Nietzsche ein lebendiges Bewußtsein. Und er läßt davon gerade jemanden sprechen, der gestorben war und wiedergeboren wurde, der mit »verwandeltem Herzen« wieder Mensch werden will: Zarathustra. Was dieser zu sagen hat, ist in nuce bereits in jener Paradoxie enthalten, mit der das Buch beginnt. Daß Zarathustra von seinem Gebirge herabsteigt, dies begründet er dem ersten Menschen, der ihm begegnet, so: »Ich liebe die Menschen«; der ersten Menschenansammlung aber beginnt er zu predigen: »Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll« und verspricht, sie den »Übermenschen« zu lehren. Die dialektische Struktur dessen, was hier philosophisch – wenn auch in mehr oder minder geglückter literarischer Form – entwickelt werden soll, ist nicht zu übersehen: gerade um des Menschen willen soll der Mensch als ein zu Überwindendes gelten. In der subjektiven Innenperspektive stellt Zarathustra dies als »das Grösste« hin, das dem Menschen zu erleben möglich ist. Es ist die »grosse Verachtung«: »Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend.« Zarathustra-Nietzsche spricht an dieser Stelle keineswegs von einem *ennui*

an Glück, Vernunft und Tugend, und er spricht sich auch nicht für einen asketischen Verzicht auf diese Gaben aus. Sie mißfallen ihm auch nicht so sehr an sich – er wendet sich im Grunde nur gegen eine Attitüde, die er gerade mit diesen menschlichen Auszeichnungen zusammen auftreten sieht. Er nennt es ein »erbärmliches Behagen« – eine »Genügsamkeit«, die »gen Himmel« schreit. Die Tugend und die Vernunft, die nicht mit einem solchen Behagen verbunden sind, werden dagegen ausdrücklich gutgeheißen, dann nämlich, wenn sie so radikal durchgeführt werden, daß sie alle Behaglichkeit hinter sich lassen – und man könnte dies analog wohl auch auf das Glück anwenden.

Warum aber nimmt Zarathustra-Nietzsche so sehr Anstoß an dem Behagen, das wir doch gemeinhin sehr zu schätzen wissen, und heißt es »erbärmlich«, also von so niederer Gesinnung zeugend, daß der, dem so behaglich ist, ob seiner Niedrigkeit sogar noch unser Mitleid finden muß? Dies wird deutlicher, wenn Zarathustra seine Rede fortsetzt, nachdem er bei seinem Publikum auf taube Ohren gestoßen war. Es wird deutlicher aus jenen Worten, in denen er einen zweifachen Superlativ gebraucht, der anzeigt, daß keine Steigerung mehr möglich ist und kein Weg mehr weiterführt – wo die Rede ist von dem »Verächtlichsten«: »das aber ist *der letzte Mensch*.« Ganz offensichtlich ist hier nicht die Rede von dem einen Menschen, der nach einer globalen Katastrophe auf der Erde übriggeblieben ist, und es ist auch keineswegs der »Letzte« in einem pejorativen Sinne gemeint, wie es die Bezeichnung »das Verächtlichste« nahelegen könnte.

Er ist vielmehr gerade deshalb der »letzte Mensch«, weil mit ihm das an ein Ende gekommen ist, was das Menschliche ausmacht. So ist er der vollendete Mensch – dies aber in dem doppelten Sinn des Ausdrucks »vollendet«, der einen Zustand der Vollkommenheit bezeichnet und ein Ende, über das hinaus keine Entwicklung mehr möglich ist, wobei das letztere im ersteren, nicht aber das erstere im letzteren enthalten ist: das Vollkommene kann nicht mehr weiterentwickelt werden, aber nicht alles, das sich nicht mehr fortentwickeln kann, ist auch vollkommen. Der »letzte Mensch« ist »ganz Mensch«, alles, was das Menschsein ausmacht, ist in ihm vollständig zur Wirklichkeit gekommen, nichts steht mehr aus. Das Menschliche steht nun in seiner ganzen Fülle vor uns, keine Möglichkeiten stehen aus, die noch Unerschlossenes enthüllen könnten. Wir sollten hier – wenigstens versuchsweise – alle wertbehafteten Konnotationen zu vergessen uns bemühen, die wir gewohnt sind mit dem Begriff des Menschen und des Menschlichen zu verbinden. Es liegt uns nichts anderes vor als Zarathustra-Nietzsches experimentelles Unternehmen, uns im Denken vor die Situation zu stellen, in der der Mensch »ganz Mensch« ist und *nur* Mensch und *nichts anderes*.

Indem der Mensch so ganz, vollkommen und nur Mensch ist, wird er das »Verächtlichste« genannt. Offenkundig doch ein schwerer Verstoß gegen unsere Vorstellungen vom Wert und der Würde des Menschen? Aber aus dem von Zarathustra-Nietzsche behaupteten Zusammenhang der Superlative – der *letzte* Mensch ist der *verächtlichste* – kann und sollte nicht zurückgeschlossen werden, daß behauptet werde, der Mensch als solcher sei der Verachtung wert. Der »verächtlichste« ist nur der »letzte« Mensch. Seine Charakterisierung in *Also sprach Zarathustra* breitet eine Fülle von Aspekten aus, die zentrale Struktur, die ihn als solchen kennzeichnet, läßt sich jedoch verhältnismäßig einfach angeben: der *letzte* Mensch ist

der *verächtlichste* Mensch, weil er sich selber nicht mehr verachten kann. Im Grunde ist dies jedoch in seiner »Vollkommenheit« und »Ganzheit« bereits enthalten: indem er *ganz* und *nur* Mensch ist, kann er sich überhaupt nicht mehr von sich distanzieren, was ihm erst die Möglichkeit verschaffen würde, so etwas wie »Selbstverachtung« zu entwickeln. Der letzte Mensch ist also zunächst der Mensch, der distanzlos mit sich einig ist, und dies so, daß er sich auf keine Weise mehr zu sich verhalten kann. Weil er in sich vollendet ist, deshalb kann er keine Differenz mehr kennen; weil er vollkommen ist, deshalb lebt er ausschließlich in der reinen Identität.

Daß er auf diese Weise sein Leben sehr schlecht lebt, dies bringt Zarathustra-Nietzsche in den Facetten seiner Skizze des letzten Menschen sehr deutlich zum Ausdruck. Er lebt vor allem deshalb schlecht, weil er »nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft« – nicht wegen der abträglichen *Folgen* für seine Lebensgestaltung also, sondern weil er nicht so lebt, wie es dem Wesen des Menschen entspricht. Möglicherweise leuchtet hier jedoch die paradoxe Redeweise besser ein. Dann wäre es angemessener zu sagen, der letzte Mensch lebt schlecht, weil er ganz seinem »Wesen« gemäß lebt: weil er *ganz* und *nur* als *Mensch* lebt. Daß der Mensch dann gerade *nicht* gut lebt, wenn er ganz sich selbst entspricht, dies stellt zweifellos eine der härtesten Zumutungen dar, mit denen Nietzsches Denken uns konfrontiert – das mit Zumutungen nicht gerade sparsam umgeht.

Ganz unverständlich aber bleibt diese Behauptung doch nur vor dem Hintergrund eines strikt und deshalb naiv essentialistischen Denkens, m. a. W.: einer platonistischen – und nicht platonischen – Vorstellung vom Dasein der Begriffe in einem von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderlichen Reich der Ideen. Daß jedenfalls der Mensch nicht in diesem Sinne auf ein »Wesen« verpflichtet werden kann, dies ist in der jüdisch-christlichen Tradition ein Gedanke, der so zentral ist, daß ohne ihn geradezu das deistische Denken von sich selbst verlassen wäre: wird der Mensch in seinem Wesen gehalten von einem Anderen, das er nur *negativ* zu nennen weiß, wiewohl er doch von *seinem* Gotte spricht, so kann von seinem Wesen nur die Rede sein mit einer Differenz, die ebenso das Paradox zur Sprache bringt, das Zarathustra-Nietzsche uns vor Augen stellt, wenn er den letzten Menschen sowohl »verächtlich« als auch »vollendet« nennt. Dieses Paradox lautet, auf die einfache Abbreviatur gebracht, der Mensch ist nicht, was er ist, und er ist, was er nicht ist.

Und damit zeigt es sich, daß wir mit Nietzsches Lehre vom letzten Menschen als dem verächtlichsten doch stets bei jener Frage blieben, die aus dem Zweifel an jener Zugehörigkeit des Todes in das Leben sich ergeben hatte, in der der Geist der Zeit die Humanität so sehr befördert wähnt. Wenn der Mensch sein Wesen nun gerade dann verwirklicht, indem er sich so von sich geschieden hält, daß er nicht ist, was er doch ist, und ist, was er nicht ist, wenn er also dann am besten lebt, wenn er nicht ganz und nur und letztlich Mensch sein will, so ist sein Dasein schon von einem »nicht« durchdrungen, das eine Differenz bezeichnet, in der er sich von sich zu unterscheiden weiß.

Ein solches »nicht« ist offenkundig nicht von jener Art, mit der wir gewöhnlich Sätze zu verneinen pflegen. Davon hält sich dieses »nicht« durch zwei Besonderheiten unterschieden. Zum einen ist es mit einer Bejahung verschränkt, die es nicht de-

mentiert; darin unterscheidet es sich von der Verwendung der Negation in Sätzen über Sachverhalte in der Welt, die nur zum Ausdruck bringen, daß etwas nicht der Fall ist, und nicht gleichzeitig auch, daß es gerade deshalb doch der Fall ist. Offensichtlich dient das »nicht« hier gerade zum Ausdruck einer in sich widersprüchlichen Konstellation von Bejahung und Verneinung. Und offenbar scheint Nietzsche gerade diese eigenartige Konstellation geeignet, um damit so angemessen vom Menschen reden zu können, daß er in der Anmessung nicht zu einem Gegenstand in der Welt wird und die Rede damit keine Anmaßung enthält. In dieser Rede scheint der Mensch auf als ein »daseiender Widerspruch« (Hegel), in dem das »nicht« in untrennbarer Einheit mit der Affirmation gelebt wird.

Zum anderen enthält jenes »nicht«, das hier für die Beschreibung der *conditio humana* Verwendung findet, keine bestimmende Negation. Es bringt also keine Affirmation in der äußeren Form der Negation zum Ausdruck, wie es in der Verneinung von Sätzen geschieht, die sich an Sachverhalte in der Welt anmessen. Solche Sätze behaupten auch dann das Bestehen eines Sachverhalts, wenn sie ein »nicht« enthalten – als »bestimmte Negation« (Hegel) beanspruchen sie ebenso positive Gültigkeit wie jeder in der Form der Affirmation auftretende Satz. Anders jener Satz vom Menschen, der nicht ist, was er ist, und ist, was er nicht ist. Dieses »nicht« spricht dem Menschen keine Bestimmtheit zu, und es negiert keinen Satz, in dem eine solche Bestimmung geschieht. Der Satz sagt gerade nur, daß vom Menschen nicht auf diese Weise zu reden ist. Er sagt, daß in der angemessenen Rede vom Menschen das »nicht« niemals in die Affirmation einer bestimmten Negation umschlägt, sondern stets als Negation präsent bleibt, die den Ausgangssatz verneint, ohne ihn zu dementieren.

Wenn der Fluchtpunkt von Nietzsches Lehre vom letzten Menschen so gerade in der Integration eines »nicht« ohne Umschlag in Affirmation in die angemessene Rede vom Menschen gefunden werden kann, so liegt der Gedanke nicht fern, dieses »nicht« müsse sich im Leben gerade in dem Bezug auf das ganz Andere des Lebens finden lassen: den Tod, der im Leben droht und dem Leben doch nicht zugehört. Mit ihm steht in die Existenz ein Verweis auf jenes »nicht« herein, das nach Nietzsches Lehre des Menschen Leben so durchwirkt und prägt, daß es im Zustand der »Vollendung« gerade nicht ein gutes heißen kann. Es fügt sich deshalb harmonisch in den Zusammenhang von Zarathustra-Nietzsches Bildnis jenes »letzten Menschen«, daß diesem auch der Tod noch ein Behagen ist: »Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.« Es wird hier nicht gesagt, daß der Sterbende noch leiden müsse, damit sein Tod ein guter sei. Das »Gift«, von dem die Rede ist, verweist zum einen auf das Leugnen eines Wissens von jenem Fremden, das sich nähert, wenn der Tod ins Leben tritt, und es erinnert zum anderen daran, daß es dem Menschen nicht natürlich ist, dem Näherrücken des Todes mit Behagen zu begegnen. Das »Gift« sind nicht die Opiate, die das Leiden lindern, das Gift ist das Behagen, das den Menschen an seinem Leben fehlen läßt, wenn er das Andere und Fremde sich angenehm zu machen sucht – wenn er es annimmt als einen Teil *des* Lebens, der sich in *sein* Leben fügt.

Daß der Tod ein Teil *des* Lebens ist, in dem die Gattung sich erhält, während die Lebendigen entstehen und vergehen, davon ist hier die Rede nicht. Und auch das modische Versichern, daß auch der Tod zum Leben soll gehören, meint nicht die

Gattung. Aber die Verwechslung des Lebens der Gattung mit dem eigenen Leben könnte wohl in die Motivkonstellation gehören, von der der modische Diskurs vom Tod sich nährt. Und auch dessen war sich Nietzsche schon bewußt. Das »erbärmliche« Sich-selbst-Genügen des »letzten« Menschen umfaßt auch dies: »Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.« Gewiß läßt sich dies als hellsichtige Warnung vor der Vertreibung des Individuellen aus der gleichgeschalteten Welt verstehen. Aber im Zusammenhang der Frage, ob der Mensch, der ganz, vollendet und nur Mensch sein will, gerade das verwirklicht, was ihn menschlich macht, sagt jener Charakterzug des letzten Menschen doch noch etwas mehr.

Es ist an der zitierten Stelle nicht die Rede von einer Illiberalität, die den, der andere Gefühle hegt und andere Träume träumt, als bedürftig der Behandlung von dem Diskurs der Wahrheit auszuschließen wünscht. In der Tat wird überhaupt nicht von gesellschaftlichen Ausschließungsmechanismen gesprochen. Zarathustra-Nietzsche weist vielmehr auf einen Charakterzug im Selbstverständnis jenes letzten Menschen hin, der sich in der Vollendung seiner Menschlichkeit so sicher wähnt: der letzte Mensch definiert sich selbst durch seine Gleichheit, und dies so sehr, daß schon ein Riß in dem Bewußtsein seiner Gleichheit ihn seiner Identität berauben müßte. Deshalb zählt sich der, der »anders« fühlt, zu denen, die nicht richtig leben (und »geht freiwillig in's Irrenhaus«) – nicht weil er »anderes« empfindet, sondern aus dem Erschrecken, daß er nicht gleich ist.

Nicht gleich zu sein: dies muß der schrecklichste Gedanke für den letzten Menschen sein, wie Zarathustra-Nietzsche ihn beschreibt. Nimmt er in sein Selbstverständnis auf, nicht gleich zu sein mit allen Wesen, die so wie er die Menschheit in sich zeigen, so kann er sich nicht mehr verstehen als ganz und vollendet Mensch – auch andere sind Menschen und anders als er selbst. So ist er mit sich selbst nicht mehr identisch, und die Differenz steigt auf in ihm, und er ist nicht mehr vollkommen und nicht mehr der letzte Mensch. Aber dieser Charakterzug des letzten Menschen bietet uns noch einen anderen Aspekt, und hier ist der Zusammenhang mit jener These von der Zugehörigkeit des Todes in das Leben noch viel enger. Indem er »gleich« ist, ist der letzte Mensch mit seiner Gattung eins. So braucht er sich nicht mehr in ein Verhältnis zu seinem *eigenen* Tod zu setzen – stirbt er, so lebt die Gattung weiter, von der er sich in seinem Selbstverständnis nicht geschieden hält.

Und es zeigt sich noch ein weiterer Sinn der Bedrohung der Stabilität des Selbstverständnisses durch das Gefühl, nicht gleich zu sein. Wenn darin die Differenz aufbricht, so ist auch schon das »nicht« präsent, das doppelt mitgesprochen wird, wenn das »Wesen« so zum Ausdruck kommt, daß nicht von Dinglichem die Rede ist. Wenn vom Menschen nur zu sagen ist, er ist nicht, was er ist, und ist, was er nicht ist, so ist er niemals wirklich gleich – schon weil das »nicht« in seiner Existenz sich nie in eine Affirmation verwandelt. Auch indem er niemals wirklich gleich und mit sich identisch ist, steht ihm der Tod ins Leben und bleibt ihm fremd und anders und gehört dem Leben niemals zu. Wenn der letzte Mensch in seinem Selbstverständnis vor allem »gleich« ist, so bringt Zarathustra-Nietzsche damit jenes Wechselverhältnis von Differenz und Tod zum Ausdruck, das den Menschen menschlich macht, solang' er nicht vollendet und der letzte ist. Als »letzter« kann der Mensch also kein Verhältnis zu seinem Tode haben, weil er darin nicht nur vollendet und be-

stimmt, sondern auch in vollkommener Gleichheit mit sich und seiner Gattung lebt.

Zarathustra kann seine erste Rede an die Menschenmenge nicht beenden, zu groß ist deren Begeisterung für den ihnen vorgestellten letzten Menschen: »Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!« Was findet Zarathustra-Nietzsche nun so falsch an ihrer Sehnsucht nach Behaglichkeit und einem angenehmen Leben – mit einem Tod, der nur als sanftes Sterben ihrem Leben zugehörig scheint? Metaphorisch liegt die Antwort darauf in dem kleinen Satz, der das Gelächter jener Menschenmenge kommentiert: »Es ist Eis in ihrem Lachen.« Man könnte übersetzen: sie lachen *nicht* – was zu tun sie wähnen, widerspricht dem, was sie wirklich tun: ihr vereistes Lachen *spricht* nicht, und es verbindet sich mit ihrem Wünschen nicht. Darin sind sie schon dem letzten Menschen gleich, wie Zarathustra-Nietzsche ihn beschrieben hat. Indem das Andere und Fremde, das der Tod als großes »nicht« in ihrem Leben war, in dem Behagen unterging, zu dem sie Glück und Unglück, Tätigsein und Muße, Liebe, Haß – und auch ihr Sterben eingeschmolzen haben, sind sie auch jener Differenz entledigt, die den Menschen Macht verleiht zu fragen, was das Wahre sei und was es heiße, gut zu leben. Wir sollten uns den letzten Menschen besser nicht als einen glücklichen erdenken.

Anmerkungen

1 Die Überschrift verwendet eines der berühmtesten Gedichte von Dylan Thomas, And death shall have no dominion, in: Ders., The Poems, ed. D. Jones. London 1971. – Nietzsches Lehre vom letzten Menschen ist nachzulesen in: *Also sprach Zarathustra*, Werke – Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1968, Bd. VI, 1, S. 5–15.

Elisabeth Hurth · Wiesbaden

TV-Talk und Beichte

Aus dem Beichtstuhl vor die Kamera

I.

TV-Alltag von 11.00 Uhr bis 17.00 Uhr: Der Fernsehzuschauer sieht »Talk«. Wohin man auch zappt, ob öffentlich-rechtlich oder privat, es wird ununterbrochen geredet über eine verwirrende Fülle von Themen: von Alkoholismus über Aids und Homosexualität bis zur Vergewaltigung und Zockerei. Die bunte Themenpalette reicht als Erklärung für den Einschaltquotenerfolg der Talkshows – allein *Meiser* (RTL) und *Fliege* (ARD) fesseln nachmittags über 4 Millionen Zuschauer an den Bildschirm – nicht aus. Das Themenspektrum steht und fällt mit der persönlichen Sicht der Talk-Akteure, den Betroffenen, den Opfern und Tätern, die Einblicke in ihr Intim- und Privatleben gewähren. Aber man talkt nicht nur über private und intime Details, sie werden auch sichtbar ausgelebt: Es wird im Scheinwerferlicht live gelacht und geweint. Die, die sich da vor laufender Kamera offenbaren und »outen«, bekennen öffentlich Dinge, die man eigentlich durch Tabus und Diskretion geschützt und verborgen glaubte. Die Talkmaster und ihr Publikum lassen sich von redseligen Menschen erzählen, daß man untreu gewesen sei, den Ehepartner schlage, Spielschulden habe und dem Alkohol, Tabletten oder anderen Süchten verfallen sei. Das Fernsehen, bislang Fenster zur Welt, verkleinert so seine Perspektive auf Schlüsselloch-Größe. Es enthüllt Intimes, macht Privates öffentlich und erhebt Banales zur Sensation, und dies mit stetig steigendem Quotenerfolg und entsprechender Vervielfältigung des Genres: Seit 1993 hat sich die Zahl der täglich ausgestrahlten Talkshows verdreifacht.

Diese TV-Inflation des Intimen und Privaten verändert das Medium Fernsehen noch auf andere Weise. Das vermeintliche Fenster zur großen, weiten Welt wird im talktäglichen Kontext zur Bühne des Gewöhnlichen und Alltäglichen. Die Medieninhalte werden dabei trivialisiert und boulevardisiert. Banales und Profanes des Alltagslebens hat Vorrang vor aktuell-politischen Themen und kulturellen Ereignissen, Beziehungskisten und persönliche Schicksalsschläge stehen über sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen. Man talkt über Alltagsängste und vor allem über Partnerschaftskonflikte, die gesellschaftlichen Bedingungen von Ehe und Lebenspartnerschaft bleiben jedoch außen vor. Es geht um Psychotragödien des Alltags,

Elisabeth Hurth, *1961 in Wiesbaden geboren, Studium in Mainz und Boston, Promotion 1988 (Boston) und 1992 (Mainz), lebt als Sprachlehrerin und Publizistin in Wiesbaden.*

und nicht um große Dramen der Politbühne und Weltgeschichte. Mit einem Wort, es interessieren, so der griffige O-Ton des Talk-Pfarrers Jürgen Fliege, »Schweißfüße und nicht der Euro«.[1] Und so redet man – stets aus erster Hand – alltäglich um 11.00 Uhr bei *Jörg Pilawa* (SAT 1) über Analphabeten, um 12.00 Uhr bei *Vera* (SAT 1) über Heulsusen, um 13.00 Uhr bei *Sonja* (SAT 1) über Sozialschmarotzer, um 14.00 Uhr bei *Bärbel Schäfer* (RTL) über Powerfrauen und zeitgleich bei *Arabella* (Pro 7) über Prostituierte, um 15.00 Uhr bei *Andreas Türck* (Pro 7) über Schwächlinge, und wiederum zeitgleich bei *Ilona Christen* (RTL) über Rabenmütter, um 15.03 bei *Ohrner* (ZDF) über Betrüger, um 16.00 Uhr bei *Meiser* (RTL) über Außerirdische und drei Minuten später bei *Fliege* (ARD) dann schließlich über Wunderheiler.

In diesem Talk-Einerlei ist kein Thema unmöglich und nichts tabu – »anything goes«. Transvestiten und Liliputaner finden hier mit ihren Problemen ebenso ein Forum wie Scheidungswaisen und Drogensüchtige. Der Anspruch des Normal-Alltäglichen, mit dem die Talkshows vermarktet werden, wird dabei zunehmend unterlaufen. Die Inflation der Enthüllungen fördert die Extremisierung der Talk-Konfliktmasse. Das Gewöhnliche wird durch absurde, bizarre und kuriose Ingredienzen angereichert und zum außergewöhnlichen und damit quotenträchtigen Ereignis aufgebläht. So entstehen Provokationsthemen wie »Zu meinem Urlaub gehört Stierkampf« (*Ilona Christen* 29. Juli 1997), oder esoterisch verpackte Ratgebersendungen wie »Meine Krankheit liegt mir auf der Zunge« (*Fliege* 18. August 1997). So absonderlich und kurios sich dieser TV-Talk auch ausnimmt – dem Zuschauer wird vermittelt, daß es sich hier um Themen handelt, die so ›anders‹ nicht sein können, als daß man nicht ›normal‹ über sie reden könnte. Andererseits bildet sich, beobachtet die Medienkritikerin Angela Keppler, zugleich auch »ein übergreifendes Gefühl für die Devianzen der Normalität hinaus. Das Normale ist nicht so normal und eben darin normal.«[2]

Diese außergewöhnliche »Normalität« des TV-Talks ist für Hans Meiser, den Paten und Erfinder des Nachmittagstalks, Programm. Er widmet sich »Problemen, die viele haben« und lädt dazu TV-Laien ein, die auf das Volkstalk-Credo vertrauen: ›Jeder kann zu jedem Thema etwas sagen‹.[3] Was Bertholt Brecht bei der Einführung des Radios noch als einzulösende Vision beschrieb – die Demokratisierung der Massenmedien –, wird in der »Meiserisierung« des Fernsehens Wirklichkeit. »Kleine Geschichten hänge ich an die große Glocke! Da müßte doch das Herz jedes Demokraten aufgehen«, rühmt Jürgen Fliege seine Sendung.[4] Der Volkstalk läßt gewöhnliche Menschen zu TV-Stars werden und ist Forum für »Menschen wie du und ich« und ihre »Geschichten von nebenan«.[5] Eine perfekte Einlösung der Brechtschen Radiotheorie, so scheint es. Jeder ist Empfänger und Sender zugleich. Alle Probleme des Alltagsmenschen, seien sie auch noch so trivial oder kurios, sind sendefähig und für jeden zugänglich und verfügbar.

Diese vermeintliche Demokratisierung des Fernsehens bleibt nicht von beißender Kritik verschont. Die Veröffentlichung des Privaten und Intimen, so das Klagelied von namhaften Kultur- und Medienkritikern, führe zum »Psycho-TV« und »Affektfernsehen«, in dem Unterhaltung zur Seelenschmerz-Rührküche verkomme und mit elektronischem Klatsch und Tratsch die voyeuristische Sensationslust des Zuschauers befriedigt werde. Der »Seelenstriptease« in den Talkshows, so resü-

miert der *Spiegel*, sei »*das* psychosoziale Problem des ausgehenden Jahrhunderts«.[6] Für den Soziologen Ulrich Beck ist die geschwätzige Sensationshascherei der Talkshows ein sichtbarer Beleg für die narzißtischen Trends einer Erlebnisgesellschaft, die nur ums goldene Selbst tanzt.[7] Kommunikationswissenschaftler diagnostizieren die bedenklichen Auswirkungen dieses egozentrischen Psychobooms auf den öffentlichen Diskurs. Der verbale Exhibitionismus, so beklagt Dieter Roß, überlagere und verdränge die »unerläßliche öffentliche Debatte«. Die Öffentlichkeit werde zum »Jahrmarkt der Eitelkeiten«.[8] Dort, wo die Öffentlichkeit zum Forum der Intimität avanciert, findet eine »Deprivatisierung« statt, die nach Günther Anders einem für moderne Gesellschaften typischen Phänomen entspricht: der »Ent-Schämung«.[9] Dazu fügt sich die niederschmetternde Diagnose von Mark Siemons: »Alle inneren Immunsysteme sind offenbar zusammengebrochen. Man könnte probehalber von seelischem Aids sprechen.«[10]

Wer im TV-Talk – frei nach Richard Sennett – die Tyrannei der redseligen Intimität am Werke sieht, unterstellt jedoch dem Fernsehen allzu schnell Sensationshascherei und Voyeurismus und läßt außer acht, daß es diese ›Laster‹ schon gab, bevor das Fernsehen heraufzog. Jede Gesellschaft hat das Fernsehen, das sie verdient, und so bedient auch der profitable TV-Talk etwas, was schon vorher da war. Dazu zählen ohne Zweifel die Veränderungen in der Nahweltkommunikation, die Anonymisierung der Gesellschaft sowie die Verwischung der Grenzen von Privatem und Öffentlichem.[11] Hinter der Grenzverwischung der Intimsphäre zeigt sich jedoch noch etwas anderes: Was als quotenträchtige Selbstentblätterung und Seelenstriptease verurteilt wird, ist nicht lediglich ein »Outen« intimer Details oder medial dramatisiertes Betroffenheitsgehabe. Der Talk-Akteur will sich nicht so sehr entblößen als vielmehr bekennen. Er sehnt sich nach Vergebung und Befreiung und hofft auf ein glückliches Ende, einen guten Ausgang seines Bekenntnisses. Die TV-Akteure, die im medialen Rampenlicht ihre Schuld bekennen, sind Bittende und Beichtende, die in Zeiten, da man die Sünde »abgeschafft« glaubt und die christliche Beichte eine unbekannte Größe geworden ist, sich öffentlich als Sünder fühlen und offenbaren.[12]

Auf dieser Linie liegt der religiöse Anspruch, den vor allem die Talkmaster Fliege und Meiser erheben und der ihnen auch bereitwillig von Medienbeobachtern zugesprochen wird. In den Bekenner-TV-Shows, so der Kommunikationswissenschaftler Jo Reichertz, »ersetzt« der Showmaster den Priester. Meiser »vergibt« die Sünden und »erteilt die ... Absolution in schönen und freundlichen Worten«.[13] Ähnlich »pastoral« betreut Fliege seine Talk-Gäste. Er ist für sie ein »Beichtvater«, der seine Arbeit ganz ausdrücklich als »Seelsorge« und nicht als Sensationshascherei versteht.[14] Seine Talkshow, betont Fliege, folge der Liturgie eines Gottesdienstes; sie erhebe die Erzähler der Talk-Geschichten zu »Berufenen« und schließe entsprechend mit einem besinnlichen Schlußwort und dem »Segenswunsch«: »Passen Sie gut auf sich auf.« So avanciert der »Missionar unter den Täglich-Talkern« (*Stern*) zum »Herrn der Schweißfüße«, in dessen Show »Menschen sagen, wo sie der Schuh drückt, und ihre alltäglichen oder auch dramatischen Geschichten und Schicksale erzählen«. Dem »TV-Missionar« wächst dabei in seiner Sendung eine televisionäre »Sendung« zu. Er verkündet: »Wunder«, »Heilung« und »Vergebung« sind auch in unserer Zeit »möglich« und machbar.[15]

Wenn ein Talkmaster als »Erfinder der Massenbeichte« (*Stern)* ausgerufen wird, dann zeigt dies, daß das Fernsehen eine weitere Aufgabe übernommen hat, die früher den Kirchen und ihren Seelsorgern vorbehalten war. In einer Zeit, in der die christliche Beichte unverständlich geworden ist und kaum noch praktiziert wird, stößt das Fernsehen auch in diese Lücke. Es schafft einen audiovisuellen Raum für Bekenntnisse und Geständnisse und avanciert zugleich zur wirkmächtigen zwischenmenschlichen Instanz, die Vergebung und Versöhnung vermittelt. Das Medium Fernsehen gewinnt so religiöse Vollmachten: Notleidende werden getröstet und gesegnet, Schuldbeladenen wird die Beichte abgenommen und Sünder werden ›freigesprochen‹. So entsteht jenes merkwürdige Amalgam aus Fernsehen und Religion, das heute vor allem dann als »Medienreligion« beschworen wird, wenn das Fernsehen als »Sinnagentur«, »Mythenproduzent« und »säkularer Hausaltar« auf den Plan tritt. Fernsehen wird zur Religion, zur elektronischen Kirche; seinen Konsumenten bescheinigt man entsprechend eine Bildschirm-Religiosität.[16] Die Anhänger der Medienreligion werden auf der Suche nach religiösen Spuren in den Talkshows vielfach fündig. Wer im Fernsehen seine Lebensgeschichte erzählt, dürfe sich als ein Auserwählter fühlen. Talk sei ein »Reden« in der »Tradition des Herrn« und schlage »Schneisen der Orientierung in ein unüberschaubares Leben«. Das TV-Publikum sei eine »Gemeinde«, die die »Heilungskraft der (öffentlichen) Zeremonie« erlebe. Der Moderator leiste seelsorgerliche Hilfe. Er lasse Menschen die »heilsame« Erfahrung zuteil werden, »einmal aus ihrem Schattendasein auszubrechen und im Mittelpunkt zu stehen«.[17] Das Fernsehen, das Fenster zur Welt, werde so zum Himmelsfenster, ein »kleines Fenster zum göttlichen Schöpfer«.[18]

Daß die Talkshow innerhalb ihres Mediums das Fenster zum Himmel öffnet, bedeutet für die Vertreter der Medienreligion keine Verdrängung oder gar Auflösung von Glaubens- und Gottesvorstellungen. Gott löst sich nicht auf, so der Kultursoziologe Hans-Georg Soeffner. Er »wechselt« lediglich sein Erscheinungsbild. »Dementsprechend muß es ... darum gehen, die neue Gestalt Gottes oder die neue Verkleidung bzw. Vorstellung einer symbolischen Gestalt aufzufinden.«[19] »Just the image is changing«, beschwichtigt Talk-Pfarrer Fliege die kulturkritisch-theologisch begründeten Bedenken seiner Kritiker. In diesen neuen »images« kommt Religion nicht aus sich heraus zur Sprache, sie ist »unsichtbar« und versteckt sich in profanen lebensweltlichen Kontexten der Populärkultur.[20] Die »unsichtbare« Religion definiert sich nicht über spezifische Inhalte, sondern besteht vor allem in ihren Funktionen: Sie rhythmisiert und begleitet den Alltag, sie sortiert die Welt, liefert Symbole und Rituale und bindet den Menschen zugleich in eine außeralltägliche Welt ein.

In dieser funktional bestimmten Religion sind die religiösen inhaltlichen Anteile nicht eindeutig auszumachen. Eine explizit christliche Grundlage gibt es nicht, ebensowenig ein theologisch qualifiziertes Profil und erst recht nicht eine konfessionelle Identität. Der ›evangelische‹ Talk-Pfarrer Fliege grenzt sich zwar ausdrücklich von seinem ›katholischen‹ TV-Konkurrenten Hans Meiser ab, aber in den Talkshows selbst spielen konfessionelle Unterschiede keine Rolle mehr. »Das Volk ist nicht mehr evangelisch oder katholisch«, erklärt Fliege kategorisch in der Talkshow *Alex*, und will nur die Wirkung der Religion auf Menschen gelten lassen. Der Talk-Priester Meiser und der Talk-Pfarrer Fliege sind entsprechend austauschbar.

Die »unsichtbare« Religion der Medien ist eine Einheitsreligion und erfüllt ihre quasireligiösen Wirkungen über profane Strukturen und Praktiken. Unterhaltung und Religion gehen dabei eine Symbiose ein, die nicht ohne Folgen ist: Religion wird zur unterhaltsamen Lebenshilfe, begleitet von einer ›impliziten‹ Theologie, die das praktisch-pädagogische Pendant dazu liefert – eine von der biblischen Tradition losgelöste Theologie aus dem hohlen Bauch, die nicht Interpretin des Glaubens, sondern des Lebens sein will, ein praktischer Ratgeber und moralischer Alltagsbegleiter im unterhaltsamen Gewand.

Daß diese Religion ohne spezifisch theologische Begründung daherkommt und die Theologie »soft« und »light« in das Unterhaltungsressort auswandert, ist ein Hinweis auf grundsätzliche Veränderungen, die den gesamten Themenbereich der ›klassischen‹ Theologie und Religion betreffen und noch gar nicht ausreichend bedachte Auswirkungen auf die Sprache des Glaubens beinhalten. Was sich im Ganzen zeigt, ist eine Schwerpunktverlagerung im Religionsverständnis. Religion bedeutet hier nicht eine Beziehung zu Gott und schon gar nicht eine Lehre über Formen dieser Beziehung, sondern ein Verhalten, das man sich zu eigen machen kann, um das zu erleben, was als lebensbedeutsam wahrgenommen wird. Diese Erlebnisreligion koppelt sich von der biblischen und kirchlichen Überlieferung sowie Institutionen jeglicher Art ausdrücklich ab. »Auf dem modernen Markt der Ethik und Religionen«, erklärt der Talk-Pfarrer Fliege, »kann man sich als nicht mehr eingeführtes Produkt nicht weiterhin auf Institutionen und Tradition berufen« und muß stattdessen auf »Gefühl, Instinkt und Herz« setzen, um »erfolgreich« und »attraktiv« zu sein.[21]

Vor diesem Hintergrund steht eine schon seit langem auffällige Entwicklung: Während in der Gesellschaft die explizite, kirchlich verfaßte Religiosität abnimmt, ist die implizite Medienreligion mit ihren vielfältigen Wirkungen geradezu inflationär präsent. Die, die auf Entdeckungsreise nach religiösen Elementen im TV gehen, erklären Unterhaltungsstars zu Gottsuchern, tägliche Seifenopern zur neuen Religion und Nachmittagstalk zur »heilsamen« »Zeremonie«. Diese Entdeckungsreise führt dazu, daß bereits das bloße Zitieren funktional verwandelter religiöser Elemente als Spuren des Religiösen ausgewiesen und schon das vage Gefühl des ›Das kann doch nicht alles sein‹ – thematisch verpackt in Beziehungsproblemen und Selbstfindungsgeschichten – als Religion identifiziert wird. Fragen über die Sinnhaftigkeit von Beziehungen, über die eigene Identität und Lebenswahrheit gehören zur Religion, aber Religion geht darin nicht auf. Die Sehnsucht nach einer glücklichen Auflösung, das Verlangen nach »Heilwerden«, das die Talkmaster stillen wollen – dies alles sind Ansatzpunkte für religiöse Fragen, aber von hier aus ist noch ein weiter Weg nötig, will man bleibend und inhaltlich bestimmt zur Religion kommen. Ein religiöser »touch« macht ein »Produkt« noch nicht originär religiös.

Fernsehserien über Engel (*Der Engel kehrt zurück*), Pfarrer (*Mit Leib und Seele*) und Nonnen (*Wie gut, daß es Maria gibt*) zeigen: Kirche und Religion taugen durchaus zur Unterhaltung, es gibt das »unterhaltsame Dogma«.[22] Bedenken sind jedoch dort angebracht, wo sich die Unterhaltung von der Religion verselbständigt und der religiöse Gehalt so entleert wird, daß Inhalte und Strukturen nicht mehr als religiös zu bestimmen sind. Wenn man aber nicht auf den religiösen Gehalt zielt, sondern in erster Linie auf das Thema als Instrument zur Steigerung des Unterhal-

tungswertes, dann ist Religion nur noch Mittel zum Zweck. Hier liegt ein wesentliches Defizit der Medienreligion, und genau hier wird auch der als säkulare Beichte deklarierte TV-Talk fragwürdig. Die neugierige Teilnahme an einer inszenierten Showsituation deckt sich nicht mit dem religiösen Anspruch und ›Anstrich‹. Das Prädikat ›Religion‹ wird benutzt, um etwas zu überhöhen, was mit Religion nichts zu tun hat. Das Talk-Programm, nach dem Lebensprobleme aufgelöst oder gar »geheilt« werden können, wenn man nur bereitwillig die eigene Geschichte vor den Augen der Öffentlichkeit erzählt, pervertiert das, was die Heilsbotschaft zusagt: Es bietet präpariertes Erzählen statt wirklicher Zuwendung, Selbstdarbietung statt Selbsthingabe und Fixierung auf die »personality« des Talkmasters statt Befreiung von sich selbst.

Es gibt die Medienreligion, aber es gibt auch den Mißbrauch von Religion. Was den TV-Talk angeht, liegt der Verdacht nahe, daß im Gewand der Medienreligion Religion als Tarnkappe für etwas herhalten muß, was im Kern areligiös ist: das Ausbeuten privater Schicksale, das Zur-Schau-Stellen des eigenen Lebens – eine Vermarktung in eigener Sache mit geschickter Unterstützung von ›Religion‹. Die Talkshow wird religiös eingemäntelt und verbrämt, um etwas als Transzendenzbezug auszuweisen, was letztlich auf die Beschäftigung des Menschen mit sich selbst angelegt ist. Das ästhetische, unterhaltsame Spiel mit religiösen Elementen kaschiert, daß sich hier der TV-Blick eben nicht ›nach oben‹ öffnet, sondern selbstreflexiv auf das Medium fixiert, durch das Menschen sich in Szene setzen wollen.

II.

Die ›traditionelle‹ Beichte steckt seit Jahrzehnten in der Krise und ist in der seelsorgerlichen Praxis ein Problemfall geworden. Die Krise, die mit der Beichte zusammenhängt, gilt vielfach als symptomatisch für eine Welt, die »weder die Sprache besitzt, Sünde auszusprechen, noch Orte der Vollmacht, von Sünde loszusprechen, und die darüber hinaus beides nicht zu vermissen scheint«.[23] Der tägliche TV-Talk scheint dieses Urteil zu widerlegen. In den Shows zeigt sich ein bemerkenswertes Phänomen: Während die Beichte im christlichen Gemeindeleben kaum noch eine Rolle spielt, artikuliert sich im Fernsehen die Sehnsucht nach Schuldbekenntnis und Vergebung vielfältig und regelmäßig. Die Talkshow lebt gerade von denen, die sich, allen entgegenlautenden Diagnosen zum Trotz, als Schuldige fühlen und ihre Schuld öffentlich eingestehen. Für die Anhänger der Medienreligion stehen diese Talk-Geständnisse in der Tradition der jesuanischen Befreiungsgeschichten. Es sei eine biblische Weisheit, daß »die Gemeinschaft für die Heilung wichtig« sei. »Um sich von seiner Not zu befreien, müsse man sie auch öffentlich machen.« Erst wenn der Schuldiggewordene von seiner Schuld erzähle, könne die »Heilung« eingeleitet werden.[24] Für solches Erzählen schafft die Talkshow ein Forum der Offenbarung vor dem Studio-Publikum und der TV-Öffentlichkeit. Das Talk-Geschehen vor diesem Publikum ahmt die Beichtsituation nach. Die Themen werden oft in einer Geständnis-Form gegeben: »Ich trage eine schwere Schuld« (*Vera* 8. September 1997), »Was hab' ich bloß getan?« (*Meiser* 10. September 1997). Es wird nicht nur

Schuld offenbart, sondern sich auch öffentlich bekannt: »Ich bereue, was ich getan habe« (*Vera* 5. März 1998), »Ich bin neidisch auf meine Tochter – Mütter bekennen« (*Fliege* 17. September 1997). Der Moderator übernimmt den Part des Seelsorgers; er ist das Gegenüber, dem die Geschichte anvertraut wird, und er hilft beim Formulieren der Geständnisse und Entstehen der Geschichte. Nach dem Offenbaren ihrer Geschichte fühlen sich die ›Beichtenden‹ befreit. »Es geht mir jetzt irgendwie besser«, registriert ein TV-Gast nach seiner Talk-Beichte bei *Vera*. »Es tut mir gut, daß das mal rausgekommen ist.« Dieser kathartische Effekt tritt spätestens dann vollständig ein, wenn den ›beichtenden‹ Talk-Akteuren nach ihren Geständnissen Verständnis und ›Vergebung‹ durch den Talkmaster zuteil wird. Aber mehr noch: Die Talk-Akteure erlangen nicht nur Vergebung, sie können auch ein Wunder erleben: Vermißte werden wieder aufgespürt, Verschuldete erhalten zinslose Darlehen, Kranke erfahren von ungewöhnlichen Behandlungsmethoden – wenn sie nur von ihrer Not erzählen.

Im Gegensatz zur christlichen Beichtpraxis ist die Talk-Beichte nicht geheim und wird vor der Fernseh-Öffentlichkeit vollzogen. Dieser Unterschied ist entscheidend. Die Beichte fällt damit aus ihrem religiösen Zusammenhang heraus. Gebeichtet wird nicht vor Gott, sondern vor einer weitgehend anonymen Öffentlichkeit. Dem Verzicht auf das Beichtgeheimnis und seelsorgerliche Verschwiegenheit entspricht, daß die Schuldgefühle und Schulderfahrungen, die in den Talk-Geschichten öffentlich gemacht werden, nicht mit Schuld im religiösen Sinn gleichzusetzen sind. In den Talk-Bekenntnissen wird Schuld psychologisch oder natürlich erklärt und sozial ›geortet‹. Schuld gilt als ein ›Vergehen‹ aus dem zwischenmenschlichen Bereich oder ein Verstoß gegen Normen und Tabus. Es interessieren daher in erster Linie die gesellschaftlichen Reaktionen auf das ›Vergehen‹ und nicht die zugrundeliegenden Ursachen für Schuld.

Schuld und Scheitern sind im TV-Talk Sache des einzelnen und haben in diesem individualistischen Sinn nichts zu tun mit dem Versagen des Menschen vor Gott. Die, die im TV beichten, lassen sich nicht in dem Zeichen des Kreuzes ihre Schuld abnehmen. Die ›Moderation‹ der Beichte durch den Talkmaster verharmlost die ›Sünden‹ und bestätigt nur allzu oft, wie ›unvermeidbar‹ die ›Verfehlung‹ letztlich ist. In der »Passen Sie gut auf sich auf«-Formel erscheint am Ende alles ›irgendwie‹ entschuldbar. Die Talk-Akteure selbst tun ein übriges, sich mehr als Opfer denn als Täter zu stilisieren. So verkommt das TV-Geständnis zur Devotionsbeichte, die lediglich der Selbstbespiegelung und Selbstrechtfertigung dient. Eigene Schuld wird damit nicht bewältigt. Es erfolgt keine grundsätzliche Änderung der Lebenshaltung, und so mancher schuldbeladener Talk-Gast wandert schließlich vom Studio der TV-Show auf die Couch des Pychotherapeuten.

Für die christliche Beichte ist grundlegend, daß die Sünde unter den Menschen immer mit Gott zu tun hat. Sie betrifft den persönlichen Gott, der den Menschen sieht und hält, der ihn anspricht und ihm antwortet. Vor ihn legt der Beichtende das, was ihn bedrückt. Vor ihm »schüttet er seine Klagen aus«, ihm »eröffnet er seine Not« (Ps 142,3). Im Gegensatz dazu betrifft Schuld im Talk-Kontext in keiner Weise die Gottesbeziehung. Die Frage, wie der Mensch zu Gott steht, kommt nicht zur Sprache. Wo aber das Schuldigwerden vor Gott nicht mehr wahrgenommen wird, kommt es zur Bagatellisierung der Sünde als ›Missetat‹ oder eine Art Be-

triebsunfall, der behoben werden kann, sobald man ihn öffentlich gemacht hat. Nach biblischem Zeugnis dagegen steht die Sünde »zwischen« Gott und dem Menschen und verkehrt die Gottesbeziehung (Jes 59,2). Durch sie »verfehlt« der Mensch sein Ziel (Spr 19,2). In der Beichte wird der Mensch wieder auf dieses Ziel gelenkt. Er sucht mehr den Herrn als sich selbst und »kehrt mit ganzem Herzen zu Gott um« (Jer 24,7). Im TV-Talk haben Schuld und Vergebung einen anderen Schwerpunkt. Der mediale Talk setzt auf Selbstfindung durch öffentliche Anerkennung. Für die Talkmoderatoren liegt der Fokus »darauf, die heilsamen Kräfte, die jeder Mensch in sich hat, zu wecken, zu reaktivieren und Arbeitsmodelle für die eigene Entwicklung aufzuzeigen«.[25] Die TV-Bekenntnis-Show begründet so die Verantwortung des Menschen für und vor sich selbst. Man erzählt von seiner Schuld, aber man bekennt sich nicht zu ihr, zu seinem eigenen sündigen Wesen. Das ›Bekenntnis‹ bleibt so in einer Selbstzergliederung und Selbstbeobachtung stecken, die eine übergeordnete Instanz nicht kennt.

Im TV-Talk geht es letztlich nicht um das Bekennen von Sünden, sondern um das Offenlegen der eigenen Lebensgeschichte. Dieses Offenlegen ist jedoch nicht einfach auf exhibitionistische Selbstentblößung zurückzuführen, sondern vor allem darauf, daß das TV-Geständnis für die Talk-Akteure einen offensichtlichen Nutzen hat und einen nicht zu unterschätzenden sozialen und ideellen Gewinn bietet. Im christlichen Bekenntnis der Sünde ist der Mensch auf Gottes Erbarmen angewiesen. Gott vergibt dem Menschen und nimmt ihn an. Im Talk-Geständnis dagegen geht es nicht um Gottes Vergebung, sondern um das Verstandenwerden von und in der Öffentlichkeit. Nicht die Versöhnung mit Gott steht im Mittelpunkt, sondern die Abgleichung der eigenen Lebensgeschichte mit den Normen und Erwartungen der Gesellschaft, repräsentiert durch die TV-Öffentlichkeit. Es zählt dabei durchaus das Besondere der jeweiligen Lebensgeschichte, aber das Besondere wird ›talktäglich‹ gemacht und normalisiert. Alles, sei es auch noch so bizarr oder gar peinlich, ist wert ausgesprochen und gehört zu werden und bestätigt das Talk-Credo: ›Wir sitzen ja doch alle in einem Boot.‹ Die televisionäre Botschaft lautet: Wir sind alle auch nur Menschen, und wir können deshalb alles ›verstehen‹. Worauf der TV-Talk damit letztlich abzielt, ist ein grundsätzliches Verstandenwerden, in dem das Verstehen an sich wichtiger ist als die Inhalte, die ›verstanden‹ werden. Das Verstehen ist daher in keiner Weise abhängig von dem, was bekannt wird. Ob trivial (»Männer mit Schwimmreifen«, *Fliege* 23. Juli 1997), abstrus (»Irdische Göttinen«, *Meiser* 11. Juli 1997) oder existentiell (»Krank! – Ich will noch nicht sterben«, *Jörg Pilawa* 6. März 1998) – das Verstehen bezieht sich nicht auf eine inhaltliche Übereinkunft, sondern auf das »Allesverstehenkönnen« per se. Medienbeobachter sprechen hier von einer »Sakralisierung der sozialen Interaktion«, die jedoch »profan« vonstatten geht und entsprechend nicht den »Glauben an einen höheren Sinn oder eine höhere Instanz« einfordert.[26]

Dies steht im Einklang mit einem für das Fernsehen entscheidenden, weil quotenrelevanten Gesetz, nach dem frontale Verkündigung mit expliziter Kirchlichkeit und Religion für die Einschaltzahlen untauglich ist: Das direkte Dabeisein bei der Fernsehinszenierung, das grundsätzliche Verstehen und Verstandenwerden von einer medialen Öffentlichkeit wird überhöht, ›sakralisiert‹, aber es darf nicht explizit ›sakral‹ daherkommen, sondern soll in erster Linie unterhaltsam sein – eine Show.

Diese Show des Verstehens verstellt jedoch den Blick dafür, daß es Grenzen für den Vorgang des Normalisierens gibt, daß es Abgründe gibt, die nicht überbrückbar oder verstehbar sind, Lebensprobleme, die durch die gebrochene Existenz des Menschen nicht im TV-Talk aufzulösen oder zu »heilen« sind.

Die Frage stellt sich zudem, ob mit dem TV-Talk nicht etwas vorliegt, das entgegen allen Bemühungen, man wolle Anwalt des Menschen und seiner Geschichte sein, letztlich menschenverachtend und menschenunwürdig ist. Wer sich durch die Talkshows zappt, dem fällt vor allem die Entmenschlichung und Versachlichung des Beziehungstalks auf. Man spricht hier bisweilen über Ehen und Lebenspartnerschaften wie über Mietverträge und Einkäufe, in einer Tonlosigkeit und faktischen Nüchternheit, die aus einer Lebensbeziehung eine »sachliche Romanze« (Erich Kästner) machen. Auffällig ist weiter, daß die, die da vor laufender Kamera von sich erzählen, auf ein Medium vertrauen, das seine technischen Kräfte und Möglichkeiten über die der Medien-Akteure setzt. Das Medium, sein Wirkungspotential und seine Mächtigkeit, jede Lebensäußerung fernsehtechnisch zu präparieren und sendefähig aufzubereiten, ist in der Tat ein »Nullmedium« (Hans Magnus Enzensberger), in dem der TV-Akteur ein Nichts und die Sendung alles ist. Dieses »Nullmedium« erfüllt sich in einem Höchstmaß an Selbstreflexivität: Die Sendung *ist* die Sendung.

III.

In den Talkshows sind es nicht Bilder, die Lebenssituationen darstellen, sondern Geschichten. Die Talk-Akteure erzählen Geschichten, die das Leben schreibt – ihre Lebensgeschichte. Für die Anhänger der Medienreligion handelt es sich hier um eine Form der »narrativen Katechese«, einen der narrativen Theologie nachempfundenen Versuch, ›Botschaften‹ im Medium des Geschichtenerzählens zu vermitteln. Dieses Erzählen steht unter einem hohen Anspruch: »Es dürfen keine oberflächlichen Geschichten sein ..., es müssen Geschichten sein, die aus den tiefen Schichten der menschlichen Seele kommen.«[27] In solchen oft als »Psycho-TV« verurteilten Talk-Stories geht jedoch die eigentliche Funktion der narrativen Theologie der Evangelien verloren. Das Erzählen ist kein Erzählen von Gott und von Gott her. Es ist für die Talk-Akteure ein Instrument, ihr eigenes Leben besser kontrollieren zu können und Ängste und Sorgen abzuleiten. Der Lohn des Erzählens ist zunächst Zufriedenheit und Erleichterung, vor den Augen der Öffentlichkeit ›bestanden‹ zu haben, und nicht zuletzt die Möglichkeit der unmittelbaren Hilfe – die »Stiftung Fliege« und diverse »Meiser-Fonds« bieten finanzielle Unterstützung noch im Verlauf der Sendung an. Vor allem aber dient das Erzählen als ein Instrument, die eigene Lebensgeschichte medial aufzuwerten. Die Talk-Akteure inszenieren sich im Erzählen als Medienereignis und steigern so ihr Ich gemäß dem Talk-Motto ›Ich finde zu mir, indem ich von mir erzähle‹. Die Preisgabe der Intimität führt so auf eine öffentliche Selbstwerdung. Durch das Lebenshilfe-Pathos der Talkmaster wird das Bedürfnis, gezeigt zu werden, sublimiert. »Ich hoffe«, so Hans Meiser über seine Beicht-Sendung »Was hab' ich bloß getan?«, »daß unsere Gäste ein bißchen das Traurige und Wütende verlieren.«

Dieses Anpreisen der TV-Talks verschweigt jedoch, daß die vermeintliche Lebenshilfe und ›Beichte‹ durch präpariertes Erzählen vollzogen wird. Jede Talk-Show wird vorher aufgezeichnet, frisiert und quotengerecht aufbereitet. Das Saalpublikum wird vor Sendebeginn durch Warm-Up-Animateure organisiert und in Stimmung gebracht, die Talk-Teilnehmer werden durch Pre-Interviewer erst einmal auf ihre Kameratauglichkeit getestet. Das Casting und Briefing der Kandidaten garantiert telegene Auslese und entsprechendes Show-Vorwissen. So nähert sich der Talk-Priester Meiser den Gästen seiner Beichtshow stets nur mit Erinnerungskärtchen in der Hand, auf denen die Lebensgeschichte der ›beichtenden‹ Talk-Akteure festgehalten ist, die wiederum selbst gelegentlich auf das bereits vorher Aufgezeichnete verweisen: »Da ist noch etwas ... Das werden Sie mit Sicherheit da stehen haben.« Der Talk-Priester nickt zustimmend und versucht seinerseits, angesichts der fortgeschrittenen Sendezeit das Geständnis zu beschleunigen, indem er die ›Sünden‹ seiner Gäste referiert. So verschiebt sich die Talk-Show mehr und mehr auf den Moderator und sein Image. Der TV-Talk wird zur Personality-Show, benannt nach dem Talkmaster und nicht nach Themen oder Kandidaten.

Dieses kameragerecht inszenierte TV-Erzählen entspricht in keiner Weise der Beichtsituation. Das Erzählen ist ein Selbstläufer, losgelöst von den Inhalten, die erzählt werden. Wichtiger ist vielmehr, wie man erzählt und wie man sich dem Urteil der Öffentlichkeit stellt. Die Talk-Moderatoren wollen »keine Heldengeschichten« erzählt wissen, sondern »Opfergeschichten, die durchs Erzählen zum Helden ihres gescheiterten Lebens wurden oder werden können«.[28] Diesem »Meistern« des Lebens geht jedoch noch ein entscheidender Schritt voraus. Es muß zuallererst das öffentliche Erzählen »gemeistert« werden. Das Erzählen folgt einer TV-gerechten Dramaturgie: Im Vordergrund steht inhaltlich nicht das ›Beichten‹ und ›Bekennen‹, sondern eine Darstellungsaufgabe, die unterhaltsam zu lösen ist. Das Thema ist demgegenüber zweitrangig und, betrachtet man die sich ständig wiederholenden und auf Talk-Touristen zugeschnittenen TV-Probleme, letztlich austauschbar. Worauf es ankommt, ist vielmehr die Art der Darstellung und das Beherrschen der Showsituation. Wenn Talk-Akteure Schuldvorwürfe mit flotten Sprüchen parieren und etwas »rauslassen«, um zu provozieren oder jemandem eins auszuwischen (der letztere Fall zieht allerdings immer häufiger Schmerzensgeldklagen nach sich, wie jüngst gegen Hans Meiser), dann ist das allgewaltige Fernsehgesetz erfüllt, daß der TV-Akteur nicht einfach Sünden bekennen soll, sondern sie so zu erzählen hat, daß er damit unterhält.

Im Leben des Glaubens meint das bekennende Erzählen etwas anderes als diese unterhaltsame Selbstberichterstattung und ist damit nicht gleichzusetzen. Im Talk-Bekenntnis stellt der einzelne seine Person dar und erzählt seine Geschichte, damit er, so Fliege in der Talksendung »3 nach 4 bei mir« (9. Januar 1997), »lernt« »zu kämpfen und selber Held zu sein«. Im Gegensatz zu diesem erzählerisch gewonnenen »Heldentum« zielt die christliche Beichte nicht auf eine Selbstdarbietung oder eine psychologische Beschäftigung mit den eigenen Sünden. In der Beichte soll der einzelne Mensch zu Gott umkehren. Der Beichtende ist jemand, der vor Gott steht und Gott an sich handeln läßt. Gott »legt einen neuen Geist« in den Menschen und »befreit ihn von allem«, womit er sich »unrein« gemacht hat (Ez 36,26.29). Die Beichte verläuft daher nicht nach dem Plan des Menschen. Sie ist keine Gewissenserforschung, die der Mensch vornimmt, sondern setzt vielmehr voraus, daß Gott

Herz und Sinne prüft, und er allein es ist, der sich mit dem Menschen »versöhnt« (2 Kor 5,18). Die Talk-Beichte kennt eine solche Selbstübereignung nicht. Sie zielt auf eine Inszenierung, die für die eigene Lebensgeschichte wirbt und ihr Bedeutsamkeit und Außergewöhnlichkeit verleihen soll. Gewöhnliche Menschen werden in den Talk-Shows außergewöhnlich durch ein als Medienauftritt inszeniertes Erzählen, das den Alltag und die eigene Person überhöht. Die, die vor laufender Kamera ›beichten‹, werden durch diesen TV-Auftritt auratisiert. Die Talk-Akteure glauben sich selbst und ihre triviale Welt von einer magischen Aura umgeben, die ihrer Welt einen ›übernatürlichen‹ Charakter verleiht. Durch diese »Heiligung« der Alltagswelt bindet das Fernsehen die TV-Zuschauer und die Talk-Akteure zusammen. Beide nehmen teil an einem öffentlichen »Kult« der »Präsentation« des Privaten.[29] Dieser »Kult« entspricht der von Gerhard Schulze beschriebenen Eigenart der modernen »Erlebnisgesellschaft«, in der der einzelne durch »erlebnis-rationales Handeln« die Flut des Erlebnisangebots selbst zu »regulieren« sucht und zugleich bewußt zu einer Ästhetisierung der eigenen Lebenswelt nutzt.[30]

Nach biblischem Zeugnis ist menschliche Außergewöhnlichkeit anders begründet. Jeder Mensch ist unersetzbar und einzigartig, weil Gott ihn anruft und ihn aus der Masse heraushebt. »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du gehörst mir« (Jes 43,1). Der Mensch wird gerufen, er ruft sich nicht selbst aus. Im Kontext der Beichte heißt das: Gott spricht den Menschen an, er spricht ihn frei. Der Mensch kann sich nicht selbst freisprechen oder seine Schuld ›weg‹-erzählen. Im TV-Talk dagegen sollen im Menschen Energien zur Bewältigung seiner Schuld freigesetzt werden. Mit »Kraft und Wollen«, so der Talk-Priester Meiser in seiner Beichtshow, läßt sich ein »Fehltritt« »aus dem Gefühl beseitigen«. »Meinen eigenen Worten alles zutrauen«, heißt der entsprechende Glaubenssatz, den sein TV-Konkurrent Fliege in der Talkshow *III nach 9* verkündet. Die Heilsbedürftigkeit vor Gott wird damit ausgeblendet. Versagen und Scheitern stehen nicht in der Verfügung Gottes, sondern werden auf die Verantwortung des Menschen zurückgeführt. »Schuld«, so Hans Meiser in seiner Beichtshow, ist »etwas, was einem passiert« und vom Menschen »in Ordnung zu bringen ist«.

Die Talk-Beichte suggeriert, daß auf das Erzählen von Schuld das Loswerden dieser Schuld unmittelbar folgt. Das Verständnis, das die TV-Gemeinde und der Talkmaster dem ›Beichtenden‹ entgegenbringt, ist gleichsam zugleich die ›Absolution‹. »Davor ist niemand gefeit«, beruhigt der Talk-Priester Meiser einen Ehemann, der ihm einen Seitensprung ›gebeichtet‹ hat. Die Talkmasterin Vera ist überzeugt, daß die TV-Beichte ihrer Gäste dazu beiträgt, daß diese das Leben in »irgendeiner Form ... nach vorne bewegt anschauen können« und rät abschließend im Stile des Talk-Pfarrers Fliege »Passen Sie gut auf sich auf«. Im Leben des Glaubens dagegen ist die Beichte mit dem Bewußtmachen, Eingeständnis und Bekenntnis der Schuld nicht abgeschlossen. Schuld muß geläutert werden. Die Lossprechung ist kein ›forgive and forget‹, sie ist vielmehr ein erster Schritt auf dem Weg in die »neue Schöpfung« (2 Kor 5,17; Gal 6,15). Der Mensch soll sich von den »Sünden abwenden« und als »neuer Mensch« leben (Ez 18,21; Röm 6,4). Im Talk-Bekenntnis folgt auf das Sich-Selbst-Freisprechen der ›Freispruch‹ des Talkmasters. Er ›versteht‹, verzeiht, erklärt oder weist direkte Hilfe in Form von Therapievorschlägen oder Geldspenden an. Der Talk-Pfarrer Fliege sieht sich dabei als Botschafter eines lebensfreundlichen

Gottes, der es stets »gut« mit den Menschen meint. Der Gott, der hier ins Spiel gebracht wird, ist kein Richter, vor dem der einzelne sein Leben verantworten muß. Er ähnelt vielmehr einem allzeit nachsichtigen, harmlosen Menschengott, der es allen recht machen will und über alles den Mantel des Verstehens breitet. Genau hier verfehlt und verfälscht der TV-Talk das Evangelium. Das »Alles-wird-gut«-Gesäusel redet das Böse mit belanglosen Lebenshilfe-Parolen weg und verkündet das Evangelium als gleichbleibende Frohbotschaft ohne Kreuz, Opfer und Gericht.

Während die christliche Beichte ein Neuanfang ist und die Buße einen ersten Schritt hierzu leisten soll, ist die Talk-Beichte prinzipiell bußfrei und folgenlos. Sie kostet den Talk-Akteur einen öffentlichen Auftritt und die Preisgabe der Privatsphäre. Für das TV-Publikum gibt es die Möglichkeit des kollektiven Helfens. Sie können gegen Spendenquittungen in die »Stiftung Fliege« einzahlen, die bei Meiser eingeblendeten Bankverbindungen notieren und ihr Gewissen mit einer guten Tat beruhigen. Die Anteilnahme am Schicksal und an der Schuld anderer wird so in eine Loskaufmentalität überführt. Schuld und Not werden durch eine kollektive Leistung ›getilgt‹, die der einzelne als Produkt der Mediengesellschaft zu erbringen hat. Die christliche Beichte befreit von solchem moralischen Leistungsdruck. Sie ist Geschenk Gottes und damit nicht machbar, weder einzuklagen noch selbst herbeizuführen. Sie kostet durchaus etwas – Sühne, Opfer, Umkehr. Aber Gott erwartet keine moralische Vorleistung für sein Versöhnungsangebot. Er erwartet den Menschen selbst, sein Herz. Gott unterfängt alle Eigenleistung und macht sie erst möglich. Der TV-Talk dagegen überführt altruistisches Engagement und Eigenleistung in eine Vergebung mit Garantie, die allumfassende »ganzheitliche« »Heilung« gewähren und Leben »gelingen« lassen soll. Auf diesem Feld kann Gott nur noch als Wunscherfüller und karitativer Nothelfer etwas bestellen.

Bestellt wird nach TV-Gesetzen einer virtuellen Realität, die zunehmend die Maßstäbe für die Wirklichkeit liefert. So soll nach dem Willen der Talkmaster Fliege und Meiser all das, was eine Talkshow erfolgreich macht, auch für den ›Erfolg‹ von Kirche und Religion gelten. Die Kirche, so Fliege bei der Vorstellung seines neuen Buches *Kirchenbeben. 150 Schritte aus der Kirchenkrise* (1997) in der Talkshow *Alex*, sei ein »Dienstleistungsunternehmen«, das zu Werbe-Aktionen für den Glauben verpflichtet sei und sich einem »Ranking« zu unterziehen habe. Die Kriterien hierzu werden aus den Regeln des TV-Talks abgeleitet. So wie für die TV-Show die Attraktivität, sollen fortan die »Popularität« der Kirche und das Marketing durch »PR-Agenten für den Glauben« entscheiden. Und so wie sich im Fernsehen die Güte einer Sendung nach dem Unterhaltungswert bemißt, muß der Pfarrer von morgen »Entertainer« sein und sich der Gottesdienst »poppig« – mit Songs wie Jennifer Rushs »Credo« – lebensfreudig und vor allem »erfolgsorientiert« präsentieren, mit stets geöffneten Türen für alle »Kunden«.

Die Schritte aus der Kirchenkrise, die in besagter Talkshow salopp vorgestellt werden, erheben die Medienreligion zum Idealbild für die real existierende Kirche. Früher sollte es Fernsehen wie im wirklichen Leben geben, jetzt, so scheint es, soll es Leben wie im wirklichen Fernsehen geben und entsprechend eine Beichte, die als TV-Talk durchzuführen und eine Kirche, die als Unterhaltung zu ›zelebrieren‹ ist. Daß all das so erfolgversprechend erscheint und ganz auf die Medienreligion zugeschnitten ist, liegt aber auch daran, daß eben diese Medienreligion nicht so sehr ›re-

ligiös‹ als vielmehr virtuell ist und damit jederzeit abgeschaltet und weggezappt werden kann, wenn sie ihren »Kunden« zu anstrengend wird.

Der TV-Talk zeigt, daß der Wechsel von der Kanzel zur Kamera fast vollständig vollzogen ist. Das Fernsehen bietet nicht einfach »Talk« an, sondern eine Show des Talks, eine Schau, bei der es nichts zu sehen gibt und doch etwas gezeigt und dargeboten werden soll. Diese Darbietung löst sich, kameragerecht inszeniert, nach einem virtuellen Code von der Wirklichkeit ab. Danach gilt: Es existiert nur etwas, wenn man es vor den Augen der TV-Öffentlichkeit zeigt; das heißt, es wird nur das als ›wirklich‹ angenommen, was im Medium Fernsehen ›ist‹. Und so wird ganz offensichtlich erst durch das medial öffentlich gezeigte Schuldbekenntnis glaubwürdig, daß man bereut und geständig ist. Das Medium ›macht‹ Wirklichkeit nach dem Motto: ›Was wir nicht im Fernsehen sehen, können wir auch nicht glauben.‹ Hier liegt der Schlüssel zu dem massenmedial geprägten Unglauben einer redseligen TV-Gesellschaft, für die es nichts Verborgenes, Geheimnisvolles und Verschwiegenes mehr gibt. Dort wo man aber alles aufklärt, ausspricht und zeigt, wird das Beredete und Gezeigte immer leerer und kraftloser, bis am Ende des Weges von der Kanzel zur Kamera vielleicht doch wieder die Einsicht steht, daß »nur Stille und Vertrauen Kraft verleihen« (Jes 30,15) und das wirkliche Leben nach wie vor das bessere Programm ist.

Anmerkungen

1 J. Fliege in der Talkshow *Alex*, 3 SAT 23. August 1997; vgl. auch Flieges Auftritt in der Talkshow *III nach 9*, N3 29. November 1996.

2 A. Keppler, Wirklicher als die Wirklichkeit? Das neue Realitätsprinzip der Fernsehunterhaltung. Frankfurt a. M. 1994, S. 46.

3 Rüdiger Jung, Redaktionsleiter von *Hans Meiser*, im Interview mit Hans-Friedrich Foltin am 23. Dezember 1993, zit. in: K. Krüger, Mündigkeit oder Beichtzwang? Lebenshilfemagazine und Psycho-TV, in: *medium* 4 (1994), S. 66.

4 J. Fliege, Wider die Herrschaft des Kopfes über das Private des Herzens, in: Seelenfrust als Quotenbringer? Zur Veröffentlichung des Privaten (*forum medienethik* 2). Tübingen/Stuttgart 1995, S. 30.

5 J. Fliege, Passen Sie gut auf sich auf. 101 Nachgedanken von Jürgen Fliege. Stuttgart 1995, S. 70; vgl. auch R. Lüke, Über Talkshows, Lebenshilfe und betroffene Bürger, in: *FUNK-Korrespondenz* 19 (1996), S. 4.

6 Der Tanz ums goldene Selbst, in: *Der Spiegel* 29 (1997), S. 98; vgl. auch C. Goldner, Meiser, Fliege & Co.: Ersatztherapeuten ohne Ethik, in: *Psychologie heute* 6 (1996), S. 20–26.

7 Vgl. ebd., S. 94, und U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M. 1986, S. 207–209.

8 D. Roß, Öffentliche Kontrolle des Privaten oder exhibitionistische Sensationshascherei? in: Seelenfrust als Quotenbringer?, a. a. O., S. 40.

9 G. Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München 1984, S. 237. Vgl. K. Hickethier, Intimes (im) Fernsehen, in: *Ästhetik und Kommunikation* 57/58 (1985), S. 87, und H. Reichertz, Trauung, Trost und Wunder. Formen, Praktiken und Funktion des Religiösen im Fernsehen, in: *medien praktisch* 4 (1996), S. 4–10.

10 Zit. in F. Gerbert, Psycho-TV. »Nach den Titten jetzt die Tränen«, in: *Focus* 4 (1993), S. 113.
11 Vgl. R. Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a. M. 1983.
12 Vgl. M. Sievernich, Ist die Sünde abgeschafft?, in: *Stimmen der Zeit* 206 (1988), S. 363–376.
13 J. Reichertz, Wenn Meiser die Sünden vergibt. Das Fernsehen als Religions-Ersatz, in: *Familienbildung* 4 (1996), S. 40, 38, 41.
14 T. Gangloff, Tyrannei der Intimität, in: *medien praktisch* 4 (1996), S. 33, 34; vgl. »Es wird langsam knapp«. Interview mit RTL-Moderator Hans Meiser über journalistische Sorgfalt und Schamgrenzen in Talkshows, in: *Der Spiegel* 5 (1996), S. 176–177.
15 J. Fliege. Es geht um Ihre Gesundheit. Stuttgart 1995, S. 13, 7.
16 J. Haberer, Von der Kirchenbank zum Fernsehsessel, in: C. Eurich/I. de Haen (Hrsg.), Hören und Sehen. Die Kirche des Wortes im Zeitalter der Bilder. Stuttgart 1991, S. 130–131. Vgl. die Beiträge in N. Janowski (Hrsg.), Die kanalisierte Botschaft. Religion in den Medien – Medienreligion. Gütersloh 1987.
17 J. Fliege, Es geht um Ihre Gesundheit, a. a. O., S. 11; Ders., Passen Sie gut auf sich auf, a. a. O., S. 7; Ders., Wider die Herrschaft des Kopfes, a. a. O., S. 30; TV-Pfarrer Fliege: Fernsehen kann trösten, in: *epd/Kirche und Rundfunk* 42 (1996), S. 13.
18 A. Greeley, Religion in der Popkultur. Graz/Wien/Köln 1993, S. 42.
19 H.-G. Soeffner, Die Ordnung der Rituale. Frankfurt a. M. 1992, S. 65.
20 J. Fliege, Wider die Herrschaft des Kopfes, a. a. O., S. 31. Vgl. Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M. 1991.
21 J. Fliege, Wider die Herrschaft des Kopfes, a. a. O., S. 31; Eduard Kopp im Gespräch mit Jürgen Fliege. Hände auflegen, Nähe spüren, in: *Das Sonntagsblatt* 12 (1997), S. 19.
22 M. Wörther, G. K. Chesterton. Das unterhaltsame Dogma. Frankfurt a. M. 1984.
23 G. Ebeling, Wort und Glaube, Bd. III. Tübingen 1975, S. 197. Vgl. M. Schneider, Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute. Freiburg 1991, S. 9–10 und R. Weger, Bußpraxis in der Gemeinde. München 1992, S. 9; vgl. auch die Beiträge in E. Henze (Hrsg.), Die Beichte. Göttingen 1991.
24 TV-Pfarrer Fliege: Fernsehen kann trösten, a. a. O., S. 14.
25 B. Lämmle, »Das ist die Lämmle, die hört zu«, in: Seelenfrust als Quotenbringer?, a. a. O., S. 27.
26 A. Keppler, Die Kommunion des Dabeiseins. Formen des Sakralen in der Fernsehunterhaltung, in: *Rundfunk und Fernsehen* 43 (1995), S. 309, 311.
27 A. Greeley, a. a. O., S. 78; vgl. H. Weinrich, Narrative Theologie, in: *Concilium* 9 (1973), S. 329–333.
28 J. Fliege, Wider die Herrschaft des Kopfes, a. a. O., S. 31.
29 H.-O. Hügel, »Da haben sie so richtig schlecht gespielt«. Zur Gattungstheorie der TV-Show, in: H.-O. Hügel/E. Müller (Hrsg.), Fernsehshows. Form- und Rezeptionsanalyse. Hildesheim 1993, S. 41; A. Keppler, Wirklicher als die Wirklichkeit?, a. a. O., S. 8. Der Werbecharakter dieser »Präsentation« zeigt sich in Anzeigen, in denen mit dem Slogan »in der ARD-Sendung *Fliege* vorgestellt« für alternative Behandlungsmethoden geworben wird; vgl. die Anzeigen in *suny* v. 6. August 1997, S. 3 und v. 13. August 1997, S. 3.
30 G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a. M. 1992, S. 430.

Erzbischof Paul Josef Cordes · Rom

Chancen und Gefahren der Globalisierung aus der Sicht der katholischen Kirche

Das »Organisationsforum« hat mich freundlicherweise zu einem Statement beim VI. Deutschen Wirtschaftskongreß gebeten. Es begründete die Einladung mit der »Jahrtausende alten, globalen Geschichte der Kirche« und gestand dieser universelle Wahrnehmung für die Veränderungen zu, die das Leben in aller Welt betreffen.

Gern folge ich Ihrer Einladung, für die ich aufrichtig danke. Auch ich bin überzeugt, daß römische Erfahrungen die anstehende Problematik in spezifischer Weise beleuchten können.

Die katholische Kirche hat sich als Institution bewährt. Ihre zeitliche und geographische Ausdehnung ist singulär. Das muß auch der einräumen, der mit dem Zeitgeist kein gutes Haar an ihr läßt, oder der mit dem Apostel Paulus an ihren »Flecken und Runzeln« (Eph 5,23) leidet. Die besonnenen Beobachter wissen, daß sich die Kirche immer dann verrannte, wenn sie weltliche Interessen der Verkündigung des Evangeliums vorzog: Geld, Macht und öffentlichen Beifall. Wenn sie sich aushalten ließ von Königtum und Adel – wie im Frankreich vor der Revolution; wenn sie vor Diktatoren um Einfluß buhlte – wie im Spanien Francos; oder wenn ihre Hirten – wie in unsern Tagen mancherorts – ihr Fähnlein nach dem Wind öffentlicher Meinung ausrichten, statt »gelegen oder ungelegen« (2 Tim 4,2) für die Wahrheit einzutreten.

1. Dem Menschen dienen

Niemals ist sie jedoch als Ganze ihrem Auftrag untreu geworden, dem Menschen zu dienen. Das beweisen für die Gegenwart ihre mehr als 1,2 Millionen Ordensfrauen, die nah und fern um Gottes willen ihr Eigeninteresse der Tat am Nächsten opfern – ganz zu schweigen von den unzähligen Priester- und Laienmissionaren, deren weltweite Verkündigung begleitet ist vom Zeugnis selbstloser Liebe. Ich bin ihnen immer wieder begegnet – erst kürzlich in Ruanda oder in Moskau – und lasse mir ihretwegen meine Überzeugung von Intention und Faktizität des Dienstcharakters der Kirche nicht ausreden.

Erzbischof Paul Josef Cordes, *1934 in Kirchhundem bei Paderborn geboren, Priester 1961, Bischof 1976 mit Titularsitz in Naisso (Dazien), ist Präsident des Päpstlichen Rates »Cor Unum«. Der hier wiedergegebene Vortrag wurde im vergangenen Jahr beim VI. Deutschen Wirtschaftskongreß in Köln gehalten.*

Im Vollzug ihres Auftrags hat die Kirche erkannt, daß Einzelner und Gesamtheit keinen Gegensatz bilden, wenn es um das Wohl des Menschen geht. Beide soziale Wirklichkeiten sind anzuzielen und ins Gleichgewicht zu bringen. Die Organisation des besseren Lebens stürzt ab, wenn die Ballancierstange der Akteure sich nicht gleichrangig nach beiden Werten ausrichtet: Wird das Wohl des einzelnen verkannt, greift lähmender Totalitarismus um sich; übersieht man das Gemeinwohl, erhebt sich die Mafia.

Diese Lehre haben gleichfalls die Verantwortlichen der Wirtschaft zu beachten. Sie gilt vor Ort und für andere Kontinente. Natürlich hat jeder Betrieb das Recht, seinen Eigeninteressen nachzugehen. Aber viele moderne Unternehmer verfolgen diese im Rahmen der Achtung vor den Menschen und zum Zweck des Dienstes an der Menschheit. Die Welt wächst zusammen – das ist inzwischen ein Gemeinplatz. Weder ein Unternehmen noch eine Ortskirche sind eine autarke Oase. Alle leben in einem Netz von Beeinflussung und Verwiesenheit. Interessen und Projekte aller wirken auf das Gemeinwohl aller zurück; d. h. sie zielen auf das Beste des Menschen und der Menschheit. Unternehmer und Kirchenleute bringen diese Absicht mit Sachkenntnis und Klugheit ein. – Die Erfahrung der Kirche macht dabei evident, daß Mondialisation der Eigendynamik keineswegs Fesseln anlegt. Der große, neue Horizont gibt Auftrieb, vergewissert über eigene Vorzüge und motiviert zu neuer Dienstbereitschaft. Kleinkarierter Kampanilismus erscheint als gestrig.

Wer heute von Gemeinwohl spricht, findet leicht Zustimmung. Mit Pauschalempfehlungen liegt man gut im Trend. Bewegungen wie die »Moralische Aufrüstung« Frank Buchmans oder der »Kommunitarismus« etwa eines Amitai Etzioni machen das Stichwort »Gemeinwohl« salonfähig, wenn nicht gar *chique*. Ein Heer von Journalisten sekundiert mit moralischen Imperativen und Warnungen. Fraglos wächst ein neues Bewußtsein weltweiter Solidarität. Wenn allerdings mein Betrieb in Turbulenzen gerät – wer läßt mich dann noch an die Verteidigung des Gemeinwohls denken? Wenn erst der Nerv meines Unternehmens bloßliegt – wer sichert die berechtigten Ansprüche der Mitarbeiter? Das Argument »Gemeinwohl« überzeugt im Glasperlenspiel – in der Praxis fordert es leicht den Schnitt ins eigene Fleisch. Für den Ernstfall wird die Würde des andern meinen Schmerz jedoch kaum aufwiegen; Gemeinwohl und Menschwürde bleiben auf der Strecke.

2. Gottes Ebenbild

Es ist riskant, zum Thema »Globalisierung« einen Kirchenmann ums Wort zu bitten. Er könnte mit einer Wirklichkeit konfrontieren, die in Geschäftsabschlüssen nicht aufscheint. Dennoch darf ich den nicht verschweigen, der der Institution Kirche die zweitausendjährige Dauer und die weltweite Ausdehnung gegeben hat: Ich muß von Gott und seiner Heilsbotschaft sprechen, die er in Jesus Christus an uns richtet. Denn dieser Gott schafft gleichfalls die Voraussetzung, daß auch Ihre Globalisierung gelingt. Nicht daß er – wie bei der Kirche – auch die weltweite Existenz Ihrer aller Unternehmen sicherte! Das kann ich Ihnen leider nicht verheißen. Gott kommt nur insofern ins Spiel, weil Globalisierung auch von Ihnen fordert, daß Sie sich dem Gemeinwohl und der Achtung der Menschenwürde verschreiben

und weil Gemeinwohl und Menschenwürde erst von Gott garantiert werden können.

Die Weltgeschichte und ihre Analyse haben es immer neu bewiesen: Nur wer im Menschen Gottes Abbild sieht, wahrt seine Würde und wehrt seiner Verzweckung. Der Humanismus ohne Gott endet statt dessen in der Tragödie. Die atheistischen Propheten modernen Denkens etwa haben sich und uns mit ihren Glücksverheißungen getäuscht.

Der marxsche Mensch soll den Bruder im Klassenkampf vernichten – und Stalin handelte. Darwin proklamierte die »natürliche Auslese« und das Faustrecht der Selbstbehauptung und trug auf seine Weise bei zu Auschwitz. Sigmund Freud, der nur das Ich kennt und das Es, nimmt uns das Du und führt uns in den Kältetod der Einsamkeit. – Lediglich Friedrich Nietzsche ahnt, daß die Götzen der Konsumgesellschaft – Egomanie und Hedonismus – den Menschen zerstören: Sie rauben ihm den Sinn für die Transzendenz, wirken seine »Selbstverkrümmung« (Sankt Augustinus). Nietzsche sieht den Zeitgenossen auf dem Weg zum gelangweilten, infantilen Spießbürger. Er heißt ihn den »letzten Menschen«. Dieser hat für die großen Fragen nur noch ein Blinzeln übrig. »›Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?‹ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfloh, der letzte Mensch lebt am längsten ... Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife. Man wird nicht mehr arm und reich: beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich ... ›Wir haben das Glück erfunden‹ – sagen die letzten Menschen und blinzeln ...« (*Also sprach Zarathustra*, Werke II, ed. K. Schlechta, S. 284.).

Loten wir unser Thema aus, so stellt es mit aller Schärfe die Frage nach Gott. Sie ist nicht illegal eingeschmuggelt oder eine Konzession an den Repräsentanten von »Gottes Bodenpersonal«. Wie wird sie beantwortet? »Es gibt ihn nicht« – sagen die einen *formaliter* oder *de facto*. Dann ist jedoch all unser Aufrichten der Würde des Menschen letztlich nur eine ehrbare Trockenübung, die man im Ernstfall achselzuckend als Kinderei abtut. Die Effizienz jedes nur humanitär begründeten Weltethos bleibt ein eher akademischer Traum. Wer hätte die Gewalt, diese Efflzienz wirksam einzuklagen? – Gibt es aber Gott, so ist da jemand, der sich – wie die Schrift sagt – »des Menschen annimmt« (Ps 8,5) und der »den Völkern das Urteil spricht, das sie verdienen« (ebd. 9,9). Nicht nur die Kirche wird schließlich versucht, sich durch Geld, Macht und Prestige verleiten und vom Dienst am Menschen abbringen zu lassen; Gottes schmerzhafte Läuterung kann nicht nur sie treffen. Gott achtet allenthalben selbst darauf, daß Würde und Wohl des Menschen und der Menschheit respektiert werden. Wenn auch seine Langmut uns gelegentlich grenzenlos erscheint, so läßt er doch »seiner nicht spotten« (Gal 6,7).

Deshalb bindet uns die Einsicht: Nicht der Mensch ist für die Wirtschaft da, sondern die Wirtschaft für den Menschen. Oder um es auf die Weise von Papst Johannes Paul II. auszudrücken: Weil von allen Geschöpfen allein der Mensch seiner selbst wegen geschaffen wurde, sind dessen Wert und Würde nicht austauschbar (vgl. *Sollicitudo rei socialis* Nr. 11). Für uns steht also die Fundamentaloption des wirtschaftlichen Engagements auf dem Prüfstand. Sie muß im Sinn der Überlegungen das öko-

nomische Interesse Gemeinwohl und Menschenwürde unterordnen, sie sollte sich auch der impliziten Frage nach Gott nicht verschließen. Unter dieser Voraussetzung verdient der Prozeß der Globalisierung volle Zustimmung und Förderung.

3. Kulturelle Prägung

Nach solch grundsätzlicher Skizze der Weichenstellung möchte ich abschließend noch eine konkrete Folgerung anschließen.

Vor einiger Zeit war ich in Taiwan, dem ehemaligen Formosa. Ich wollte in Kaohsiung das neue diözesane Priesterseminar »Redemptoris Mater« besuchen. Seit langem kannte ich seinen Rektor, den italienischen Priester Ottavio. Er holte mich am Flughafen ab. Wir fuhren nachts über eine unbeleuchtete, mehrspurige Schnellstraße. Obwohl wir Tempo 100 km/h hielten, überholten uns rechts und links Schwertransporter mit Anhängern und offene Laster mit Baustoffen. Sie hupten und brachten uns nicht selten in Bedrängnis. Als ich ihren rücksichtslosen Fahrstil ansprach, reagierte mein Freund heftig: »Die Europäer kennen Asien nicht. Der lächelnde Chinese, der menschenfreundliche, ausgeglichene Buddhist – das sind doch Projektionen aus Operette und Film. *Hier* herrscht das Gesetz des Dschungels. Jede Woche kommt es auf dieser Straße zu Unfällen mit Todesfolgen. Das kümmert kaum jemanden. Ein Menschenleben zählt wenig. Kürzlich raste ein Motorradfahrer in eine schwangere Frau. Er verletzte sie schwer. Als er sah, daß sie noch nicht tot war, überfuhr er sie nochmals mit seinem Rad und brachte so Frau und Kind endgültig ums Leben.«

Auch Europas Straßen können mörderisch sein; doch hier trifft Aggression auf öffentliche Ahndung. In anderen Kontinenten wuchert Grausamkeit heran auf dem Nährboden von Mythen, Kultur und Brauchtum. Diese sind uns fremd; und dennoch müssen wir uns ihre Wirkung vor Augen halten. Dann überrascht uns nicht die Selbstverbrennung im Hinduismus oder die öffentliche Rechtfertigung des Massakers auf dem Platz des Himmlischen Friedens in Beijing. Und wir erkennen die Logik, die in Singapore, Ha Noi oder Rangoon die westlichen Vorstellungen von Menschenrechten ablehnt.

Es ist das religiöse Fundament, das die vorgefundenen Unterschiede der jeweils herrschenden Anthropologien bestimmt. Der angesehene Soziologe Peter Berger hat das überzeugend herausgearbeitet und die asiatischen Religionen der jüdisch-christlichen Gottesvorstellung gegenübergestellt *(The Heretical Imperative.* New York 1979, deutsch: *Der Zwang zur Häresie*. Frankfurt 1980, hier S. 174ff.).

Der Gott der israelitischen Religionserfahrung offenbart sich in Wort und Tat als Person und als Wille. Keineswegs formt sich menschliche Selbsterfahrung eine Gottesvorstellung – als schaffe der Mensch seinen Gott sich nach seinem Bild. Vielmehr klärt umgekehrt die Gotteserscheinung in beeindruckendem Maße die Vorstellung des Vorderen Orients vom Menschen. Durch die Herausforderung Jahwes erhält der Mensch sein Profil als Person, Wille und Rede. Anders ausgedrückt: der Mensch tritt in seiner Eigenwertigkeit hervor und wird Du-fähig. Er hat Selbstand und individuelle, unersetzliche Würde. Auch dem Kosmos tritt er eigenständig gegenüber. Erde und Firmament sind nicht göttlich besetzt, so daß sie zur Verehrung

zwingen – wie es die frühgeschichtlichen Kosmogonien sonst gebieten. Alles Geschaffene ist vielmehr von Gott hervorgebracht und wird dem Menschen in die Hand gegeben. So ermöglicht letztlich der jüdisch-christliche Glaube den westlichen Fortschritt, der für ihn freilich in der Beachtung des Schöpferwillens seine Grenze hat.

Ganz anders erscheint das Göttliche in den asiatischen Religionen. Es tritt dem Menschen nicht von außen gegenüber, sondern muß von ihm auf dem Grund des eigenen menschlichen Seins gesucht werden. Angesichts des Göttlichen verblassen Mensch und Kosmos bis zur Bedeutungslosigkeit. Individualität und Eigenwert werden ausgelöscht. Das hat seinen Niederschlag im Menschenbild des Hinduismus und Buddhismus. Es wirkt sich auch auf den Vorrang des Kollektivs im Konfuzianismus und Shintoismus aus.

Wie belanglos und verzichtbar alles Individuelle ist, kommt klassisch in einer Hindu-Legende zu Wort. Sie erzählt von der Begegnung zwischen einem jungen Mann, der Erlösungswissen hat, und Indra, der großen Schöpfungsgottheit.

Die Zwei unterhalten sich in Indras Himmelspalast, als der Heilige plötzlich auflacht. »Warum lachst du?« fragt Indra. »Die Ameisen, die Ameisen«, antwortet er und zeigt auf einen Zug von Ameisen, die sich über den Marmorboden des Palastes bewegen. Und als Indra nicht begreift, erklärt der Heilige: »Jede dieser Ameisen ist Indra gewesen – und wird wieder Indra werden.«

In dieser Legende liegt ein ganzes Universum der Realitätserfahrung östlicher Religionen, ihrer Sicht der Welt und des Menschen. Sie lehrt, daß der einzelne und sein Geschick, menschliches Glück und Heil letztlich schauerlich irrelevant sind. Ob es dann – so mögen wir uns fragen – nicht doch ausreicht, daß wir uns als »letzte Menschen« auf das »Blinzeln« beschränken?

4. Christliches Erbe

Peter Berger verzeichnet diese Legende unter der Kapitelüberschrift »Der heraufkommende Wettstreit der Religionen«. Interessierte dürften diesen Wettstreit wegen der Globalisierung klarer erkennen. Gesteigertes asiatisches Selbstbewußtsein mag in diesem Prozeß ausufernden, westlichen Individualismus eindämmen. Andererseits kann es die Sensibilität für unsere westliche Verschiedenheit und den Sinn dafür wecken, daß ein hohes Erbgut auf dem Spiel steht.

Niemand sollte Warnungen dieser Art als Schreibtischspekulation oder als kirchliches Ammenmärchen abtun. Eine große deutsche Zeitung fragte kürzlich (F. A. Z. vom 27. Februar 1997): »Wählt China einen humangenetischen Sonderweg?« Der Artikel charakterisierte die chinesische Ethik als »sozialen Humanitarismus«, der auch für den Menschen genetische Eingriffe zur Verbesserung der »Bevölkerungsqualität« durchaus legitimiere. Was wird man in den Laboratorien und Krankenhäusern Beijings tun, wenn man dort den Zugriff auf das Genom beherrscht?

Angesichts solcher Möglichkeiten wird der besonnene Zeitgenosse neu des Anteils ansichtig, den die Würde und der Wert des Menschen dem jüdisch-christlichen Gottesglauben verdankt. Er tut sich leichter, sich diesem Gott zuzuwenden. Und vielleicht akzeptiert er sogar die prophetische Stimme des Nachfolgers Petri.

Gerhard Schmied · Mainz

»Ein heiliger und frommer Gedanke!«

Gebete für Verstorbene in Fürbittbüchern und anderen schriftlichen Äußerungen

»Hätte er nicht erwartet, daß die Gefallenen auferstehen werden, wäre es nämlich überflüssig und sinnlos gewesen, für die Toten zu beten. Auch hielt er sich den herrlichen Lohn vor Augen, der für die hinterlegt ist, die in Frömmigkeit sterben. Ein heiliger und frommer Gedanke!«

2 Makk 12,44f.

I. Die Ausgangslage

Sterben, Tod und Trauern gehören zu den Lebensbereichen, die allgemein als besonders problematisch betrachtet werden, wobei für die Gegenwart eine Verschärfung dieses Problematischen angenommen wird. Meist behilft man sich mit der kulturkritischen Kleinmünze »Verdrängung«, um ein sprachliches Verhältnis zu den Phänomenen zu gewinnen, denen man hilflos gegenübersteht. Abgesehen davon, daß Sterben, Tod und Trauer äußerst belastend sind, seit Menschen sich ihrer selbst bewußt wurden, wird die Diskussion durch die angeblich nur für Industriegesellschaften geltende Verdrängung in eine falsche Richtung gelenkt. Die konkreten Probleme bestehen darin, daß der Tod naher Angehöriger, der der am meisten belastende ist, durch lange Lebensdauer und kleinere Familien seltener geworden ist. Dieses seltene Erleben, verbunden mit einem Schwund an eingeübten Verhaltensweisen in solchen Krisensituationen und der Professionalisierung der Dienste um Sterbende und Tote, läßt das Verlusterlebnis noch schmerzhafter in das Bewußtsein dringen, als es ohnehin gefühlt würde. Auf diese Weise werden Sterben und Trauern aber nicht zu verdrängten, sondern zu Dauerthemen; das belegt die Flut von Zeitschriftenartikeln und Büchern; in Volkshochschulen und Akademien wechseln die Themen, die als im Moment relevant gelten, die Problemkreise, die sich um den Tod gruppieren, bleiben ständig auf dem Programm.[1]

Die Kirchen bieten, vor allem im Rahmen der Beisetzung, rituelle Begleitung an, die hoch eingeschätzt wird und auf deren Versagen empfindlichst reagiert wird.[2]

Gerhard Schmied, *Jahrgang 1940, ist Professor für Soziologie an der Universität Mainz.*

Die traditionellen Sterbesakramente sind in den Hintergrund getreten, zumal die sogenannte Letzte Ölung zu einem die Epochen von Alter und Krankheit betreffenden Sakrament umgewidmet wurde. Es gibt meines Wissens keine Untersuchung darüber, wieviele der kirchlich zu Grabe Getragenen zuvor das erhalten haben, was man früher die »Tröstungen der Kirche« nannte. Ich bin aber überzeugt, daß dieser Trost für Sterbende wie deren Angehörige viel seltener gespendet wird als in früheren Zeiten der Letzten Ölung. Die Texte, die hier wie während der Beisetzung und anderer Totengottesdienste gesprochen werden, enthalten das traditionelle Gedankengut zum Schicksal der Verstorbenen und wirken sicher in vielen Fällen tröstlich für die Hinterbliebenen. Ansonsten wird in der kirchlichen Verkündigung die christliche Hoffnung für Verstorbene wenig prägnant thematisiert. Auch in dieser Hinsicht fehlen Untersuchungen, etwa für den Religionsunterricht. Aber es liegt eine umfangreiche Untersuchung von Predigtvorlagen aus den letzten hundert Jahren vor, in der der Autor eine »Erosion im Jenseits«[3] konstatiert. Die Jenseitsvorstellungen werden im Laufe der Zeit nicht nur immer seltener thematisiert. Angesichts der Vermeidung von »Drohbotschaften« verbleibt von der Trias »Himmel, Hölle, Fegefeuer« auch nur das erste Element.[4] In dem Schlagertext »Wir kommen alle, alle in den Himmel«, in dem das jenseitige Schicksal des Menschen als fröhliche Belanglosigkeit erscheint, könnte sich durchaus etwas von theologischen Trends widerspiegeln. Bis jetzt wurde, vielleicht überspitzt, die »Anbieterseite« beschrieben. Wie sieht es auf der »Abnehmerseite« aus, auf der Seite des sogenannten Mannes auf der Straße? In diese Fragestellung soll ein begrenzter Einblick versucht werden, indem verschiedene Zeugnisse analysiert werden.

II. Untersuchungsgegenstände und Methoden

Als Fürbittbücher sollen hier Bücher bezeichnet werden, die in Kirchen ausliegen und in die die Besucher der Gotteshäuser ihre Anliegen eintragen können. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß von der Glaubwürdigkeit der Einträge ausgegangen werden kann, die bei arrangierten Erhebungen nicht immer gegeben ist. Wenn im folgenden Gebete für Verstorbene analysiert werden, so ist kein direkter, von außen korrigierender Einfluß oder eine Erwartungshaltung von Dritten auf die eingetragenen Texte anzunehmen.

Insgesamt wertete ich 4664 Eintragungen aus, die zwischen 1976 und 1994 niedergeschrieben worden waren. Sie stammten aus sieben Fürbittbüchern, die meist im Raum der Diözese Mainz auslagen. Vier davon lagen in katholischen Pfarrkirchen aus, die drei übrigen in sonstigen Gotteshäusern (z. B. Klinikkapelle oder Wallfahrtskirche). Nicht alle erfaßten 4664 Einträge wurden in die detaillierte Analyse einbezogen. Es wurden nur 2674 Eintragungen, die als ernsthafte Gebete in deutscher Sprache[5] klassifiziert worden waren, umfassend ausgewertet.

Die Auswertung erfolgte auf zwei Ebenen. Zunächst wurden für jedes der Merkmale (z. B. die Adressaten des Gebets oder die Anliegen) Kategorien gebildet, ausgezählt und in Verbindung zu Merkmalen anderer Kategorien gesetzt. Neben dieser quantitativ orientierten Auswertung erfolgte eine weitere, die man als eher qualitativ bezeichnen kann. Denn gleichzeitig mit der Codierung der Einträge für

die Auszählung wurde eine umfangreiche Liste geführt, in der wörtliche Zitate von Einträgen und aus Einträgen gesammelt wurden.

In der gleichen Weise wurde auch die zweite Art von Quellen analysiert. Dies waren Kärtchen, die Studenten anläßlich der »Verabschiedung der Leichen« beschrieben hatten.

Zu den Passagen im Studium, die sicher den meisten Medizinern lange, wenn nicht lebenslang, im Gedächtnis haftenbleiben dürften, gehört der Anatomiekurs. Dort geht es nicht nur um das Erlernen von Wissen und Fähigkeiten, sondern auch um das Durchbrechen von Hemmschwellen, das für die Ausübung des angestrebten Berufes unabdingbar erscheint. Der Anatomiekurs ist so für den Studenten in fast allen Fällen eine Belastung. Um etwas von dieser Belastung abzubauen, halten die Seelsorger beider Konfessionen einer Universitätsklinik jeweils am Ende des Anatomiekurses einen Gottesdienst, in dem sich die Studenten von den Leichen »verabschieden« können. Im Rahmen dieses Gottesdienstes, an dem meist rund 80 Studenten, ein Drittel der Absolventen des Kurses, teilnehmen, werden Karten ausgegeben; darauf sollen Fürbitten geschrieben werden können, was dann aber so spezifiziert wird, daß auch ein »Vermächtnis des Toten an mich« oder »mein Dank an den Toten« formuliert werden können. Mir stand eine Auswahl von Einträgen aus einem Gottesdienst des Jahres 1995 zur Verfügung. Von den 79 Texten stammten 32 von Medizinern und 47 von Zahnmedizinern.

III. Resultate der Untersuchung von Fürbittbüchern

1. Bezugspersonen und -gruppen

Als Bezugspersonen oder -gruppen werden im folgenden diejenigen bezeichnet, für die in den erfaßten Eintragungen Fürbitte gehalten wurde. Bei der Auswertung wurde auch unterschieden, ob die Bezugspersonen und -gruppen noch unter den Lebenden weilten oder bereits verstorben waren. In 69 Gebeten wurde Verstorbener gedacht. Dies sind 2,6 % aller eingetragenen Gebete; circa jedes 40. Gebet galt den Toten. In katholischer Tradition sind die Verstorbenen eine wichtige Bezugsgruppe des Gebets. Hier sind Ablaßbräuche zu nennen. Weiter sei an die Sitte erinnert, dem besonders früher an drei Tageszeiten gebeteten »Engel des Herrn« (Angelus) ein »Vaterunser« und »Gegrüßet seist du Maria« für die Verstorbenen anzufügen. Gemessen an solchen Traditionen ist der Anteil der Gebete für Verstorbene auffallend gering. Wir haben bisher auf katholische Traditionen zurückgegriffen. Nun ließe sich argumentieren, daß, obwohl die Fürbittbücher fast ausschließlich[6] in katholischen Kirchen auslagen, viele Einträge auch von Nichtkatholiken stammen könnten. Dem ließe sich entgegensetzen: Ein weiteres Indiz für Katholizität, nämlich das an Maria gerichtete Gebet, war mit über 20 % Anteil an allen Gebeten ungleich stärker ausgeprägt als das Gebet für Verstorbene. Das erstaunliche Faktum des geringen Prozentsatzes von Gebeten für Verstorbene bleibt.

2. Anliegen

Eine Grundeinteilung der Anliegen ist die in religiöse und profane. Nahezu ein Fünftel (23,3 %) der mehr als 3300 erfaßten Anliegen wurden als religiöse klassifiziert. Auch das relativ selten vorkommende Gebet für die Verstorbenen wurde unter die religiösen Anliegen subsumiert, wenn darin eine christlich gefärbte Jenseitshoffnung zu erkennen war. Ausdrucksformen solcher Hoffnung sollen im folgenden aufgelistet werden. Wahrscheinlich ein Kind schrieb: »Ich bitte für meine Uroma, daß sie in den Himmel kommt.« Ferner wird gebetet: »Laß alle Menschen in Dein ewiges Reich.« Weitere Begriffe und Formulierungen in diesem Zusammenhang sind »Gegenwart Gottes«, das traditionelle »ewige Ruhe« sowie ein Gebet »(f)ür uns alle, daß wir uns bei Christus wiedersehen«. Das zuletzt zitierte Gebet enthält eine sehr konkrete Jenseitsvorstellung, die über die Konstatierung der Nähe zu Gott hinausgeht und den irdischen sozialen Kontext einbezieht. Also sind trotz der Seltenheit des Gebetes für Verstorbene recht verschiedene Wörter und Inhalte feststellbar, wenn für diesen Personenkreis gebetet wird.

3. Gebete als Verlustbewältigung

Die Mehrzahl der Einträge in Fürbittbüchern ist sehr kurz, nimmt oft nur eine Zeile ein und besteht aus Formulierungen wie »Ich danke/bitte für ...«, »Ich bitte um ...« oder nur »Bitte um ...«, »Danke für ...« oder ähnliches. Daneben gibt es längere, ja sogar sehr lange, sich über mehrere Seiten erstreckende Eintragungen. Und mehrere Einträge derselben Person können sich aufeinander beziehen. Eine solche Serie, die beständig um die Themen »Sterben, Tod und Trauern« kreist, soll in längeren Auszügen wiedergegeben werden. Natürlich ist eine solche Wiedergabe wegen der sehr persönlichen Details mit ethischen Bedenken verbunden. Aber diese Bedenken können durch das grundsätzliche Faktum der Öffentlichkeit von Fürbittbüchern ebenso abgeschwächt werden wie im vorliegenden Fall noch durch den Hinweis darauf, daß der Schreiber jeden Eintrag mit seinem Vornamen abschloß.

»10.8. ...
Oh Herr Jesus! Vor ca. 3 Jahren habe ich hier gestanden und um Deinen Beistand für meinen Vater gebeten. Ich bat Dich, ihn nicht so leiden zu lassen, und fragte Dich, warum Du dies alles zugelassen hast, obwohl er der herzensguteste Mensch in seinem so langen Leben war.

Nun bin ich erneut hier und bitte Dich um Besserung oder Erlösung für ihn, denn das Leiden hat kein Ende und steht in keinem Verhältnis für die guten Stunden, die er in den letzten Jahren hatte ...«

(Dezember desselben Jahres)
»Im August dieses Jahres stand ich hier schon einmal und haderte mit Dir, oh Gott, und der Welt, weil ich der Meinung war, daß Du die Leiden meines Vaters ohne Sinn verlängerst und ihm nicht, bei allen Schmerzen, noch eine angemessene Men-

ge an zumindest Besserung und Freude am Leben schenkst. Ich bat Dich um Besserung oder Erlösung seiner Qualen.

Du mußt mich gehört haben, denn keine 4 Tage später durfte er sterben. Oh Herr Jesus, Du mußt mich wirklich gehört haben! Zum ersten Mal in meinem Leben hatte ich das Gefühl, daß ein uns übergeordnetes Wesen da ist; daß es die Welt und die Menschen doch nicht vergißt!

Seit dieser Zeit habe ich aber trotzdem Gewissensbisse, weil ich Dich bat, oh Gott, meinen Vater zu erlösen. Ich fragte mich sogar, ob ich mit meinem Beten zu Dir und meiner Bitte, dem Leben meines Vaters mit ein Ende gemacht habe?! Ich sage mir zwar, daß Du Dir in Deine Entschlüsse nicht hineinreden läßt, aber es tröstet mich nicht ganz. Du weißt selbst, was mein Vater mir bedeutete!

Genauso fühle ich mich schuldig, daß ich am Abend seiner Sterbenacht, nachdem ich meine Mutter, die ja, wie Du selbst weißt, fertig war, nach Hause gefahren habe, nicht mehr zurück in die Klinik fuhr, obwohl ich von den Anzeichen her und meiner Ausbildung es hätte vielleicht zumindest ahnen können, daß er die Nacht nicht überlebt. Ich glaube, ich hatte Angst, im entscheidenden Moment zu versagen. Oh Gott, ich glaube, ich war nicht stark genug, ihm beizustehen. Ein schwacher Trost ist, daß mein Vater, laut dem Pflegepersonal, ruhig eingeschlafen ist, nachdem er ja den ganzen Tag diese wahnsinnigen Schmerzen hatte. Entschuldigen möchte ich mich noch bei Dir und bei jedem, der dies vielleicht liest, daß ich Dir so viel schreibe, aber das hat mir die ganze Zeit auf der Seele gebrannt, aber wie Du weißt, konnte ich seit damals das Klinikgelände nicht betreten. Ich wollte dies hier alles nicht mehr sehen.

Jetzt sitze ich hier, und ich glaube, ich muß mich doch bei Dir bedanken!

Für den ruhigen Schlaf, der meinen Vater zu Dir in die Ewigkeit gleiten ließ ohne Schmerzen, wie alle behaupten.

– Für das Traumwetter dieses Tages.

– Für das Glockengeläut dieses Morgens aller Kirchen, da es ein Sonntag war. Du weißt, er war sehr gläubig. Das hat er sich verdient ...«

(Januar des übernächsten Jahres)

»Am (Tag des ersten Eintrags) stand ich hier und habe verzweifelt für meinen Vater um Beistand und Erlösung gefleht. Kurz darauf hast Du ihn zu Dir genommen.

Ich machte mir lange Zeit Vorwürfe, daß ich mit meinem Flehen alles vielleicht so schnell kommen ließ?!

Davon bin ich jetzt befreit und möchte Dir auch von unserer Familie her danken.

Auch das Zeichen, warum man manchmals auf Erden leidet, hast Du mir gesandt! Ich danke Dir dafür.

Ich habe nun, wenn Du mich eines Tages rufen solltest, keine Angst mehr davor zu gehen.

Sei gut zu meinem Vater, denn er hat es sich nach seinem schweren Leiden verdient, und ich hoffe, ihn eines Tages bei Dir wiederzusehen, Vielen Dank!«

Die drei Texte wurden in langen Passagen oder in Gänze wiedergegeben, weil sie in mehrerer Hinsicht aufschlußreich sind. Der Schreiber pflegt das so seltene Gebet für Verstorbene. Die drei Eintragungen wären interessantes Material nicht nur für

den Theologen (wie würde der ständige Hinweis auf das Verdienthaben gewertet werden?), sondern auch für den psychiatrisch orientierten Mediziner und den Sterbeforscher. Die Vorwürfe nach einem Tod wie das hier mißtrauisch aufgenommene Muster vom Tod als schmerzfreiem Einschlafen[7] sind über den hier dokumentierten Einzelfall hinaus fast schon »normale« Probleme eines Hinterbliebenen, so daß der Text gar nicht so persönlich ist, wie das auf den ersten Blick scheint, denn nahezu jeder, der den Tod eines nahen Angehörigen erlebt hat, wird in den eindringlich formulierten Texten seine eigenen Wahrnehmungen wiederfinden. Vor allem aber sind die drei Einträge hervorragende Beispiele für die therapeutische Wirkung von Gebeten.[8] Wie man aus theologischer Sicht auch die Wirkungen eines Gebetes einschätzen mag, aus der menschenwissenschaftlichen Warte läßt sich konstatieren: Man kann sich über Einträge in Fürbittbüchern etwas »von der Seele schreiben« und wie im konkreten Fall einen Verlust durch Tod bewältigen.

IV. Wie angehende Mediziner über Tote sprechen: »Verabschiedung der Leichen« nach einem Anatomiekurs

Zunächst soll festgestellt werden, an wen sich die Äußerungen auf den 79 Karten richten, die die Anatomiestudenten ausgefüllt haben; wer sind die Adressaten?

Adressaten, bezogen auf alle Nennungen

Adressaten	in absoluten Zahlen	in Prozent n=63
Selbst	29	46,0
Leiche(n)	21	33,3
Gott	5	7,9
Kollektiv	4	6,4
Sonstige	4	6,4
	63	100,0

Die meisten Inhalte stellen also eine Selbstbetrachtung dar und gehen nicht darüber hinaus. Nur ein Beispiel: »Ich hoffe, daß ich nie wieder einen Menschen soweit zur Sache degradieren muß, um mein Tun vor mir selbst zu rechtfertigen.« Relativ häufig aber wird die Leiche nicht nur thematisiert, sondern direkt als Gegenüber betrachtet. »Ich habe eigentlich nur eine Bitte: verzeih mir, verzeih mir eine dumme Bemerkung. – Verzeihe uns diese Art und Weise, wie wir alle mit Dir umgegangen sind. Ich wünsche Dir Frieden.« Kollektive sind meist die Kursteilnehmer und »Sonstige«, beispielsweise die Veranstalter des Gottesdienstes.

Die Nennung von Gott in fünf Fällen weist auf eine religiöse Dimension hin. Nur in einem dieser Fälle wird auch des Schicksals des Verstorbenen im Gebet gedacht. »Herr, ich bitte Dich, nimm unsere Leiche auf in Deinen ewigen Frieden, in

ein neues Leben mit Dir ...« In allen anderen Fällen sind die Studenten selbst diejenigen, auf die sich die Nennung Gottes bezieht. So heißt es in einem Fall: »Gott, halte deine Hände über mich in meiner Angst vor dem Tod und laß mich immer wieder erfahren, daß ich einen Namen habe bei Dir, der nicht verlischt.«

Zusammenfassend kann festgestellt werden: Trotz des von Religion geprägten institutionellen Rahmens sind die Äußerungen der Studenten nur selten religiös eingefärbt. Geäußert wird in erster Linie die Betroffenheit des Ich, vor allem über die Arbeit am Leichnam, der nicht als bloßes Arbeitsmaterial, sondern immer wieder als Mensch bezeichnet beziehungsweise nach Phasen der Depersonalisation als Mensch wiedergewonnen wird. In diesem personalen Zentrum des Ich wird das verarbeitet, was früher primär auf außerirdische Instanzen verlagert wurde. Kommt in dem zahlreich vorkommenden »Selbst« eine Art von Narzißmus zu Tage, wie er von Richard Sennett[9] als typisch für unsere Zeit angesehen wird?

V. Vergleich der Resultate

1. »Die geheimen Gebete der Franzosen heute«: eine unübertroffen umfangreiche Sammlung

Nicht weniger als 140 000 Gebete aus Fürbittbüchern hat der französische Dominikanerpater Serge Bonnet im Sommer 1975 gesammelt. Diese sicherlich weltweit umfangreichste Sammlung speist sich aus der Durcharbeitung von Fürbittbüchern aus einer Kathedrale und 10 Wallfahrtskirchen, die größtenteils der Jungfrau Maria geweiht sind.

Über 2000 dieser Gebete sind in der Schrift »Prières secrètes des Francais aujourd'hui« dokumentiert. Über die Häufigkeit des Gebets für Verstorbene äußert sich Bonnet nicht. Er führt jedoch zu den Inhalten aus: »Die Gebete für die Toten sprechen nicht genau dieselbe Sprache wie die Grabreden und die Inschriften auf den Gräbern. Die Gebete sprechen wenig von den Verdiensten der Toten, sie versprechen nicht ›immerwährendes Bedauern‹. Sie sprechen vom Schmerz der Überlebenden, zweifeln nicht am Himmel, aber ohne jemals die Hölle, die Engel oder das Endgericht zu erwähnen. Die Worte ›Auferstehung‹, ›Gottesreich‹ kommen fast nie vor.«[10] Eine solche von Bonnet postulierte Fülle der Inhalte findet sich auch nicht in den von uns erfaßten Einträgen.

2. Prayer Cards in einer englischen Kirche: Präsenz der Verstorbenen

Sehr nahe unseren Untersuchungen kommt eine Analyse, die L. B. Brown vorlegte. Der in England wirkende Psychologe wertete 227 sogenannte Prayer Cards (Gebetskarten) aus, die in einer ländlichen englischen, wahrscheinlich anglikanischen Pfarrei ausgelegt worden waren. Unter der Überschrift »St. Bertram's Prayer Cards« stand »Please pray for ...« (Bitte bete für ...), und es war Platz für Datum und Unterschrift.

In einer Zusammenstellung fällt der hohe Prozentsatz der Bitten für Verstorbene auf. In nicht weniger als 45 Fällen, das sind fast 20% der Kärtchen, wird der Ver-

storbenen gedacht.[11] Die Daten bei Brown zeigen die Berechtigung, unsere Daten als unerwartet und außergewöhnlich zu bezeichnen.

VI. Pastorale Überlegungen

Als Fazit können wir für die Einträge in Fürbittbüchern und auf den Karten der Medizinstudenten feststellen: Das Gebet für die Verstorbenen ist selten geworden. Zu der Einsicht, daß dieses Ergebnis so erstaunlich nicht ist, kann uns auch ein Blick in zwei wichtige Kompendien der Glaubenslehre verhelfen, die für weite Kreise gedacht sind. Im Katechismus der Katholischen Kirche findet sich in den umfangreichen Darlegungen zum Gebet kein Hinweis auf das Gebet für die Verstorbenen. Lediglich in der Behandlung der letzten Artikel des Glaubensbekenntnis finden wir einige Zeilen, in denen Gebet und Opfer für die Toten gerechtfertigt werden.[12] Ähnliches gilt für den von der deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen 1. Band des Erwachsenenkatechismus. Dort wird das Gebet für die Verstorbenen im Abschnitt über das Fegefeuer behandelt. Es heißt dort: »Die Kirchen des Ostens teilen mit der katholischen Kirche die Praxis des Gebets und Opfers für die Toten. Aber sie haben den lehrhaften Klärungsprozeß nicht mitvollzogen.« Nach der Erläuterung dieser Aussage wird »Zurückhaltung« empfohlen und eine »Mahnung zur Nüchternheit«[13] ausgesprochen. Hintergrund sind wohl allzu detaillierte Jenseitsvorstellungen und deren Ausfaltung in der Predigt sowie eine fragwürdige Ablaßpraxis. Ohne in die Diskussion der Details zu gehen: Das Gebet für die Verstorbenen bleibt in beiden Dokumenten ein marginaler Tatbestand, der in den Ausführungen über das Gebet unberücksichtigt bleibt.

Die Verstorbenen, insbesondere die verstorbenen Angehörigen, sind eine wichtige Facette des Urrätsels »Tod«, für das der Mensch schon immer Lösungen mit Hilfe der Religion gesucht hat. Wie unbeholfen einerseits und wie findig andererseits Menschen sind, die für Verstorbene beten wollen, zeigt ein Eintrag aus einem der von uns analysierten Fürbittbücher, der wohl von einem Kind stammt: »Und viele Grüße an die Toten. Und an meinen Uropa viele Küsse.« Hilfe für eine Versprachlichung des Totengedenkens im Gebet könnten Katechese wie Homilie bieten, letztere gezielt zu den entsprechenden Festen. Und natürlich ist auch die kirchliche Feier der Beisetzung unter dieser Perspektive zu sehen. So können sich mit solcher »Nachhilfe« Menschen Trost in den Situationen zusprechen, in denen sie dessen in besonderer Weise bedürftig sind. Dazu auch noch eine Beobachtung, die uns wieder zu den Fürbittbüchern zurückführt: In der Kathedrale von Chicago – also wieder im angelsächsischen Bereich, wo auch die von Brown mitgeteilten Daten gesammelt wurden – lag im November 1996 ein Buch aus, das nur dem Gebet für Verstorbene gewidmet war. In den Mitteilungen der Kathedralpfarrei hieß es: »Das Buch, das die von Euch eingetragenen Namen Eurer Lieben enthält, die verstorben sind, wird während der Sonntagsliturgie dieses Wochenendes zum Altar gebracht. Es wird während des November nahe bei der Osterkerze bleiben, dem Symbol der Auferstehung und unseres Glaubens. Wir werden für sie in unseren Messen beten. Ihr seid aufgefordert, Euch an sie in Eueren Gebeten zu erinnern.« Hier wird in nuce ein Grundanliegen der Religion realisiert, daß der Religionssoziologe Peter L.

Berger so umriß: »Die Macht einer Religion hängt von der Glaubwürdigkeit der Banner ab, die sie Menschen in die Hand gibt, die dem Tod entgegensehen oder ihm unweigerlich entgegengehen.«[14] Man möchte hinzufügen: daß dies auch von der Kreativität in den Formen abhängen und auch die betreffen kann, die der Tod anderer getroffen hat.

Anmerkungen

1 Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Verdrängungsthese vgl. G. Schmied, Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft. Opladen 1985, S. 33 ff.
2 Vgl. dazu etwa G. Schmied, Kirchenaustritt als abgebrochener Tausch. Mainz 1994, S. 18 f. (= Öffentlichkeitsarbeit Bistum Mainz – Mainzer Perspektiven 2)
3 M. N. Ebertz, Erosionen in Jenseits – Erosionen im Diesseits, in: J. Horstmann (Hrsg.), Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche? Schwerte 1993, S. 83–132.
4 Vgl. ebd., S. 92.
5 Zu Details vgl. den Bericht über die Gesamtuntersuchung: »Lieber Gott, gütigste Frau ...« Konstanz 1998.
6 Eine Ausnahme ist die Kapelle in einem Großflughafen, die als ökumenische Gebetsstätte konzipiert ist, aber in ihrer Einrichtung wie vom Personal katholisch geprägt ist.
7 Vgl. G. Schmied, Sterben, a. a. O., S. 144.
8 Diesen Gedanken verdanke ich der Analyse von Einträgen in Fürbittbüchern: S. Fainzang, Suppliques à Notre-Dame de Bonne Garde, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* Heft 73 (1991), S. 63–79.
9 R. Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Frankfurt a. M. 1983.
10 S. Bonnet, Prières secrètes des Francais aujourd'hui. Paris 1976, S. 235.
11 Vgl. L. B. Brown, The Human Side of Prayer. Birmingham/Alabama 1994, S. 58.
12 Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche. München u. a. 1993, Nr. 1032. Vgl. auch Nr. 958. 1371. 1479.
13 Alle Zitate aus: Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Kevelaer u. a. 1985, S. 425; vgl. auch S. 424.
14 P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1973, S. 51.

Niokolaus Lobkowicz · Eichstätt

Der »christliche Sinn« der Arbeit

Eine historische Skizze

Arbeit zählt zu jenen Wirklichkeiten, denen Menschen seit jeher, spätestens seit dem Beginn des Ackerbaus begegneten, deren Deutung aber in hohem Maße kulturabhängig ist, schon allein deshalb, weil nicht immer dieselben Tätigkeiten unter die entsprechenden Begriffe subsumiert wurden und man überdies den Wert der vielen Gestalten von Arbeit von Epoche zu Epoche verschieden einschätzte. Gewiß ist das Grundmodell immer körperlich anstrengende Tätigkeit gewesen, die auszuüben man (im Gegensatz zum »Sport«, aber auch der Jagd) gezwungen ist, sei es, weil sich nur die wenigsten ohne Mühe das Überlebensnotwendige beschaffen konnten, sei es, weil man wie der Sklave (und später der leibeigene Knecht) bestraft worden wäre, wäre man ihr nicht nachgekommen. Nicht zufällig erinnern die Wortwurzeln der meisten europäischen Sprachen an Anstrengungen wie Lastentragen oder an Knechtschaft[1], oft auch an Geburtswehen (das deutsche Wort, das auf *arvum,* »Acker« zurückgeht, ist eine der wenigen Ausnahmen[2]), obwohl man beim Gebrauch der entsprechenden Worte später zuweilen eher an Handwerker (in der Karolingerzeit: *laboratores*) denn an »ungelernte Arbeiter« dachte. Doch keinem antiken Autoren wäre eingefallen, z. B. die Aufgaben eines Soldaten (selbst wenn er ein Sklave war), geschweige denn die Tätigkeit einer Hausfrau[3] als »Arbeit« zu bezeichnen. Ebenso haben die frühen Christen eine Reihe von Berufen, deren Ausübung man heute problemlos unter der Rubrik »Arbeit« anführen könnte, als wenig oder gar unehrenhaft angesehen, etwa jene der Bildhauer, Maler, Schauspieler, der Elementarlehrer, Angestellten bei Theatern u. ä.; Tertulian sah sogar den Beruf des Händlers als des Christen kaum würdig an. Davon abgesehen muß man berücksichtigen, daß es bis in das 19. Jahrhundert hin-

Nikolaus Lobbkowicz, *Jahrgang 1931, war elf Jahre Präsident der Universität München und anschließend bis zu seiner Emeritierung Präsident der Katholischen Universität Eichstätt. In den USA und in München lehrte er Philosophie und Politische Theorie; er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

ein kaum je die Arbeitenden selbst waren, die sich über ihre Tätigkeit äußerten; dies führte dazu, daß bestimmte Arten von Arbeit und Handwerken außerhalb des Horizonts jener blieben, die sich zu diesem Thema äußerten. So gibt es z. B. in der Frühzeit des Christentums kaum Äußerungen über Goldschmiede, Elfenbein- und Gemmenschnitzer (und andere Hersteller von Preziosen), vermutlich, weil die wenigsten unter ihnen Christen waren.

M. a. W. dürfte es kaum sinnvoll sein, von *dem* christlichen Sinn der Arbeit zu sprechen, es sei denn, man wollte sich eine geschichtslose Theorie zurechtlegen anstatt, wie es zumal für diesen Beitrag sinnvoll erscheint, den vielen christlichen Quellen nachzugehen (wobei es freilich kaum Forschungsergebnisse über einschlägige neuzeitliche Texte gibt). Zwar werden bestimmte Deutungen der Arbeit durch die christlichen Jahrhunderte hindurch immer wieder aufgegriffen, aber auch diese sind – blickt man etwas genauer hin – von Epoche zu Epoche verschieden. Begriffsgeschichtliche Interpretationen müssen dabei darauf achten, nicht nebenbei gemachte Bemerkungen insofern zu überschätzen, daß man sie im Lichte von Vorstellungen liest, die erst sehr viel später zum Tragen kamen. So wird gelegentlich in der Fachliteratur unterstellt, schon frühchristliche Quellen würden Arbeit als eine Mitwirken des Menschen am Schöpfungswerk Gottes verstehen, ohne dies im einzelnen belegen zu können.[4]

In einer Weise trifft dies schon für den bekannten, zumal in den ersten Jahrhunderten immer wieder zitierten Satz im zweiten Thessalonicherbrief (3,10) zu, wer nicht arbeiten wolle, solle auch nicht zu Essen bekommen. Er wiederholt im Grunde nur die mehrmals wiederkehrende Betonung des Völkerapostels, er verdiene seinen Lebensunterhalt selbst, um niemand zur Last zu fallen; zugleich will Paulus an dieser Stelle offenbar jene rügen, die die nahe Wiederkunft des Herren zum Anlaß nehmen, herumzulungern. Jedenfalls kann man diese Textstelle schwerlich, wie es zuweilen geschieht, als Ausdruck eines grundlegenden Wandels im Vergleich zur (angeblichen) Geringschätzung der Arbeit bei den Griechen und Römern deuten; es gibt ja auch antike Autoren, die zumal über die Bauern sehr positiv sprechen, sie gelegentlich geradezu besingen (so z. B. Xenophon, Plutarch und der Stoiker Antipatros von Tarsos, später insbesondere Vergil; man sollte nicht immer bloß Platon und Aristoteles mit deren Gegenüberstellung körperlicher und geistiger Tätigkeiten vor Augen haben); andererseits setzt Paulus in dieser Hinsicht jüdische Traditionen fort, nach denen es sich selbst für Rabbiner fast von selbst verstand, daß sie einem weltlichen Beruf, meist einem Handwerk, nachgingen. Reißt man den erwähnten Satz aus seinem Zusammenhang, wird es nicht nur schwierig, die Bejahung des Neuen Testamentes von Gestalten nachzuvollziehen, die nach damaligen Vorstellungen nicht arbeiteten (etwa den Hauptmann von Kapharnaum oder den äthiopi-

schen Höfling in Apg 4,27–39), sondern überliest man auch allzu leicht jene Abschnitte der Evangelien, in denen aufgrund der eschatologischen Perspektive die Bedeutung beruflicher Arbeit deutlich relativiert wird (insbesondere bei Lukas: 10,38–42; 12,22–32; 14,18–21), und wird nahezu unverständlich, warum Jesus seine Jünger veranlaßt, die Arbeit liegen zu lassen und ihm zu folgen, ja warum er selbst – entgegen jüdischen Traditionen – das bei seinem Pflegevater erlernte Handwerk aufgab (und deshalb die Verehrung des »arbeitenden Christus« erst im 19. Jahrhundert aufkommt; bis dahin betonte man vornehmlich Christi Demut: *erat subditus illis,* L 3,51).

In der Tat ist schon im Alten Testament die Einschätzung der Arbeit zwiespältiger, als man zunächst erwarten würde. Adam wird in den Garten von Eden gesetzt, um ihn zu bebauen und zu behüten, wobei angedeutet wird, dies solle durch Ackerbau geschehen (Gen 2,5 ff.); andererseits wird aber nach dem Sündenfall der Ackerboden seinetwillen verflucht und muß der Mensch von da an sein Brot im Schweiße seines Angesichts essen. In Ägypten wird den Israeliten das Leben »durch harte Arbeit mit Lehm und Ziegeln und durch alle möglichen Arbeiten auf den Feldern« schwer gemacht (Ex 1,14, vgl. 5,6–18) und Davids Heerführer Joab straft die Einwohner der eroberten ammonitischen Städte, indem er sie in Bergwerken und Ziegeleien arbeiten läßt (2 Sam 12,31); zugleich danken aber die Psalmen Gott, daß der Mensch Pflanzen anbauen darf (104,14) und rühmt ihn das *Liber sapientiae* dafür, daß er durch seine Arbeit über die Geschöpfe herrschen darf (9,2). Das Buch *Kohelet* beklagt die Vergeblichkeit aller geschäftigen Arbeit als einen »Windhauch« (2,22–23), aber *Jesus Sirach* warnt davor, »bei der schweren Arbeit auf dem Acker« leichtfertig zu sein, da sie »von Gott zugewiesen« sei (7,15), und bezeichnet den Faulen als »ekelhaft« (22,1). Man kommt nicht umhin nahezulegen, daß es schon im Alten Testament bei der Beurteilung der Arbeit eine klagend pessimistische (oder auch skeptische) und eine rühmend optimistische Strähne gibt.[3] Dies kommt u. a. darin zum Ausdruck, daß die Hl. Schrift zwar nicht gegenüber Arbeit auf dem eigenen Feld (die als von Gott veranlaßt gilt, vgl. Jes 28,23–29), wohl aber angesichts von Arbeit, die im größeren Umfang Künstliches herrstellt, eine auffallende Distanz bewahrt (man begegnet deren Echo zuweilen noch im Mittelalter); sie wird fast instinktiv als Konkurrenz gegenüber Gott und seiner Schöpfung empfunden. Es ist wohl kein Zufall, daß gerade Kain als erster Städtegründer genannt und Tubal-Kajin, »der die Geräte aller Erz- und Eisenhandwerker schmiedete«, als sein Nachkomme aufgezählt wird (Gen 4,17–22). Auch Paulus verliert kein Wort über die überwältigende Schönheit der Akropolis, in deren unmittelbarer Nähe er epikuräischen und stoischen Philosophen den »unbekannten Gott« verkündet (Apg 17,19 ff.). Höchstens Werke der Israeliten bzw. ihrer Vorväter werden als großartig gerühmt, etwa die Arche Noahs (Gen 6,13–16), zumal

wenn es um kultische Objekte geht (das Heiligtum in der Wüste, Ex 35,4ff.; der Tempel in Jerusalem, 1 Kön 5,15–7, 51). Später, wohl unter dem Einfluß Griechenlands und Ägyptens, stößt man sich in Israel auch nicht mehr daran, daß es Sklaven gibt (man soll ihnen Arbeit geben, »damit sie sich nicht auflehnen«, Sir 33,28) und wird der Schriftgelehrte im Gegensatz zu den »ungebildeten« Handwerkern (die »nicht zur Volksversammlung hinzugezogen« werden und »in der Gemeinde nicht hervorragen«) sogar dafür gerühmt, daß er »frei ist von Arbeit« (ebd., 38,24–34). Andererseits darf man aber auch nicht übersehen, daß Israel – im Gegensatz etwa zu Aristoteles, dessen *νοήσις νοήσεως* so sehr mit sich selbst beschäftigt ist, daß sie anderes gar nicht wahrzunehmen vermag – seinen Gott als jemand beschreibt, dem Arbeit nicht unbekannt ist: er ruht nicht nur, nachdem er sein Schöpfungswerk vollendet hat, er macht sogar fürsorglich Adam und Eva nach deren Vertreibung aus dem Paradies »Röcke aus Fellen« (Gen 3,21), bepflanzt das Ödland (Ez 36,36), erntet (Mt 25,24) und trägt sein Volk wie der Vater seinen Sohn (Dtn 1,31).

Dennoch dürfte, was Paulus über Arbeit zu sagen hatte, von seinen Zeitgenossen kaum als eine Neuerung empfunden worden sein. Er spricht über Arbeit nicht anders als jeder rechtschaffene Rabbiner es getan hätte; höchstens fällt die Hervorhebung des Umstandes auf, daß er (im Gegensatz zu den anderen Aposteln?) trotz seiner Berufung nicht seinen Beruf als Zeltemacher (Apg 18,3) aufgibt. Arbeit ist für ihn offenbar etwas, das den neuen vom alten Menschen nicht etwa trennt, sondern beide von Natur aus kennzeichnet. Diese Vorstellung hat sich in den ersten Jahrhunderten n. Chr. kaum verändert, wobei freilich (ähnlich wie bei Paulus) vornehmlich von Handwerkern die Rede ist, kaum von Bauern (die ersten christlichen Gemeinden entstanden ja in Städten, was im Westreich, wo die Städte immer wieder zerstört wurden, bis ins frühe Mittelalter nachwirkt). Neben dem Umstand, daß man durch sie vermeiden kann, anderen zur Last zu fallen, werden zwei weitere Folgen der Arbeit gerühmt: daß ihre Früchte erlauben, Nächstenliebe zu üben (vgl. Eph 4,28) und sie Müßiggang verhindert. Letzteres, mit dem im Vergleich zur Antike in der Tat ein radikaler Wandel, nämlich hinsichtlich der Bedeutung der Worte *σχολή* und *otium* verbunden ist (»Müßiggang« im Gegensatz zu »Muße«), führt ebenfalls jüdische Vorstellungen fort (vgl. etwa Spr 6,6–11); doch während das Alte Testament sich meist auf eine Verurteilung der Faulheit beschränkt, betonen christliche Autoren, Müßiggang sei Anlaß zur Sünde. Noch Thomas wird hervorheben[6], daß Arbeit *ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur,* aber auch *ad concupiscentiae refrenationem, inquantum per hoc maceratur corpus* diene.

Die vier Anläße zur Arbeit, die im Hochmittelalter Thomas aufzählt (Erstellung des Lebensnotwendigen; Verhinderung des Müßiggangs; Züchti-

gung des Körpers; Ermöglichung von Taten der Nächstenliebe) faßt im Grunde die gesamte »Theologie der Arbeit« zusammen, die die Kirchenväter und das Mittelalter entwickelt haben. Auch die Regeln der verschiedenen Mönchsorden enthalten nichts, das nahelegen würde, Arbeit sei – wie es im neuen Katechismus (2427) heißt – eine »Weiterentwicklung des Werkes des Schöpfers« (dieser Gedanke konnte wohl erst aufkommen, nachdem die Natur hinter dem von Menschen Hergestellten kaum noch zu sehen war). Auch die *Regula Benedicti,* auf deren *ora et labora* man sich so oft beruft, sieht – nicht anders als ältere Mönchsregeln – Arbeit vor allem unter dem Gesichtspunkt der Selbstgenügsamkeit der Ordensgemeinschaft und der Verhinderung des Müßiggangs: die Mönche sollen nicht bloß beten, sondern mit ihren Händen arbeiten und mit heiliger Lesung beschäftigt sein, denn *otiositas inimica est animae* (48,1). Die Ikonographie der Kunstwerke spricht dieselbe Sprache; selbst die Mutter des Herrn wird vom Erzengel Gabriel meist bei einer für Frauen typischen Arbeit (Spinnen, gelegentlich Tuchfärben) überrascht. Als sich Augustinus auf Wunsch eines anderen Bischofs mit der Haltung nordafrikanischer Mönche auseinandersetzen mußte, die unter Bezug auf 1 Kor 3,6–10 Beten als Arbeit deuteten (und andere Arbeit verweigerten), betonte er, daß die Worte des Völkerapostels, nur wer arbeite, dürfe essen, wörtlich im Sinne körperlicher Mühen zu verstehen seien *(De opere monachorum).* Auch aus Byzanz hört man kaum andere Stimmen; höchstens wird dort, wo ja die Wirtschaft lange Zeit entwickelter als im Abendland war, früher und nachdrücklicher Lohngerechtigkeit gefordert.[7] Nur gelegentlich wird darauf hingewiesen, körperliche Arbeit fördere geistige Haltungen, ja gefalle Christus (so Hieronymus in einem Brief an eine Nonne), selten wird hervorgehoben, Fleiß (der oft in Zusammenhang mit 2 Kor 9,7: »einen fröhlichen Geber liebt Gott« verstanden wird) und Faulheit hätten etwas mit dem *bonum commune* zu tun (so Origenes und Johannes Chrysostomus), es gibt keine Texte, die man zwanglos dahingehend deuten könnte, daß der Mensch Gottes Schöpfungswerk fortsetzt, höchstens wird Arbeit als Erfüllung des Auftrages von Gen 2,15 dargestellt.[8] Daß der Erlöser selbst Arbeiter gewesen war, wird bis über das Mittelalter hinaus übersehen, fast verdrängt; noch der Autor der irrtümlich Bonaventura zugeschriebenen Meditationen über das Leben Jesu hebt hervor, der Heiland habe alles *nihil faciendo* erwirkt: *nulla opera faciebat ...*[9]

Für das hohe Mittelalter bleibt nachzutragen, daß es – unter einem selektiven Einfluß antiker Texte (zumal von den griechischen kannte man ja nur wenige) – zu einer gewissen Abwertung körperlicher Arbeit kommt, sofern diese nicht als Handwerk eingestuft werden konnte. Es setzt sich wieder die (wohl durch Cicero und Seneca vermittelte) antike Unterscheidung zwischen den *opera servilia* und den *opera liberalia* (Wissenschaft, Kunst,

Staatsdienst) durch, wobei die Ersteren schon allein aus terminologischen Gründen (»Knechtswerke«) in ihrem Wert herabgesetzt werden; zudem werden die *opera servilia* ab dem 12. Jahrhundert immer häufiger mit den *artes mechanicae* identifiziert, was – in Zusammenhang mit Gedanken des Aristoteles – z. B. bei Thomas zu einer Abwertung selbst des höher entwikkelten Handwerks führt.[10] Dadurch erhält die Mühe der Arbeit zuweilen noch deutlicher als bei den Kirchenvätern den Charakter einer dem Menschen wegen des Falls der Ureltern auferlegten Buße; sofern sie sich dessen bewußt und ohne schwere Sünde sind, werden Bauern gelegentlich sogar aufgerufen, sich als *martyres Dei* zu verstehen. Daß die Mendikanten sich im 13. Jahrhundert mit dem Vorwurf auseinandersetzen mußten, ihr Wanderleben und später das Engagement an den Universitäten sei eine Hintanstellung des Kontemplativen, änderte daran wenig; Arbeit war ja als solche kein Thema der *vita activa.*

Freilich kommt auch der Gedanke auf, diese Buße könne durch Erfindungsreichtum gelindert werden (man denke an die zurecht berühmte Beschreibung des komplizierten Wassermühlensystems von Clairvaux in der *Vita S. Bernardi;* überhaupt haben manche Zisterziensermönche, etwa Hugo von St. Viktor, ein ungebrocheneres Verhältnis einerseits zu technologischem Fortschritt, andererseits zur Vielfalt der Berufe als später die Franziskaner und Dominikaner[11]). Diese Entwicklung dürfte spätestens ab dem 14. Jahrhundert mit einer genaueren Kenntnis der ursprünglichen Bedeutung von *τέχνη (ars)* zusammenhängen. Sie bereitet den Boden für ein Verständis der Arbeit als Naturbewältigung; die aristotelische *τέχνη* ist ja ein »Könnenswissen« (so treffend Christian Meier), ein Glied zwischen bloßer Erfahrenheit und Wissenschaft, aufgrund dessen man Kenntnis davon hat, wie man etwas macht *(recta ratio facibilium),* ohne sich mit den »Ursachen« befassen zu müssen. Der Begriff legt den Gedanken nahe, daß der Handwerker ein Konzept verwirklicht, das in seinem Geiste der eigentlichen Arbeit vorangeht; deshalb spricht auch Thomas – obwohl er genau weiß, daß es wörtlich nicht zutrifft – bei der Darstellung des göttlichen Schöpfungswerkes oft so, als wäre Gottes Schaffen der Tätigkeit eines Handwerkes vergleichbar (was ja schon allein durch die Worte *factor (ποιήτης) caeli et terrae* des Credos nahegelegt wird). Da die göttliche Schöpfertätigkeit kein »Herstellen«, sondern eine *actio immanens* ist, führt deren Illustration durch Handwerkstätigkeit im Laufe der folgenden Jahrhunderte freilich zunehmend dazu, daß die klassische Unterscheiung zwischen *πρᾶξις* und *ποίησις* bzw. *actio* und *factio* verwischt wird und immer mehr menschliche Tätigkeiten (am Ende selbst Politik) dargestellt werden, als wären sie ein Herstellen.[12] In Verbindung mit der zunehmenden Arbeitsteilung führt dies im Spätmittelalter u. a. dazu, daß die Unterscheidung zwischen den *opera servilia* und den *artes liberales* an Bedeutung zu verlie-

ren beginnt; während sich die Zahl der Berufe immer mehr vermehrt, werden sie in religiöser Hinsicht zunehmend gleichwertig. Auch geistige Tätigkeiten werden immer häufiger als »Arbeit« wahrgenommen (bis dahin galt dies höchstens für die Kopisten); Arbeit und Berufstätigkeit werden nach und nach das Selbe. Luther wird dies hervorheben[13], die Calvinisten werden erfolgreiche Arbeit bzw. beruflichen Erfolg als Bewährung des Auserwähltseins deuten; bei Zwingli (der dabei aber an Bauern denkt) wird zum ersten Mal angedeutet, der Arbeiter sei, weil seiner Arbeit Frucht und Wachstum folgen, in dieser Hinsicht dem Schöpfer ähnlich; später wird Zinzendorf zu bedenken geben, »daß die Arbeit zum Christentum gehöre«.

Seit dem 14. Jahrhundert beginnt sich – wohl auch in Zusammenhang mit dem wachsenden Wohlstand – so etwas wie eine genuine »Spiritualität der Arbeit« abzuzeichnen, zumal bei Mystikern wie Johannes Gerson, Eckhart und Tauler. Der Bußcharakter auch der mühevollen Arbeit tritt in den Hintergrund; sie wird allein als solche, wenn sie nur im richtigen Geist geleistet wird, immer öfter als heiligend beschrieben. Das Anliegen solcher Autoren ist ja, auch die alltäglichsten Dimensionen der menschlichen Existenz in die Vereinigung mit Gott einzubeziehen; der Mensch, so meint man herauszuhören, kann nicht alles, sondern soll das *unum necessarium* (L 10,42) tun; aber zu diesem Einen kann zählen, was immer Rechtschaffenes er tut, auch und gerade die tägliche Arbeit. Christi Pflegevater, so heißt es in einer Predigt des Johannes Gerson, sei seiner Arbeit *en joyeuse franchise*, »mit fröhlichem Freimut« nachgegangen, und so kann jeder sein tägliches Brot gesegnet wissen, wenn er ihn durch ehrliche Arbeit nachahmt.[14] Ohne solche Quellen zu kennen, hat in unserem Jahrhundert der Gründer des *Opus Dei* Josemariá Escrivá dieserart Spiritualität der Arbeit erneuert, wobei bei ihm freilich der moderne Gedanke hinzukommt, nur gut geleistete bzw. effiziente Arbeit sei verdienstvoll.[15]

Man könnte meinen, daß das Anwachsen der Produktion, das im Spätmittelalter in den norditalienischen Städten einsetzt und schon zu Beginn der Neuzeit in vielen Regionen Europas einen bis dahin unbekannten Wohlstand herbeiführt, eine deutliche Veränderung auch des christlichen Arbeitsverständnisses herbeiführt. Arbeit wird ja von da an zunehmend »organisiert« und »rationalisiert«; sie erfordert eine besondere Art von Disziplin und wird immer deutlicher daran gemessen, ob ihre Früchte sich vermehren. Aber es hat lange gedauert, bis sich dies im Denken der Kirche ausgewirkt hat. Man darf ja auch die säkulare Wahrnehmung dieser Entwicklung nicht zu früh ansetzen; die Bedeutung von nebenbei gemachten Bemerkungen wie Francis Bacons »Wissen ist Macht« und Descartes' Wendung vom Menschen als *maître et possesseur de la nature* wird heutzutage bedenklich überschätzt, wie ja überhaupt der Universitätsunterricht und

dann die Breitenwirkung von Ideen sich bis ins 18. Jahrhundert hinein sehr viel langsamer wandelt, als Zusammenfassungen etwa der Geschichte der Philosophie nahelegen; selbst an den protestantischen Universitäten Deutschlands lagen dem Philosophieunterricht noch Anfang des 18. Jahrhunderts oft spätscholastische Texte zugrunde und dasselbe gilt erst recht vom katholischen Theologieunterricht. John Locke ist der Erste, der 1690 Arbeit als wertschöpfende Tätigkeit erfaßt, zu einem Zentralbegriff wird Arbeit erst 1776 in Adam Smiths *Wealth of Nations,* und selbst Kant, der so gerne sorgfältig definiert, beschreibt Arbeit noch als eine »Beschäftigung, die für sich unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist«.[16] Vor Hegel gibt es in Deutschland eigentlich niemand, der die Bedeutung der Arbeit für die *civil society* wahrnimmt. Es mag sein, daß künftige Forschung wird zeigen können, daß z. B. in Briefen neuzeitlicher Ordensgründer oder in Predigten ein früherer Wandel des katholischen Arbeitsverständnisses festzustellen ist; doch sieht es so aus, als ob nicht nur der Industriearbeiter erst in Zusammenhang mit der »sozialen Frage« (also im 19. Jahrhundert) in das Gesichtsfeld der Kirche trat, sondern die katholische Theologie erst nach dem Zweiten Weltkrieg begann, sich gründlicher mit dem Phänomen »Arbeit« im Gegensatz zur Situation des »Arbeiters« auseinanderzusetzen. Dies hatte zur Folge, daß solche Reflexionen immer zugleich Auseinandersetzungen mit der kommunistischen Ideologie waren; die Diskussion begann in Frankreich[17], wo die Kirche das Problem der *prêtres ouvriers* beschäftigte – von Priestern, die aus missionarischen Gründen Industriearbeiter wurden, am Ende aber oft dem Marxismus verfielen.

Diese Auseinandersetzung hinterließ ihre Spuren sogar in höchsten kirchlichen Dokumenten. So heißt es – in einer Zeit, in der »Beruf« und »Arbeit« terminologisch kaum noch zu unterscheiden waren und Soziologen auf den ständig wachsenden Dienstleistungssektor aufmerksam wurden – in *Gaudium et spes,* Arbeit sei eine Tätigkeit, »die den stofflichen Dingen ihren Stempel aufprägt« (67), was gefährlich wie ein Echo der marxistisch-leninistischen Reduktion aller Arbeit auf Naturveränderung, ja industrielle Produktion klingt; und *Laborem exercens* (8) greift – ohne ihn bei Namen zu nennen – den Gedanken des jungen Marx auf, durch Arbeit würde der Mensch »sich selbst als Mensch verwirklichen, ›mehr Mensch werden‹«. Auch die (in *Gaudium et spes* schon angedeutete) Formulierung des *Katechismus,* die nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen seien »dazu berufen, das Schöpfungswerk fortzusetzen«, wäre wohl nicht zustandegekommen, hätte Marx in den 40er Jahren des letzten Jahrhunderts nicht nahegelegt, die *Phänomenologie des Geistes,* in der Hegel den Aufstieg des Bewußtseins zum »absoluten Wissen« skizziert, sei eine verfremdete Darstellung der Selbstverwirklichung des Menschen durch Arbeit.

Freilich sollte man nicht vorschnell unterstellen, die Kirche habe sich – wie es manchmal bei dem Umsichgreifen der »Theologie der Revolution« aussah – in diesem Zusammenhang von Marx und seinen Erben verführen lassen. Eher schon wird man an Augustins *exspoliatio Aegyptiorum* denken müssen, an die Fähigkeit der Kirche, selbst in den ihr fremdesten (und entfremdedsten) Kulturen Elemente zu entdecken, die rechtens ihr als der Verwalterin der göttlichen Offenbarung zustehen.[18] Gewiß ist es zeitweise zu einer – heute übrigens immer weniger situationsgerechten – Reduktion des Arbeitsbegriffes auf industrielle Produktion gekommen, die nahelegt, wir Menschen würden »einen Beitrag zur Vollendung des Schöpfungswerkes Gottes erbringen« (GS 67) und insofern die – auf lange Sicht möglicherweise verheerenden, vielleicht sogar irreparablen – negativen Auswirkungen des (zu Ende gehenden?) Industriezeitalters herunterspielt. Aber die Stoßrichtung der neueren kirchenamtlichen Äußerungen unterscheidet sich sehr deutlich von jener des Marxismus: der Kirche geht es »um die Rettung der menschlichen Person« (GS 3), in unserem Zusammenhang darum, angesichts der Technik und des Kapitals die personale Dimension jede Art menschlicher Arbeit und Berufe hervorzuheben – im genauen Gegensatz zu den verschiedenen Gestalten des Marxismus, die immer an die kollektive Quasiwirklichkeit »Mensch« dachten, die erst mit dem vollendeten Kommunismus und insofern am Ende der Geschichte zu Tage tritt, nie »an mich und dich, heute und hier«. In diesem Sinne wird man auch den bei oberflächlicher Lektüre seltsam anmutenden Satz des *Katechismus* (2427) verstehen müssen, Arbeit könne »auch erlösend« sein. Nicht nur ein Marxist würde erwarten, nun würde davon die Rede sein, wie durch das Kollektiv der arbeitenden Menschen eine immer menschengerechtere Welt hergestellt wird; doch schon der nächste Satz stellt klar, daß der *Katechismus* etwas ganz anderes vor Augen hat, nämlich den sehr alten, schon von Paulus vorgetragenen Gedanken, wir würden, wenn wir Mühe und Leiden im richtigen Geist auf uns nehmen, an Christi Erlösungswerk mitwirken, indem wir »ergänzen«, was an seinen Leiden »noch aussteht« (Kol 1,24).

Dennoch – damit will ich schließen – gewinnt man den Eindruck, daß auch heute noch, ähnlich wie schon im Alten Testament, die christliche Deutung der Arbeit eigentümlich zwiespältig ist. Sie ist freudig zu erfüllender, ja Freude vermittelnder Auftrag und geduldig zu tragendes Kreuz zugleich. Die Vorstellung, der auch der Marxismus huldigte, eines Tages würde Arbeit nur noch Spaß sein, hat sich in keiner Weise bewahrheitet; aber die heute gelegentlich zu hörende Meinung, in der modernen Gesellschaft gebe es auf lange Sicht möglicherweise gar nicht genug Arbeit, um alle zu beschäftigen, ist eine Horrorvision, nicht eine Aussicht auf bessere Zeiten. Möglicherweise haftet diese Zwiespältigkeit der Arbeit selbst an, wurzelt die Zwiespältigkeit der Deutung im Wesen der Arbeit. Zwar spricht heute

kaum mehr jemand davon, durch die mit ihr verbundenen Mühen müßten wir die tragische Entscheidung büßen, wegen der Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben wurden, an dessen Tore seither Cherubim mit »loderndem Flammenschwert« (Gen 3,24) jedermann den Eintritt verwehren; man hat uns zu oft erzählt, die Schöpfungsgeschichte der *Genesis* sei eine mythologische Verkleidung der *condition humaine.* Aber auch der *Katechismus* spricht noch davon, daß wir bei unsere Arbeit »Tag für Tag« geduldig unser Kreuz schultern sollen. Offenbar steht es so, daß selbst und vielleicht gerade unsere »Teilnahme am Werk des Schöpfers« (LE 25) unter dem Zeichen des Kreuzes steht. Nicht zufällig erinnert Johannes Paul II. gegen Ende seiner Enzyklika anläßlich des 90. Jahrestages des Erscheinens von *Rerum novarum* nochmals nachdrücklich an diese alte Tradition: »Schweiß und Mühsal, welche die Arbeit in der gegenwärtigen Heilssituation der Menschen notwendigerweise mit sich bringt, bieten dem Christen und jedem Menschen, der zur Nachfolge Christi berufen ist, die Möglichkeit zur liebenden Teilnahme an jenem Werk, für das Christus gekommen ist. Dieses Heilswerk wurde durch Leid und Kreuzestod vollzogen ...« (27). Selbst jene unter uns Christen, die – wie zumal Wissenschaftler und Künstler – ihre Arbeit als begeisternde Selbstverwirklichung[19] erleben dürfen, kommen nicht umhin, dies von Zeit zu Zeit erleben zu müssen. Wie es auf dem Münchener Grabstein einer seliggesprochenen Ordensgründerin heißt: »Alle Werke Gottes sind leidvoll«.

Anmerkungen

1 Im berühmten Abschnitt »Herrschaft und Knechtschaft« der *Phänomenologie des Geistes*, die A.Kojève (historisch falsch) als seine Darstellung der Menschwerdung des Tieres verstanden hat, scheint Hegel anzudeuten, Arbeit hätte ursprünglich überhaupt nur durch Knechtung entstehen können (vgl. *Enzyklopädie* (1830) § 434). Diese Vorstellung ist nicht ohne Einfluß auf Marx geblieben: in seinen Jugendschriften schwankt er zwischen dem Gedanken, am Anfang der Geschichte hätte Entfremdung vermieden werden können und der Vorstellung, ohne Ausbeutung und Entfremdung wäre es nie zu einer sich entfaltenden Arbeit gekommen. Engels wird später einen ungewollt komischen Aufsatz über den Beitrag der Arbeit zur »Menschwerdung des Affen« schreiben.

2 Im Althochdeutschen hat freilich *arbeit* oft auch die Bedeutung von »Leiden«, »Bedrängnis«; mitunter wurden mit diesem Wort selbst Christi Leiden bezeichnet.

3 Dies ist von Bedeutung für die Geschichte der Deutung der Erzählung von Martha und Maria (Lk 10,38ff.), die seit Origenes und Augustinus oft zur Illustration des Gegensatzes *vita contemplativa/vita activa* herangezogen wurde. Marthas Geschäftigkeit wird nie als Arbeit verstanden, weshalb es auch nicht Arbeit ist, die der Kontemplation (und Wissenschaft) gegenübergestellt wird. Da Lukas den Ausdruck *διαχονία* (Dienst) gebraucht, wurde die *vita activa* stets auf Taten der Nächstenliebe reduziert. Insofern setzte man bis ins Spätmittelalter die Vorstellung der Antike fort, daß Arbeit keine »Lebensform« ausmachen kann.

4 Um den Beitrag nicht ausufern zu lassen, habe ich mit wenigen Ausnahmen auf Belege verzichtet. Auch habe ich eine Reihe einschlägiger Fragen (z. B. Sklaven, Zünfte usf.) ausgeklammert. AT wird nach der Neuen Jerusalemer Bibel, NT nach der Übersetzung von O. Karrer (1979), zitiert. Abkürzungen: GS für *Gaudium et spes* (nach Rahner/Vorgrimmler, *Kleines Konzilskompendium,* 1987), LE für *Laborem exercens* (nach der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz).

5 So ausdrücklich P. Lamarche im 1991 erschienenen Band XV des *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique,* 1187ff. Der Artikel »Travail« dieser bedeutenden Enzyklopädie ist mit das Beste, was über unser Thema je geschrieben wurde (vor allem – unter vielfacher Berufung auf die Forschungen von Jean Le Goff und seiner Schüler – für das Mittelalter), macht aber zugleich unbeabsichtigt deutlich, wie groß – zumal für die Neuzeit – noch die Forschungslükken sind.

6 IIa–IIae, 187, 3.

7 Vgl. z. B. A. Guillou, La civilisation byzantine. 1974.

8 Der Unterschied zwischen einer Erfüllung des Auftrages, den Gott laut der *Genesis* dem Menschen anvertraut hat, und einer Fortsetzung oder gar Vollendung des Schöpfungswerkes Gottes wird heute gerne übersehen. Die zweite Vorstellung beruft sich weniger auf die Absicht Gottes und damit den Auftrag von Gen 2,15, als darauf, daß der Mensch als Abbild Gottes erschaffen wurde, so GS 34 und LE 25 (vgl. 2, wo betont wird, man müsse auf die *»neuen Bedeutungsgehalte* der menschlichen Arbeit« achten).

9 Opera omnia, ed. Peltier, XII, 531.

10 Im Sentenzenkommentar heißt es einmal, die *artes mechanicae* seien jene, die man den *servi,* also Sklaven bzw. Knechten überläßt. – Der Ausdruck *mechanicus,* der auf den Titel des Buches *Μηχάνικα* im *corpus aristotelicum* zurückgeht, leitete das Mittelalter irrtümlich von *μόιχος,* »Ehebrecher«, ab. Als das »Ehebrecherische« der *artes mechanicae* galt seit dem 9. Jahrhundert, daß sie ihre Spitzfindigkeit zu verbergen suchen bzw. einem materiellen Ding eine Form geben, die ihnen nicht von Natur aus zukommt. Zur Geschichte des Begriffes vgl. P. Sternagel, Die Artes Mechanicae im Mittelalter. München 1966.

11 Dies hat nicht nur mit der Spiritualität der »Bettelorden« zu tun, sondern auch mit der sich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts anbahnenden Entdeckung der »Weisheit der Griechen«; man sollte nicht unterschätzen, in welchem Umfang das Studium etwa von Aristoteles von einer Wahrnehmung alltäglicher Erfahrungen ablenkte.

12 Vgl. mein Theory and Practice. London 1967, S. 75 ff. Da für die Antike vornehmlich sittliche Handlungen *πρᾶξις* waren, dürfte diese Entwicklung zur neuzeitlichen Trennung von Ethik und Politik (die natürlich immer schon eine Versuchung von Herrschern war) beigetragen haben: gute Politik wird dann vornehmlich als Herstellung positiv zu beurteilender »Zustände« verstanden, hinter denen die sittliche Qualität der Handlungen, die sie herbeiführen, zurücktritt.

13 Z. B. Werke, ed. Clemen, I, 23.

14 Œuvres complètes, ed. P. Glorieux, VII, 13.

15 »Für Euch darf Arbeit niemals ein Spiel sein, das man nicht ernst nimmt und ebensowenig eine Angelegenheit für Dilettanten und Amateure. Was habe ich davon, wenn man z. B. von einem meiner Söhne sagt: er ist zwar ein schlechter Lehrer, aber ein guter Sohn? Wenn er kein guter Lehrer ist – was nützt er mir dann? In Wirklichkeit ist er dann nämlich auch kein guter Sohn ... Ein Mensch ohne Begeisterung für seinen Beruf nützt mir nichts«, Meditaciones II, 122, vgl. dazu P. Berglar, Opus Dei. Salzburg 1983, 278–294. Ich habe gelegentlich versucht, diesen Gedanken philosophisch fortzuspinnen, indem ich »Leistung« nach dem Modell der *αρετή* dargestellt habe, z. B. *Deutsche Tagespost* v. 3. Januar 1987.

16 *Kritik der Urteilskraft* § 43, 3; Werke, ed. Weischedel, V, 402.

17 M. D. Chenu, Pour une théologie du travail. Paris 1955. Chenu, ein Dominikaner, ist bei

uns vor allem durch seine französisch 1954 erschienene Einführung in das Studium Thomas von Aquins bekannt geworden. Vier Jahre nach dem Erscheinen seiner »Theologie der Arbeit« hat der holländische Theologe Remi C. Kwant in einer Vorlesungsreihe, die er an der Duquesne University (USA) hielt, nicht zu unrecht darauf hingewiesen, daß Chenu sich bei seinen Überlegungen noch zu sehr auf Thomas verläßt, vgl. Ders. Philosophy of Labor. Pittsburgh 1960, S. 38.

18 Dieses Vorgehen ist sehr deutlich in Karol Wojtylas großem moraltheologischen Werk *Osoba i czyn* zu bemerken: es greift marxistische Begriffe wie z. B. jenen der »Entfremdung« auf und gibt ihnen einen christlichen Sinn, vgl. meinen Beitrag in: K. Wojtyla, Filosofo Teologo Poeta (Atti del primo colloquio internazionale del pensiero cristiano). Vatikan 1984, S. 247–256.

19 Die pauschale Ablehnung des Begriffes »Selbstverwirklichung« erscheint mir unberechtigt. Die aristotelische und stoische Ethik, deren Denkmodell die christliche Theologie aufgegriffen und entwickelt hat, ist ja eine Ethik der Verwirklichung von Anlagen der menschlichen Person in Haltungen. Nicht Selbstverwirklichung ist abzulehnen, sondern verfehlte Verständnisse des »Selbst«; auch die mit göttlichen Gnaden ausgestattete Person verwirklicht sich selbst, wenn sie z. B. übernatürliche Tugenden übt (es ist ja nicht Gott, der da handelt, sondern ich selbst, auch wenn der Hl. Geist durch mich wirkt – außer vielleicht bei einer »Entrükkung«).

Gerard van Wissen · Amsterdam

Gibt es ein Menschenrecht auf Arbeit?

Gibt es ein Menschenrecht auf Arbeit? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, zumal die Begriffe, die sie bestimmen, nicht klar definiert sind. Was ist »Arbeit«, und was ist ein »Menschenrecht«?

Im ersten Absatz werden wir uns mit dem Begriff »Arbeit« auseinandersetzen. Anschließend sollen die Begriffe »Menschenrechte« und »Grundrechte« näher beleuchtet und schließlich – in einem dritten Abschnitt – internationale Dokumente zu Menschen- und Grundrechten untersucht werden. Zuletzt erörtern wir verschiedene Aspekte eines Menschenrechts auf Arbeit.

1. Was heißt »Arbeit«?

Im Staatslexikon wird Arbeit definiert als »die bewußte, rational geplante humane Tätigkeit der Herstellung, Veränderung und Erhaltung von Sachen und Zuständen«.[1] Diese Definition, obwohl sachgerecht, unterschlägt die geschichtliche Entwicklung des Arbeitsbegriffs. Arbeit findet schließlich im Rahmen technischer, ökonomischer und sozialer Bedingungen statt, die epochenspezifisch sind. Diese Bedingungen prägen auch das anthropologische, ethische und theologische Verständnis von Arbeit im je betreffenden Zeitraum.

Bis in die Moderne hinein wurde Arbeit vor allem als körperliche Tätigkeit verstanden[2] und als *opera servilia* abgewertet. Sie sollte von Sklaven (und anderen Unterschichten der Gesellschaft) geleistet werden. Die Oberschichten arbeiteten nicht, und hatten damit die Möglichkeit, sich den *opera liberalia* (Wissenschaft, Kunst, Staatsdienst) zu widmen. Bezeichnend ist

Gerard van Wissen, *geb. 1943, studierte Theologie, Philosophie, Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre; er lehrt Öffentliches Recht an der Universität von Amsterdam und ist Mitglied der Niederländisch-Flämischen Communio. Der Beitrag wurde in deutscher Sprache verfaßt.*

es, daß das Wort »Schule« (*school, école, schola* usw.) aus dem griechischen Wort *scholé* stammt, das eigentlich »Freizeit« bedeutet.

Überhaupt wurde in der griechischen Kultur, mit ihrem Dualismus von Geist und Materie, die körperliche Arbeit als eine dem freien Menschen unwürdige Tätigkeit angesehen. Sie hindert den Menschen an der Muße der Kontemplation, die Aufgabe des Weisen ist.

Das Wort »Arbeit« hat in fast allen Sprachen eine gemeinsame Grundbedeutung, die auf die Mühe körperlicher Tätigkeit hinweist. Arbeit kommt vom Lateinischen *arvum*, »gepflügter Acker«, und ist im Althochdeutschen synonym mit »Mühsal«, »Not«, »Beschwerde«.[3] Noch heute bedeutet *labeur* im Französischen »schwere Arbeit«.

In der Neuzeit nun veränderte sich die Einstellung gegenüber der Arbeit. Max Weber hat in einem berühmten Buch auf die geschichtliche Verbindung des Kapitalismus mit dem Protestantismus, insbesondere mit dem Kalvinismus, hingewiesen.[4] *In der Welt* sollte man Gott dienen durch fleißige Arbeit; und aus dem wirtschaftlichen Erfolg dieser Arbeit wurde die Auserwählung Gottes deutlich. Arbeit in der Welt als die Mitarbeit mit Gott: Das wurde die neue Haltung zur Arbeit. Natürlich stand man auch im Mittelalter der Arbeit positiv gegenüber, doch Beten und ein kontemplatives Leben wurden allemal höher eingeschätzt.

Wenn Arbeit Mitarbeit mit Gott ist, kann sie sich nicht auf körperliche Arbeit beschränken. Auch wissenschaftliche Tätigkeit oder Unterricht gehören dann begrifflich zur Arbeit. Damit erweiterte sich mit der Neuzeit der Begriff der Arbeit.

Seit dem 19. Jahrhundert entwickelten sich die westlichen Gesellschaften zu »arbeitnehmerzentrierten Industriegesellschaften« (Dahrendorf), in denen »Industrie« als die organisierte und die Arbeitnehmer disziplinierende Produktion von Gütern und Diensten aufgefaßt werden muß. »Arbeit«, meistens geleistet in lohnabhängigen Verhältnissen, entwickelte sich zu einer zentralen gesellschaftlichen Kategorie.

Mit diesem gesellschaftlich bedingten Bedeutungswandel der Arbeit änderte sich auch ihre anthropologische und ethische Bewertung. Arbeit wurde zur moralischen Kategorie, nicht weil Arbeit Mitarbeit mit Gott war, wie zu Beginn der Neuzeit, sondern weil der Arbeit ein spezifischer Eigencharakter unterstellt wurde: Arbeit war eigentlich *Selbstschöpfung des Menschen.*

In diesem Zusammenhang ist auch die Marx'sche Wertung der Arbeit zu verstehen. Bei Marx ist die Arbeit die einzige schöpferische Quelle des menschlichen Lebens.[5] Nur durch Arbeit wird ein Mensch zum Menschen. Diese grundsätzlich positive Grundhaltung zur Arbeit finden wir im Kommunismus[6], aber auch in der Sozialdemokratie.[7]

Die Katholische Soziallehre, wie diese in einer Reihe Sozialenzykliken

entwickelt wurde, bewertet die menschliche Arbeit ebenfalls sehr positiv. In seiner Enzyklika *Laborem Exercens* über die menschliche Arbeit, 1981 herausgegeben zum 90. Jahrestag der Enzyklika *Rerum Novarum*, sagt Papst Johannes Paul II.: »Nach Gottes Bild und Gleichnis inmitten des sichtbaren Universums geschaffen und dorthingestellt, damit er die Erde sich untertan mache, ist der Mensch daher seit dem Anfang zur Arbeit berufen. Die Arbeit ist eines der Kennzeichen, die den Menschen von den anderen Geschöpfen unterscheiden, deren mit der Erhaltung des Lebens verbundene Tätigkeit man nicht als Arbeit bezeichnen kann; nur der Mensch ist zur Arbeit befähigt, nur er verrichtet sie, wobei er gleichzeitig seine irdische Existenz mit ihr ausfüllt. Die Arbeit trägt somit ein besonderes Merkmal des Menschen und der Menschheit, das Merkmal der Person, die in einer Gemeinschaft von Personen wirkt; dieses Merkmal bestimmt ihre innere Qualität und macht in gewisser Hinsicht ihr Wesen aus.«[8]

Der prinzipielle Unterschied zwischen der Marx'schen und der christlichen Auffassung von Arbeit hängt mit dem jeweiligen Menschenbild zusammen.[9] Für Marx waren Mensch und menschliche Gesellschaft im *Prinzip* das Resultat der Arbeit. Auch das Christentum bewertet die Arbeit als überaus wichtig, relativiert aber dennoch ihre Bedeutung. Ihre (fast pseudotheologische) Hochstilierung zum Mittel der Selbstschöpfung und -erlösung des Menschen, wie sie sich bei Marx u. a. findet, weist das Christentum entschieden zurück. Gott hat den Menschen geschaffen nach Seinem Bild und Gleichnis, und nur Jesus Christus kann den Menschen durch seine Gnade erlösen.

Es gibt jedoch noch einen anderen Aspekt der Arbeit, der bei derer Glorifizierung leicht aus dem Blick gerät: »Im Schweiß deines Anlitzes magst du dein Brot essen.«[10] Arbeit ist ein Teil menschlichen Existenz, die nun einmal auch mit Leid, Not und Kummer untrennbar verknüpft ist. Aus christlicher Perspektive ist Arbeit mit der Erbsünde und dem Sündenfall verbunden.

Seit dem 19. Jahrhundert arbeiteten immer weniger Menschen in der Agrarwirtschaft, und viele ehemalige Bauern fanden in den Fabriken ihren Arbeitsplatz. Im 20. Jahrhundert konnte durch Anwendung neuer Technologien die Produktion der Industrie unter gleichzeitiger Verringerung der Belegschaft (und der Arbeitszeit) gesteigert werden. Der schnell wachsende Dienstleistungssektor konnte jedoch neue zusätzliche Arbeitsplätze schaffen.

Und jetzt sehen wir zum Ausgang des 20. Jahrhunderts, daß neue Produktionsverfahren (CADCAM[11] etc.) eine immer größere Rationalisierung der Produktion ermöglichen. Mit immer weniger Arbeitskraft findet eine immer größere Wertschöpfung statt. Das ist auch im Dienstleistungssektor der Fall. Überall in der Wirtschaft schrumpft die Anzahl der Arbeitsplätze.

Die Gesellschaft an der Schwelle des 21. Jahrhunderts könnte vielleicht jedem ein (Grund-)Einkommen, bestimmt aber keinen Arbeitsplatz garantieren. In unseren modernen Gesellschaften wird Arbeit, im Sinne von Berufsarbeit, knapp. »Arbeit im Sinne von Berufsarbeit«, weil Möglichkeiten zu sinnvollen, ja gesellschaftlich notwendigen Tätigkeiten in unseren Gesellschaften im Überfluß vorhanden sind: Betreuung der Jugend, Hilfe für die älteren Mitbürger oder Behinderte, jeder könnte diese Liste um viele Beispiele ergänzen. Wenn man keine Berufsarbeit leisten kann, könnte man doch auch ehrenamtliche Arbeit übernehmen? Das wäre natürlich möglich, und oft wird diese Möglichkeit auch wahrgenommen; aber da spielt noch etwas anderes mit. Berufsarbeit bedeutet gesellschaftliche Beteiligung und gesellschaftliche Anerkennung. Eine bezahlte Arbeitsstelle bedeutet Einkommen, und zwar selbsterworbenes Einkommen. Daß man nicht seine Hand aufzuhalten braucht, verleiht Selbstachtung und Selbstvertrauen.

Obwohl die Arbeitsintensität der Produktion sich weiter verringert, weil immer weniger Menschen immer mehr produzieren, ist das Arbeitsethos noch immer das Ethos des 19. Jahrhunderts. Was meinen wir damit? Berufsarbeit wird noch immer als eine der wichtigsten, ja vielleicht die wichtigste sinnstiftende Tätigkeit in einem Menschenleben aufgefaßt.[12] Wer also keinen Arbeitsplatz hat, ist zur Sinnlosigkeit verurteilt. Er wird zwar nicht verhungern, aber er lebt am Rande des gesellschaftlichen Spielfeldes.

Andererseits, wer Arbeit hat, schuftet mitunter Tag und Nacht und leistet unzählige Überstunden. So wird die Kluft zwischen denjenigen, die (noch) Arbeit haben, und der breiten Masse der Arbeitslosen immer größer und tiefer. Einerseits *Jobless growth*, Wachstum also, das keine Arbeitsplätze schafft, und andererseits ein Arbeitsethos, das eine Vollbeschäftigung voraussetzt. Das ist die Realität in allen alten Industrieländern. Der weltweite Wettbewerb und die Globalisierung der Wirtschaften machen eine ständige Kostensenkung unumgänglich. Eine 24-Stundenwirtschaft ist angeblich die einzige Antwort auf die wirtschaftliche Herausforderung aus anderen Teilen der Welt. Dieses Karussell der Wirtschaft dreht immer schneller und mit immer weniger Passagieren. Arbeitsplätze werden abgebaut, und viele, die noch Arbeit haben, werden krank durch Streß, durch ständige geistige und körperliche Überbelastung. Diejenigen aber, die aus dem Karussell geworfen sind, werden gleichermaßen krank, weil sie ihren Status verloren haben und am Ende der gesellschaftlichen Stufenleiter baumeln.[13]

Was heißt vor diesem Hintergrund »ein Menschenrecht auf Arbeit«? Gibt es überhaupt ein solches Menschenrecht und wenn ja, ist es nicht nur ein Widerhall der Zeit der Vollbeschäftigung? In den nächsten Abschnitten wollen wir dieser Frage nachgehen.

2. Menschenrechte und Grundrechte

Zunächst aber müssen wir klären, was überhaupt ein Menschenrecht ist. Die Gesellschaften, in denen wir leben, werden als *pluralistisch* bezeichnet. Das heißt, daß diese Gesellschaften von einer Vielfalt weltanschaulicher und moralischer Positionen geprägt werden. Keine Weltanschauung, keine moralische Überzeugung hat, *vom Standpunkt der Gesellschaft aus,* das Wahrheitsmonopol. Gleichzeitig soll es auch in einer pluralistischen Gesellschaft einen gewissen moralischen Grundkonsens geben. Bei aller Vielfalt soll auch ein gewisses Maß an Normen und Werten existieren, das den Zusammenhalt und Bestand der Gesellschaft garantiert.

Der pluralistischen Gesellschaft liegt die moralische Grundüberzeugung der Unverletzlichkeit der Menschenwürde zugrunde. Nur auf dieser moralischen Grundlage kann eine Gesellschaft, die von einer Vielfalt weltanschaulicher und moralischer Überzeugungen geprägt ist, in Ordnung und Frieden zusammenleben.

Die Menschenwürde ist für Gesellschaft und Staat *unantastbar.* Das heißt, daß jeder Mensch – wer er auch sei – in seinem tiefsten Wesen, in seiner Integrität, von Staat und Gesellschaft zu respektieren ist.

Der Begriff Menschenwürde verweist auf eine Anthropologie, ein Menschenbild[14]; er ist gleichermaßen das Kondensat dieses Menschenbildes und benennt den wesentlichen Kern des Menschseins.[15] Darum besitzt auch jeder Mensch diese Würde, unabhängig von Geschlecht, Alter, Hautfarbe, Nationalität, Religion oder Weltanschauung. Sie ist mit dem Menschsein gegeben. Darum kann auch kein Mensch auf diese Würde verzichten, noch kann sie ihm genommen werden.

Der Begriff »Menschenwürde« umfaßt verschiedene Einzelaspekte, wie Meinungsfreiheit, Unverletzlichkeit des Körpers, Freiheit der Religion und Weltanschauung, aber auch die Verfügung über eine angemessene Wohnung und – das werden wir in diesem Aufsatz besonders untersuchen – *das Menschenrecht auf Arbeit.* Diese und andere grundlegenden Momente der Menschenwürde werden als *Menschenrechte* bezeichnet.

»Menschenwürde« und »Menschenrechte« sind, eingebettet in ein bestimmtes Menschenbild, als *ethische* Begriffe zu bewerten. Handelt es sich jedoch auch um *rechtliche* Begriffe? K. Stern z. B. ist der Auffassung, daß es sich bei den Menschenrechten um *überpositives* Recht handele.[16] Zuzustimmen ist jedenfalls der Auffassung, daß ein Mensch nicht erst die Meinungsfreiheit oder die Religionsfreiheit hat, wenn das positive Recht ihm diese zugesteht. Wenn jedoch die betreffende Rechtsordnung diese Menschenrechte nicht anerkennt, dann sind diese Menschenrechte auch keine Rechte innerhalb dieser Rechtsordnung. Darum sind Menschenrechte als *präpositiv* und nicht als *überpositiv* zu bewerten. Als präpositive Normen sind sie sozusa-

gen »Rechte« auf Rechte, oder besser noch, ein *grundlegender Anspruch ethischen Charakters.* Wenn dieser rechtlich positiviert wird, werden Menschenrechte zu *grundlegenden Rechten.* Diese grundlegenden Rechte in Verfassungen und internationalen Verträgen werden *Grundrechte* genannt.

Wir betrachten die Menschenwürde als unantastbar und an sich absolut. Trotzdem ist man sich ihrer in der Geschichte erst allmählich bewußt geworden. Diese Entdeckung der Menschenwürde ist eng mit der der grundlegenden Ansprüche und Rechte verbunden. Wenn Menschen sich in ihrer Würde verletzt fühlten, wurden sie sich bestimmten Aspekten dieser Würde bewußt, folgerten daraus grundlegende Ansprüche und kämpften schließlich für deren Positivierung.

Darum sind die im Laufe der Geschichte formulierten Kataloge von Rechten, wie z.B. die englische *Magna Charta Libertatum* (1215) eigentlich zugleich »Bill of Rights« wie auch – und vielleicht an erster Stelle – »Bill of Wrongs«. *Die Geschichte der Menschenrechte ist die Geschichte von Menschenrechtsverletzungen.*

So werden in jeder Epoche der Geschichte, im Kontext je neuer gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und philosophischer Situationen, auch neue Konsequenzen aus dieser Menschenwürde gezogen. Nur im Rahmen der herrschenden sozial-wirtschaftlichen Ordnung und des geistigen Klimas konnte man sich bestimmter Ansprüche bewußt werden. So entstanden die individuellen Freiheits- und Gleichheitsrechte erst in der bürgerlichen Gesellschaft. Und erst nach dem Zweiten Weltkrieg kommen im sozialen Rechtsstaat auch die *sozialen Grundrechte* in Betracht.

Bei diesen sozialen Grundrechten geht es nicht, wie bei den Freiheits- und Gleichheitsrechten, um Abwehrrechte dem Staat gegenüber. Soziale Grundrechte sind zuerst *Leistungsaufgaben* für den Staat. Der Staat hat die Pflicht, sich um die Verwirklichung gewisser Rechte, wie z.B. des Rechts auf Gesundheit, auf eine angemessene Wohnung oder auf Arbeit, zu bemühen, ohne die Verwirklichung dieser Rechte immer gewährleisten zu können. Wozu der Staat imstande sei, hängt schließlich nicht (nur) von den (finanziellen) Möglichkeiten und Kompetenzen des Staates ab, sondern wird zunächst vom Charakter dieser Rechte bestimmt. Diese staatlichen Leistungsaufgaben rufen – anders als die Freiheits- und Gleichheitsrechte – meistens keine subjektiven Rechte ins Leben und stellen damit auch keine bei Gericht einklagbaren Rechte dar. Zudem beinhalten soziale Grundrechte mitunter auch *Einrichtungsgarantien.* Diese Rechte garantieren nur die Existenz gewisser Institutionen und Einrichtungen, aber nicht deren Inhalt. So gibt es ein soziales Grundrecht auf Berufsbildung. Dieses soziale Grundrecht garantiert nur, daß es eine Berufsbildung geben soll, aber wie diese organisiert und finanziert werden soll, muß in einem Gesetz ausgearbeitet werden.

Freiheits- und Gleichheitsrechte haben primär den Staat als Adressaten und deshalb kaum »Drittwirkung«. Soziale Grundrechte dagegen, wie z. B. das Recht auf Arbeit, können nicht in ihrem vollen Umfang vom Staate garantiert werden und haben deshalb auch noch andere Adressaten in der Gesellschaft, beispielsweise – beim Recht auf Arbeit – die Arbeitgeber.

3. Die internationalen Dokumente der Menschenrechte und Grundrechte

Bedeutet die Wahrung der Menschenwürde, daß jeder ein moralisches »Recht« auf Arbeit hat? Die Wahrung der Menschenwürde impliziert, daß kein Mensch, kein Staat, keine andere Organisation oder gesellschaftliche Struktur die Integrität eines Menschen antasten darf. Es geht überall um den Menschen, auch bei der Arbeit und ihrer Organisation. So wird in *Laborem Exercens* (25/26) deutlich hervorgehoben, daß »die erste Grundlage für den Wert der Arbeit der Mensch selbst ist (...) Zweck der Arbeit, jeder vom Menschen verrichteten Arbeit – gelte sie auch in der allgemeinen Wertschätzung als die niedrigste Dienstleistung, als völlig monotone, ja geächtete Arbeit – bleibt letzlich der Mensch selbst.«

Arbeit ist mit dem Menschen verbunden, und sie soll in menschenwürdigen Verhältnissen geleistet werden. In diesem Sinne gibt es zweifelsohne ein Menschenrecht auf Arbeit. Die Antwort auf die Frage, was das Gebot der Menschenwürde heute für die Gestaltung der Arbeitsumstände und Arbeitsverhältnisse bedeutet, läßt sich allerdings nicht endgültig geben. Jedoch ist die Anerkennung, daß es ein solches Menschenrecht gibt, äußerst wichtig, weil diese die Grundlage für eine ethische Diskussion über den Stellenwert der Arbeit in unserer Gesellschaft bietet. Die Menschenwürde ist schließlich universell. Das heißt, daß es auch in Staaten, die ein positives Recht auf Arbeit nicht anerkennen, eine Grundlage gibt für eben diese ethische Diskussion. Kinderarbeit und andere unmenschliche Arbeitsverhältnisse können auf Grund dieses Menschenrechts auf Arbeit kritisiert werden.[17]

Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEM), die am 10. Dezember 1948 von der UN-Generalversammlung angenommen wurde, enthält das Recht auf Arbeit (Art. 23, Abs. 1). Diese Erklärung ist jedoch kein verbindlicher Vertrag mit Rechten und Pflichten für die Teilnehmerstaaten. Der Inhalt dieser Erklärung ist moralischer Natur, und damit entsprechen die in der Erklärung enthaltenen Rechte unserer Definition von Menschenrechten.[18]

Das Menschenrecht auf Arbeit ist international hauptsächlich als *soziales Grundrecht* positiviert worden. Folglich wurden meistens – wie oben ge-

sagt – keine subjektiven Rechte begründet; vielmehr wurden die Teilnehmerstaaten dazu verpflichtet, in ihrem eigenen Rechtssystem gewisse Ansprüche oder Rechte in Übereinstimmung mit den lokalen Möglichkeiten und Erfordernissen zu positivieren und zu realisieren.

International spielt die *International Labour Organisation* (ILO) seit dem Ersten Weltkrieg eine Schlüsselrolle bei der Verwirklichung des Menschenrechtes auf Arbeit.[19]

Neben den internationalen Vereinbarungen, die im Rahmen der ILO getroffen worden sind, sind insbesondere die internationalen Verträge zum Schutze der Menschenrechte und Grundrechte wichtig. Die oben erwähnte *Allgemeine Erklärung* war, wie gesagt, kein rechtlich verbindliches Dokument. Es sollte in einem oder mehreren internationalen Verträgen ausgearbeitet und verbindlich gemacht werden. Im Rahmen der UNO war es jedoch nicht einfach, die westlichen, die kommunistischen und die Staaten der Dritten Welt, insbesondere die muslimischen Staaten, auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Deshalb haben einige westliche Staaten, vereint im Europarat, am 4. November 1950 in Rom separat eine *Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* (EMRK) vereinbart. Anschließend wurde am 18. Oktober 1961 vom Europarat in Turin eine *Europäische Sozialcharta* (ESC) verabschiedet. Diese Charta knüpfte ausdrücklich an die EMRK an. Sie sollte die Ausübung der sozialen Rechte sicherstellen und die sozialrechtliche Parallele zur freiheitlichen Konvention darstellen.

Am 16. Dezember 1966 war es endlich möglich, auch im Rahmen der UNO zwei Konventionen zum Umsetzung der AEM zu beschließen. Die *Internationale Konvention über Bürger- und politische Rechte* (KBPR) definiert die Grundfreiheiten und bildet damit eine Parallele zur EMRK. Die *Internationale Konvention über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (KWSKR) legt die sozialen Grundrechte fest und ist damit das Gegenstück zur *Europäischen Sozialcharta*.

Art. 6 der KWSKR legt, anders als z. B. die Sozialcharta, das Recht auf Arbeit ausdrücklich fest und unterstreicht dabei klar den Charakter dieses Rechtes als eines sozialen Grundrechtes. Es heißt:

»1. Die Teilnehmerstaaten dieser Konvention erkennen das Recht auf Arbeit an, das das Recht eines jeden auf die Möglichkeit einschließt, seinen Lebensunterhalt durch frei von ihm gewählte oder angenomme Arbeit zu verdienen. Sie werden geeignete Schritte unternehmen, um dieses Recht zu gewährleisten.

2. Die von den Teilnehmerstaaten dieser Konvention zur vollen Verwirklichung dieses Rechts zu unternehmenden Schritte sollen technische, Berufslenkungs- und Ausbildungsprogramme, wie politische und technische Maßnahmen umfassen, um eine stetige wirtschaftliche, soziale und kultu-

relle Entwicklung und eine produktive Vollbeschäftigung unter Bedingungen zu erreichen, die die grundlegenden politischen und wirtschaftlichen Freiheiten des einzelnen sicherstellen.«

4. Das Menschenrecht am Arbeitsplatz

Das Menschen- und Grundrecht auf Arbeit besteht aus mindestens drei Teilrechten, die wir hier nacheinander besprechen. Wir behandeln dabei einige Artikel aus der Allgemeinen Erklärung und den entsprechenden Verträgen als Beispiele; einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben wir dabei nicht.

Das Menschenrecht auf Arbeit bedeutet zuallererst Arbeit in menschenwürdigen Verhältnissen. Wir nennen dieses erste Teilrecht das *Menschenrecht am Arbeitsplatz*. – Dieses impliziert folgendes.

1. Die Arbeit soll geleistet werden können in einer sauberen, nicht die Gesundheit gefährdenden Umgebung. Auch die Maschinen und die Materialien, mit denen gearbeitet wird, sollten sicher sein (Art. 7 b KWSKR). Laut Art. 3 ESC sollen die Teilnehmerstaaten dazu Regelungen feststellen und Kontrollmaßnahmen durchführen.
2. Es soll ein Arbeitstempo geben, das ein Mensch bewältigen kann. Die Arbeit gelegentlich durch Pausen unterbrochen werden (Art. 24 AEM). Über die zumutbare Arbeitszeit (einschließlich Freizeit und Urlaub) sollen rechtliche Rahmenbedingungen festgelegt werden (Art. 2 ESC; vgl. auch Art. 7 d KWSKR).
3. Ein fairer Lohn soll ausgezahlt werden (Art. 4 ESC). Was »fair« ist, darüber ist zu reden. In Holland z. B. galt bis vor kurzem als Grundlage, daß ein erwachsener, verheirateter Mann mit seinem Lohn eine Familie ernähren kann. Art. 23, Abs 3 AEM, Art. 4, Abs 1 ESC und Art. 7 a (ii) KWSKR vertreten diese Auffassung. Mit einer wachsenden Arbeitsbeteiligung der verheirateten Frauen erwächst jedoch die Tendenz, Löhne zu individualisieren: Der Lohn braucht nicht mehr für den Lebensunterhalt einer ganzen Familie auszureichen, sondern nur für den Arbeiter selbst. Zur Ernährung der Kinder gibt es das Kindergeld. Das war die Situation in den ehemals sozialistischen Staaten.
4. Bei Krankheit und im Alter soll es ein Einkommen geben, das ein menschenwürdiges Leben ermöglicht (Art. 25, Abs. 1 AEM).
5. Die Arbeitszeit soll Raum lassen für Familienleben und Erholung. Jeder hat Recht auf bezahlten Urlaub (Art. 24 AEM und Art. 2 ESC).
6. Das Menschenrecht am Arbeitsplatz impliziert auch die Koalitionsfreiheit, d. h. das Recht, zur Wahrung der Arbeitsbedingungen, Gewerkschaften zu bilden (vgl. Art. 23, Abs. 4 AEM). Art. 5, 6 ESC und Art. 8 KWSKR

garantieren dieses Recht einschließlich des Streikrechts. Hier geht es um Freiheitsrechte, die als subjektive Rechte zu betrachten sind und einklagbare Rechte darstellen.[20]

Diese sind einige sehr wichtige Rechte. Die Liste könnte mühelos verlängert werden. Die internationalen Verträge arbeiten die Rechte noch weiter aus. Immer wieder soll diskutiert werden, was die Menschenwürde *hic et nunc* verlangt. Die große Gefahr heute ist, daß die Globalisierung der Wirtschaft zur Nivellierung der Arbeitsbedingungen führt, wobei die schlechtesten Arbeitsbedingungen der Welt richtungsweisend zu werden drohen.

5. Das Menschenrecht zur Arbeit

Das zweite Teilrecht des Menschenrechtes auf Arbeit ist *das Menschenrecht zur Arbeit.* Das heißt, ein Mensch hat das Recht zu arbeiten und sein eigenes Brot zu verdienen. Art. 23, Abs 1 AEM erwähnt das Recht auf freie Wahl eines Berufes. Art. 9 ESC legt ein Recht auf Information bezüglich der Berufswahl fest, und Art. 10 ESC gibt das Recht auf eine Fachausbildung. Mehr als das erste Teilrecht handelt es sich hier um subjektive Rechte, die (teilweise) einklagbar sind.

Auch bei diesem Recht gibt es schwierige Fragen, die nicht definitiv beantwortet werden können, z. B.:

1. Das Menschenrecht zur Arbeit beinhaltet nicht das Recht auf Kinderarbeit. Ein Kind soll lernen und spielen. Natürlich könnte ein Kind, in gewissen Umständen, beispielsweise den Eltern auf dem Acker helfen, aber nur, wenn die Gesundheit nicht gefährdet wird und ausreichend Zeit zur Bildung und zum Spiel bleibt. In welchem Alter ein Kind Berufsarbeit annehmen kann, ist zu diskutieren. Art. 7 ESC nennt das Minimumalter von 15 Jahren.
2. Im hohen Alter erhält man Rente und braucht nicht mehr zu arbeiten. Das ist jedenfalls die Lage in den westlichen Ländern. Widerspricht aber eine erzwungene Pensionierung nicht dem Menschenrecht auf Arbeit? Verstößt die massenhafte »Versetzung in den Vorruhestand«, wie diese in Deutschland und anderen Ländern praktiziert wird, nicht gegen das Menschenrecht auf Arbeit? – Auch Menschen im Rentenalter haben das Recht auf gesellschaftliche Beteiligung in einer sinnvollen Tätigkeit. Ehrenamtliche Arbeit, aber auch bezahlte Arbeit, z. B. durch eine Zeitarbeitsagentur, soll möglich bleiben. Andererseits muß man anerkennen, daß für junge Menschen, die noch nicht gearbeitet haben, eine Arbeitsstelle wichtiger ist als für ältere Menschen, die schon ein Arbeitsleben hinter sich haben. Wenn Arbeit knapp wird, hat die Jugend den Vorrang.

Gibt es auch eine *Menschenpflicht* zur Arbeit? Gemeint ist also eine Pflicht, die aus der Menschenwürde hervorgeht, und keine positive Rechts-

pflicht. Ein Erwachsener, der gesund ist, soll für den eigenen Lebensunterhalt und für den seiner Familie arbeiten. Das ist klar. Natürlich sind Sklaverei und Zwangsarbeit moralisch verwerflich und rechtlich verboten (Art. 4 EMRK). Manchmal aber werden Mütter, die daheim bleiben wollen, um ihre Kinder zu erziehen, *ohne die Gesellschaft finanziell zu belasten,* Kritik ausgesetzt. Dieser gesellschaftlichen Beanstandung liegen zwei falsche Annahmen zugrunde. Erstens wird die Berufsarbeit über- und die Arbeit zuhause unterbewertet. Zweitens wird die gesellschaftliche Bedeutung einer Lage, in der die Mütter sich um ihre Kinder kümmern können, völlig unterschätzt. Die Entgleisung vieler Kinder ist nicht zuletzt auf die ständige Abwesenheit der Eltern zurückzuführen. In Holland arbeiten daher immer mehr Ehepaare in Teilarbeit, damit die Mutter oder der Vater (!) zuhause ist, wenn die Kinder heimkommen. Dazu muß man bemerken, daß Teilarbeit der Eltern nicht immer möglich ist. Darauf ergibt sich übrigens eine letzte schwierige Frage: Wenn das Zuhause-Sein der Mutter oder des Vaters für die Erziehung der Kinder so wichtig ist, ist es dann nicht falsch, alleinerziehende Mütter zur Arbeit zu verpflichten (vgl. Art. 16 und 17 ESC)?

Die oben genannten Probleme spielen besonders im individualisierten Norden Europas eine Rolle. Im Süden, wo die (Groß-)Familie (noch) intakt ist, arbeiten die Eltern manchmal im Betrieb der Kinder mit und die Großmütter betreuen während der Arbeitszeit der Eltern die Kinder.

6. Das Menschenrecht auf einen Arbeitsplatz

Das dritte Teilrecht ist *das Menschenrecht auf einen Arbeitsplatz.* Wer ist der Anspruchsgegner dieses Rechtes? Bei den ersten zwei Teilrechten war das deutlich. Beim Menschenrecht am Arbeitsplatz soll der (private oder öffentliche) Arbeitgeber die Forderungen aus diesem Menschenrecht erfüllen. Das zweite Teilrecht, das Recht zu Arbeit, bildet die moralische Grundlage für ein negatives Status- oder Freiheitsrecht, das an erster Stelle der Gesetzgeber zu garantieren hat.

Ein einklagbares positives (Grund-)Recht auf einen Arbeitsplatz kann von niemandem, Staat noch Wirtschaft, garantiert werden. Art. 23, Abs 1 AEM spricht deshalb auch nur vom Schutz vor Arbeitslosigkeit. Auch Art. 6 KWSKR (vgl. oben) spricht lediglich von »Schritten«, um eine »produktive Vollbeschäftigung« zu erreichen. Nur in einer vollkommen staatlich gesteuerten Wirtschaft wie im Kommunismus ist eine Arbeitsplatzgarantie für jedermann vorstellbar. Diese Schlußfolgerung bedeutet allerdings noch nicht, daß es auch kein *Menschenrecht* auf einen Arbeitsplatz geben könnte. Die Frage ist vielmehr, ob aus der Menschenwürde ein – selbstverständ-

lich ort- und zeitgebundenes – moralisches Recht auf einen Arbeitsplatz für jedermann hervorgeht. Dazu sind zwei grundsätzliche Bemerkungen zu machen. Zuerst: Was die Menschenwürde imgrunde fordert, ist eine Tätigkeit für jedermann, die sinnvoll ist für die Person und für die Gesellschaft. Zweitens: Innerhalb dieser Tätigkeit ist bezahlte Arbeit wichtig, weil sie Selbständigkeit usw. verschafft (vgl. den ersten Abschnitt).[21] Bezahlte Arbeit ist deshalb für jedermann wichtig, aber sie ist nicht die einzige sinnvolle Tätigkeit, die geleistet werden kann.

Zur Behebung der Knappheit von bezahlter Arbeit werden extreme Lösungswege vorgeschlagen. Erstens wird manchmal vorgeschlagen, so viel wie möglich sinnvolle gesellschaftliche Tätigkeiten, die bisher nicht entlohnt werden, in bezahlte Arbeit umzuwandeln. Man plädiert etwa für einen *Erziehungslohn* für nicht berufstätige Eltern, die zu Hause ihre Kinder betreuen. Abgesehen von der Tatsache, daß ein solcher Lohn schwer zu finanzieren bleibt, ist auch der dahinterstehende Gedanke falsch. Sie bestätigt nämlich die Annahme, daß nur bezahlte Arbeit persönlich und gesellschaftlich wirklich wichtig sei.

Die andere extreme Lösung ist der Gedanke des *Grundlohns.* Unsere Gesellschaften sind angeblich reich genug, um jedermann einen Grundlohn zu garantieren. Wer arbeiten möchte, könnte sich noch ein zusätzliches Gehalt erwirtschaften. Abgesehen von der Tatsache, daß ein Grundlohn, von dem man leben könnte, nicht zu finanzieren ist, setzt auch hier der Grundgedanke falsch an. Arbeit würde hier zu einer Aktivität, die man nach Belieben leisten kann oder nicht. Der Grundlohn schürt eine Art Schlaraffenlandmentalität, weil vergessen wird, daß das, was wir verbrauchen, auch erwirtschaftet werden muß. Berufsarbeit bleibt notwendig und darf nicht zur Freizeitbeschäftigung einiger *Workaholics* werden.

Die Verwirklichung eines Menschenrechtes auf Arbeit ist in unserer Zeit möglicherweise auf zwei Wegen erreichbar.

Der erste ist der der Berufsarbeit. Die relative Bedeutung dieser Tätigkeit im Leben des westlichen Menschen hat sich in den letzten Jahrzehnten erheblich verringert: Das Arbeitsleben fängt später als früher an, und man hört jünger als früher mit der Arbeit auf. Auch die Arbeitswoche ist überall in der westlichen Welt um Stunden verkürzt worden. Müssen die Tatsachen zu der Schlußfolgerung führen, daß wir in einer *Freizeitgesellschaft* leben? Ich teile diese Auffassung nicht. Die Berufsarbeit behält noch immer ihre zentrale, obwohl allmählich doch zunehmend beschränkte Stellung in der Gesellschaft. Heutzutage ist die Überzeugung noch immer tief in der Gesellschaft verwurzelt, daß die Menschenwürde, wie diese hier und heute verstanden wird, nach einer größtmöglichen Beteiligung an dieser Berufsarbeit in der Gesellschaft verlangt. Wir schreiben hier keinen arbeitsrechtlichen oder arbeitswirtschaftlichen Aufsatz. Darum formulieren wir

hier nur einige Gedanken, wie eine breitere Beteiligung an der Berufsarbeit in der Gesellschaft gefördert werden könnte.

1. Zuerst sollten die rechtlichen Hemmungen zur Schaffung von Arbeitsplätzen – allerdings nicht um jeden Preis – beseitigt werden. Der sozialstaatliche Rahmen der Arbeitspolitik sollte erhalten bleiben. Wie oben erörtert, soll Arbeit nur in menschenwürdigen Verhältnissen geleistet werden. Das heißt z. B., daß Vorschläge wie die Aufhebung des Mindestlohnes äußerst kritisch betrachtet werden müssen. Durch diese Aufhebung werden zwar viele Arbeitsplätze geschaffen, aber – und das macht die Lage in den Vereinigten Staaten deutlich –: Diese Arbeitsplätze werden so schlecht bezahlt, daß man oft mehrere Jobs braucht, um über die Runden zu kommen.

2. Gewöhnlich wird gedacht, daß *nur* wirtschaftliches Wachstum neue Arbeitsplätze schaffen kann. Das ist m. E. ein Irrtum. Wie im ersten Abschnitt erwähnt, gibt es in den Industriestaaten durch ein *Jobless Growth* ein strukturelles Defizit an Arbeitsplätzen. Eine Ankurbeln dieser *Jobless Growth* erzeugt logischerweise keine (oder ganz wenige) Arbeitsplätze, ja führt sogar zum beschleunigten Abbau von Arbeitsplätzen. Dazu kommt noch, daß eine Ankurbelung der Wirtschaft um *jeden Preis* – z. B. ohne Berücksichtigung der Umwelt – früher oder später zu einer Katastrophe führen muß.

Darum ist es auch so wichtig, die Schaffung von Teilzeitstellen zu stimulieren. Zwei Teilzeitstellen in einer Familie bedeuten ein vollständiges Gehalt, wobei beide Partner am gesellschaftlichen Status der bezahlten Arbeit partizipieren können.

3. Auch weitere Arbeitszeitverkürzung ist notwendig. Vorerst sollte die Zahl der Überstunden durch die Schaffung neuer Arbeitsplätze in gewissen Branchen reduziert werden.

Der zweite Weg liegt in der Schaffung von ABM *(Arbeitsbeschaffungsmaßnahme)*-Stellen (in den Niederlanden nach dem zuständigen Minister »Melkert-Stellen« genannt). In der Gesellschaft gibt es eine Menge sinnvoller Tätigkeiten, für die kein Geld zur Verfügung gestellt werden kann. Viele dieser Tätigkeiten können in ABM-Stellen verrichtet werden. Diese Stellen könnten dadurch finanziert werden, daß Arbeitslose auf ihr Arbeitslosengeld einen Zuschlag zu entrichten. Natürlich sollte vermieden werden, daß »reguläre« Arbeitsplätze durch die ABM-Stellen vernichtet werden.

Für junge Menschen sollte das ABM-System erweitert werden. So könnten z. B. die Gemeinden für die arbeitslosen Jugendlichen innerhalb ihrer Grenzen verantwortlich gemacht werden. Jedem Jugendlichen sollte eine sinnvolle Aktivität oder ein Ausbildungsplatz angeboten werden. Wer nicht mitwirkt, hat mit einer Kürzung der Beihilfen zu rechnen.

Es sind nur einige Gedanken, die noch weiter ausgearbeitet werden müßten.[22] Unbedingt sollte ergänzt werden, daß ein hinreichendes ABM-Sy-

stem und ein Jugendarbeitsplan nur möglich sind, wenn genügend Mittel zur Verfügung gestellt werden können und – das hängt damit zusammen – die Zahl der Arbeitslosen nicht zu hoch ist. In den westlichen Gesellschaften (*Jobless Growth*) sind diese Maßnahmen finanzierbar, nicht aber in Albanien, Rumänien oder in anderen Teilen der Welt wie in Afrika. Hier sind andere Maßnahmen zur Verwirklichung des Menschenrechtes auf Arbeit erforderlich.

Trotz der Maßnahmen, die darauf zielen, die Zahl der (subventionierten) Arbeits- und Ausbildungsplätze zu vergrößern, sollten unbezahlte Arbeitsplätze erhalten bleiben. Viele Menschen sind heutzutage als unbezahlte Freiwillige in Vereinen, Kirchen usw. sinnvoll beschäftigt. Das sollte auch so bleiben. Notwendig ist vielmehr hinsichtlich der bezahlten Arbeit eine Mentalitätsveränderung in unserer Gesellschaft. Wie oben gesagt: Bezahlte Arbeit ist für die meisten Menschen wichtig, aber sie ist nicht die einzige, und manchmal auch nicht die sinnvollste Tätigkeit, die geleistet werden kann. Im Grunde ist daher das Menschenrecht auf Arbeit mehr als ein (moralisches) Recht auf bezahlte Arbeit: Es ist an erster Stelle das Recht auf eine Tätigkeit, die für den einzelnen und die Gesellschaft sinnvoll ist.

Anmerkungen

1 Staatslexikon, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Sonderausgabe der 7., völlig neu bearbeiteten Auflage. Freiburg 1995, Bd. 1, S. 198, Art. »Arbeit«.

2 Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 1971, Bd. 1, Art. 'Arbeit'.

3 Vgl. Gen. 3,17 in der Verdeutschung von Martin Buber: »sei verflucht der Acker um deinetwillen, in Beschwer sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens«.

4 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 7. Tübingen 1978, S. 17–208.

5 Die Arbeit »ist die erste Grundbedingung allen menschlichen Lebens, und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinne sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen« (Marx/Engels-Gesamtausgabe, Bd 20, S. 444).

6 Wer erinnert sich nicht der großen Statuen des sozialistischen Realismus in den kommunistischen Staaten, in denen der Arbeiter verherrlicht wurde. Oder der Plakate, wie dem aus einer Zeche der ehemaligen DDR: »Ich bin Bergmann, wer ist mehr?«

7 So nennt sich z.B. die Sozialdemokratische Partei der Niederlanden 'de Partij van de Arbeid' (Partei der Arbeit) und die entsprechende Partei Großbritanniens die 'Labourparty'.

8 Enzyklika *Laborem Exercens*, Vorwort.

9 Vgl. H. Badura, Sinn und Widersinn der Arbeit. Zum Phänomen der Arbeitswertinflation in der Auseinandersetzung zwischen christlichen Personalismus und entwickeltem Sozialismus. Wien 1985, bes. S. 15 ff.

10 Gen 3,19

11 Computer-Aided Design/Computer-Aided Manufacturing

12 Vgl. für den Stellenwert der Berufsarbeit in unserer Gesellschaft z. B. R. Vollmer, Die Entmythologisierung der Berufsarbeit. Über den sozialen Wandel von Arbeit, Familie und Freizeit. Opladen 1986.
13 *Die Zeit* vom 31. Oktober 1997: Arbeit macht krank – Arbeitlosigkeit auch.
14 Vgl. G. van Wissen, Menschenrechte und Grundrechte in unserer Zeit, in: K. Bönninger/I. Wagner/G. van Wissen (Hrsg.), Menschenrechte in unserer Zeit. Deventer/Arnhem 1990, S. 58ff., bes. S. 59–60.
15 Vgl. R. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Stuttgart 1987, S. 295 ff.
16 K. Stern, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Band III/1, Allgemeine Lehren der Grundrechte. München 1988, S. 43 ff.
17 Vgl. A. Baruzzi, Recht auf Arbeit und Beruf? Sieben philosophisch-politische Thesen. Freiburg/München 1983.
18 Wir haben im zweiten Abschnitt Menschenrechte als »ethische« Rechte und Grundrechte als positivierte Rechte definiert. Es gibt nationale und internationale Grundrechte. Manchmal werden internationale Grundrechte auch Menschenrechte genannt. Wir folgen diesem Sprachgebrauch nicht. Internationale Grundrechte werden hier nicht als Menschenrechte angedeutet.
19 Die ILO, die ihren Sitz in Genf hat, wurde im Rahmen des Versailler Friedensvertrages gegründet und nahm 1919 ihre Arbeit auf. Seither ist durch die *International Labour Conference*, die Versammlung der Teilnehmerstaaten, eine große Anzahl von Konventionen und Empfehlungen zum Schutze der wirtschaftlichen und sozialen Rechte verabschiedet worden.
20 Im Prinzip jedenfalls. Besonders beim Streikrecht gestatten die genannten Artikel gewisse Einschränkungen.
21 Weil wir hier über Menschenrechte sprechen, steht das persönliche Interesse des Individuums zur Diskussion. So wird z. B. die Tatsache, daß eine hohe Arbeitsbeteiligung in der Gesellschaft auch für die wirtschaftlichen Möglichkeiten der breiten Gesellschaft wichtig ist, außer acht gelassen.
22 Auf ähnliche Weise soll die Arbeitslosigkeit in Großbritannien bekämpft werden. Vgl. *Die Zeit* vom 15. Januar 1998: Nichts ist Tabu. Arbeit statt Sozialhilfe: Die kühnen Pläne des britischen Wohlfahrtsministers Frank Field.

Johannes Schasching SJ · Rom / Wien

Katholische Soziallehre und Arbeit

In der Sozialenzyklika *Centesimus annus* bestimmt Johannes Paul II. die Aufgabe der Soziallehre der Kirche mit dem knappen Satz: Sie ist unterwegs mit den Menschen. Das heißt mit anderen Worten: Sie prescht nicht unbedacht voraus, hinkt aber auch nicht verspätet nach und vor allem: Sie schwebt nicht lebensfremd über den Menschen. Ob ihr das in ihrer 100jährigen Geschichte auf allen Gebieten gelungen ist, kann hier nicht überprüft werden. Eine Spur aber soll näher verfolgt werden: ihr Unterwegssein mit der Welt der Arbeit.[1]

I. Arbeit und Klassengesellschaft

Es ist eine Tatsache, daß die katholische Soziallehre aus der Not der Arbeit entstanden ist. Noch konkreter: aus der Situation des Industrieproletariates des 19. Jahrhunderts. Leo XIII. stand vor einer schwierigen Aufgabe. Auf der einen Seite gab es den rasch anwachsenden Sozialismus mit seinem radikalen Programm: Mobilisierung der Arbeiterklasse zum Klassenkampf, Abschaffung des Privateigentums und Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft über die Diktatur des Proletariates. Auf der anderen Seite gab es den verzweifelten Versuch katholischer Kräfte, einen alternativen Weg zu finden: Wiedereinführung des Zinsverbotes, um das Kapital zurückzudrängen, Errichtung »christlicher Fabriken« in denen die Ideale christlicher Gerechtigkeit und Liebe modellhaft vorgelegt werden sollten und immer wieder der Rückgriff auf korporative Vorstellungen einer vorindustriellen Wirtschaft und Gesellschaft.

Alles, was Leo XIII. in dieser Übergangsphase anbieten konnte, war ein »SOS«-Programm: die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum* (1891). Sie

Johannes Schasching SJ, *Jahrgang 1917, war Professor für Soziologie und katholische Soziallehre; er lehrte zunächst an der Universität Innsbruck und anschließend an der Päpstlichen Universität »Gregoriana« in Rom. Er ist gegenwärtig Mitglied der Katholischen Sozialakademie Wien.*

wandte sich entschieden gegen die gesellschaftspolitischen Forderungen des Sozialismus, übernahm aber auch nicht die zum Teil romantischen Vorschläge katholischer Sozialreformer. Dafür aber appellierte sie an drei Kräfte, um die Arbeiterfrage zu lösen: an die Selbsthilfe der Arbeiter durch eigene Organisationen; an den Staat zum Aufbau einer Sozialpolitik zugunsten der Arbeiterschaft; an den gesellschaftspolitischen Beitrag der Kirche.

Dieser sollte auf zwei Ebenen erfolgen. Die erste war die Verkündigung des Evangeliums und der Wiederbelebung des religiösen Lebens. Die zweite war die Gründung katholischer Arbeitervereinigungen, die sowohl religiöse als auch soziale Aufgaben zu erfüllen hatten.

Es ist erstaunlich, aber aus der Zeitbedingtheit auch verständlich, welche Bedeutung der Papst der Religion und Kirche in der Lösung der Arbeiterfrage zuerkannte. Er übte durchaus auch Kritik an den gesellschaftlichen Strukturen und sprach von einem geradezu »sklavenähnlichen Los« der Arbeiterschaft. Er war aber gleichzeitig zurückhaltend mit einem eigenen Angebot einer alternativen Lösung. Die Gesinnungsreform erhielt den Vorrang vor der Gesellschaftsreform. Der Papst war überzeugt, »daß, wenn man ein Heilmittel für die menschliche Gesellschaft sucht, dasselbe nur in der christlichen Wiederherstellung des öffentlichen und privaten Lebens beruht« (22).

40 Jahre nach *Rerum novarum* befand sich die Arbeit wieder an einem Kreuzungspunkt. Die Klassengesellschaft war voll ausgebrochen. Auf seiten des liberalistischen Kapitalismus war es zu einer Konzentration der Macht gekommen, die nicht nur die Arbeit ausbeutete, sondern auch den Staat zu beherrschen suchte. Auf seiten der Arbeit war es durch den Einfluß des Sozialismus, insbesondere in seiner radikalen Form des Kommunismus, ebenfalls zu einer Vermachtung der Organisation gekommen, die zum Klassenkampf aufrief und die klassenlose Gesellschaft anstrebte. Dazu kam, daß auch unter den Katholiken tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten bestanden. Sie betrafen das Eigentum, die Lohnfrage und vor allem die Beziehung zwischen Kapital und Arbeit.

Pius XI. stand ebenfalls vor einer zweifachen Aufgabe, die er mit seiner Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) zu lösen versuchte. Die erste bestand darin, die Meinungsverschiedenheiten und Konflikte unter den Katholiken auszuräumen, weil er wußte, wie sehr sie den gesellschaftsstiftenden Einfluß der Kirche blockierten. Es ist erstaunlich, wie in den vergangenen 40 Jahren das soziale Gewissen aber auch das sozialwissenschaftliche Denken der Kirche gewachsen war. In präzisen Aussagen formulierte die Enzyklika die naturrechtliche Begründung des Eigentums, die Kriterien für den gerechten Lohn, die Berechtigung der Gewerkschaften und die sozialpolitische Rolle des Staates. Dadurch sollten den katholi-

schen Verbänden eine klare Orientierung für ihr gesellschaftspolitisches Handeln zur Verfügung gestellt werden. Ähnlich wie Leo XIII. insistierte Pius XI. auf die Gründung und Erweiterung der katholischen Arbeitervereinigungen. Sie sollten nicht nur eine Gegenmacht gegen die vom Marxismus geprägten Gewerkschaften darstellen, sondern einen entscheidenden Einfluß auf die Bewußtseinsbildung der Arbeiter in Richtung der Überwindung des Klassenkampfes ausüben.

Diese Bewußtseinsbildung war für Pius XI. eine notwendige Voraussetzung für das Gelingen der zweiten Aufgabe, die er sich stellte. Wie wichtig auch die von Leo XIII. so betonte religiöse Aufgabe der Kirche in der Lösung der sozialen Frage war, war Pius XI. darüber hinaus überzeugt, daß es neben der Gesinnungsreform notwendig auch eine Reform der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Institutionen brauche. Und das nicht nur in einigen Teilfragen, sondern in einer grundsätzlichen Alternative zur bestehenden kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung und ebenso zur klassenlosen marxistischen Ideologie. *Quadragesimo anno* formulierte diese Alternative so: »In heißem Bemühen müssen Staatsmänner und gute Staatsbürger dahin trachten, aus der Auseinandersetzung zwischen den Klassen zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände uns emporzuarbeiten. Die Erneuerung einer ständischen Ordnung also ist das gesellschaftspolitische Ziel« (81/82). Die Frage, wie die berufsständische Ordnung in die Praxis überführt werden könnte, blieb auch in *Quadragesimo anno* unbeantwortet.

II. Wege zu einer Kultur der Arbeit

Die erste Periode der Aussagen der katholischen Soziallehre zur Arbeit galt der Überwindung der Klassengesellschaft. Dieser Zielsetzung galten die beiden Enzykliken *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno*. Die zweite Periode wurde durch tiefgreifende wirtschaftliche, gesellschaftliche und geistig-kulturelle Veränderungen der Nachkriegszeit ausgelöst. Die Sozialdokumente der Kirche fassen sie kurz so zusammen: Durch die Entdekkung der Atomkraft, der Automatisierung, der Informatik, der Globalisierung der Märkte kam es zu einer massiven Steigerung der Produktivität und zu einem Massenwohlstand. In den westlichen Industrieländern wurde die frühere Klassengesellschaft zunehmend abgebaut, nicht zuletzt durch die Sozialpolitik des Staates und die partnerschaftliche Haltung von Kapital und Arbeit, die keineswegs Konflikte verharmloste, sie aber demokratisch zu lösen versuchte. Dazu kam wesentlich die Distanz breiter Gruppen der Arbeiterschaft zur marxistischen Ideologie und zum konkreten Modell der angeblich klassenlosen Gesellschaft des realen Sozialismus.

Mit diesem Wandel waren aber die Probleme der Arbeit keineswegs gelöst. Die Sozialenzyklika *Laborem exercens* warnte sogar vor der Gefahr, daß sich »der Fehler des ursprünglichen Kapitalismus wiederholen kann« (7). Darum kommt es entscheidend darauf an, an die Stelle der früheren Klassengesellschaft eine »Kultur der Arbeit« (*Centesimus annus* 15) zu errichten. Sie ist von der wirtschaftlich-technischen Seite her möglich und von der sozialen und politischen Seite notwendig. Wie jede Kultur nicht aus einem einzigen Faktor besteht, sondern aus dem Zusammenwirken verschiedener Elemente, so ergibt sich eine neue Kultur der Arbeit aus einer Mehrzahl von Bausteinen. Die Sozialenzykliken betonen in besonderer Weise folgende:

1. Das Recht auf Arbeit

Für die katholische Soziallehre ist die Arbeit ein wesentliches Element in der dem Menschen aufgetragenen Selbstverwirklichung sowohl als Person als auch als Teil der Gemeinschaft. Durch die Arbeit verwandelt er nicht nur die Natur, sondern wird zugleich selber »mehr Mensch« (*Laborem exercens* 9/3). Darum gibt es ein Menschenrecht auf Arbeit. Das besagt aber ebenso, daß die gesellschaftlichen Kräfte und der Staat verpflichtet sind, alle Voraussetzungen zu schaffen, daß der einzelne sein Recht aber auch seine Pflicht zur Arbeit verwirklichen kann. Die Arbeitslosigkeit wird daher als »furchtbare Geißel« (*Quadragesimo anno* 74) und als »Alptraum« (*Centesimus annus* 15) bezeichnet. »Eine Gesellschaft, in der dieses Recht systematisch verweigert wird ... kann weder sittliche Rechtfertigung noch gerechten sozialen Frieden erlangen« (*Centesimus annus* 43). Diese Aussage ist ethisch durchaus legitim. Aber damit ist die Frage noch keineswegs beantwortet, wie dieses Recht in einer Wirtschaft der ständigen technischen Innovationen und der Globalisierung der Märkte verwirklicht werden kann. Aber trotz vieler offener Fragen gehört das Recht auf Arbeit zu den entscheidenden Bausteinen einer Kultur der Arbeit.

2. Mitbeteiligung und Mitbestimmung

Zu einem der schwierigsten und am meisten diskutierten Themen der katholischen Soziallehre zur Kultur der Arbeit gehört das vielschichtige Problem der Mitbeteiligung und Mitbestimmung. Das heißt konkret die Frage des gerechten Lohnes, aber ebenso die Frage der Organisation der Arbeit und der Sozialpartnerschaft. Gegenüber der früheren Klassenkampfideologie betont die katholische Soziallehre in der zweiten Phase die Überzeu-

gung, daß die Arbeit »die Menschen eint ... sie bildet Gemeinschaft« (*Laborem exercens* 20). Das schließt keineswegs Spannungen und Konflikte aus, aber sie tendieren nicht dahin, den Gegner zu vernichten, sondern Konsens und demokratische Lösungen zu finden. Die Soziallehre der Kirche weiß sich nicht zuständig, dafür konkrete Wege anzugeben. Sie begnügt sich mit »Empfehlungen«: »Sie betreffen das Miteigentum an den Produktionsmitteln, die Mitbestimmung, Gewinnbeteiligung, Arbeiteraktien und Ähnliches« (*Laborem exercens* 14).

Viel grundsätzlicherer Art aber ist die Feststellung, daß die Arbeit, gerade in ihrer organisierten Form, »ein unentbehrliches Element des gesellschaftlichen Lebens darstellt ... und ein positiver Faktor der sozialen Ordnung« (*Laborem exercens* 20). Das heißt mit anderen Worten: Die Soziallehre der Kirche lehnt eine Wirtschaftstheorie und eine Wirtschaftspraxis ab, die die Arbeit als Objekt, als bloße Ware, behandeln und den Zwängen des Kapitals ausliefern.

3. Die Sozialpflichtigkeit der Arbeit

Die neuen Sozialenzykliken, insbesondere *Laborem exercens*, weisen immer stärker auf den Doppelcharakter der Arbeit hin: Sie hat eine wesentlich personale Dimension, das heißt einen direkten Bezug zur Selbstverantwortung und Selbstverwirklichung des Menschen. Darin gründet das Menschenrecht auf Arbeit. Gleichzeitig hat sie aber ebenso eine wesentlich soziale Dimension. Das besagt zum Beispiel das Recht und die Pflicht der Unterhaltsfürsorge für die eigene Familie. Damit ist aber die soziale Dimension der Arbeit keineswegs erschöpft, sondern erhält gerade im Blick auf die gegenwärtige Situation der Arbeit eine neue Sichtweise.

Ein zentraler Grundsatz der katholischen Soziallehre heißt: Die Erdengüter sind für alle da. Das heißt mit anderen Worten: Sie können von einzelnen nie so besessen werden, daß andere davon ausgeschlossen sind. Das gilt einsichtig von den materiellen Gütern, die sowohl in ihrem Privatbesitz als auch in ihrem Gebrauch so zu ordnen sind, daß sie dem Gemeinwohl dienen. Zu diesen Erdengütern gehört aber in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, in der weit über 80% nicht von Eigentum leben, auch die Arbeit. Auch sie ist trotz ihrer wesentlich personalen Dimension auch sozialpflichtig. Das heißt mit anderen Worten: Sie kann von den einzelnen nie so exklusiv besessen werden, daß eine beachtliche Großgruppe von Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen davon ausgeschlossen bleibt. Natürlich heißt das nicht, daß nun der Staat zum Monopolisten und Zwangsverteiler der Arbeit wird, wohl aber heißt es, daß sowohl die gesellschaftlichen Kräfte, ganz konkret die Arbeitgeber und Arbeitnehmer, als auch der Staat, Vor-

aussetzungen zu schaffen haben, daß ein Optimum von Arbeitschancen für alle Arbeitswilligen geschaffen wird. Daß hier noch eine Reihe von Detailfragen offen bleibt, und daß solche Maßnahmen Verzichte und Opfer mit sich bringen, steht außer Zweifel. Entscheidend aber ist die Anerkennung des ethischen Grundsatzes, daß die Erdengüter primär für alle da sind. Auch die menschliche Arbeit. Diese Einsicht gehört wesentlich zu einer gereiften Kultur der Arbeit.

4. Sozialökologie der Arbeit

Dieser Begriff entstammt dem Sozialrundschreiben *Centesimus annus* und bedarf einer Klärung. Der Vergleich ist der ökologischen Diskussion entnommen. Ein nachhaltiger Zusammenhalt der Natur hängt wesentlich davon ab, daß die einzelnen Arten und Teilbereiche der Natur in ihrer Vielfalt und Zuordnung erhalten bleiben. Natur besagt immer einen Kontext und Einbindungen.

Diesen Tatbestand greift Johannes Paul II. für seine Vision einer Kultur der Arbeit auf. Für ihn bedeutet dies: Die moderne Wirtschaft und Gesellschaft ist von starken individualisierenden Tendenzen geprägt. Das hat viele Ursachen und Ausprägungen. Sie bedrohen den sozialen Zusammenhalt und die Nachhaltigkeit der Gesellschaft. Darum kommt es entscheidend darauf an, daß gesellschaftliche Gegentendenzen geschaffen werden, die Solidaritäten vermitteln. Johannes Paul II. zögert nicht, das Unternehmen als einen Ort der Solidaritätsstiftung zu bezeichnen. Es soll »nicht ausschließlich als ›Kapitalgesellschaft‹ angesehen werden, es ist zugleich eine ›Gemeinschaft von Menschen‹« (*Centesimus annus* 43). Dadurch soll verhindert werden, daß die Gesellschaft »in die Anonymität und in die unpersönliche Vermassung absinkt« (49), indem auch durch die Arbeit »spezifische Solidaritätsnetze« aufgebaut werden.

Es ist bedeutsam, daß die katholische Soziallehre in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die Beziehung zwischen Arbeitsgestaltung und Familie hinweist. Sie ist überzeugt, daß es zur Überwindung der individualistischen Denkweise das »konkrete Bemühen um Solidarität und Liebe« braucht, das in der Familie beginnt. Darum müßte sich eine Kultur der Arbeit gerade dadurch ausweisen, daß sie die Arbeitszeiten so gestaltet, daß die Familie lebbar bleibt. Denn »die Familie ist einer der wichtigsten Bezugspunkte für die sozialethische Ordnung der menschlichen Arbeit« (*Laborem exercens* 10/2).

5. Arbeit und Entwicklung

Wenn die katholische Soziallehre von der Kultur der Arbeit spricht, dann beschränkt sie sich nicht auf die westlichen Industrieländer. Sie weiß, daß sich die Arbeit auf Weltebene in ungerechten »Lebens- und Arbeitsbedingungen« befindet »und zwar weit größeren Ausmaßes als jene, die im vorigen Jahrhundert den Zusammenschluß der arbeitenden Menschen durch eine besondere Solidarität in der Welt der Arbeit angeregt haben« (*Laborem exercens* 8). Das zeigt sich in Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung, die ein alarmierendes Ausmaß angenommen haben, aber ebenso, »daß zahllosen Arbeitern ein Lohn gezahlt wird, der ihnen selbst und ihren Familien wirklich menschenunwürdige Bedingungen aufzwingt« (*Mater et magistra* 65).

Auch die katholische Soziallehre weiß, daß die Ursachen der Unterentwicklung äußerst komplex sind und zu einem Teil bei den Entwicklungsländern selber liegen. Trotzdem ist sie überzeugt, daß die Hauptverantwortung bei den Industrieländern liegt. Sie spricht sogar von »Strukturen der Sünde«, die zu »Hegemonie und Imperialismus« führen (*Sollicitudo rei socialis* 36) und die Entwicklungsländer vom Zugang zum Welthandel ausschließen.

6. Die Sinngebung der Arbeit

Für die katholische Soziallehre hat die Arbeit zweifellos eine wesentlich wirtschaftliche und soziale Dimension, die nicht unterschätzt werden darf und nicht durch andere ersetzt werden kann. Trotzdem ist sie davon überzeugt, daß eine Kultur der Arbeit um die Frage der Sinnerfahrung nicht herumkommt.

Es ist bezeichnend, daß die Arbeitsenzyklika *Laborem exercens* von einem Evangelium und einer Spiritualität der Arbeit spricht. Sie faßt sie in folgende drei Stichworte zusammen: Die Arbeit gehört wesentlich zur Erfüllung der dem Menschen aufgetragenen Selbstverwirklichung und Vollendung der Schöpfung. Damit wird sie »Teilhabe am Wirken Gottes« (*Laborem exercens* 25); die Arbeit als Nachfolge Christi, der durch sein Beispiel die Arbeit geheiligt und sie für den Aufbau seines Reiches fruchtbar gemacht hat; die Arbeit in ihrer Leiderfahrung als Teilhabe am heilbringenden Kreuz Christi hin bis zur Verwirklichung des »neuen Himmels und der neuen Erde« (*Laborem exercens* 27).

Für Johannes Paul II. ist es klar, daß er mit dieser Spiritualität der Arbeit unmittelbar nur zu den Anhängern der christlichen Religionen sprechen kann. Seine Enzyklika ist aber immer auch »an alle Menschen guten Wil-

lens« gerichtet. Darum betont er, daß auch die großen Weltreligionen und ethischen Schulen dazu beitragen, jene geistigen Fundamente mit einzubringen, auf die eine menschengerechte Gesellschaft aufgebaut werden kann, auch eine Kultur der Arbeit.

7. Der Widerstand gegen die Unkultur der Arbeit

Es wurde bereits gesagt, daß die katholische Soziallehre ihren Ausgang im Widerstand gegen das »sklavenähnliche Joch« der Arbeit am Beginn der industriellen Revolution hatte. Dieser Widerstand gegen den Mißbrauch der Arbeit, insbesondere durch den liberalistischen Kapitalismus, durchzieht alle Sozialenzykliken. Wörtlich sagt Johannes Paul II.: »Daß der Fehler des ursprünglichen Kapitalismus sich wiederholen kann, wo immer der Mensch den sachlichen Produktionsmitteln gleichgestellt und bloß als Instrument behandelt wird« (*Laborem exercens* 7/3).

Eine besondere Bedeutung aber erhielt dieser Widerstand gegen den Mißbrauch der Arbeit durch den Kommunismus. In aller Schärfe beschreibt Johannes Paul II. seine geistigen Grundlagen und Zielsetzungen: »Nach dem dialektischen Materialismus ist der Mensch nicht in erster Linie Subjekt der Arbeit und Wirkursache des Produktionsprozesses ..., sondern wird in Abhängigkeit vom Materiellen gesehen und wird behandelt als eine Art ›Ergebnis‹ der in einer bestimmten Zeit herrschenden Wirtschafts- und Produktionsverhältnisse« (*Laborem exercens* 13/4). Seine Zielsetzung aber ist »der vollständige Umsturz der gesellschaftlichen Ordnung und die Einführung des Sozialismus und letzten Endes des kommunistischen Systems in der ganzen Welt« (*Laborem exercens* 11/ 5).

Darum kommt es entscheidend darauf an, daß dem arbeitenden Menschen seine Subjektstellung in Wirtschaft und Gesellschaft wieder zurückgegeben wird. Dazu gehört wesentlich das Recht der Arbeit auf freie Organisation in Form von Gewerkschaften. »Organisationen dieser Art (sind) ein unentbehrliches Element des gesellschaftlichen Lebens« (*Laborem exercens* 20/2), das man nicht übergehen kann. Damit war jene Bewegung eingefordert und ermutigt, die den Zusammenbruch des realen Sozialismus auslöste. Es waren gerade »die Massen der Arbeiter, die der Ideologie, die angeblich in ihrem Namen spricht, die Legitimation entziehen« (*Centesimus annus* 23). Ausdrücklich nennt der Papst in diesem Zusammenhang die polnische Gewerkschaft Solidarnosc und er erwähnt ebenfalls, daß sich die Arbeiter in ihrem gewaltlosen Widerstand gegen den Kommunismus ausdrücklich »auf die Soziallehre der Kirche« berufen haben.

III. Nachdenken in die Zukunft

Wenn Johannes Paul II. die Arbeit als den »Dreh- und Angelpunkt der gesamten sozialen Fragen« bezeichnet, hat er damit der katholischen Soziallehre eine neue Orientierung und Aufgabe zugewiesen, die keineswegs abgeschlossen ist.

Aus der vorausgehenden Darstellung ergibt sich, daß nach dem katholischen Sozialdenken die Arbeit eine dreifache Funktion zu erfüllen hat. Die erste kann als die personenstiftende Funktion bezeichnet werden. *Laborem exercens* betont, daß der Mensch durch die Arbeit nicht nur die Natur umwandelt, sondern auch sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen »mehr Mensch wird«. Daraus ergibt sich »die Anerkennung des Vorranges der subjektiven Bedeutung der Arbeit vor der objektiven«, das heißt, vor seiner wirtschaftlichen Leistung. Und darum ist »die Arbeit für den Menschen da und nicht der Mensch für die Arbeit« (*Laborem exercens* 6/6).

Die zweite Funktion der Arbeit ist die gemeinschaftsstiftende. *Laborem exercens* sagt, daß die Arbeit eint und Gemeinschaft stiftet. Die katholische Soziallehre sieht diese Gemeinschaftsstiftung sowohl im Hinblick auf die Gründung und Lebensfähigkeit einer selbstverantwortlichen Familie als auch im Hinblick auf die Partnerschaft zwischen Kapital und Arbeit und das Gemeinwohl des Staates. Das heißt mit anderen Worten: Sie sieht in der Arbeit ein wesentliches Element des gestuften gesellschaftlichen Zusammenhaltes im Sinn des Subsidiaritätsprinzips.

Laborem exercens spricht aber ebenso von der sinnstiftenden Funktion der Arbeit. Daß Johannes Paul II. dafür ein Idealbild der Arbeit aus der Botschaft der Bibel zeichnet, ist verständlich. Aber er weist gleichzeitig darauf hin, daß diese Sinnstiftung durchaus auch aus anderen religiösen Botschaften und aus ethischer Begründung erfolgen kann.

Diese dreifache Sinndeutung der Arbeit entstammt dem Menschenbild, der Gesellschaftsauffassung und dem Wertbewußtsein der katholischen Soziallehre. Auch wenn es nicht ihre Aufgabe ist, konkrete Modelle vorzulegen wie diese Sinndeutung in die Dynamik der modernen Wirtschaftsgesellschaft umgesetzt werden kann, so weiß sie sich trotzdem verpflichtet, diese Dynamik aufmerksam zu reflektieren und unter Umständen ihre Aussagen differenzierter zu formulieren.

Das besagt unter anderem: Wenn das Recht auf Arbeit so personenbezogen ist, welche ethischen Konsequenzen ergeben sich daraus für die Ordnung der Arbeit? Oder ist es als legitim hinzunehmen, daß aufgrund wirtschaftlicher Zwänge ein beachtlicher Teil der Arbeitswilligen nicht nur vorübergehend, sondern auf Dauer, aus dieser personenstiftenden Funktion ausgegrenzt werden?

Eine zweite Frage schließt sich nahtlos an: Wenn aufgrund der technischen Entwicklung und der Globalisierung der Märkte die bisherige Erwerbsarbeit zwar nicht ausgeht, wohl aber wesentlich reduziert wird, welche anderen Formen von Arbeit und Tätigkeit können angeboten werden und wie ist ihre materielle Absicherung und gesellschaftliche Akzeptanz zu garantieren? Das vor allem dann, wenn ein unbegrenztes Wirtschaftswachstum nicht mehr aufrechterhalten werden kann.

Die katholische Soziallehre betont, daß die Arbeit eine wesentlich soziale Dimension enthält, daß sie eint und Gemeinschaft stiftet. Und das nicht nur im Sinn einer Klassensolidarität, sondern auch im Hinblick auf die Verantwortung für das Gemeinwohl. Es besteht kein Zweifel, daß zumindest in den Industriestaaten, ein beachtlicher Wandel von der früheren Klassengesellschaft zu einer pluralistischen Zivilgesellschaft stattgefunden hat. Die organisierte Arbeit gehört zum Grundbestand einer demokratischen Gesellschaft. Aber es zeigen sich auch deutliche Grenzen und das sowohl auf der Ebene der Unternehmen als auch der Gesamtgesellschaft. Die frühere Klassensolidarität wurde durch eine pluralistisch zusammengesetzte Arbeitnehmergesellschaft mit breitgestreuten Privatinteressen abgelöst. Das frühere Leitwort »Proletarier aller Länder vereinigt euch« findet kaum mehr Gehör bei denen, die eine Arbeit haben, gegenüber jenen die arbeitslos sind und noch weniger gegenüber der proletarischen Situation der Arbeit in den Entwicklungsländern. Was besagt die Aussage heute, daß die Arbeit eint und Gemeinschaft stiftet?

Empirische Untersuchungen belegen auch heute, daß Menschen eine Arbeit vorziehen, die »Sinn« hat oder, wie es Jugendliche sagen, die »Spaß« macht. Worin dieser Sinn aber liegt, ist keineswegs eindeutig. Eine Rückführung auf theologische Argumente gelingt nur einer kleinen Minderheit. Das »bete und arbeite« als mönchisches Ideal und als Leitbild der bäuerlich-handwerklichen Arbeit ist weithin säkularisiert. Arbeit wird nicht selten als Voraussetzung und Zubringer für Sinnerfahrung in anderen Lebensbereichen angesehen. Eine Re-Sakralisierung bildet die Ausnahme. Immer noch wird Sinnerfahrung der Arbeit möglich, wenn sie positiv in eine gesamtmenschliche Lebenswelt eingebaut bleibt: in eine gelungene Familie, in die Erfahrung mitmenschlicher Solidarität, in einen gesamtgesellschaftlichen Kontext in dem die Menschenwürde geachtet und glaubwürdig um Gerechtigkeit gerungen wird.

Wenn die katholische Soziallehre die Arbeit als den »entscheidenden Dreh- und Angelpunkt der gesamten sozialen Frage« bezeichnet, findet sie auch von Vertretern der Sozialwissenschaften und der Gesellschaftspolitik Zustimmung. Auch ihre Aussage über die personenstiftende, solidaritätsstiftende und sinnstiftende Funktion der Arbeit wird als ethisches Leitbild durchaus anerkannt. Sobald es aber um die inhaltliche Ausdeutung und

Umsetzbarkeit für die Gegenwart und Zukunft geht, zeigt sich auch in der katholischen Soziallehre ein deutlicher Nachholbedarf. Das besagt nicht, daß sie konkrete Lösungsmodelle vorzulegen hat. Wohl aber besagt es, daß sie in der Fortschreibung dieser Soziallehre die tiefgreifende Dynamik der Arbeit von heute wesentlich stärker berücksichtigen muß, auch mit dem Ergebnis, daß sie ihre ethischen Begründungen und Postulate differenzierter zu formulieren hat. Dazu verpflichtet sie ihr Selbstverständnis, das Johannes Paul II. so formulierte: Unterwegs sein mit den Menschen.

Anmerkungen

1 Vgl. zu unserem Thema grundsätzlich J. Y. Calvez, Nécessité du Travail. Paris 1997; D. Balkhausen/K.-D. Schmidt (Hrsg.), Auf dem Weg zu einer neuen Arbeitskultur. Trier 1990; A. Herrhausen, Gesellschaft, Arbeit der Zukunft – Zukunft der Arbeit. Stuttgart 1994; O. v. Nell-Breuning, Arbeit vor Kapital. Wien 1989; Ders., Arbeitet der Mensch zuviel? Freiburg 1985.

Theresa Wobbe · Berlin

Frauenarbeit – Männerarbeit

Eine historische und soziologische Sicht

1. Der Kontext

Der 1980 von Ralf Dahrendorf eingeführte Begriff der Arbeitsgesellschaft sollte einen spezifischen Grundzug und Charakter westlich-industrieller Gesellschaften beschreiben. Die Lebensführung und Sozialstruktur der meisten Menschen in diesen Gesellschaften ist demzufolge durch das System der Arbeit geprägt. Im Titel des Kongresses der »Deutschen Gesellschaft für Soziologie« 1982 in Bamberg tauchte die Frage »Krise der Arbeitsgesellschaft?« auf. Das Fragezeichen bezog sich auf zwei Dimensionen, die seitdem die öffentliche Diskussion über Arbeit bestimmen.[1] Zum einen zeichnete sich bereits damals ein Rückgang der durchschnittlichen Lebensarbeitszeit, die Zunahme struktureller Arbeitslosigkeit und institutionalisierter Unterbeschäftigung ab. Zum anderen wurde deutlich, daß der Begriff der Arbeit Frauen und viele von Frauen ausgeübte Tätigkeiten ausschloß, da er auf die Erwerbsarbeit eingeschränkt und zugeschnitten war; weder Familien- und Erziehungsarbeiten noch ehrenamtliche Arbeiten wurden von dem Begriff der Arbeitsgesellschaft abgedeckt.

Die Frage nach der Krise der Arbeitsgesellschaft zeigte also ein Problem an, das inzwischen sozialpolitisch, ökonomisch und kulturell zu einem zentralen Thema geworden ist. Die gegenwärtige Gesellschaft befindet sich in einem Umbruch: Kulturelle Selbstverständlichkeiten über Arbeitsteilung, über Arbeit und ihre Anerkennung brechen auf. Dies öffnet den Blick dafür, daß unser Verständnis von Arbeit historisch und kulturell gebunden und daher kontingent ist.

Theresa Wobbe, *Jahrgang 1952, Studium der Geschichte und Soziologie, ist Privatdozentin an der Freien Universität Berlin.*

2. Der Arbeitsbegriff

Der Arbeitsbegriff, der die Erwerbsarbeit bezeichnet, die über monetäre Leistungsströme entlohnt und anerkannt wird, ist ein spezifisch modernes Phänomen. Die Weichenstellung zur Herausbildung dieser neuen Vorstellung erfolgte in Europa zu Ende des 18. Jahrhunderts mit der damals einsetzenden Trennung von Familie und Betrieb. Im alteuropäischen Kontext hatten zuvor zwei Produktionsformen dominiert, zum einen die bäuerlich-ländliche Produktion des ›ganzen Hauses‹, das den Familienverband im sozialen System des Hauses als Subsistenzwirtschaft zusammenfaßte. Hier existierte eine geschlechtliche Arbeitsteilung, in der die soziale Bedeutung beider Geschlechter für die Reproduktion und Kontinuität des ›ganzen Hauses‹ als notwendiger Beitrag sichtbar und anerkannt war. Die städtisch-handwerkliche Produktionsform stellte den zweiten Strang dar. Auch hier war die Familie als soziales System der Mittelpunkt der Arbeit und die Beteiligung beider Geschlechter an dieser Arbeit war ökonomisch notwendig und wurde auch so wahrgenommen.

In der vormodernen, ständischen Gesellschaft Europas konnte die adelige Oberschicht ihre Distanz zur Arbeit geltend machen; der adelige Ehrbegriff schloß diese Distanz zur Arbeit für ihre männlichen und weiblichen Mitglieder ein. Im Unterschied zum Adel beschrieb das Bürgertum seine gesellschaftliche Position als eine durch Arbeit erworbene, nämlich als das Resultat von erbrachter Leistung, nicht aber als Folge der Familienherkunft. Maßgebend für den sozialen Ort einer Person war das Geschlecht als Familien- und Herkunftszusammenhang, das Geschlecht im Sinne einer weiblich-männlichen Unterscheidung und einer Individualisierung zunächst des Mannes wurde erst zu Ende des 18. Jahrhunderts wirksam.

Der Aufstieg des Systems beruflicher Arbeit und die damit verbundene Mobilität von Männern ist eng verknüpft mit dem Wandel der Familie. Die Bedeutung der Familie als soziales System unterlag am Ende des 18. Jahrhunderts einem grundlegenden Wandel. In der familienzentrierten Arbeit konnten männliche und weibliche Tätigkeiten, die oft an demselben Ort stattfanden, durchaus noch ineinanderübergehen. Am Ende des 18. Jahrhunderts setzte ein Prozeß ein, in dem sich diese Tätigkeiten zunehmend voneinander trennten und schließlich auch an getrennten Orten stattfanden. Das berufliche Handeln löste sich aus familiären Bezügen und wurde in Richtung auf die Funktionsbereiche Erziehung, Wissenschaft, Politik, Wirtschaft spezifiziert. Die Familie verlor zunehmend ihre Funktion als soziales System der Arbeit und wurde zu einem Bereich, der für persönliche Beziehungen und Intimität zuständig ist. Im Unterschied zum beruflichen Handeln, das auf sachliche Spezifikation ausgerichtet ist, ist die Funktion familialen Handelns dahingehend beschrieben worden, daß es

Reproduktion und Sozialisation gewährleistet und Emotionalität stabilisiert.[2]

Die Herausbildung des modernen Konzepts von Arbeit ist gekoppelt an einen Wandel der Geschlechterordnung. Auf der Ebene der historischen Semantik ist dieser Vorgang als Veränderungsprozeß vom 18. zum 20. Jahrhundert inzwischen vergleichweise präzise in einer Gender-Perspektive rekonstruiert worden.[3]

3. Differenz und Ungleichheit

Die Bereichsdifferenzierung zwischen Familie und Betrieb ist mit einer ungleichen Bewertung und Anerkennung der von Männern und Frauen verrichteten Tätigkeiten verbunden. Nicht nur in der Alltagswelt, sondern auch in der sozialwissenschaftlichen Forschung und in der Sozialpolitik wurde die Erwerbsarbeit von Männern mit Arbeit schlechthin gleichgesetzt. Die Erwerbstätigkeit von Frauen wurde als eine Sonderform betrachtet, während die Familienarbeit von Frauen in ihrer Funktion und Relevanz für die Reproduktion der Gesellschaft bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nicht anerkannt worden ist. Das im 19. Jahrhundert entwickelte »Mann-Ernährer- und Frau-Hausfrau/Zuverdienerin-Modell«[4] ist im 20. Jahrhundert durch sozialpolitische Maßnahmen institutionell verankert worden. Dies hatte weitreichende Folgen. Denn das Erwerbsverhältnis des Mannes als Normalarbeitsverhältnis, der männliche Lebensverlauf als Standardlebensverlauf bildete bis in die jüngste Zeit nicht nur die Grundlage für Berufsausbildung und Lohnberechnungen, sondern auch für Rentenansprüche und Lebensführung.

Die Historikerin Karin Hausen fragt in diesem Zusammenhang: »Was hat über Jahrzehnte die Anziehungskraft des im Laufe des 19. Jahrhunderts zum dominanten und zugleich konsensfähigen Gesellschaftsmodell entwickelten Ernährer-Hausfrau/Zuverdienerin-Modells ausgemacht?«. Zunächst einmal weist sie darauf hin, daß dieses Modell »die in der Frühen Neuzeit ausgebildete, am ehelichen Arbeitspaar ausgerichtete hierarchische Ordnung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung«[5] für die modern differenzierte Gesellschaft übersetzt und modernisiert. Die Bedingungen der an funktionalen Gesichtspunkten orientierten Industriegesellschaft unterscheiden sich freilich grundlegend von denen der bäuerlichen und handwerklichen Gesellschaft. Die Entflechtung von Familie und Arbeit, von Privatleben und Beruf führt zur Herausbildung zweier Bereiche, die in einer konfliktreichen Wechselwirkung stehen, nämlich »der individualistisch konzipierten markt- und profitorientierten Erwerbswelt auf der einen Seite und auf der anderen Seite den zwar zunehmend marktabhängi-

gen, aber weiterhin bedürfnisorientierten Familien und Familienhaushalten, in denen in ihrer Mehrheit auch die auf volleistungsfähige Erwachsene angewiesenen Kinder, Kranken, Siechen versorgt werden«.[6] Die Konsensfähigkeit und der soziale Erfolg des Ernährer-Hausfrau/Zuverdienerin-Modells lag Karin Hausen zufolge in seiner Funktion der Sozialintegration, nämlich die Aussicht auf Balance und Harmonie zu bieten.

Aus heutiger Sicht lassen sich die kulturellen Selbstverständlichkeiten, die in diesem Modell zu Lasten und auf Kosten der Frauen gingen, verhältnismäßig klar umreißen: Das Ernährer-Modell sah den Mann als Ehemann und Familienvater in der Berufsorientierung vor, ohne eine Orientierung als Hausmann und Vater einzubauen. Im Teilmodell der Hausfrau/Zuverdienerin wurde zunächst die Berufsdistanz der Frau und ihre ökonomische Abhängigkeit vom Mann vorausgesetzt. Damit vollzog sich zum einen eine Festlegung auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter und zum anderen eine Restriktion der Rollenmöglichkeit im Beruf sowie eine ökonomische Abwertung ihrer Berufsarbeit als »Zuverdienerinnenlohn«.[7]

4. Der Wandel des Arbeitsbegriffs und die Frauenbewegung

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als dieses Model wohlfahrtsstaatlich institutionalisiert wird, zeigen sich die ersten Risse. Dies hat einmal damit zu tun, daß mehr Frauen in die Erwerbsarbeit einbezogen wurden. Ein weiterer Grund ist darin zu sehen, daß um die Jahrhundertwende konfessionelle und nicht-konfessionelle Frauenbewegungen den Zugang der Frauen zu Bildung und zur Erwerbsarbeit, ihr ›Recht auf Arbeit‹, forderten. Das innovative Potential der Frauenbewegungen um 1900 lag darin, daß sie die gleichen Teilnahmemöglichkeiten für Frauen beanspruchten und daß sie zugleich die Frage aufwarfen, ob Frauen in derselben Weise in den Rationalisierungsprozeß einzuspannen seien wie der Mann. Die Familienarbeit der Frauen definierten sie als eine Tätigkeit, die ebenso Anerkennung finden sollte wie die Erwerbsarbeit. Ihr politisches Konzept der ›geistigen Mütterlichkeit‹ enthält innovative Potentiale, da es versuchte auf Probleme zu reagieren, die heute immer noch nicht angemessen gelöst sind. Dieses Konzept der ›geistigen Mütterlichkeit‹ bezog alle Tätigkeiten von Frauen ein, die bezahlte und die unbezahlte Arbeit, die Berufsarbeit und die Familienarbeit.[8]

Marianne Weber, die Ehefrau des Soziologen Max Weber, gehörte zu den ersten Frauen, die um 1900 die Problematik von Frauenarbeit und Männerarbeit in einer kultursoziologischen Perspektive formulierten. Ihr stellte sich die Frage von Frauenarbeit und Männerarbeit als ein kulturelles Problem im Geschlechterverhältnis: Die soziale Tatsache der »Spaltung der

Gattung in zwei« ist demzufolge in bezug auf die Frau bislang in zwei Richtungen gedeutet worden. Entweder sei die Frau als Geschlechtstypus das Besondere und Unvergleichbare mit dem Mann oder sie sei Mensch und damit dem Mann vergleichbar. Im ersten Fall habe die Frau keine Entwicklungspotenz im Objektiven, im zweiten könne sie mit den männlichen Normierungen kultureller Leistungen nicht konkurrieren und bleibe »ein ›Mensch‹ zweiten Ranges«.[9] Marianne Weber diskutierte eine Problematik, die heute als Spannung von geschlechtlicher Differenz und sozialer Ungleichheit gefaßt wird, d.h. die geschlechtliche Differenz erhält weit über einen Klassifikationsmodus hinaus soziale Relevanz und wird durch grenzerhaltende Mechanismen sozial ungleich reproduziert.[10] Die Perspektive des politischen Handelns wird im gegenwärtigen Diskurs nicht mehr als ›Mütterlichkeit‹ formuliert und dies auch nicht mehr in einem nationalen Rahmen, sondern als ›Anerkennung der Differenz‹ in einem globalen Erwartungshorizont. Die ›Anerkenung der Differenz‹ bezieht sich über die geschlechtliche Differenz hinaus auf ethnische und kulurelle, auf religiöse und lokale Unterschiede.

Seit Beginn dieses Jahrhunderts hat sich die sozialstrukturelle Zusammensetzung der Gruppe erwerbstätiger Frauen, ihre Erwerbsmuster und ihre Lebensführung geändert.[11] Neuere Studien zeigen, daß nicht nur für jüngere Frauen Berufsarbeit und Ausbildung selbstverständlich geworden sind. Es lassen sich auch Einstellungsveränderungen auf seiten der Männer feststellen.[12] Die Frage, was aus der Arbeit zu Hause wird, bleibt allerdings unbeantwortet. Die Beteiligung von Männern im Kernbereich familialer Arbeit ist statistisch kaum signifikant.[13]

Die Ergebnisse neuerer Studien zeigen, daß die Umverteilung familialer Arbeit weitgehend zwischen Frauen in vernetzten Kooperationen stattfindet. So hat die Soziologin Maria S. Rerrich Fälle gefunden, »in denen bis zu dreizehn Personen, in der Mehrzahl Frauen, mehr oder minder intensiv zusammenarbeiten, um die Arbeit des Alltags einer Familie mit Kindern auf die Reihe zu bekommen«.[14] Zugleich weisen andere Untersuchungen darauf hin, daß die Lebensentwürfe von jüngeren Männern mit Kindern sich in einigen Aspekten eher denjenigen von Frauen mit Kindern als denen von Männern ohne Kinder annähern.[15] Studien über die Segregation des Arbeitsmarktes kommen wiederum zu dem Ergebnis, daß in bestimmten beruflichen Kontexten die Grenzen von Frauen- und Männerarbeit durchlässiger werden, daß die geschlechtsspezifische Bestimmung von Berufsfeldern sich also nicht mehr ›wie von selbst‹ ergibt, sondern kontextabhängig ist.[16] Insgesamt deuten die Ergebnisse auf einen Wandel der Arbeit und Lebensführung von Frauen und Männern, auf eine Entdifferenzierung *und* Differenzierung des Geschlechtsunterschiedes, hin.

5. Fazit

Gegenüber der Familien- und Erwerbsarbeit hat in den letzten Dekaden ein Erwartungswandel stattgefunden. Hierauf bezieht sich der Soziologe Franz-Xaver Kaufmann in seinem Buch über die gegenwärtigen Herausforderungen des Sozialstaats: »Die Effektivität der Sozialpolitik beruhte dabei in der Vergangenheit auf der Selbstverständlichkeit einer Familienverfassung, welche die Verpflichtung der Frauen zur unentgeltlichen Haushalts- und Erziehungsarbeit legitimierte«.[17] Das Solidarpotential der weiblichen Familienarbeit war ökonomisch rentabel und beruhte auf kulturellen Selbstverständlichkeiten, die aufbrechen.

Dieser Wandel koinzidiert wie bereits zu Beginn des Jahrhunderts mit einer sozialen Bewegung der Frauen, die durch die Thematisierung der Familienarbeit und des weiblichen Lebensszusammenhangs in entscheidender Weise den Blickwechsel geprägt hat.[18] Im globalen Erwartungshorizont der Weltgesellschaft ist die wohlfahrtsstaatliche Verpflichtung auf die gleichen Chancen der Geschlechter bereits über internationale Organisationen implementiert worden.[19] Erste Bewegungen sind auch im Bereich der christlichen Kirchen zu verzeichnen. Den Wandel von einem hierarchischen zu einem egalitären Verhältnis der Geschlechter nahm bereits das Zweite Vaticanum auf.[20] Das gemeinsame »Sozial-Wort« der christlichen Kirchen spricht erstmals ohne Restriktionen von der Rollenwahl bei Frauen und Männern. Die Erwerbsarbeit wird hier explizit als ein Teilmodell von Arbeit definiert und die Teilung der Arbeit zwischen Frauen und Männern sowie zwischen Haushalten angestrebt.[21] Hiermit ist eine Perspektive gewählt, die zunächst einmal normativ den Abschied vom »Familien-Ernährer/Hausfrauen-Zuverdienerinnen-Modell« vollzieht.

Diese normativen Perspektiven bedürfen freilich der institutionellen Umsetzung, also der Generalisierung von Erwartungshaltungen, wenn sie handlungssteuernd und kollektiv bindend wirksam werden sollen. Hierzu zählen etwa Konzepte einer kontinuierlichen Betreuung von Kindern und daher auch die Wahlmöglichkeit von Ganztagsschulen sowie arbeitsmarkt- und schulpolitische Maßnahmen. Die Frage der Frauen- und Männerarbeit ist heute eine Transformationsfrage, die die Änderung des männlichen Lebenszusammenhangs ebenso tangiert wie das Steuerrecht. Zur institutionellen Abstützung dieser Transformation sind deswegen Anreizsysteme für Frauen notwendig wie etwa die Frauenförderung. Dieser Transformationsgedanke ist unschwer mit dem christlichen, zumal dem katholischen Solidaritätsverständnis zu verknüpfen und ließe sich institutionell in nationalen und internationalen Organisationen der Kirche umsetzen. Die Chance auf Umsetzung ist gewiß von der Problemdefinition und den Rekrutierungskonzepten vor allem männlicher Eliten in der Kirche abhängig.

Anmerkungen

1 J. Matthes (Hrsg.), Krise der Arbeitsgesellschaft? Frankfurt a. M./New York 1983.
2 Vgl. hierzu den Klassiker von K. Hausen, Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere« – eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: W. Conze (Hrsg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas: Neuere Forschungen. Stuttgart 1976, S. 363–393; vgl. zur Frühen Neuzeit Ch. Vanja/H. Wunder (Hrsg.), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit. Frankfurt a. M. 1991; vgl. in differenzierungstheoretischer Perspektive H. Tyrell, Probleme einer Theorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der privatisierten modernen Kernfamilie, in: *Zeitschrift für Soziologie* 5 (1997), S. 393–417.
3 Vgl. U. Frevert, »Mann und Weib, und Weib und Mann«. Geschlecher-Differenzen in der Moderne. München 1995.
4 K. Hausen, Frauenerwerbstätigkeit und erwerbstätige Frauen. Anmerkungen zur historischen Forschung, in: G.-F. Budde (Hrsg.), Frauen arbeiten. Weibliche Erwerbstätigkeit in Ost- und Westdeutschland nach 1945. Göttingen 1997, S. 21; vgl. ebenfalls K. Hausen (Hrsg.), Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen. Göttingen 1993; K. Hausen/G. Krell (Hrsg.), Frauenerwerbsarbeit. Forschungen zu Geschichte und Gegenwart. München 1993.
5 K. Hausen, Frauenerwerbstätigkeit, a. a. O., S. 23.
6 Ebd.
7 Ebd, S. 24.
8 Vgl. I. Stoehr, »Organisierte Mütterlichkeit«. Zur Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900, in: K. Hausen (Hrsg.), Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. München 1983, S. 221–249.
9 M. Weber, Die Frau und die objektive Kultur, in: Dies., Frauenfragen und Frauengedanken. Tübingen 1919, S. 95 und 97; vgl. hierzu Th. Wobbe, Ideen, Interessen und Geschlecht. Die kultursoziologische Fragestellung Marianne Webers, in: *Berliner Journal für Soziologie* 8 (1998), S. 105–123.
10 B. Heintz, Getrennte Welten. Ursachen, Verlaufsformen und Folgen der geschlechtsspezifischen Segregation des Arbeitsmarktes, in: B. Heintz u. a., Ungleich unter Gleichen. Studien zur geschlechtsspezifischen Segregation des Arbeitsmarktes. Frankfurt a. M./New York, S. 16–66.
11 Vgl. A. Willms-Herget, Frauenarbeit. Zur Integration der Frauen in den Arbeitsmarkt, Frankfurt a. M./New York 1985.
12 Vgl. Cl. Born/H. Krüger (Hrsg.), Erwerbsverläufe von Ehepartnern und die Modernisierung weiblicher Lebensführung. Weinheim 1993; Cl. Born u. a., »Der unentdeckte Wandel.« Annäherung an das Verhältnis von Struktur und Norm im weiblichen Lebenslauf. Berlin 1996.
13 M. Garhammer, Familiale und gesellschaftliche Arbeitsteilung – ein europäischer Vergleich, in: *Zeitschrift für Familienforschung* 9/1 (1997), S. 28–70.
14 M. S. Rerrich, Frauenarbeit in der Familie zwischen Lohn und Liebe – Überlegungen zur Repolitisierung des Privaten. Vortrag anläßlich der Verleihung des Helge-Pross-Preises der Universität GH Siegen v. 3. Dezember 1997, S. 8.
15 H. Friebel u. a., Bildungsidentität. Opladen 1996.
16 B. Heintz, a. a. O., S. 16–66; B. Heintz/E. Nadai, Geschlecht im Kontext. De-Institutionalisierungsprozesse und geschlechtliche Differenzierung, in: *Zeitschrift für Soziologie* 27/2 (1998), S. 75–93.
17 F.-X. Kaufmann, Herausforderungen des Sozialstaats. Frankfurt a. M. 1997.
18 U. Prokop, Weiblicher Lebenszusammenhang. Von der Beschränktheit der Strategien und der Unangemessenheit der Wünsche. Frankfurt a. M 1976; I. Ostner, Beruf und Hausarbeit.

Die Arbeit der Frau in unserer Gesellschaft. Frankfurt a. M./New York 1978; E. Beck-Gernsheim, Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie. Frankfurt a. M./New York 1980.

19 Vgl. The United Nations and The Advancement of Women, 1945–1995. With an introduction by Boutros Boutros-Ghali, Secretary General of the United Nations. Department of Public Information (The United Nations Blue Books Series VI). New York 1996; S. Razavi/C. Miller, Gender Mainstreaming. A Study of Efforts by the UNDP, the World Bank and the ILO to Institutionalize Gender Issues (Ocassional Paper Series. Fourth World Conference on Women). Genf 1996.

20 H. Tyrell, Katholizismus und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, in: Jürgen Bergmann u. a. (Hrsg.), Religion und Kultur (Sonderheft 33 *Kölner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie*). Opladen 1993, S. 126–149.; Ders., Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von ›Ehe und Familie‹, in: F.-X. Kaufmann/A. Zingerle (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn 1996, S. 353–373.

21 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Bonn 1997.

Heinrich Oberreuter · Passau

Arbeitszeit und Zeit zum Leben

Psychologischer und gesellschaftlicher Wandel

Die Arbeit verliert ihren zentralen Wert. Verliert die Arbeit wirklich ihren zentralen Wert? Erinnert man sich an populäre Ansätze der Wertwandelforschung Ende der siebziger Jahre, dann war dieser Zentralitätsverlust ganz unvermeidlich. Denn geradezu deterministisch wurde die Gesellschaft nach der Befriedigung aller materiellen Bedürfnisse zur »stillen Revolution« verdammt – zur postmaterialistischen Revolution (Ronald Inglehart). Ideelle Werte und Zielsetzungen wie persönliche Selbstverwirklichung, Mitwirkung an Entscheidungsprozessen, Lebensqualität, Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen sollten uns geradezu konkurrenzlos beherrschen, materielle Orientierungen wie wirtschaftliche Stabilität, Einkommen, Besitz, Tradition und Ordnung nicht nur zurücktreten, sondern in einem kontinuierlichen, undramatischen Prozeß des Wertwandels gänzlich abgelöst werden.

Es war nie einsichtig, warum materielle und immaterielle Werte nicht in einer spannungsreichen Synthese nebeneinander Wirksamkeit entfalten können sollten. Und stets waren Zweifel angebracht, ob sich die Gesellschaft immaterielle Orientierungen nicht immer nur insoweit leisten kann, wie der materielle Plafond trägt.

Doch in der Tat ist es richtig, daß es hierzulande eine Phase gab, in der Leistungsbereitschaft und Arbeitsfreude sanken, die Vorstellung, es wäre am schönsten zu leben, ohne arbeiten zu müssen, zunahm und der Erlebnishunger der Freizeitgesellschaft ins Unermeßliche zu wachsen schien. Doch waren wir deswegen alle in Gefahr, Proletarier zu werden, wie Elisabeth Noelle-Neumann in einer 1978 erschienenen Publikation bange fragte? Oder ist es nicht vielmehr so, daß der Mensch in der Tat nicht nur lebt um zu arbeiten? Haben wir es nicht stets als kulturellen Fortschritt empfunden, menschliche Arbeitskraft durch Technik zu substituieren – gerade

Heinrich Oberreuter, *Jahrgang 1942, ist Professor für Politikwissenschaft an der Universität Passau und Direktor der Akademie für Politische Bildung Tutzing.*

zu dem Zweck, die Individuen von der Arbeitsfron zu selbstbestimmter Freizeit zu entlasten? Und haben wir nicht bei aller Betroffenheit darüber, daß der mechanische Webstuhl den schlesischen Webern die Arbeit wegnahm, in der Reduzierung der das ganze Leben praktisch dominierenden Arbeitszeit einen humanitären und zivilisatorischen Fortschritt gesehen?

Sieht man sich die Entwicklung der Tages- und Wochenarbeitszeit in unserem Jahrhundert an, so geht mit ihm auch ein Jahrhundert der Arbeitszeitverkürzung zu Ende. Im Grunde scheinen aber auch die flockigen Nichtnormarbeitsverhältnisse weiter auf dem Vormarsch: zum einen, weil viele nach wie vor weniger arbeiten möchten, als es der Norm entspricht (ohne aktuell an die Spätfolgen für die Alterssicherung zu denken); zum anderen gilt die Verteilung der Arbeit auf mehrere Schultern – also Teilzeitmodelle – oftmals auch als ein Weg, manchen sogar als der Königsweg, aus der Arbeitsmarktkrise. Insofern hätte die Arbeit in der Tat ihren zentralen Stellenwert verloren und wir hätten dagegen kulturell nicht viel einzuwenden.

Doch ebenso gilt die These, daß die Arbeit ihren zentralen Wert behalten hat und die berufliche Tätigkeit nur sehr langsam an Bedeutung innerhalb der individuellen Lebensziele verliert. Auch der Übergang zur Freizeit-, Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft wird die hohe Bedeutung der Erwerbsarbeit für die Befriedigung von Konsumansprüchen wie auch für das Selbstwertgefühl nicht grundsätzlich in Frage stellen. Im Gegenteil: die Erwartungen und Ansprüche an die berufliche Tätigkeit werden nicht durch die stille Revolution zu postmaterialistischen Orientierungen oder durch Freizeit- und Konsumbedürfnisse abgelöst.

Heute erleben wir eine Renaissance des Wertes Arbeitsplatzsicherheit, ebenso einen Rückzug der Selbstentfaltungsorientierung zugunsten von Pflichten und Leistungen. Die ost- und die westdeutsche Gesellschaft, zu Beginn des Vereinigungsprozesses noch auseinander, sind sich hierin mittlerweile absolut identisch: kein Wunder bei der als allgegenwärtige Gefahr und Herausforderung empfundenen Geißel der Arbeitslosigkeit, die ausweislich der jüngsten Shell-Studie – wahrscheinlich durch ihre Omnipräsenz in den Medien – auch die jüngere Generation voll in ihren Bann geschlagen hat. Das Thema Arbeit ist geradezu wahlentscheidend ins Zentrum der Politik gerückt: an ihm entscheidet sich die Problemlösungs- und Zukunftskompetenz von Parteien und Politikern, ebenso ihr Vertrauenskapital. Da in allen Demokratien der Zusammenhang zwischen Wirtschaftslage und Systemzufriedenheit große Bedeutung besitzt, schwingt im Hintergrund aller Diskussionen die Sorge um die Demokratie mit. Die Zufriedenheit mit ihr hat in West- wie Ostdeutschland parallel zum Anstieg der Arbeitslosigkeit hohe Einbrüche hinnehmen müssen. Tatsächlich zeigen spärliche Untersuchungen bei Betroffenen eine gewisse Protestbereitschaft sowie eine überraschend hohe Neigung zur Akzeptanz von Regel-

und Normverletzungen, wenn nur das Ziel – nämlich die Beseitigung von Arbeitslosigkeit – dadurch erreichbar erscheint: lieber weniger Gesetzes- und Regeltreue, lieber weniger Demokratie, lieber eine starke Führung, welche die Ziele bestimmt und zeigt, wo es lang geht: eine deutliche Affinität zum Radikalismus. Obrigkeitliche Orientierung kehrt zurück.

Adressat aller Forderungen sind Staat und Regierung, denen die Verantwortung für Arbeitsplätze zugeschoben wird, obgleich diese doch sehr viel mehr im gesellschaftlichen Bereich, bei Unternehmen und Gewerkschaften angesiedelt ist, während dem Staat nach unserem Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell die Hände weitgehend gebunden und seine politischen Kompetenzen auf die Beeinflussung und Gestaltung von Rahmenbedingungen begrenzt sind. Die hohen, ja sogar zunehmenden Erwartungen an Staat und Politik sind aber ein deutlicher Beleg für die zentrale Bedeutung von Arbeit und Arbeitsplatzsicherheit für die Individuen und die Gesellschaft von heute. Demoskopische Daten stützen diesen Befund: Daß Arbeit in ihrem Leben sehr wichtig sei, sagten 1990 im Westen 34 %, 1996 aber schon 50 und im Osten 1990 61, 1996 71 %. Damit rangiert die Arbeit vor der Freizeit, vor Freunden und Bekannten. Nur die Familie wird stärker gewichtet.

Ronald Ingleharts stille Selbstentfaltungsrevolution hat also der Arbeit ihre Bedeutung nicht genommen. Mittlerweile behauptet er, dies stünde nicht im Gegensatz zu seinem ursprünglichen Konzept. Schließlich habe er für den Postmaterialismus ja die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse zur Voraussetzung gemacht. Insofern sei die aktuelle Entwicklung von seiner Theorie durchaus gedeckt. Er übersieht dabei nur, daß er die moderne Gesellschaft unausweichlich und unkorrigierbar in eine eindimensionale Entwicklungstendenz gezwungen sah. Menschen, welche alte und neue Wertorientierungen in sich vereinigten, galten ihm nur noch als Misch- und Übergangstypen – dazu verdammt, sich letztlich doch für den Postmaterialismus zu entscheiden. Für die Arbeitswelt und die Einstellung zur Arbeit muß es Folgen haben, wenn die Möglichkeit einer spannungsreichen Synthese zwischen Selbstentfaltungs- und Pflichtorientierung geleugnet wird. Dann bleiben nämlich die berühmten Sekundärtugenden auf der Strecke, wie zum Beispiel Pflichterfüllung, Verläßlichkeit oder Fleiß, Tugenden, ohne die die Arbeitswelt wahrscheinlich nicht organisiert werden kann. In diesem Sinne hat ein Meinungsforscher auf einer Konferenz in Chicago zur Hochzeit der angeblichen stillen Revolution in einem Wortspiel darauf aufmerksam zu machen versucht, wir befänden uns nicht in einer ›post-industrial era‹, sondern vielmehr in einer ›post-industrious era‹, also nicht in einer nachindustriellen Phase sondern in einer Zeit, die den Fleiß hinter sich gelassen hat.

Neben der bisher behandelten Selbstentfaltung gibt es in der Soziologie noch einen zweiten Individualisierungsbegriff, der besonders von Ulrich

Beck ins Spiel gebracht wird, aber die Zentralität der Arbeit ebensowenig zur Strecke bringt. Gemeint ist damit die Tatsache, daß das Individuum nach dem Zerfall der herkömmlichen großen Gemeinschaften mit ihren intensiven zwischenmenschlichen Bindungen sowie durch die Erosion überkommener normativer Gewißheiten zunehmend auf sich selbst gestellt ist, wenn es Sinnstiftung und soziale Sicherung sucht. Die vertrauten traditionalen Verhaltensmuster verblassen. Die Menschen sind gezwungen, »ihr eigenes Leben« zu planen. Je weniger feste Vorgaben es gibt, um so unsicherer wird die Realisierung der Lebenspläne, und in der Fülle der Optionen wird das Wissen um die jeweils zuträgliche Entscheidung ungewiß. Im zweiten Bericht der Bayerisch-Sächsischen Zukunftskommission heißt es: »Die einzige Gewißheit ist, daß durch Erwerbsarbeit die materielle Lebensgrundlage abgesichert werden kann. Folge ist, daß die Menschen sich verstärkt an dem orientieren, was ihnen die materielle Lebensgrundlage sichert. Dies ist die über den Markt vermittelte Erwerbsarbeit. Erwerbsarbeit ermöglicht gesellschaftliche Integration sowie psycho-soziale Identität. Eine hohe Erwerbsorientierung ist die Folge. Die zunehmende Lebensunsicherheit führt also zu einer verstärkten Erwerbsorientierung und ist damit Ursache für das Ansteigen des Arbeitskräfteangebots.«

Wenn das richtig ist und der Verbleib im Erwerbssystem derart wichtig geworden ist, läßt sich die These vom Zentralitätsverlust der Arbeit kaum verteidigen. Hinzu kommt die enge Verkoppelung von Arbeit und sozialer Sicherheit. Die Teilhabe am sozialen Sicherungssystem ist eng an die Ausübung einer Erwerbstätigkeit gebunden. Erwerbsorientierung muß also zunehmend verstärkt werden, weil nur durch Erwerbsarbeit soziale Ansprüche entstehen. So ist es nicht verwunderlich, daß als Folge des Wandels gesellschaftlicher Realitäten und Leitbilder die Erwerbsorientierung von Frauen erheblich gestiegen ist, während die von Männern – allerdings nur leicht – zurückging. Während das überkommene Frauenbild Korrekturen durch die Hinwendung zur Berufstätigkeit erfuhr, sind Männern andere Lebensbereiche neben der Erwerbstätigkeit – Familie, Haushalt, Freizeit – wichtiger geworden.

Halten wir fest, daß auch dieser andere Individualisierungsbegriff, der auf die Freisetzung von tradierten Verhaltensmustern abhebt, die Bedeutung der Arbeit nicht grundsätzlich vermindert. Was ist dann eigentlich geschehen? Insgesamt wohl Vergleichbares zu dem, was wir soeben schon für die Entwicklung der Orientierung von Männern und Frauen festgestellt haben: Beiden sind zusätzliche Lebenskreise zugewachsen – den einen die Arbeit, den anderen Haushalt und Familie. Für die Gesellschaft gilt, daß Erwerbs-, Familien- und Freizeitorientierung zugleich zugenommen haben. Dies ist nicht paradox. Es zeigt lediglich an, daß das Leben nicht mehr wie zur Zeit der Industrialisierung und auch in den Nachkriegdekaden nur

aus Erwerbsarbeit besteht, sondern daß andere Orientierungen bereichernd und ergänzend hinzugetreten sind. Natürlich relativiert sich dadurch die Erwerbsarbeit. Sie behält aber trotzdem zentrale Bedeutung. Durch diese Relativierung erfährt zum Beispiel der Arbeitsmarkt keine Entlastung. Das heißt im Grunde, die Arbeit ist aus dem Zentrum der Orientierungen nicht verschwunden. Doch in dieses Zentrum sind zusätzliche Werte eingerückt, die nicht gegeneinander stehen (um noch einmal an Ingleharts »Silent Revolution« zu erinnern), sondern eine fruchtbare, das individuelle Leben bereichernde Symbiose eingehen. Den Generationen, die mit so viel Zeit und Geld, Bildung und Wohlstand aufgewachsen sind wie keine zuvor, sind regelmäßige Arbeit und gesichertes Einkommen in gleichem Maße wichtig wie die Zeit zum Leben und die Freude am Leben, auf die sie keineswegs verzichten wollen. Im Trend haben wir in den letzten beiden Jahrzehnten beides: die steigende individuelle Bedeutung sowohl der Erwerbsarbeit allgemein als auch des Indikators Erfolg im Beruf einerseits; andererseits die immer höhere Wertschätzung des Privatlebens vor dem Lebensbereich Arbeit bei der Mehrheit der Bevölkerung im Laufe der längerfristigen Entwicklung.

Damit sind wir – dritter Themenkomplex – bei den wichtigsten Wandlungsprozessen angekommen. Wenn Arbeit, Familie und Freizeit heute die lebensbestimmende Trias bilden, dann ist es nötig, die Freude an der Arbeit und die private Erfüllung wieder als Ganzheit zu sehen und Arbeit und Berufsleben miteinander in Einklang zu bringen. Sonst wird Arbeitszeit zur verlorenen Lebenszeit, und es droht die innere Kündigung oft sogar der Kreativsten. »Eine zukunftsorientierte Personalpolitik in den Unternehmen kommt ohne die Lebens- und damit auch Arbeitszufriedenheit der Mitarbeiter nicht aus«, schreibt Opaschowski, und nach Rosenstiel gibt es ohne Förderung des »subjektiven Wohlbefindens« der Mitarbeiter keine echte Identifikation mit dem Unternehmen.

Mitte der siebziger Jahre fand Elisabeth Noelle-Neumann einen überraschend hohen Zusammenhang zwischen persönlichem Wohlbefinden und dem subjektiven Freiheitsgefühl am Arbeitsplatz heraus – in allen Berufsgruppen. Wer dort Entscheidungsfreiheit verspürt, strebt seinem Arbeitsplatz schon morgens frisch und munter zu, schätzt die Arbeitszeit gleich hoch wie die Freizeit, ist mit seiner jetzigen Arbeit hoch zufrieden und findet ein Leben ohne Arbeit gar nicht schön. Die Demoskopen haben international sogar den betriebswirtschaftlichen Nutzen – oder Schaden – dieses Zusammenhangs herausgebracht. Denn das subjektive Gefühl für Entscheidungsfreiheit am Arbeitsplatz korreliert sogar mit der Zahl der jährlichen Krankheitstage von Arbeitnehmern. Zu Zeiten, in denen Konkurrenzfähigkeit vieler Betriebe durch die Senkung der Arbeitskosten verteidigt werden muß, ist dies keine unbedeutende Information. Sieht man

sich andere Daten genauer an, so zeigt sich, daß heute die Stunden, die am Arbeitsplatz verbracht werden, mehrheitlich ebenso sehr oder sogar noch höher geschätzt werden als die Zeit außerhalb der Arbeit. Die Daten sind 1962 und 1996 gleich – nach einem erheblichen Einbruch in der ersten Hälfte der achtziger Jahre, also etwa in der Zeit des Höhepunkts des sogenannten Wertwandelschubs. Es scheint, als ob der Mainstream der öffentlichen Diskussion damals gewisse Wirksamkeit entfaltet hätte. Es scheint aber auch so, als ob in die Antworten auf die Frage nach der Arbeitsfreude heute schon die Freude über einen sicheren Arbeitsplatz an sich eingeht.

Wie auch immer, ganz unbestreitbar ist, daß ein solcher Wertewandel in der Arbeitnehmerschaft tatsächlich stattgefunden hat. Es herrscht ein verändertes Anspruchsniveau. Arbeitnehmer stellen höhere Ansprüche an die Qualität und Kreativität ihrer Arbeit. Auch dies ist eine Folge der Individualisierung, die eigentlich zwangsläufig bedeuten muß, daß viele Menschen ihre Subjektivität im betrieblichen Geschehen betonen und mehr Einflußnahme im Arbeitsvollzug oder in der Zeiteinteilung begehren. Damit scheint auch eine stärkere Flexibilität, zumindest eine Verstärkung der Gestaltungspotentiale einherzugehen. Das würde bedeuten, daß den Menschen im Arbeitsprozeß mehr Verantwortung und größere Aktivität zugemutet werden können. Dies wäre eine Chance für beide: die Arbeitnehmer wie die Unternehmen.

Neue Arbeitsformen wie Teamwork im Betrieb oder Telearbeit unterstützen offensichtlich die Änderungen dieses Anspruchsniveaus. Andererseits wird gegenwärtig eine gegenläufige Bewegung sichtbar.

Die Arbeitswelt in Deutschland sucht nicht nur Anschluß an die Zukunft, sondern an die internationale Wettbewerbsfähigkeit. Kostensenkungen, Sparmaßnahmen und Verschlankung drängen die Mitarbeitermotivation in den Hintergrund. Kurzfristig geht die betriebswirtschaftliche Kosten-Nutzen-Relation auf. Ob langfristig, ist eine offene Frage. Opaschowski spricht vom Ausverkauf der Arbeitslust. Heute sei nur noch knapp ein Drittel der Beschäftigten in Deutschland der Auffassung, sich in der Arbeit noch selbstverwirklichen zu können oder etwas zu tun, was Spaß macht. Andererseits wissen wir natürlich auch, daß die Arbeitswelt kein Exerzierfeld für Egotrips und Narzißmus ist. Das ist aber freilich unter Motivation auch nicht zu verstehen.

Es ist eine Frage, ob die gegenwärtige Mangelsituation dazu genutzt werden sollte, die gesellschaftliche Entwicklung gleichsam zurückzuholen. Besser: Es ist eigentlich keine Frage! Denn im Streben nach sinnvoller und gelegentlich auch gemeinwohlorientierter Arbeit liegen erhebliche Sinnstiftungspotentiale auch außerhalb des Feldes der Erwerbsarbeit. Längerfristig liegen hier vielleicht sogar Entlastungspotentiale, wenn wir uns wirklich, wie viele meinen, von der Erwerbsgesellschaft zur Tätigkeitsge-

sellschaft fortentwickeln sollten, eine Gesellschaft, die jede, also nicht nur die bezahlte Form des Tätigseins als gesellschaftlich wertvoll anerkennt.

Wenn es um eine neue Mischung der Tätigkeiten im Leben der Menschen geht, dann können unter gewissen Umständen auch Nicht-Normarbeitsplätze eine Entlastung sein. Wichtig sei, so die Bayerisch-Sächsische Zukunftskommission, daß sie von den Menschen gewollt werden und daß sie diese Beschäftigungsform wählen, um Zeit für andere Tätigkeiten zu haben. Durch die Reduktion der Erwerbsarbeit würden neue Lebensstile ermöglicht. Diese Debatte wird in Amerika unter dem Stichwort »weniger ist mehr« geführt. Weniger Engagement in der Erwerbsarbeit ermöglicht Freiräume für Tätigkeiten außerhalb, für selbstbestimmte und selbstgewählte Tätigkeiten also. Erwartet wird davon eine Steigerung der Lebensqualität. Freilich – es ist anders gar nicht zu erwarten – wird diese Position nicht von allen Gesellschaftsschichten gleichermaßen getragen, und sie enthebt auch nicht von der Sorge der vorrangigen Existenzsicherung durch Erwerb. Gleichwohl zeigt auch sie, daß Tätigsein und Arbeiten auch außerhalb der eigentlichen Arbeitswelt seinen sinnstiftenden Charakter für die Menschen alles andere als verloren hat.

Insofern stellt sich wohl ganz entscheidend die Aufgabe, die beiden Sinnwelten Arbeit und Freizeit angemessen zu koordinieren, weil in beiden der Anspruch auf sinnvolle Beschäftigung herrscht. Um den Faden wieder aufzunehmen: die Arbeit verliert zwar ihre Dominanz, nicht aber ihre Zentralität. Die Prägekraft der Freizeit tritt hinzu. Doch die subjektive Bedeutung der Arbeit als Lebensunterhalt und Lebensqualität wird erhalten bleiben. Sogar die Sehnsucht nach Sinnerfüllung im Arbeitsleben ist gewachsen. Insofern ist es wichtig, daß sehr viel mehr Beschäftigte ihre Arbeit als sinnvoll erleben (nämlich 52 %) denn als Instrument der Selbstverwirklichung und Spaßerfüllung. Sinnerfüllung ist demgegenüber wohl die ernsthaftere Kategorie.

Zukunftsdenker gehen davon aus, daß die Kluft zwischen den Erlebniswelten Arbeit und Freizeit tendenziell geringer wird und werden muß, daß beide Sinnwelten sich ergänzen und die Arbeitswelt in Zukunft so zu gestalten sei, daß sie, interessant und erlebnisreich, möglichst nahe am Freizeitempfinden liegt. Andernfalls würde, schreibt Opaschowski, eine Leistungsverlagerung vom Berufs- in das Privatleben drohen, bei dem der Zweitjob den Sonntagsausflug verdrängt oder Schwitzen nur noch in der Freizeit stattfindet. Tendenzen dazu mag es geben, aber funktionieren können sie wohl nur auf der Basis stabiler Arbeits- und sozialer Sicherungssysteme. Grundsätzlich prägt sich aber grade in der jungen Generation zwischen 18 und 29 Jahren eine Symbiose von Leistungsbereitschaft und Lebensgenuß heraus, aus der man den befürchteten Hang zu Hedonismus und Leistungsdistanz nicht herauslesen kann. Aber es zeigt sich

eben doch, daß der Wertwandel in der Interpretation, die Helmut Klages vorgegeben hat, der von einer Tendenz zu Selbstentfaltungswerten sprach, nicht zuletzt die Einstellung zu Qualität und Wesen der Arbeit verändert hat.

Noch einmal zusammengefaßt: Arbeitsfreude ist mittlerweile wichtigster Motivationsfaktor. Abwechslung, Herausforderung, Erfolgserlebnisse sind gefragt. Sinnvolle Arbeitsinhalte motivieren zu mehr Leistung.

Da sich dies in den Umfragen mehr als Forderung denn als Zustandsbeschreibung herausstellt, ist hier ein neues Anspruchsniveau an die Gestaltung der Arbeitswelt formuliert. Das bedeutet gewiß keine Aufkündigung der Leistungsbereitschaft. Zwar hat sich die Arbeitsmoral verändert, und es wird immer schwieriger, gänzlich fremdbestimmte Motivationen durchzusetzen; es regt sich auch Widerstand gegen körperlich schwere, nur auf Anweisung reagierende, zeitlich ausgedehnte und alle anderen Lebensbereiche in den Schatten stellende Arbeit. Werden aber Leistungsanforderungen nicht von außen aufgezwungen, sondern als selbstgewählt und gewollt erfahren, so steigt die Leistungsorientierung sogar an.

Freilich muß man auch in diesem Kontext vor eindimensionalen Projektionen warnen. Zwar ist der Entwicklungstrend nicht zu bezweifeln. Aber unzweifelhaft interveniert die aktuelle arbeitsmarktpolitische Herausforderung. Derzeit rangiert bei der Wichtigkeit einzelner ausgewählter Arbeitsplatzmerkmale in Ost- wie Westdeutschland die Sicherheit des Arbeitsplatzes an oberster Stelle. Während im Westen die Kollegialität gleich danach kommt, spielen in Ostdeutschland die Verdienstmöglichkeiten eine deutlich höhere Rolle. Erst dann folgen Arbeitsplatzmerkmale wie »abwechselnde Tätigkeit« oder »selbständige Gestaltbarkeit der Arbeitsabläufe«. Es ist ein wenig wie bei Inglehart: Der sinnstiftende Appetit wächst mit der materiellen Grundsicherung. Angesichts des realen Arbeitsplatzschwundes treten die Gestaltungsansprüche an den Arbeitsplatz im Vergleich zu den Ansprüchen an seine Sicherheit zurück. Aber, so sagt Wolfgang Bonß: »Das Ausspielen der Arbeitsplatzsicherheit gegen die Arbeitsautonomie funktioniert jedoch nur solange, wie die hiermit verknüpften Sicherheitsversprechen und Normalitätsunterstellungen auch tatsächlich eingelöst werden können, und genau hier sind für die Zukunft erhebliche Zweifel angebracht.«

Mancher Zukunftsentwurf sieht den Arbeitnehmer bereits als freien Unternehmer seiner Arbeitskraft. Ohne diesem Gedanken die Spitze abbrechen und ohne grundsätzliche Einwände gegen Selbstbestimmungs- und Freiheitsgefühle oder gegen autonomes Motivations- und Sinnstreben formulieren zu wollen, muß manch übertriebener Vision doch die Erkenntnis entgegengehalten werden, daß keine moderne Gesellschaft existieren kann, ohne daß die zahllosen anspruchsvollen technischen Funktio-

nen und Dienstleistungen in Verkehr, Kommunikation, Energie, Forschung, Unterricht, Verwaltung, Gesundheitsversorgung kompetent und zuverlässig erfüllt werden. Dazu bleiben selbstverständlich anspruchsvolle Fähigkeiten ebenso unerläßlich wie Motivation und Verantwortungsbereitschaft, die nicht nur Selbstentfaltung, sondern eben auch Selbstdisziplin und Verzichtbereitschaft erfordern. Diese Eigenschaften entwickeln sich auch bei den Eliten nicht von selbst, ohne langdauernde Anstrengung und ohne gelegentlichen Verzicht auf kurzfristigen Lustgewinn. Die Arbeitswelt wird auch künftig nicht mit zweckfreien Tätigkeiten zur Selbstverwirklichung verwechselt werden dürfen.

Auch die Unternehmen, die ihre Wettbewerbsfähigkeit international verteidigen wollen, was bekanntlich zunehmend zur Voraussetzung für die Existenz von Arbeitsplätzen überhaupt wird, müssen sich Anforderungen stellen wie zum Beispiel maximaler Kundenorientierung, hoher Veränderungsbereitschaft und Innovationsfähigkeit, hohe Effizienz der betrieblichen Abläufe, Kostensenkung, Qualitätsorientierung in allen Bereichen. Derartige Anforderungen können aber nur dann erfüllt werden, wenn die Fähigkeiten der Mitarbeiter als Einzelpersonen ihnen entsprechen. Die Funktion der Arbeitswelt – der Erwerbsarbeitswelt – kann auch in Zukunft nicht bloße Selbstverwirklichung sein.

Ist diese Gesellschaft auf dem Weg in den Individualismus? Der Befund ist zwiespältig: Ja, insofern in der Tat überkommene Ansichten, Werte, Normen ihre unbefragte Geltung verloren haben und jeweils aktualisiert werden müssen. Nein, insofern neue dominante Trends und Uniformitäten entstehen, die als Ausweis von Modernität und Dazugehörigkeit gelten. Nein aber auch, insofern Individualität sich im allgemeinen Bewußtsein längst noch nicht paart mit einem gesteigerten Gefühl für Selbstverantwortung als Schwester der Selbstentfaltung. Noch immer dominiert die Erwartung an die öffentlichen Systeme. Wird dies zunehmend eine Erlebnisgesellschaft wie andere Soziologen sagen? Müssen Politik und Arbeitswelt sich auf den Spaß als Motivationsfaktor einlassen? Wie angedeutet: Sie können es gar nicht, weil sie andere Aufgaben haben als Unterhaltungsbedürfnisse zu befriedigen. Die Wirklichkeit ist, wie fast immer, den Theorien davongelaufen. Die Gesellschaft wird offensichtlich weder postmaterialistisch, noch wird sie sich als ›fun society‹ verlieren. Sie wird sich – wie stets – leisten, was sie sich leisten kann. Sie wird aber auch ihre Leitbilder verändern müssen, speziell im Bereich von Erwerbsarbeit und Daseinsvorsorge. Es könnte sein, daß Selbstverantwortung in Zukunft zur entscheidenden Motivation wird.

Franz Georg Friemel · Stotternheim

Eine ganz neue Erfahrung: Arbeitslosigkeit

Überlegungen aus den neuen Ländern

Wer sich zum Thema Arbeitslosigkeit zu Wort meldet, sollte zuerst seinen eigenen Standpunkt deklarieren. Dazu gehört – außer der Tatsache, daß ich als Priester in der ehemaligen DDR gelebt und gearbeitet habe und daß ich eine kleine Pfarrei im Umkreis von Erfurt leite – vor allen Dingen die Tatsache, daß ich in der Zeit der Wende, als die Unsicherheit der Arbeitsplätze manifest wurde, keinen Augenblick damit rechnen mußte, meine Arbeit zu verlieren. Die kleine katholische Diasporakirche erwies sich unter dem Aspekt der Sicherheit des Arbeitsplatzes als »krisenfest«; ich lebe zwar in der Nähe der Arbeitslosigkeit, aber ich *erlebe* sie nicht in der eigenen Existenz.

I. Arbeit als Selbstverständlichkeit

Nach dem Zweiten Weltkrieg mußte in Deutschland, in den östlichen wie in den westlichen Besatzungszonen, wieder aufgebaut werden. Elan und Effektivität dieses Wiederaufbaus im freien Teil Deutschlands unterschieden sich außerordentlich vom Wiederaufbau in der Ostzone, der späteren DDR. Während in den westlichen Ländern die Reparationen bald eingestellt wurden und man – wo sie durchgeführt worden waren – in den Fabrikhallen bald mit viel moderneren Maschinen arbeiten konnte, wurde die ostdeutsche Industrie ungleich länger von der sowjetischen Besatzungsmacht zum Ausgleich von Kriegsschäden und Verlusten herangezogen. Die Ersetzung der Reichsmark durch die Deutsche Mark bescherte der bundesdeutschen Währung – nach anfänglicher Flaute – einen beispiellosen Erfolg und gab der Wirtschaft einen starken Impuls; die gleichzeitig eingeführte »Mark der Deutschen Notenbank«, kurz »Ostmark« genannt, blieb eine

Franz Georg Friemel, *geboren 1930 in Waldenburg, ist emeritierter Professor für Pastoraltheologie am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt und Pfarrer in Stotternheim.*

nicht konvertible Binnenwährung der DDR, deren Außenhandel in »Verrechnungseinheiten« abgewickelt wurde.

Die unterschiedlichen ökonomischen Startbedingungen der beiden Teile Deutschlands sind niemals ausgeglichen worden. Obwohl es die DDR im Ostblock zu einem gewissen wirtschaftlichen Ansehen brachte, hatte sie keine Chance, die Bundesrepublik Deutschland in Wirtschaftskraft und Lebensstandard zu erreichen oder gar zu überholen, obwohl die DDR-Führung die Bevölkerung propagandistisch anfeuerte, Westdeutschland zu »überholen ohne einzuholen« – was immer das heißen mochte. Als im Herbst 1989 die Bürger der DDR erst für mehr Freiheit, dann für Einheit demonstrierten, verhandelte das Zentralkomitee der SED auf seiner 10. Tagung, vom 8.–10. November, über eine Analyse der ökonomischen Lage des Landes, den »Schürerbericht«, in dem festgestellt wurde, daß die DDR vor dem wirtschaftlichen Zusammenbruch steht.[1]

Die trotz mancher Schwankungen im Grunde positive Entwicklung der westdeutschen Wirtschaft von 1948 bis in die achtziger Jahre brachte es mit sich, daß Wachstum und Beschäftigung, Arbeitszeitverkürzung, steigende Löhne und Sozialleistungen in weiten Kreisen der Bevölkerung als selbstverständlich betrachtet wurden. Es war die normale Situation. Als aufgrund technischer und wirtschaftlicher Veränderungen in Europa diese Normalität nicht mehr gegeben war, als die bis dahin für normal gehaltenen Parallelität von industriellem Wachstum und Gewinn einerseits und Zunahme der Beschäftigung anderseits auseinander brach und – im Gegenteil – die Börsenkurse der Unternehmen stiegen, welche Arbeitskräfte aus Rationalisierungsgründen entließen und »jobless growth« als neuer Begriff in die Wirtschaft eingeführt wurde, nahm die da und dort gelegentlich geäußerte Skepsis zu, ob man weiterhin den »Kräften des Marktes« trauen könne, ob »Wachstum« wirklich das ökonomische Zauberwort sei, an das man sich auch in Zukunft würde halten können. Es gab verwirrend unterschiedliche Meinungen, wie die heraufkommende Krise der Arbeitslosigkeit zu bewältigen sei. Für Arbeitszeitverkürzung redeten die einen, Arbeitszeitverlängerung schlugen die anderen vor. Man fragte, ob Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen, die bisher zur Überbrückung einer kurzen Flaute geeignet erschienen, eine Dauereinrichtung werden müßten. »Arbeit bezahlen, nicht Arbeitslosigkeit«, war oft zu hören. Die Sozialleistungen – die besten der Welt – auf die die Deutschen so stolz, die aber so schwer zu bezahlen waren, sollten vermindert werden; und immer wieder diskutierte man die Themen Steuerreform, Lohnnebenkosten, Globalisierung, immer wieder wurde die Forderung nach Wachstum erhoben. Dazu kamen die täglichen Schuldzuweisungen aus Partei und Gewerkschaftskreisen. Das Volk wurde zunehmend verwirrt und in eine neue Ängstlichkeit hineingetrieben, die man vorher nur in politisch-militärischen Krisensituationen erlebt hatte.

Für manche schien alles nur ein wirtschaftliches Problem zu sein. In Wahrheit handelte es sich um die existentiellen Probleme von Millionen von Menschen. Während die Experten aus den Kreisen der Gewerkschaften, der Unternehmer, der Regierung, der Opposition und der Wissenschaft ihre Vorschläge machten – zunächst noch im Rahmen der gewohnten ökonomischen Vorstellungen, freilich differenzierter, koordinierter und subtiler – wurde in kleinen Kreisen über den bisherigen Rahmen hinaus gedacht. Die Notwendigkeit einer Drosselung des Bedarfs kam zur Sprache, Konsumaskese wurde angemahnt. Die Unsicherheit, die durch ein auf Geldvermehrung gegründetes Sicherheitsdenken entsteht, wurde in den Blick genommen. Selbstverständlichkeiten wurden neu betont, etwa der Vorrang des Wachstums im Menschlichen vor dem Wachstum der Bilanzen. Man diskutierte über eine Wirtschaft ohne Zinsen; Investivlohn sollte nun endlich in Angriff genommen werden, die Frage wurde erörtert, ob nicht in Zukunft die Arbeit produzierender Maschinen besteuert werden sollte anstatt produzierender Menschen.

Dahinter steht die Ahnung, daß das Wirtschaften der Menschen am Anfang des 21. Jahrhunderts offenbar eine grundsätzliche Änderung erfahren muß, eine Änderung, wie sie etwa in der »neolithischen Revolution« erfolgte, als in der Jungsteinzeit aus Jägern und Sammlern Bauern wurden, als man anfing Haustiere zu halten und zu einer bodengebundenen Wirtschaftsweise überging.

II. Sorgen in der Gesellschaft

Wenn man Umfragen Glauben schenkt, wenn man die persönlichen Gespräche, in denen die augenblickliche Wirtschaftslage zur Sprache kommt, Revue passieren läßt, ergibt sich nicht nur Ratlosigkeit, sondern zunehmend auch die Erkenntnis, daß in unserem geschichtlichen Augenblick viele Menschen in Deutschland, besonders die jungen, Sorgen um die Zukunft haben, und das trotz der materiellen Sicherheit, in der die meisten leben. Die Sorge ist nun nicht mehr verursacht durch die Bedrohung durch einen Krieg, der alles zunichte machen könnte; es ist das Gefühl, daß das, was man erreicht hat, auf die Dauer nicht zu halten sein werde; alle Sicherheit sei scheinbar. An dieser Sorge ist nicht nur der Gedanke an den Verlust des Arbeitsplatzes beteiligt; eine ökologisch bedingte Angst kommt hinzu; auch die Nord-Süd-Problematik gibt untergründigen unguten Vermutungen Nahrung. Es wächst das Mißtrauen in die Politik und in die Politiker, sie könnten der Situation, in der wir auf die Grenzen des Wachstums stoßen, nicht gewachsen sein. Wahlkampfreden dienen nicht dem Abbau düsterer Zukunftsahnungen, sondern verstärken sie.

Vielleicht sehe ich zu schwarz. Immerhin haben die Westdeutschen in den letzten fünfzig Jahren auch mit Krisen – Kubakrise, Berlinkrise, Ölkrise – gelebt. Sie wissen, daß die Wirtschaft Auf- und Abschwünge kennt, daß der Arbeitsmarkt auch von Angebot und Nachfrage abhängt, daß es Arbeitslosigkeit gibt, selbst wenn man noch nicht davon betroffen war, daß man flexibel sein muß und daß es einem selbst oder einem guten Bekannten schon einige Male gelang, wieder Arbeit zu bekommen. Vielleicht haben sie auch die Erfahrung gemacht, daß eine kurze Zeit ohne Erwerbsarbeit, in der man Zeit für sich selbst oder für das eigene Haus hat, nicht unbedingt eine Katastrophe sein muß.

III. Die besondere Situation in den neuen Ländern

Lassen Sie uns nun einen Blick in die neuen Bundesländer werfen, in denen sich im Verhältnis zur Zeit vor der Wende vieles verändert hat. Die heutigen Achtjährigen haben z. B. niemals in der DDR gelebt; auch die älteren Kinder wissen nichts mehr von Honecker und seiner Partei. Man muß schon etwa 18 Jahre alt sein, um sich an Fahnenappelle und Junge Pioniere einigermaßen lebendig zu erinnern. Die früher so ersehnten Reisemöglichkeiten sind selbstverständlich, die Versorgung mit Gütern des täglichen Bedarfs ist auf einem hohen Standard gewährleistet. Wer sich ein Auto kaufen will, muß nicht fünfzehn Jahre warten. In vielen Bereichen hat man sich schnell auf die neue Freiheit und die ökonomischen Möglichkeiten umgestellt, selbst von den »blühenden Landschaften« ist aufgrund der sanierten Innenstädte, des Ausbaus der Verkehrswege und der Renaturierung von Ödnisgebieten, etwa in den Braunkohle-Tagebauen, etwas zu spüren.

1. Arbeit als Grundwert

Dennoch ist das Lebensgefühl der Älteren, die der marxistischen Lehre länger ausgesetzt waren, in manchen Bereichen noch von der DDR-Ideologie geprägt. Sie wurde sozusagen mit der Luft eingeatmet. Diese Prägung ist besonders bei dem Thema »Arbeit« tiefgehend. In vielen Schulungen, im sogenannten Partei- oder FDJ-Lehrjahr, im Fach Staatsbürgerkunde innerhalb der Schule, in gesellschaftswissenschaftlichen Seminaren an Universitäten wurde der Mensch als Arbeitender gezeichnet. Das geschah nicht zuerst durch die Alltagspraxis, in der die Mehrzahl der Bevölkerung »Werktätige« waren, deren »Schöpfertum« immer wieder angesprochen wurde. Es handelte sich um eine anthropologische Grundaussage. Dazu gehörte nicht nur, daß Arbeit eine Grundbedingung des menschlichen Lebens und Überlebens

ist, nicht nur, daß Arbeit jenes Merkmal ist, das den Menschen vom Tier unterscheidet; die entscheidende Aussage lautet, daß die Arbeit den Menschen erst zum Menschen macht. Die Arbeit macht aus Affen Menschen.[2]

Während in der kapitalistischen und antagonistischen Klassengesellschaft der Arbeitende sich nicht verwirklichen kann, weil ihn wirtschaftliche Nöte oder auch Zwänge, die außerhalb des ökonomischen Bereichs liegen, dazu nötigen und weil er nicht der Eigentümer der Produktionsmittel ist, entsteht in den sozialistischen Ländern, in Gesellschaften, in denen das Privateigentum von Produktionsmitteln abgeschafft ist, ein neues Verhältnis zur Arbeit. Der Arbeitende ist kollektiver Eigentümer und Produzent. Er betreibt seine eigenste Sache. Arbeit wird zu seinem innersten Bedürfnis, sie gereicht zur Ehre. Die Arbeit ist das Fest.[3] Recht auf Arbeit ist deshalb ein Grundrecht, damit der Mensch im wahren Sinne Mensch sein kann.

Diese hehre sozialistische Auskunft über den Menschen stand zwar immer im Gegensatz zu der Arbeitswirklichkeit des DDR-Alltages, in der jeder zusehen mußte, wie er zu den nötigen Produkten dieses Arbeitsprozesses kam und in dem das Leben in der privaten Nische eine große Bedeutung hatte, bis hin zu dem bösen Slogan: »Privat geht vor Katastrophe!« Die Grundbegriffe eines Menschenbildes, in dem Arbeit ein anthropologischer Basisbegriff ist, wurden solange eingehämmert, daß manches davon verinnerlicht ist, nicht durch die kommunistische Theorie, die von der Durchschnittsbevölkerung der DDR auch in vierzig Jahren kaum verstanden worden ist; aber in einer Art »Leute-Ideologie« übernahmen viele die Auffassung, daß der Mensch lebe, um zu arbeiten, daß nur Arbeit das Leben sinnvoll mache. Dazu kam die tägliche Berichterstattung über den »krisengeschüttelten Kapitalismus« und der immer erneute Hinweis, daß es Arbeitslosigkeit im Sozialismus nicht geben könne, weil sie ihm wesensfremd sei. Die Erfahrung, daß beständig Arbeitskräfte gesucht wurden – offiziell durften die Betriebe nur aus der »nicht arbeitenden Bevölkerung« neue Stellen besetzen – ließ die Vermutung aufkommen, daß an solchen Behauptungen vielleicht etwas wahr sei. Daß aus Gründen von Materialmangel nicht produziert werden konnte, fiel demgegenüber nicht ins Gewicht, weil dadurch ein Verlust des Arbeitsplatzes kaum zu befürchten war. Mit dieser zum Teil ins Unterbewußtsein abgesunkenen Auffassung von der Arbeit als dem scheidenden Existential des Menschen erlebte die in der Erwerbsarbeit stehende Bevölkerung – dazu gehörten auch 90% der Frauen im arbeitsfähigen Alter – die Wende, die euphorisch durchlebt wurde, und die ökonomischen Folgen der Wende. Es liegt nicht in meiner Zuständigkeit, diese im einzelnen zu beschreiben und zu bewerten. Als der entscheidende Grund des Zusammenbruchs der DDR-Wirtschaft nach der Wende wird allgemein die Tatsache angesehen, daß die sozialistischen »Bruderstaaten«, für welche die DDR-Wirtschaft bisher produziert hatte, nach

Einführung der Deutschen Mark die dringend benötigten Güter und notwendigen Ersatzteile nicht mehr bezahlen konnten und daß anderseits auf dem westlichen Markt für diese Erzeugnisse keine Chancen bestanden. Es gibt weitere Ursachen, die in der Nationalökonomie erörtert werden mögen. Die heiß ersehnte DM war gleichzeitig der Auslöser steigender Zahlen von Arbeitslosen. Arbeitslosigkeit war aber ungewohnt. So etwas hatte es noch nie gegeben. Niemand war darauf innerlich vorbereitet. Arbeitslosigkeit untergrub das Selbstwertgefühl. Das dumpfe, intellektuell nicht durchschaute Gefühl, benachteiligt zu sein, als »Ossi« ein Mensch zweiter Klasse zu sein, wieder hinten angesetzt, wie man es früher in den sozialistischen Hotels des Ostblocks erlebt hatte, wenn auch westdeutsche Gäste da waren, erhielt neue Nahrung.

2. Beunruhigender als in den alten Ländern

Das Verhältnis der erwachsenen Männer und Frauen zur ganz neu erlebten Arbeitslosigkeit und die innere Befindlichkeit derer, die ihre Arbeit verloren haben, ist daher qualitativ anders als bei Arbeitenden und Arbeitslosen in den westlichen Bundesländern. Dazu kommt die hohe Zahl der Arbeitslosen, die geringere Aussicht, bald wieder eine Chance zu haben, die bei der Mehrzahl fehlenden Ersparnisse, die über Arbeitslosengeld und Arbeitslosenhilfe hinaus eine private Vorsorge hätten schaffen können. Es ist auch daran zu erinnern, daß Wohneigentum in der ehemaligen DDR im Verhältnis zum westlichen Deutschland gering ist. Wer in einem Haus wohnt, das ihm gehört, ist meist nicht »arbeits-los«, auch wenn ihm sein Arbeitsplatz gestrichen worden ist. Damit ist angedeutet, daß Arbeitslosigkeit nicht in jedem Fall die Katastrophe des Lebens ist. Ein Arbeitsloser, der am Rand einer Großstadt, in einem durch Infrastruktur wenig erschlossenem Hochhausviertel in eintönigen Plattenbauten lebt, hat den Eindruck, daß ihm die Decke auf den Kopf fällt. Er gerät – wenn seine Lebensphilosophie, vor allem »Arbeit und nichts als Arbeit« heißt – in Depressionen, und das ist bei der Mehrzahl der Bevölkerung der Fall.

Die statistischen Angaben, die am Anfang eines jeden Monats aus der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg kommen, lassen erkennen, daß Arbeitslosigkeit in den neuen Bundesländern jeweils doppelt so hoch ist wie in den alten. Um sich eine Vorstellung von der Situation in den neuen Ländern zu machen, ist es auch nötig zu realisieren, daß es innerhalb der östlichen Länder, auch innerhalb eines Landes, erhebliche Unterschiede gibt. Im März 1998 betrug die Arbeitslosenquote in Nordthüringen, im Kyffhäuserkreis, 30,6 %; im Kreis Sonneberg, von dem die Pendler nach Bayern zur Arbeit fahren können, hingegen nur 17,3 %.

In diesem Zusammenhang kann nur angedeutet werden, daß 70% der Bevölkerung – bei den Zwanzig- bis Vierzigjährigen sind es mehr – keinen metaphysischen Hintergrund haben. In ihrer von Religion sozusagen chemisch reinen Lebenswelt, mit einem begrenzten Lebensaspekt, bedeutet der Verlust des Arbeitsplatzes – ebenso wie Krankheit mit infauster Prognose, Invalidität, Scheitern in der Ehe und andere kritische Lebensereignisse – in stärkerem Maße eine Gefährdung der Hoffnung als bei Menschen, die einen aus dem Glauben kommenden unbegrenzten Lebensaspekt besitzen.

Unter diesen Umständen bekommt Arbeitslosigkeit ein Gewicht, das sie in westlichen Ländern so nicht hat. Arbeitslosigkeit ist für den Staat wie für den einzelnen Bürger oder die einzelne Bürgerin – auch für diejenigen, die (noch) nicht von Arbeitslosigkeit betroffen sind – eine außerordentliche Herausforderung. Sie hat in den östlichen Bundesländern eine spezifische, mit dem Standort – ideologisch wie ökonomisch – zusammenhängende Qualität. Es ist der kirchlichen Stellungnahme zur wirtschaftlichen und sozialen Lage zu danken, daß sie dafür einen geschärften Blick hatte.[4]

IV. Die Kirche in einer von Arbeitslosigkeit bestimmten Gesellschaft

Die pastorale Arbeit der Kirche und der Gemeinde ist überall und in jeder Zeit nicht nur bestimmt vom Evangelium. Sie wird immer auch mitbestimmt von den gesellschaftlichen Verhältnissen, vom geschichtlichen Augenblick, von den sozialen Zuständen am Standort der Gemeinde, kurz von all dem, was die Menschen beschäftigt und was in der Zeitung steht. Die Kirche bzw. die Kirchen haben zur Problematik der Arbeitslosigkeit immer wieder Stellung genommen, zuletzt in dem schon erwähnten Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage. Gesamtkirchlich – hier ist besonders das soziale Engagement Johannes Pauls II. zu erwähnen – oder für den Bereich der Kirche in Deutschland gibt es eine Reihe hilfreicher Stellungnahmen.[5] Diese Texte werden in den großen überregionalen Tageszeitungen, in Fachzeitschriften und in den Kirchlichen Akademien diskutiert, kritisiert oder für gut und richtig befunden – »totgelobt« habe man das Gemeinsame Wort der katholischen und evangelischen Kirche. In die Diskussion einer normalen Gemeinde gelangen solche Stellungnahmen bis zu einem Kreis von Akademikern oder in die Zusammenkünfte von speziell Interessierten, wie es Mitglieder des Kolpingwerkes oder der KAB sind. Die Gemeindepastoral wird von diesen Überlegungen vor allem indirekt bestimmt; wenn es gut geht, durch langsame Bewußtseins- und Einstellungsänderungen, durch Zunahme an Sensibilität, durch Schärfung der so-

zialen Wahrnehmung, durch die Bemühung, eine realistische und aktuelle Vorstellung von der Lage am Arbeitsmarkt der eigenen Stadt oder Region, vor allem der eigenen Gemeinde zu bekommen. Da und dort sind »Runde Tische sozialer Verantwortung« entstanden, an denen die Gemeinde versucht, Kommunalpolitiker, Vertreter der Sozialämter, des Arbeitsamtes, Verantwortliche der Gewerkschaften und Unternehmerverbände und Arbeitslose zu einem Gespräch einzuladen, in dem dann nicht Arbeitsplatzprobleme schlechthin erörtert werden, sondern die mit Verlust der Erwerbslosigkeit in dieser Stadt und in diesem Monat verbundenen Schwierigkeiten. Aber das ist schon selten. Der Entschluß, sich auf die aufgrund von Arbeitslosigkeit entstandene soziale Not aktiv einzulassen, könnte zunehmen durch die mutmachende und erfahrungsgesättigte Schilderung, die zwei Seelsorger aus dem südwestdeutschen Raum über ihre Erfahrung mit Arbeitslosigkeit und ihre Arbeit mit Arbeitslosen in Böblingen gemacht haben.[6] Es handelt sich bei den Autoren nicht um Gemeindepfarrer, sondern um Personen der außerordentlichen Seelsorge und der Diakonie mit einer besonderen Nähe zum Problem der Arbeitslosigkeit.

V. Aufgaben der Gemeinden

Wenn wir einen Blick auf die herkömmliche territorial verfaßte Pfarrgemeinde werfen und nach den Aufgaben, die mit der Arbeitslosigkeit am Ort zusammenhängen, fragen, ist zuerst an die immer wieder als hilfreich erfahrene Pastoralregel »sehen, urteilen, handeln« zu erinnern.

1. Sehen

In der Erfüllung der ersten Aufgabe – sehen – ist zweifellos im Verhältnis zu früheren Jahrzehnten eine Verbesserung eingetreten. Pfarrer und ihre Mitarbeiter haben ihre soziale Wahrnehmung vergrößert, auf jeden Fall ist sie größer als damals, als Joseph Cardijn den Dreischritt pastoraler Aufgaben in der Arbeitswelt formulierte. Die Beobachtung der sozialen Situation ist in der Gegenwart anhaltender und das Interesse für sie stärker geworden. Es ist aber vermischt mit der Sorge, man würde von den Problemen und von der Arbeitswelt überhaupt zu wenig verstehen. Es ist aber fast überall die Bemühung zu erkennen, in solche Bereiche einzudringen. Die Grundlagen und Voraussetzungen für einen Überblick über soziale Probleme müssen freilich erweitert werden. Ein Gemeindepfarrer kann in der Regel mit dem Geld seiner Gemeinde, mit Haushaltsplan und Jahresrechnung, mit Kollekten und Spenden sicher umgehen, im Umgang mit Mitar-

beitern – es handelt sich bei der Tätigkeit von Hauptamtlichen um-Arbeitsverhältnisse – erscheint mir die Sicherheit nicht mehr so groß. Der Pfarrer – zusammen mit dem Kirchenvorstand – ist Arbeitgeber. Die Kirche, die die Welt über Arbeit, Arbeitslosigkeit, Probleme am Arbeitsplatz, gerechten Lohn, über familiengerechte Arbeitsverhältnisse belehrt, muß als Arbeitgeber vorbildlich sein.[7]

2. Urteilen

Zum Aufgabenbereich »urteilen« – als Voraussetzung für ein tieferes Verständnis sozialer Probleme – gehört im Zusammenhang unserer Überlegungen auch ein Grundwissen wirtschaftlicher Art. Für katholische Priester und vermutlich auch für Laien, die ihre Ausbildung in der DDR erhalten haben, besteht ein Mangel an ökonomischem Basiswissen. Selbst wer in der DDR Ökonomie – es handelte sich zumeist um Politökonomie – studiert hatte, mußte nach der Wende viel an Wirtschaftswissen nachholen.[8] Die in der DDR ausgebildeten Priester kennen zwar die katholische Soziallehre, sie sind aber ohne das wirtschaftswissenschaftliche Grundwissen geblieben, das heute in einer 10. Klasse vermittelt wird.

3. Handeln

Die dritte Aufgabe ist das Handeln. Niemand wird erwarten, daß in den Gemeinden die Probleme der Arbeitslosigkeit gelöst werden, vor denen Gewerkschaftler und Unternehmer, Volkswirte und Philosophen mit einer gewissen Ratlosigkeit stehen.[9] Die Verkündigung der Kirche kann aber – nicht in der Welt, aber im Binnenraum der Gemeinde – beständig an einem Menschenbild arbeiten, das auf der christlichen Anthropologie beruht, den Menschen als gottebenbildliches Geschöpf sieht und als Bruder und Schwester des Menschensohnes, solidarisch in der Sünde und in der Gnade. Wie andere Lebenslasten der Menschen muß Arbeitslosigkeit immer wieder in Predigt, Katechese und Erwachsenenbildung thematisiert werden. Die Arbeitslosen und ihre besondere Lage gehören auch in die Fürbitten. Es wäre aber falsch, Arbeitslosigkeit zu einer Art Dauerthema zu machen. Wichtiger auch als Anklage oder Protest ist die alle verkündigenden Äußerungen durchziehende Anleitung zur Hoffnung als theologischer Tugend, die in immer neuen Ansätzen geschehende Erinnerung an das Ostergeschehen, aufgrund dessen die Lebensperspektive des Glaubenden unendlich ausgeweitet ist. In einem aus dem Glauben bestimmten Sinn darf der Arbeitslose ebenso wie der Trauernde, ja wie Pater Kolbe im Hunger-

bunker von Auschwitz, sagen: Es wird mit mir – in einem letzten Sinn – gut ausgehen.

VI. »Mit« arbeitslosen Menschen, nicht »für« Arbeitslose

Damit ein solcher Appell nicht zynisch erscheint, wird sich die Gemeinde mit ihren Seelsorgern darum bemühen, überall, wo es möglich ist, Lebenschancen miteinander zu teilen. Diese Aufgabe bedeutet gleichzeitig, daß pastorale Sorge um Arbeitslose nicht zu einer Sonderseelsorge der Pfarrei wird, zu einer hauptsächlich caritativ verstandenen Nische, in der etwas geschieht, von dem die anderen Gemeindemitglieder keine Ahnung haben. Kirchliche Sorge um Arbeitslose in Gemeinden geschieht nicht zuerst für sie, sondern mit ihnen. Sie gehören in einem aktiven Sinn dazu. Sie sind nicht Objekte der Betreuung.

1. Oasen der Lebenszuversicht

Beide Aufgaben, das durch die Auferstehung Jesu geschenkte neue Leben im Alltag bewußt und wirkend werden zu lassen und die solidarische Einbeziehung der Menschen, auf deren Leben ein Schatten gefallen ist, werden zuerst die Glieder der Gemeinde erreichen, die in lebendigem Kontakt zu ihr stehen. Daß der Inhalt der Verkündigung, eine das Leben prägende Haltung der christlichen Hoffnung, die der Verzweiflung keinen Raum lassen will und Herzenshärte überwindet, den Raum der Gemeinde überschreitet und in den Raum der nicht christlichen Öffentlichkeit vordringt – vorausgesetzt, es gelingt überhaupt, in der Gemeinde ein resignationsfeindliches Milieu zu erzeugen – ist in den östlichen Bundesländern eher unwahrscheinlich. Aber christliche Gemeinden als Oasen der Lebenszuversicht in einem Land, in dem von vielen Einzelnen Zukunftsangst ausströmt, die wiederum von extremistischen Parteien gebündelt und politisch instrumentalisiert wird, sind nicht ohne Einfluß. Die Erfahrungen des Herbstes 1989 sind noch lebendig.

2. Realistische Betrachtung

Wo Arbeitslosigkeit als solche in der Gemeinde zum Thema wird, muß sie sich von der üblichen Rede der Politiker unterscheiden. Das Gespräch über Arbeitslosigkeit muß realistisch bleiben, es darf die europäische Situation

auf dem Arbeitsmarkt nicht ausklammern. Die sozialistische Vergangenheit, der Staat, dessen Wirtschaft am Ende war, ist im Auge zu behalten. Leichtfertige Schuldzuweisungen sind zu vermeiden. Arbeitslosigkeit hat in den seltensten Fällen mit dem eigenen Versagen zu tun, sie hat aber manchmal zur Folge, daß, wer die Arbeit verlor, sein Selbstwertgefühl verliert, sich zurückzieht und sich mit Selbstvorwürfen beschäftigt. Diese Versuchung muß benannt und als eine solche dargestellt werden.

3. Von dem lernen, was andernorts gelingt

Bei Schneider und Wild finden wir eine beträchtliche Anzahl von Möglichkeiten und Anregungen für eine Seelsorge im Umkreis der Arbeitslosigkeit. Sie haben in diesem Bereich viele gute Erfahrungen gemacht und beschreiben sie: Seminare zur Sensibilisierung und Schulung von Mitarbeitern, eine Werkwoche für Arbeitslose, Öffentlichkeitsarbeit, Kontakte zur Arbeitswelt, die Bedeutung kirchlicher Mitarbeiter in ihrer Funktion als Fürsprecher, die Stelle der Arbeitslosigkeit in der Liturgie.[10] Die Pfarrgemeinden werden sich damit auseinandersetzen und in den Gemeinderäten überlegen, was in ihrer Situation nötig und möglich ist. Ich vermute aber, daß langfristige und professionelle Aktionen in den an Mitarbeitern armen Gemeinden in der Diaspora der neuen Länder selten möglich sind.

4. Solidarität

Kirche und Gemeinde nehmen an der Not der Arbeitslosen und der Sorge um Arbeitsplätze nicht nur teil, weil auch die zu ihr gehörenden Christenmenschen ihren Arbeitsplatz verlieren, nicht nur weil Arbeitslosigkeit als Massenerscheinung die Gesellschaft auf eine Krise zusteuern lassen, sie sind schon deswegen in das Phänomen hineingezogen, weil die Kirche »sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden fühlt«: Die Bedrängnisse der Menschen von heute sind auch die Bedrängnisse der Jünger und Jüngerinnen Jesu.[11]

5. Über die aktuelle Situation hinaus blicken

Die Betroffenheit und das Mitdenken mit allen, die an der Überwindung der Arbeitslosigkeit arbeiten, sollten aber nicht zu einer Begrenzung des Blickes und der Aufgaben führen, so als gäbe es nur die Wiederherstellung einer Arbeitsplatzsituation, wie sie in den frühen siebziger Jahren im We-

sten oder angesichts der beständigen Arbeitskräfteknappheit in der DDR der Fall war. Während Politiker und Gewerkschaften auf die Verwirklichung der Forderung nach genügend Arbeitsplätzen fixiert sind (und wohl auch sein müssen), können Überlegungen im entspannteren Feld der Kirche zu einer menschenwürdigen Lösung der Arbeitsmarktprobleme anders und offener ansetzen. Sie könnten z. B. von der Vorstellung ausgehen, daß eine Rückkehr zu den alten Bedingungen nicht möglich ist. Die Entwicklung der letzten beiden Jahrhunderte, in denen die Zahl der Arbeitsplätze zuerst im landwirtschaftlichen Sektor, später im Bereich der industriellen Produktion – bei gleichbleibender oder verbesserter Versorgung der Bevölkerung – rapide abnahm, könnte sich auch im tertiären Sektor der Dienstleistungen fortsetzen. Erwerbsarbeit wäre dann so reduziert, daß es nicht mehr Arbeit für alle gibt. In einem solchen Falle wäre das Problem der Sicherung des unmittelbaren Daseins neu zu durchdenken, ein neuer Lebensstil wäre vorzubereiten, in dem Fortschritt sich nicht in Lohnerhöhungen und in beständiger Zunahme an Komfort ausdrückt. Es wäre zu fragen, wie Menschen zufrieden leben können, ohne den Zauber des Wachstums, ohne sich – wie Mönche und Nonnen – für ein einfaches Leben entschieden zu haben. Es wäre weiter nachzudenken über das Problem der vielen freien Zeit für viele Menschen, die nicht als Last, sondern als Chance begriffen werden sollte. Es ist eine zu geringe Motivation lesen zu lernen, damit man etwas zu tun hat, wenn der TV-Apparat streikt.

Die Diskussion unter Christen, in die hoffentlich viele sogenannte »Menschen guten Willens« hineingezogen werden, wird die Probleme möglicher Zukünfte, die durch einen Umschwung auf dem Arbeitsmarkt bestimmt sind, nicht lösen, aber sie kann sie ins Gespräch bringen – nicht nur in die Diskussionsforen katholischer oder evangelischer Akademien, sondern bis hin in die kleinste Gemeinde. Und diese Diskussion würde – wenn es mit rechten Dingen zugeht – in einer transzendenzfreundlichen Atmosphäre geschehen, sozusagen unter dem offenen Himmel.

36 Jahre hindurch hatte ich als Pfarrer in Predigt und Katechese, später als Lehrender in der Praktischen Theologie nicht nur in die Bibel oder in die Werke der großen Theologen zu schauen. Zu den Aufgaben eines Priesters in der DDR gehörte auch die Beschäftigung mit der Lehre des Marxismus, die auf vielerlei Weise die Gläubigen erreichte und sie zu bestimmen suchte. Im Zusammenhang dieser kurzen Überlegung zu einer möglichen Zukunft, die nicht durch einen ausgeglichenen Rhythmus von Arbeit und Freizeit bestimmt ist, sondern durch den Eindruck schrecklich leerer, langsam dahin fließender Zeit, könnte die Vorstellung vom nicht mehr entfremdeten, allseitig gebildeten Menschen der vollendeten kommunistischen Gesellschaft einen Denkanstoß bedeuten. Marx und Engels verglichen die Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, in der »jeder einen

bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann« mit dem Menschen in der kommunistischen Gesellschaft, in der »jeder sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann«: Die Gesellschaft, die »die allgemeine Produktion regelt«, ermöglicht es dem Menschen »heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu betreiben, nach dem Essen zu kritisieren« – wie er gerade Lust hat –, »ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden«.[12] In der Vorstellung der Marxismus-Begründer bildet sich der neue Mensch dadurch, daß die Produktivkräfte nicht mehr Privateigentum sind, sondern gesellschaftlich angeeignet werden: Hinter dem Phänomen des allseitigen Menschen steht nicht eine Bildungsbemühung, sie ist vielmehr die Folge einer neuen Beziehung zur Güterproduktion: »Die Aneignung einer Totalität von Produktionsinstrumenten ist ... die Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst.«[13]

Die Schilderung des glücklichen kommunistischen Menschen kommt uns einigermaßen naiv vor. Nicht jeder wird ein solches Leben erstrebenswert finden. Ganz unverständlich erscheint uns der Zustand der kulturellen Allseitigkeit als einfache Folge eines neuen Verhältnisses zu den Produktivkräften. In dieser Zukunftsschau wird aber ein Problem mit angedeutet, das bei den Vordenkern des Kommunismus überhaupt nicht als Problem erscheint, das aber heute nicht nur für die meisten Arbeitslosen, sondern auch für viele Rentner und Vorruheständler eine außerordentliche psychische Belastung bedeuten kann; sie besteht aus der Frage, was fange ich mit der vielen freien Zeit an. Ein Nachdenken in den christlichen Gemeinden, das ohne den Druck, schnelle Lösungen vorweisen zu müssen, ein Nachdenken, das nicht nur eine Antizipation möglicher zukünftiger Situationen bedeutet, sondern auch der Anfang eines Umdenkens ist, könnte helfen, daß aus der Angstvorstellung von Leere und Langeweile die Hoffnung entsteht, auch ohne die tägliche Arbeit erfüllt leben zu können.

Anmerkungen

1 Vgl. H.-H. Hertle, Der Fall der Mauer. Opladen 1996, S. 143–149.

2 Vgl. F. Engels, Dialektik der Natur. MEW 20, S. 144.

3 Arbeit »über das Notwendige hinaus« wird »allgemeines Bedürfnis« (K. Marx, Kritik des Gothaer Programms. MEW 19, S. 231); sie wird »aus einer Last eine Lust« (F. Engels, Anti-Dühring. MEW 20, S. 274); »Arbeit und Genuß« werden in der neuen Gesellschaft verbunden sein (K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie. MEW 3, S. 199); Lenin wird durch Arbeit geehrt: B. Brecht, Die Teppichweber von Kujan-Bulak ehren Lenin (B. Brecht, Gedichte. Berlin/Weimar 1973, S. 61 ff.).

4 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hannover und Bonn 1997, Nr. 2.1.2.
5 Johannes Paul II., Die Enzykliken *Laborem Exercens* 1981, *Sollicitudo Rei Socialis* 1987 und *Centesimus Annus* 1991; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Pastorale Anregungen zum Problem der Arbeitslosigkeit 1992; das schon erwähnte gemeinsame Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage; von der Evangelischen Kirche in Deutschland erschien die Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung, Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen – Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit. Gütersloh 1982, sowie die Denkschrift »Gemeinwohl und Eigennutz«. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Gütersloh 1991.
6 P. Schneider/A. Wilk, Das Kreuz der Arbeitslosigkeit. Kirchliches Engagement für Arbeitslose – Erfahrungen und Anstöße. Freiburg 1998.
7 Vgl. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, a. a. O., S. 96 f.; mit einem gewissen »arbeitsmarktpolitischen Stolz« können die Pfarreien und kirchlichen Einrichtungen in den neuen Ländern auf eine Erfahrung aus der sozialistischen Zeit zurückblicken: Immer wieder gab es Bewerbungen aus dem staatlichen in den kirchlichen Dienst, obwohl das Gehalt hier erheblich geringer war. Man zog das Arbeitsklima in einer kirchlichen Einrichtung vor (und entging damit gleichzeitig der politischen Indoktrinierung).
8 Es hat mich in der Wendezeit erstaunt, daß eine DDR-Ökonomin, die ich um Auskunft darüber bat, wie man sich theoretisch die Möglichkeiten vorzustellen habe, daß aus der Ostmark eine konvertible Währung entstehen könnte, die Schultern zuckte und kapitulierte – nicht vor dem konkreten Problem der Währungsumstellung, die kompliziert genug war, sondern vor dem Gedankenspiel.
9 Hans Jonas, der 1987 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels erhielt, hat in seiner Rede in der Paulskirche die Ansicht vertreten, daß Änderungen in unseren Konsumgewohnheiten, im Lebensstil und im gesamten Wirtschaftsgefüge, das auf einem sich steigernden Konsum beruht, nötig sind. Er wußte, daß damit Massenarbeitslosigkeit verbunden sein würde, und er räumte ein, daß er nicht wisse, wie das geschehen könne, ohne Unheil – wie Massenarbeitslosigkeit – anzurichten; vgl. H. Beck, Handlungschance Arbeitslosigkeit. Aktuelle Herausforderungen der Industriegesellschaft. In: *MUT. Forum für Kultur, Politik und Geschichte*. Dezember 1993, S. 27.
10 P. Schneider/A. Wild, a. a. O., S. 79–181.
11 Vgl. GS 1.
12 K. Marx/ F. Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, S. 33.
13 Ebd., S. 68.

FRIEDRICH MORDSTEIN · MÜNCHEN

Übersehene Präambeln des Glaubens?

Eine Anfrage an ökumenische Theologie

Eine der unverkennbaren Besonderheiten und Auffälligkeiten unserer europäischen Kultur kann durch die Jahrhunderte hindurch am Versuch mitverfolgt werden, die christliche Religion vor dem Forum einer kritischen Hinterfragung zu rechtfertigen, sie argumentativ abzusichern und – das bedeutet – sie auf eine überindividuell-gültige Verstehensebene begrifflich-allgemeiner Art zu heben. Die jüngsten Darlegungen über das ›Credo‹ des Christen, etwa von Hans Küng und Eugen Biser, oder der ›Katechismus der katholischen Kirche‹ (von 1993), oder die großen Dogmatiken unseres Jahrhunderts z. B. von Michael Schmaus und Karl Barth sind Dokumentationen dafür, daß man die Aufforderung des ersten Petrusbriefes (3,15) auch im 20. Jahrhundert sehr ernst genommen hat: »Seid jederzeit bereit, jedermann Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in euch lebt.« Oder bei Paulus (1 Kor 1,20): »Brüder, seid nicht Kinder an Verstand! Seid vielmehr ›Kinder‹ an Bosheit – an Verstand aber reife Menschen!«

»Rechenschaft ablegen« heißt dabei – muß nochmals betont werden – eben nicht bloß ein persönliches, auf der *psychologischen* Ebene angesiedeltes Bekenntnis abzulegen, sondern das christliche Spezifikum auf dem Hintergund des umgreifenden Zusammenhanges von Welt, Mensch und Gott zu sehen, so daß dann auch gesagt werden kann: »Das Christentum ist die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist«[1] (J. Ratzinger). Dabei steht ›Israel‹ für die kulturhistorisch betrachtet singulär anmutende Gotteserfahrung eines Volkes in seinem geschichtlich überprüfbaren Gang durch viele Jahrhunderte; ›Griechischer Geist‹: dies Stichwort steht für den Versuch einer um theoretisch-universale Gültigkeit bemühten Bewältigung der menschlichen Existenz in der Physis- und Kosmos-Erfahrung bis hin zur Entdeckung einer ›Anfangsgrund‹-Problematik und der Herausgehobenheit dieses Menschseins als dem Träger dieser Entdekkung.

Kann man, darf man diese Synthese auseinanderreißen? – ›Können‹ durchaus: Wenn ich recht sehe, ist seit einiger Zeit die Tendenz hierzu vom Raum reformato-

FRIEDRICH MORDSTEIN, *Jahrgang 1920, lehrte zunächst Philosophie an der Pädagogischen Hochschule in Augsburg, anschließend als Ordinarius bis zu seiner Emeritierung an der Universität München.*

rischer Theologie, wo die Trennung von Anfang an gängig war, übergesprungen auf eine Reihe katholischer Theologen: wie ich vermuten möchte, wohl nicht zuletzt als eine Folge der Verunsicherung in philosophicis durch die sang- und klanglose Verabschiedung der ›Neuscholastik‹. Diese hatte ihren Schwerpunkt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als Renaissance des Thomasischen Denkerbes und als Versuch, sich mit den Fragestellungen moderner Philosophie, vor allem in der Erkenntnistheorie, der Metaphysik, Ethik, Sozial- und Staatsphilosophie auseinanderzusetzen. Ohne eine entsprechende Würdigung der Gedankenwelt des ›deutschen Idealismus‹ freilich erwies sich das Vorhaben als zur Erstarrung durch Abkapselung prädestiniert (wie dies einem hellwachen Wahrnehmungsvermögen, z. B. eines Herman Schell oder etwas später Alois Dempfs erkennbar und prognostizierbar war).

Die durch den nun faktisch gewordenen Ausfall philosophischer Vernunft entstandene Lücke ist seither nicht mehr zu schließen gewesen: Ersatzangebote, wie etwa Anlehnung an eine gesellschaftskritische Philosophie im Rahmen der »Frankfurter Schule« oder im Sinne Ernst Blochs, auch Eugen Drewermanns radikales Psychologisierungsprogramm à la C. G. Jung, oder Sympathieerweise für die Bereitschaft dazu, »aus dem Zustand der Pluralität die Norm des Pluralismus« (Hartmut von Hentig) zu machen in mehr oder weniger ausgeprägter Nähe zur »postmodernen« Losung des: »Anything goes« – all diese vermeintlichen Vakuums-Tilger brachten und bringen den trügerischen Anschein, »auf der Höhe der Zeit« zu stehen, übersehen aber die lebensnahe Warnung Kierkegaards: wer sich mit dem Zeitgeist verheirate, sei nur zu bald verwitwet.

Noch aber bot sich katholischerseits fast mit einer gewissen ökumenischen Zwangsläufigkeit ein Ausweg an: die Akzeptanz des in der reformatorischen Theologie fast einhellig praktizierten Selbstverständnisses, dergestalt, daß sich christliche Theologie als in sich ruhende, allein der Person und Sache Jesu dienende und insofern autarke »Glaubenswissenschaft« verstehen dürfe, die auch für den Bereich der *praeambula fidei* auf die Dienstleistung von Philosophie als »Magd« verzichten könne – ganz gleichgültig, ob (nach der ironischen Formulierung Kants) »diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt«.[2]

Diesen zum Usus gewordenen Sachverhalt hat schon Anfang der sechziger Jahre Heinz Zahrnt sehr nüchtern und anschaulich mit einem Rückgriff auf einen Bericht im Alten Testament beschrieben. »Also zog Abraham herauf aus Ägypten mit seinem Weibe und mit allem, was er hatte, und Lot auch mit ihm, ins Mittagsland. Und das Land konnte es nicht ertragen, daß sie beieinander wohnten; denn ihre Habe war groß. Und es war immer Zank zwischen den Hirten über Abrahams Vieh und zwischen den Hirten über Lots Vieh. – Da sprach Abraham zu Lot: Laß doch nicht Zank sein zwischen mir und dir und zwischen meinen und deinen Hirten; denn wir sind Gebrüder. Steht dir nicht alles Land offen? Scheide dich doch von mir. Willst du zur Linken, so will ich zur Rechten; oder willst dur zur Rechten, so will ich zur Linken. Also schied sich ein Bruder von dem andern.«

Und dann folgt Zahrnts Kommentar: »Diese alte Geschichte von der schiedlich-friedlichen Trennung zwischen Abraham und Lot erscheint mir immer wie ein Gleichnis für das Verhältnis, das gegenwärtig zwischen Theologie und Philosophie waltet. Beide haben sich heute so weit voneinander entfernt, daß sie kaum noch ins Handgemenge miteinander geraten. Jede von ihnen besitzt ihre eigenen Weideplät-

ze, und es gibt kaum noch Streit zwischen den Hirten. – Wir haben uns so an diesen Zustand gewöhnt, daß er uns fast schon als normal erscheint.«[3]

Mit Recht hat sich Zahrnt gegen solche »Normalisierung« gewandt und ist seinerseits mit gutem Beispiel vorangegangen, indem er mit Karl Jaspers in ein »Zwiegespräch« über das Verhältnis von Philosophie und Offenbarungsglauben eingetreten ist. Was freilich bei ihm ausgeblendet erscheint, ist, daß bei Luther selbst aus Gründen der Apologie seines Interpretationsmodells vom Christsein als »Rechtfertigung aus dem Glauben allein« unverrückbar feststand: Theologie müsse sich vom »Menschenwerk« der Philosophie befreien und unabhängig machen. Eben dies konnte nicht ohne – sogar gewalttätig und unvernünftig erscheinende – Loslösung aus der philosophischen Umklammerung geschehen (notfalls mit der Akzeptanz von »doppelter Wahrheit«: *non idem verum in philosophia, in natura, quod in theologia*).

Luther hat mit Konsequenz dafür gesorgt, daß die besagten, von Zahrnt bedauerten selbständigen »Weideplätze« bezogen wurden. Diese Isolierung konnte auch eine gewisse Weile hindurch gut gehen – solange nämlich, als die im Petrusbrief geforderte Rechenschaftsablage sich auf zwei selbstverständlich als unantastbar geltende Sicherheiten berufen konnte: auf die als Urgestein der Offenbarung gesehene Einheit der biblischen Schriften (in einem ›fundamentalistischen‹ Sinn) und auf die sich in ihnen dokumentierende Gottheit selbst, deren Dasein und Wirken ernsthaft nicht als hinterfragensnotwendig erschienen.

Die als Ergebnis von Luthers Bibel-Interpretation und Wirken entstandene (gewiß nicht von ihm gewollte) Trennung der abendländischen Christenheit brachte im Gefolge eine Kettenreaktion von Auswirkungen hervor, deren, psychologisch gesehen, wohl bedeutendste der Sturz aus der gängig gewesenen christlichen Bewußtseinslage war, für den dann René Descartes das umfassende Stichwort ausgab: De omnibus dubitandum est.

Damit aber begann nach jahrhundertelanger Pause wieder die Stunde der Philosophie(n). Die Gottesfrage wurde wie nie zuvor zum großen Problem; ihre Suspendierungszeit – übrigens nach dem Vorgang der Bibel selbst –[4] war nicht mehr zu verlängern. Unlöslich verknüpfte sich mit ihr die nun ›säkular‹ gestellte Frage nach dem Frager selbst und seinem Daseinsort: nach Mensch und Welt. Die großen Namen der Philosophie-Geschichte (nach Descartes) tauchen nun auf: Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche.

Der Triumphzug der durch Descartes initiierten kausal-analytischen Methode dokumentierte sich als eine Umwälzung von vorher unvorhersehbarer Tragweite – womit Philosophie ›pur‹, noch dazu bei ihrer bestehenden Diskordanz, nicht mehr konkurrieren konnte.

Somit war auch der Höhenflug der Philosophie zu Ende. Das technische Zeitalter überrollte in anscheinend unumkehrbarer Weise das Interesse der atlantisch-europäischen Menschen und eroberte sich immer stärker auch das Bewußtsein von Menschen der Altkulturen Südamerikas, Asiens und Afrikas.

Diese einschneidende Umgestaltung des Erdkreises aber vollzog sich an der immer noch bestehenden, wenn auch geschwächten Lebensmacht der christlichen Konfessionen vorbei, die ähnlich wie die Philosophen nicht durch gemeinsame Einsichten ein glaubwürdiges Überzeugungsgewicht darboten. Die menschlichen Ka-

tastrophen, mit denen das nun zu Ende gehende 20. Jahrhundert als Zeitraum eines riesigen Menetekels verbunden bleiben wird, können als empirisch überprüfbares Anschauungsmaterial dafür dienen, daß die von Albert Einstein überlieferte Behauptung zutrifft: »Das Problem der Menschheit ist nicht die Atomkraft, es ist das menschliche Herz.«[5]

Nimmt man dabei das Stichwort ›Atomkraft‹ als Symbol für alles wissenschaftlich-technische Naturwissen, so ist nunmehr evident geworden, daß »Wissen ohne Gewissen nur Verderben der Seele ist«[6] (François Rabelais), weil das Wissen um die menschliche Existenz, ihr Soll und Haben, an Bedeutung höher steht: »Wenn der Mensch bloß Verstand hätte, ohne Vernunft und freien Willen, oder ohne Moralität, so würde er sich in nichts von den Tieren unterscheiden und vielleicht bloß an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen, da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Tieren verschieden ist, auch von dem klügsten, dessen Instinkt oft deutlicher und bestimmter wirkt als der Verstand der Menschen.«[7]

An dieses Primatsverhältnis von Vernunft gegenüber dem bloßen Verstand zu erinnern, darf also gewiß nicht als Rückkehr zu einer in der Vergangenheit leider nicht selten anzutreffenden Arroganz von »Geistes«-wissenschaft gegenüber »Natur«-wissenschaft interpretiert werden. Sie kann nur als Eingeständnis dienen, daß das Menschsein – bei Einstein symbolisiert als »das menschliche Herz« – als Gesamtkonzeption und letztes Ereignis der Evolutionsgeschichte betrachtet, sich, wie Eugen Biser eines seiner jüngsten Werke betitelt hat, als »das uneingelöste Versprechen« manifestiert.[8]

Ich muß nun wieder auf das in unserem Zusammenhang wichtig gewordene Bild der »Weideplätze« zurückkommen und das heißt: auf die zu überwindende Isolation christlicher Theologie. Hier sehe ich einen notwendigen Prozeß auf zwei Ebenen sich abspielen.

Die *erste* Ebene ist die der intensiven Bemühung um eine wahrhaft ökumenische Konsensbildung wider die überkommene Kontrovershaltung – in strikter Einsicht in den Realitätsbezug eines Kassiber-Textes, der von Alfred Delp kurz vor seinem gewaltsamen Tod aus dem Berliner Gestapo-Gefängnis noch übermittelt werden konnte: »Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, sind sie abgeschrieben. Wir sollen uns damit abfinden, die Spaltung als geschichtliches Schicksal zu tragen und zugleich als Kreuz. (...) Und zugleich soll sie unsere dauernde Schmach und Schande sein, da wir nicht imstand waren, das Erbe Christi, seine Liebe, unzerissen zu hüten.«[9] Wie tröstlich, daß vierzig Jahre nach diesem prophetischen Warnruf als Schlußfolgerung des 1980 gebildeten »Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen« am Projekt: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« festgestellt wurde: »Bei einer Reihe von Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts müssen wir heute sagen, daß sie auf Mißverständnissen in der Gegenposition beruhten. Andere zielten auf kirchlich nicht verbindliche Extrempositionen. Wieder andere treffen den heutigen Partner nicht mehr. Bei wieder anderen haben neue Sacheinsichten zu einem hohen Maß an Verständigung geführt. Bei einigen Verwerfungsaussagen allerdings läßt sich auch heute noch kein ausreichender Konsens feststellen. Doch ist zu fragen, ob sie allein die Aufrechterhaltung der Kirchentrennung angesichts der veränderten

Verhältnisse der Kirchen ihrer Glieder zu einander rechtfertigen können.«[10] Die auf diesem Reflexionshintergrund gebildete Kurzformel und ökumenische Devise lautet bekanntlich: ›Einheit in versöhnter Verschiedenheit‹.

Die *zweite* Ebene der Isolations-Durchbrechung scheint mir darin zu liegen, daß das christliche Bewußtsein auf die Nachfrage hin geschärft werden müßte, ob nicht Konsensverhinderungsgründe – früher und auch heute noch – *faktisch anderswo* liegen als in rein theologischen Überlegungen, dezidiert also gesagt: in philosophischen. Als kürzest mögliche Plausibilitäts-Begründung für diese Behauptung seien wenigstens zwei Beispiele vorgestellt: Ein hervorragender Vertreter neutestamentlicher Theologie und Mitglied der Evangelisch-theologischen Fakultät in Heidelberg, Klaus Berger, hat in einer umfangreichen Darstellung, betitelt: »Exegese und Philosophie« (Stuttgart 1986) als Quintessenz seiner Forschungserfahrung zu bedenken gegeben: »Theologie entsteht aus Exegese und Philosophie. Und Exegese selbst war und ist immer ›abhängig‹ von einer bestehenden Philosophie. Das gilt auch für die historisch-kritische Exegese seit der Aufklärung. Ihr Verhältnis zur Philosophie war mehr als nur ein harmloser Flirt. Vielmehr ergeben sich eine ganze Reihe inzwischen schon klassischer Zuordnungen wie die von Hegel und David Friedrich Strauß, von Overbeck und Nietzsche und von Bultmann und Heidegger. Wirkten diese Verbindungen anfänglich fast immer als religiöser Kinderschreck auf die Kirchen, so markieren sie doch entscheidende Positionen theologischer Hermeneutik.«

Als Pendant auf Seiten Katholischer Theologie mag der Paderborner Dogmatiker Dieter Hattrup genannt werden, der in einem sehr gewichtigen Beitrag seine Untersuchung überschrieb: »Die Philosophie in der Theologie Luthers.« Darin liest man: »Ich will unter Philosophie bei Luther kein ausgearbeitetes System verstehen. Luther hat nicht erst ein Denksystem entworfen, um anschließend darauf seine Theologie zu bauen. Philosophie meint hier das Weltbild, das jeder unvermeidlich bei sich führt, das sich auch in philosophischen Schulmeinungen niederschlägt (...) Erst in einem artikulierten System allerdings ist das Weltbild mit einer gewissen Deutlichkeit greifbar, und das trägt zu Zeiten Luthers vorzugsweise den Namen Nominalismus.« Dann weiter: »Luther hat recht! Wenn die Welt, in der er das Evangelium verkünden will, von der Philosophie der nominalistischen Selbstvergewisserung bestimmt ist, kann es nur so gesagt werden, wie er es gesagt hat.« Und schließlich: »Wenn man auf dem Boden des Nominalismus steht, kann man die Quellen des Evangeliums nicht anders fließen lassen, als Luther sie hat fließen machen. Aber muß man auf diesem Boden stehen? Ist der strenge Individualismus getrennter Subjekte notwendig? Die Frage ist schwer zu beantworten.«[11]

Hattrup's Eingehen auf die überraschende Bedeutung und Konsequenz eines für Luther selbstverständlich gewordenen Interpretations-Modells *nicht biblischer* Herkunft (»Warum sollte ich übrigens meiner Richtung untreu werden, der Occamistischen oder ›modernen‹, die ich ganz in mich aufgenommen habe?«, WA 6, 195, 4) ist deshalb aufschlußreich, weil damit im erkenntnistheoretischen »Universalienstreit« eine folgenreiche Positionsbestimmung vorgegeben ist, die sich als solche gewiß nicht auf die Bibel berufen kann. Im Sinne von Klaus Berger müßte man also für die Grundlegung reformatorischer Theologie die eindeutige Zuordnung von Luther und Occamismus (mit seinem erkenntnistheoretischen Kern des Nominalismus) einsetzen.

Aus den bisherigen Ausführungen mag soviel deutlich geworden sein: Man springt nicht ›mir-nichts-dir-nichts‹ in den biblischen Glauben – jedenfalls nicht in der Konsequenz von 1 Petr 3,15.

Es gibt in der Tat für den Glauben an den ›Deus Relevator‹ ein »vorlaufendes Bahnbrechen« (Joseph Bernhart) von nicht überschätzbarem Bedeutungsgewicht für den ›Deus Creator‹. Die vom ›natürlichen‹ Menschen mitgebrachen ›praeambula fidei‹ sind für das Glaubensverständnis selbst – ich scheue mich nicht zu sagen – dominant. Thomas von Aquin hatte diese Einsicht klar vor Augen: »Offenkundig falsch ist die Meinung derer, die sagen, im Hinblick auf die Wahrheit des Glaubens sei es völlig gleichgültig, was einer über die Schöpfung denke, wenn er nur von Gott die rechte Meinung habe. Denn ein Irrtum über die Schöpfung schlägt in ein falsches Wissen von Gott um« (S. c. g. II,3).

Mein Verdacht, diese Grundeinsicht beiseitegeschoben oder als Problem überhaupt nicht bedacht zu haben, bezieht sich auf das Feld speziell der ökumenischen Theologie, auf dem der Eindruck entstehen konnte, »daß heute nichts mehr vorangeht«. Woher aber diese Lähmung? Ich kenne durchaus Begründungen von Seiten reformatorischer und katholischer Theologen, für die die Verantworlichkeit feststeht und geortet wird:

»Die unüberbrückbare Mauer zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche bildet das grundverschiedene Kirchen- und Amtsverständnis. Die römische Kirche versteht sich als eine sakramentalse Heils- und Rechtsanstalt. Durch sein autoritär-reaktionäres Regiment hat der gegenwärtige Papst dieses Selbstverständnis noch verstärkt und dadurch die Mauer zwischen beiden Kirchen weiter erhöht.«[12]

»Die Realutopie einer wiedervereinigten Kirche von morgen darf nicht eine uniforme, sondern kann nur eine konziliare Kirche sein. Das Haupthindernis für eine solche Wiedervereinigung ist die Römische Kurie« (Norbert Greinacher).[13]

An eine Sauerteigfunktion der *praeambula fidei* denkt man offenbar nicht und so auch nicht an die ›Vorgaben‹ philosophischer Provenienz, mit denen Luther selbst es zu tun hatte:

a. ein voluntaristisches Gottesbild einer Allmacht, die allein durch bloße Setzung (die auch hätte anders sein können) etwas als gut und als böse bestimmt, der gegenüber

b. das menschliche Verhalten immer ›sündhaft‹, also ›böse‹ ist und das bedeutet: ›unfrei‹ = ›knechtisch‹.

Und so denkt man auch nicht daran, das *Selbstzeugnis* Luthers ernst zu nehmen, das er in nicht mehr zu steigernder Klarheit als Quintessenz seiner Auseinandersetzung um die anthropologische Frage mit Erasmus von Rotterdam am Ende seines umfangreichen Buches *De servo arbitrio* (*Vom knechtischen Willen*) gegen dessen *De libero arbitrio* abgegeben hat (und das Gerhard Ritter in seiner Luther-Biographie »die tiefsinnigste und wissenschaflich gründlichste seiner Kampfschriften« genannt hat)[14]:

»Hier will ich mit diesem Buch ein Ende machen, bereit, wenn nötig, diese Sache in noch mehr Büchern zu behandeln, obwohl ich glaube, daß hier dem Frommen und einem, der der Wahrheit ohne Hartnäckigkeit sich fügen will, reichlich genug getan ist. Wenn wir nämlich glauben, daß es wahr ist, daß Gott alles vorher weiß und vorher ordnet, dann kann er in seiner Präszienz und Prädestination sich nicht

täuschen noch daran gehindert werden, sodann auch nichts geschehen kann, es sei denn nach seinem Willen; etwas, was selbst die Vernunft gezwungen ist, zuzugeben, indem zugleich eben die Vernunft bezeugt, daß kein freier Wille im Menschen oder in einem Engel oder in irgendeiner Kreatur sein kann.

So, wenn wir glauben, daß der Satan der Fürst der Welt ist, der dem Reich Christi mit ganzer Kraft beständig nachstellt und es bekämpft, um die gefangenen Menschen nicht loszulassen, wenn er nicht durch die göttliche Kraft des Geistes zum Weichen gebracht wird, so ist es abermals offenbar, daß kein freier Wille sein kann. So, wenn wir glauben, daß die Ursünde uns so verderbt hat, da sie auch denen, die vom Geist getrieben werden, dadurch, daß sie gegen das Gute kämpft, sehr drükkende Schwierigkeiten macht, so ist es klar, daß in den Menschen, die ohne Geist sind, nichts übrig ist, das sich zum Guten wenden könne, sondern nur zum Bösen.

Ebenso, wenn die Juden, die mit ihren höchsten Kräften der Gerechtigkeit nachjagten, vielmehr in die Ungerechtigkeit gestürzt sind, und die Heiden, die der Gottlosigkeit nachjagten, umsonst und unverhofft die Gerechtigkeit erlangt haben, so ist es gleichfalls, eben auf Grund der Tatsache und der Erfahrung, offenbar, daß der Mensch ohne Gnade nichts als Böses wollen kann.

Aber im Ganzen: Wenn wir glauben, daß Christus die Menschen durch sein Blut erlöst hat, so werden wir zu dem Eingeständnis gezwungen, daß der ganze Mensch verloren gewesen ist; andernfalls wir Christus entweder unnötig oder zum Erlöser des minderwertigsten Teiles machen, was gotteslästerlich und gottlos wäre.

Mein Erasmus, ich bitte dich nun um Christi willen, daß du das, was du versprochen hast, endlich erfüllst; versprochen hast du aber, dem, der etwas Besseres lehrt, zu weichen. Gib deine Rücksicht auf Personen auf! Ich gebe zu: du bist ein bedeutender Mann und mit vielen und zwar den edelsten Gaben von Gott ausgerüstet, zu schweigen von dem anderen, nämlich Geist, Bildung und einer ans wunderbare grenzenden Redegewandtheit. Ich aber habe nichts und bedeute nichts, es sei denn, daß ich mich beinahe rühmen kann, ein Christ zu sein.

Ferner lobe und preise ich auch dieses gar sehr an dir, daß du als Einziger von allen die Sache selbst in Angriff genommen hast, d. h. das Wesentliche der Sache, und daß du mich nicht mit jenen fremdartigen Sachen über Papsttum, Fegefeuer, Ablaß und Ähnlichem – wobei es sich vielmehr um unnützes Zeug als um ernsthafte Dinge handelt –, in denen mich fast alle vergeblich zu fangen gesucht haben, geplagt hast.

Einzig und allein du hast den Kardinalpunkt der Sache erkannt und hast die Hauptsache selbst angegriffen, wofür ich dir von Herzen Dank sage.«[15]

Wenn auf irgendeinen Text von auch nur annähernd vergleichbarer religions- und geistesgeschichtlicher Bedeutung – ganz zu schweigen vom binnenhaft-christlichen Gewicht – es zutrifft, daß seine Verstehbarkeit auch ganz ohne Hermeneutik gesichert ist, einfach deshalb, weil sein Informationsgehalt für sich selbst spricht – dieser Text ist es. Und dennoch herrscht bei ihm im Feld der ökumenischen Theologie ein erstaunliches Rezeptions-Defizit – fast so etwas wie ein ›blinder Fleck‹ in seiner Wahrnehmung!

Sucht man nach Gründen für diesen immerhin erstaunlichen Vorgang, so kann der vorliegende Luther-Text selbst bereits einige Spuren erkennen lassen: in der Charakterisierung des Erasmus als zwar bewundernswürdigen Philologen, aber, wie es später noch bei Luther heißt, nicht als einen die Bibel verstehenden und sie

sorgfältig beachtenden Theologen: »Und, da du ein Mensch bist, kann es leicht geschehen, daß du die Schrift und die Aussagen der Väter, unter deren Führung du glaubst, das Ziel zu erreichen, weder recht verstehst, noch sorgfältig genug beachtest.«[16]

Und dergestalt ist dann das Beurteilungsmuster für die Nachwelt fixiert: man könne »schwerlich in Abrede stellen, daß er (Erasmus) sowohl die Gründe seiner Gegner als die große Bewegung seiner Zeit nicht recht begriffen hat. (...) Er konnte sich dessen nicht bewußt sein, weil er bei all seiner natürlichen Frömmigkeit und seinen warmen und liebevollen ethischen Empfinden die mystische Einsicht, die die Grundlage jedes Glaubens ist, nicht besaß. (...) Diese einseitige und akademische Auffassung des großen Geschehens, die im Studierzimmer über den Büchern entstanden ist, hat Erasmus mehr als irgend etwas gehindert, das wahre Wesen und die Tragweite der Reformation zu begreifen« (Johan Huizinga).[17]

Eine deutlich anders positionierte Möglichkeit, bei der Suche nach dem ›blinden Fleck‹ fündig zu werden, ist im wohl jüngsten Lutherbuch aus der Feder des österreichischen evangelischen Schriftstellers Humbert Fink anzutreffen:

»Beide Schriften« (gemeint sind Erasmus' *De libero arbitrio* und Luthers *De servo arbitrio*) »haben naturgemäß zahllose Interpretationen erfahren. Sie sind dennoch bloß einer intellektuellen Minderheit, nicht jedoch der breiten Masse des Publikums geläufig geworden, eines Publikums, das sich in seinen Glaubensfragen auf einer naiveren, problemloseren Ebene bewegte. Man muß das auch auf die Gefahr hin sagen, daß man mißverstanden wird. Aber derlei Diskussionen auf hohem intellektuellen Niveau haben stets nur eine elitäre Minderheit bewegt, während die Masse der Gläubigen mit solchen philosophischen Erwägungen nichts anzufangen wußte.«[18]

Wurde für die Ausblendung der Bedeutung des Luther-Textes der ersten Möglichkeit nach Luthers eigene Beurteilung seines Widerparts Erasmus ausschlaggebend, die man als Tradition dann beibehielt, so findet sich bei Humbert Fink als Begründung, die angesprochene Problematik spreche nur eine »intellektuelle Minderheit« an und sei auf der Ebene »philosophischer Erwägungen« anzusiedeln. Damit erscheint die Problematik, die um das rechte Verständnis des Menschseins ringt (das Augustinus auf die wohl kürzeste und prägnanteste Aussageform gebracht hat: »Der dich ohne dich erschaffen hat, wird dich nicht ohne dich erlösen«)[19], letzlich als Gegenstand eines geistreichen Glasperlenspiels und zudem als eine »philosophische Erwägung« – womit wir wieder bei der ›splendid isolation‹ des theologischen »Weideplatzes« angekommen wären.

Eine überraschende Entdeckung bei der Bemühung, in Sachen des ›Blinden Flecks‹ fündig zu werden, macht man beim Leiter des »Instituts für ökumenische Forschung« in Tübingen, Hans Küng. In seinem 1994 herausgegebenen Buch: »Große christliche Denker« folgt nach Paulus, Origenes, Augustin, Thomas von Aquin Martin Luther (danach noch Schleiermacher und Karl Barth); die hinter Luthers Namen angegebene Kürzestformel lautet plakativ: »Rückkehr zum Evangelium als klassischer Fall eines Paradigmenwechsels«.

Die Darlegung selbst erfolgt in bei Küng gewohnter didaktischer Meisterschaft in zwölf Abschnitten, in denen zunächst der Blick des Lesers auf die äußeren Rahmenbedingungen des geistigen Lebens des jungen Luther gelenkt wird, auf seine frühe Lebenskrise und seine »katholische« Zeit, um dann am Beginn des vier-

ten Abschnitts anläßlich des Ablaßstreits den Spuren des »reformatorischen Funkens« nachzugehen. Im Herbst 1518 ist es dann soweit – aus dem Funken ist ein Flächenbrand geworden: »Es waren auf einmal zwei völlig verschiedene Perspektiven, ja zwei verschiedene ›Welten‹, zwei verschiedene Denk- und Sprachwelten, kurz, zwei verschiedene Paradigmen, die sich da in Luther, dem Reformator, und in Cajetan, dem Thomisten und Papstlegaten, begegneten. Das Resultat war entsprechend: die Konfrontation total, die Debatte ausweglos, die Verständigung unerreichbar. Dem Reformruf Luthers hatten die reformunwilligen Kirchenautoritäten im Grund nur eines entgegenzusetzen: die Forderung nach Kapitulation und Unterwerfung unter das päpstliche und bischöfliche Lehramt. Und bald stand mit Luther die ganze Nation vor der bisher unerhörten Alternative: Revokation und ›Rückkehr‹ zum alten (zum mittelalterlichen Paradigma) – oder Konversion, ›Bekehrung‹ zum Neuen (zum reformatorisch-evangelischen Paradigma). Eine beispiellose Polarisierung setzte ein, welche bald die ganz Kirche in Freunde und Feinde Luthers schied.«

Mit unverhohlener Sympathie pflichtet Küng dieser Wendung Luthers zum Evangelium bei: »Nein, neuscholastische Schultheologie, Trient, Hochscholastik, Patristik sind nun einmal alle nur sekundäre Kriterien gegenüber diesem Primären, grundlegenden und bleibend verbindlichen Kriterium: der Schrift, der ursprünglichen christlichen Botschaft ...«[20]

Im neunten Abschnitt schließlich stößt man auf den Punkt, an dem erkennbar wird, daß Küng offenbar nicht wichtig nimmt, was Luther als »Kardinalpunkt der Sache« und als »die Hauptsache selbst« Erasmus gegenüber bezeichnet hatte (die zudem Erasmus »als Einziger von allen« in Angriff genommen habe): der Wille des Menschen ist in Wahrheit nicht frei, sondern entweder von Gott oder vom Satan besessen. Und nicht einmal darin ist er frei, »zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und in Besitz zu nehmen.[21]

Somit ist die Feststellung keine Übertreibung: die »Konversion« zum neuen Paradigma ist mit dem Einverständnis einer Marionettenhaftigkeit unseres Menschseins verknüpft und erkauft.

Diese in meinen Augen unerträgliche anthropolgische Hypothek aber tut Küng gewissermaßen als eine quantité négligeable ab: gewiß sei Luther »in manchen Sätzen seiner Rechtfertigungslehre ... Einseitigkeiten und Übertreibungen verfallen ...; manche Formulierungen des ›Solum‹ und Schriften wie *De servo arbitrio* oder *Von den guten Werken* waren und bleiben mißverständlich und bedürfen der Ergänzung und der Korrektur.«[22]

Küng räumt zwar Mißverständlichkeit und Ergänzungs- und Korrektur-Bedürftigkeit ein – es bleibt aber nur bei der Formulierung eines Desiderats. Dabei kann freilich gerade von »Mißverständlichkeit«, wie der Luthersche Text anschaulich machte, wohl nicht gesprochen werden. Einer notwendgigen Klärung der ökumenischen Problematik stellen sich demnach zwei defizitäre Faktoren in den Weg:

– Die Ausblendung der von Luther selbst vorgenommenen Unterscheidung nach »Hauptsache« und »fremdartigen Sachen«, wodurch eine akkurate Verdrehung der Gewichtung, wie sie Luther vertreten hatte, die Folge ist.

– Eng damit verknüpft ist die zweite Ausblendung jenes Umstandes, daß das, was

Luther die »Hauptsache« nennt, den *praeambula fidei* zugehört, also eine *philosophische* und nicht eine *biblisch-theologische* Vorgabe darstellt und einschließt. Für die *praeambula fidei* jedenfalls trägt in der Tat nicht die Theologie, sondern die philosophische Reflexion die Hauptverantwortung. Diese Aussage bedeutet natürlich nicht ein Plädoyer für eine Restauration neuscholastischer Philosophie, wohl aber eine Erinnerung an den vorhandenen und weiter auszubauenden Schatz dessen, was Leibniz *philosophia perennis* nannte. Auf deren hilfreiche »Brauchbarkeit«, gerade für die Präambeln des Glaubens: also im Wesentlichen für den Gottesgedanken als solchen, vor aller Offenbarung, und das rechte Menschenbild, soll mit diesen Darlegungen aufmerksam gemacht werden.

Anmerkungen

1 Zitiert bei J. B. Metz, Zur Rettung der Vernunft. Der Geist Europas und der Geist des Christentums, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 27./28. Oktober 1990.
2 I. Kant, Streit der Fakultäten, 1. Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen. Sämtliche Werke in 6 Bänden (Großherzog Wilhelm-Ernst-Ausgabe), Band 1, S. 573.
3 H. Zahrnt, Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch. Hamburg 1963, Vorwort.
4 Vgl. K. Rahner, Theos im Neuen Testament, in: Ders., Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1954, S. 108f.
5 Zit. bei A. Guggenberger, Die Utopie vom Paradies. Stuttgart 1957, S. 19.
6 Zit. bei R. Grousset, Orient und Okzident im geistigen Austausch. Stuttgart 1955, S. 19.
7 I. Kant, a. a. O., S. 623
8 E. Biser, Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Düsseldorf 1995.
9 Zit. bei N. Greinacher, Praktische Theologie und die ökumenische Frage, in: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994). S. 19.
10 K. Lehmann/W. Pannenberg, Lehrverurteilungen – kirchentrennend. Freiburg 1986, S. 32.
11 D. Hattrup, Die Theologie in der Philosophie Luthers, in: *Theologie und Glaube* 84 (1994), S. 195.
12 H. Zahrnt, Mutmaßungen über Gott – Die theologische Summe meines Lebens. München, 1994, S. 186.
13 N. Greinacher, a. a. O., S. 21.
14 G. Ritter, Luther. Gestalt und Tat. München ^{4}1947 S. 195.
15 M. Luther, Ausgewählte Werke, hrsg. v. H. H. Borcherdt u. G. Merz. Ergänzungsreihe. Erster Band. München ^{3}1954, S. 247.
16 A. a. O., S. 248f.
17 J. Huizinga, Europäischer Humanismus: Erasmus. Reinbek o. J., S. 122, 123, 124.
18 H. Fink, Martin Luther. Der widersprüchliche Reformator. Esslingen/München 1994, S. 219.
19 Wie ein fernes Echo dieser Augustinus-Aussage liest man bei Angelis Silesius (Johann Scheffler) im vierten Buch (Nr. 209) seines *Cherubinischer Wandersmann*: »Wer zu viel glaubt. / Es ist zwar wahr, daß Gott dich selig machen will: / Glaubst du, er will's ohn dich, so glaubest du zu viel.«
20 H. Küng, a. a. O., S. 161f., 174.
21 M. Luther, a. a. O., S. 46f.
22 H. Küng, a. a. O., S. 176.

Erich Kock · Köln

Wer mehr erfahren will, muß den Tod wagen – Ernst Jünger

Am frühen Morgen des 17. Februar 1998 starb im Riedlinger Kreiskrankenhaus Ernst Jünger; er hatte eine notwendig gewordene schwierige Operation abgelehnt. Am 21. Februar 1998 wurde der Verstorbene auf dem Friedhof der Gemeinde Wilflingen bei Riedlingen beerdigt. Ein langer Trauerzug folgte dem Sarg durch den Ort; er passierte auch das Forsthaus, das 48 Jahre lang Jüngers Wohn- und Arbeitsplatz war. Der Autor, der kurz vor seinem 103. Geburtstag starb, hat seine Verbundenheit mit Wilflinger Bürgern gern bekundet; der geübte Spaziergänger, der Naturliebhaber und Tierfreund schätzte die Wälder in der Nachbarschaft und liebte das Gelegenheitsgespräch mit den Einwohnern. Jünger fand sein Grab neben seiner ersten Frau Gretha geborene von Jeinsen († 20. November 1960) und den beiden Söhnen Ernst († 29. November 1944 als Soldat bei Carrara/Italien) und Alexander († 22. April 1993).

Am 26. Mai 1939 schrieb Ernst Jünger in seinem 1942 veröffentlichten Kriegstagebuch *Gärten und Straßen*: »Ich dachte über meinen eigenen Grabstein nach, auf dem ich nur den Namen und die beiden Daten wünsche, und das Sinnen darüber war mir angenehm.« Das bei Jüngers Bestattung mitgeführte, schlichte Holzkreuz entsprach diesem Wunsch; auf dem Querbalken stehen lediglich Namen und Daten: »Ernst Jünger 1895–1998«. Hinter dem Sarg gingen Jüngers zweite Ehefrau Liselotte geborene Lohner, Verwandte, Freunde und Menschen aus ganz Deutschland, die das Jüngersche Œuvre wertschätzten und den Autor, auf den es zurückgeht, lieben. Der Bestattung ging ein Trauergottesdienst in der Ortskirche St. Johannes Nepomuk vorauf. Das Requiem zelebrierte der katholische Ortspfarrer Roland Niebel, unter der Assistenz des Rottenburger Domkapitulars Dr. Werner Groß. Während der heiligen Messe stand der blumengeschmückte Sarg im Mittelgang vor dem barocken Hauptalter der 1729 von Fürstbischof Franz von Stauffenberg errichteten Pfarrkirche. Der Altar mit der im Zentrum stehenden Plastik eines Marienbildes ist der »Regina Coelorum« geweiht. Auch deshalb hört man in der Liturgie neben dem vom Wilflinger Kirchenchor gesungenen »Requiem« zwei Sologesänge mit marianischen Themen: »Ach neige, du Schmerzensreiche« und »Ave Maria« (Loewe und Gounod). Franz Freiherr Schenk von Stauffenberg, jahrelang

Erich Kock, *Jahrgang 1925, lebt als freier Schriftsteller in Köln; zahlreiche Arbeiten für Funk und Fernsehen.*

Gastgeber und fürsorglicher Mentor Jüngers, würdigte den Verstorbenen mit Worten der Freundschaft und Verehrung. Unter den Trauergästen in der überfüllten Kirche befand sich auch Ministerpräsident Erwin Teufel, der in seiner Totenrede unter anderem die religiösen Komponenten in Jüngers Werk ansprach. Ernst Jünger, protestantisch getauft, war am 26. September 1996 zur römisch-katholischen Kirche konvertiert. Es darf als sicher gelten, daß Jünger bereits seinen Sohn Ernst katholisch taufen lassen wollte, jedoch mit Rücksicht auf seine erste Frau Gretha darauf verzichtete. Beide wurden am 3. August 1925 in der Leipziger Thomaskirche evangelisch getraut.

»Mit scheint oft, daß die Toten reifer und milder werden; sie wachsen in uns mit posthumen Wurzeln – *wir* sind der wahre Todesacker, der wahre Totengrund. Sie wollen in den Herzen bestattet sein. Dafür sind sie dann dankbar, und dieses Verhältnis gibt Familien und Völkern die Kraft zum Wandel durch die Zeit.« Diese aus einem Traum von seinem verstorbenen Vater gewonnene Einsicht hat Ernst Jünger am 30. Mai 1945 in seinem damaligen Wohnort Kirchhorst bei Hannover niedergeschrieben. Der »wahre Todesacker« ist also das Herz des Menschen, und in seinem Innern findet auch die eigene, ein Leben währende Begegnung mit dem Tode statt. Kaum einer unter den bedeutenden Autoren dieses Jahrhunderts (vielleicht noch Henry de Montherlant, der sich 1972 zu Paris in der Erwartung seiner unvermeidlichen Erblindung das Leben nahm) hat so sehr Wand an Wand mit dem Tode gelebt wie der Autor der *Stahlgewitter*, der *Strahlungen*, der Alterstagebücher *Siebzig verweht*, des *Sizilischen Briefes an den Mann im Mond* und der *Schere*. Der Schritt über die Grenze an der »Zollstation«, wo »Furcht gegen Sicherheit getauscht« wird, der Übergang von »Hier« nach »Dort« beschäftigte Ernst Jünger bis zu seinem Ende. Tatsächlich handelte es sich um ein durchgehendes Stadium geistiger Osmose zwischen den Polen von Leben und Tod, Tod und Leben. »Was kümmert den das Jenseits, für den es nichts gibt, was nicht auch jenseitig ist?« (1930)

Am 8. Juni 1989 sagte Jünger in seinem Wilflinger Garten zu mir: »Nun bin ich 90 Jahre alt geworden und wollte doch schon mit Dreißig sterben.« Das schien ihn ebenso zu verwundern wie zu erheitern. Ernst Jünger lebte gern und dankbar für das Geschenk jeden Tages, obgleich ihm Schmerz und Traurigkeit seit je vertraut waren. »... auch im Selbstmord entrinnen wir uns nicht. Wir müssen steigen, auch durch Leiden; dann wird die Welt faßbarer« (29. April 1941). Doch Trauer, *tristitia*, wird oft gespürt, und selbst Träume heben die Traurigkeit ins Bewußtsein (26. Juni 1941). »Im ›Raphael‹ erwache ich durch einen neuen Anfall von Traurigkeit« (22. Februar 1942). »Tristitia. Auswege gesucht; es boten sich nur zweifelhafte dar« (29. April 1941). In dem 1939 erschienenen Roman *Auf den Marmorklippen* ist die Rede von »der wilden Schwermut, die uns bei der Erinnerung an Zeiten des Glückes ergreift«. Und in der Gewißheit drohender Vernichtung der »Rautenklause« durch den Terror von Menschenschindern und Schlächtern begehen die dem Schutz der Ordnung und der Schwachen Verschworenen ein Fest der Erinnerung und des Segens: »So leerten wir unser Glas auf alte und ferne Freunde und auf die Länder dieser Welt. Uns faßt ja alle ein Bangen, wenn die Lüfte des Todes wehen. Dann essen und trinken wir im Sinnen, wie lange an diesen Tafeln noch der Platz für uns bereitet ist. Denn die Erde ist schön« (S. 80 der Ausgabe: Hamburg 1939).

Die als bloße »Tendenzschrift« gegen die Barbarei des Nationalsozialismus fehlgedeutete Parabel der *Marmorklippen* erwuchs – wie Etliches bei diesem Autor – einem Traum-Protokoll. Folglich mischen sich in diesem Buch der 157 Druckseiten Vor-Schau, Wirklichkeit und Bildschöpfung. Deshalb bildet das Gleichnis eines blutigen Kampfes zwischen Geschichtsmächten von Gut und Böse, Hohem und Niedrigem alle Schrecken des Todes ab. Zugleich verstecken sich in ihm wie in einem Vexierbild Hinweise auf führende Figuren, Gruppen und Kräfte des »Dritten Reiches« und seiner Gegner. Die Parabel erfuhr kurz nach ihrem Erscheinen eine Verbreitung von rund siebenundsechzigtausend Exemplaren. Nicht wenige damalige Leser verstanden sie als eine verschlüsselte Darstellung der politischen Verhältnisse, und einige ausländische Rezensenten brachten den Autor durch ihre rein politische Auslegung in große Gefahr; eine Reihe enger Mitarbeiter Hitlers versuchte ihm eine hohe Bestrafung des Autors abzunötigen. Selbst wer Jüngers Roman mit historischem Abstand erneut liest, hat zeitweise das Gefühl, durch Minenfelder zu laufen – so sehr meldet sich in der symbolischen Dichtung die Realität wieder an. Ernst Jüngers Lieblingsbruder – der Lyriker Erzähler und Essayist Georg Friedrich Jünger – hat ihn nach der Lektüre denn auch wissen lassen, daß er mit den *Marmorklippen* um »seinen Kopf spiele«. Und beide Brüder haben, wie es ihre eigenen Veröffentlichungen zeigen (G. F. Jünger, 6. Heft der Zeitschrift *Corona*, 1943 und E. Jünger in den Tagebuchnotizen *Gärten und Straßen*, S. 54, vom 21. September 1939), eine Hinrichtung geträumt, Ernst Jünger seine Verurteilung zum Tode. Trotzdem bleiben die *Marmorklippen* eine poetische Verdichtung visionären Träumens.

Auch das in langen Jahren gewachsene, mit »salamandrischer Ruhe« und erstaunlicher Stetigkeit ausgetragene Werk seiner Tagebücher, Essays, Romane, Erzählungen und Parabeln lebt von Traumreserven, nicht nur von der Augenschärfe des Naturbeobachters und »Seelenfotografen«. Träume spenden Ahnungen, Winke und Mitteilungen, die entschlüsselt sein wollen. Auch sie sind »Gleichnisse«, die »dichter an die Zeit-Mauer heranführen«, den erwachten Menschen in das Mysterium von Leben und Tod einführen und dazu beitragen können, den Erdbewohnern Erfahrungen geistiger Evolution und eine universale Heimat zu bescheren. Dabei bleiben für Jünger alle hiesigen Erkenntnisse nur Spiegelungen des Unvergänglichen, Jenseitigen: »Wer mehr erfahren will, muß den Tod wagen« (*Die Schere*. Stuttgart 1990, S. 167). »Der Tod des Einzelnen«, so heißt es in diesem Werk, »... ist das große Ereignis ... Die Weltangst bleibt ephemer, doch, ebenso wie die Todesangst, notwendig« (S. 164). Transitorische Erfahrungen zwischen Leben und Tod, Hier und Dort bilden auch den Gegenstand dauernder Reflexion im Œuvre des Ernst Jünger. Sie begleiten seine Spekulation über Geschichtsabläufe und immer rasanter verlaufende technische Entwicklungen.

Wohin treibt es mit der Welt und ihrer beschleunigten, planetär gewordenen Geschichte? Wo könnte der Einzelne, der nicht ein Massenleben leben und einen Massentod sterben will, Fuß fassen oder »sichere Reise« (*iter para tutum*, Hymnus *Ave Maria stella*) finden? Wie deutet ein waches und mutiges Auge – auch das des täglichen Chronisten – Chancen und Gefahren unseres Geschichtsaugenblicks? Oder fehlen, wie in dem auch von Jünger öfters beschworenen Symbol der »Titanic«, in der von technischen Prozessen beherrschten Welt im »Ausguck« die warnenden Gläser? Und selbst wenn der Eisberg vermieden wird – wo verankert der Zeitgenos-

se sein Lebensschiff, und welchen Kurs sollte er steuern? Bereits in Jüngers 1936 erschienenem Buch *Afrikanische Spiele* – einer erzählerischen Schilderung abenteuerlicher Suche des Achtzehnjährigen nach Gegenbildern bürgerlicher Existenzweisen und Lebenshaltungen – heißt es: »Man müßte leben wie ein Schiff, alles an Bord, was man nötig hat, und immer gefechtsbereit« (S. 96). Die Metapher vom Schiff als Provisorium, Lebenshaus, Kampfplatz und Totenbarke taucht auch bei dem Sechsundvierzigjährigen wie beim Sechsundachtzigjährigen auf. Am 23. November 1941 notiert Jünger in seinem ersten Pariser Tagebuch: »In auswegloser Umstellung soll man sich zu erkennen geben wie ein Kriegsschiff, das seine Flagge zeigt« (S. 275).

Die Psyche des Zeitgenossen Ernst Jünger ist auf Kontemplation und Kampf gestimmt. Sein geistiges Gepäck soll den Träger instand setzen, Anfechtungen und Angriffe ins Auge zu fassen sowie dem auftauchenden Gegner Gefechtsbereitschaft zu signalisieren. Sätze dieser Art charakterisieren jedenfalls geahnte und wirkliche Gefährdung des Offiziers Ernst Jünger im Stabe des Militärbefehlshabers von »Groß-Paris«, im Kreis der dort agierenden Verschwörer und inmitten einer bürgerkriegsartig gespaltenen Umwelt. Sie kennzeichnen aber auch den Menschen, dem schon früh das *contra agere* auf der Stirn geschrieben stand. Wer wie der Ritter in Albrecht Dürers Stich den gefährlichen Engpaß zwischen »Tod und Teufel« zu durchqueren hat, muß gewappnet sein und die äußerste Angst bestehen können, »denn der Widersacher geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen könne« (Komplet, Eingangslesung). Der Autor Jünger weiß jedoch, daß todesbereiter Mut schützen kann, ja, unverletzlich macht. Und wenn seine Stunde gekommen ist, kann der Tapfere als »guter Zeuge« sterben. Denn selbst sein »Staub ängstigt noch den Tyrannen. Auch er (der Staub) soll untergehen« (2. November 1941). Deshalb muß einer auf »geistigen Stufen richtig« zu kämpfen lernen. Drei Tage nach dem Tode Hitlers im Berliner »Führerbunker« bekräftigt Jünger diese Äußerung aus dem Zweiten Kriegsjahr in seinem Kirchhorster Tagebuch: »Beim Ordnen von Briefen und alten Aufzeichnungen fand ich ein Zitat, das ich vor etwa zehn Jahren Cassians Schrift über die Einrichtung der Klöster entnahm: ›Bevor nämlich nicht das eigene Fleisch besiegt ist, kann niemand rechtmäßig kämpfen‹« (4. Mai 1945).

Der Autor und Offizier hat seine Gegner gekannt, die ihn jahrelang abwechselnd vergeblich umwarben oder unter Druck zu setzen suchten, danach bespitzeln ließen und gern in den Tod getrieben hätten. Der »Propagandaminister« Josef Goebbels, aus den Jahren vor der »Machtergreifung« mit Jünger bekannt, wies noch zwei Monate vor seinem und seiner Frau Selbstmord (nachdem beide vorher ihre sechs Kinder töten ließen) die deutsche Presse an, den Geburtstag des berühmten Autors zu ignorieren. »Das ist auch die einzige Auszeichnung, auf die ich Wert lege« (12. Februar 1945). Und obgleich Hitler zu den Lesern des 1920 zuerst erschienenen Buches *In Stahlgewittern* – dem Bericht des Soldaten und Zeugen der Somme- und Champagneschlacht des Ersten Weltkriegs – zählte, ist schwer zu erklären, aus welchen Gründen Jünger den Blutrichtern des NS-Systems entging. Zögerte der »oberste Kriegsherr«, weil der Stoßtruppführer und Kompaniechef Ernst Jünger am 22. September 1918 mit der höchsten Tapferkeitsauszeichnung, dem Orden »Pour le mérite« ausgezeichnet worden war, den Jünger auch bei bestimmten Anlässen im besetzten Paris trug? Freilich legte er ihn auch an, um seinem Sohn, dem Marinehelfer Ernst Jünger, beizustehen, der »wegen der Bildung eines Wider-

standskreises« zu einer Haftstrafe verurteilt worden war. War Hitlers Entscheidung, Jünger ungeschoren zu lassen, auch der Ausdruck des Respekts, den der ehemalige Frontsoldat Hitler vor dem Todesmut dieses Mannes empfand? Und verstand ihn sein Gegner – ein guter Schachspieler – besser als er sich selber? Beispiele solcher Ausnahme-»Regelungen« gehören freilich zur politischen Geschichte dieses Jahrhunderts. Jünger vergißt jedoch nicht – wie er es in den Pariser Tagebüchern notiert –, daß er »von den Kulissen des Komforts umgeben, doch in größerer Gefährdung als während der Somme- oder der Flandernschlacht« lebt. »Auch scheint mir, daß unter hundert alten Kriegern kaum einer unter den neuen Schrecken standhält, die sich erheben, wenn man aus der heroischen in die Dämonensphäre tritt« (10. Oktober 1943).

Bereits das 1929 (1. Fassung) erschienene Buch *Das abenteuerliche Herz* des »Wachträumers« Ernst Jünger schildert in Gedankenbildern und Skizzen eine doppelbödige Welt. Träume teilen nicht-geheure Wahrheiten mit. In Kellern oder unter Dächern sind blutige Tatsachen versteckt, in den Zwischenböden der Seele und der Brust »ehrbarer Bürger« am Ende fürchterliche Geheimnisse. Zu diesem Resultat hat ihm freilich auch die Lektüre des französischen Schriftstellers Léon Bloy verholfen, die Jüngers Leben – fragend und zustimmend – begleitet.

Kampf und Schlacht, Tod und Durchschreiten der Todeszone bilden eine der Signaturen Jüngerscher Existenz. Wenn man die literarischen Versuche des Siebzehnjährigen außer acht läßt, begann Jüngers Autorenschaft im Feuersturm der Materialschlacht des Ersten Weltkrieges. Die Hand des Bericht-Erstatters setzte sich in Bewegung, sobald ihm die kurzen Pausen zwischen Grabenkämpfen, Infanterieangriffen, Trommelfeuer und die Tage in Reservestellungen Minuten oder Stunden zum Atmen und Schreiben ließen. 14 Notizkladden, von denen er jeweils eine in seiner Kartentasche mit sich führte, bilden den Stoff seiner Schlachtenchronik *In Stahlgewittern* und des folgenden Buches *Der Kampf als inneres Erlebnis* (Berlin 1922). Der Leutnant und Kompanieführer stand bei seinen Mitkämpfern im Ruf schon legendärer Tapferkeit; sie brachte ihm vierzehn Verwundungen ein und ihn zugleich zweimal an den Rand des Todes. Man traute besonders dem Stoßtruppführer eine untrügliche Witterung für den richtigen Augenblick des Handelns zu, so daß sich zu seinen Unternehmungen öfters Freiwillige drängten. Zahllose junge und ältere Menschen hatten den Krieg geradezu als Erlösung herbeigewünscht – er würde sie von Enge und erstickender Normalität befreien. Ernst Jünger erging es nicht anders. Nun aber stellte sich der Krieg an der Westfront als Inferno dar; zugleich begriff man ihn als Durchgangsort zu einer völlig veränderten Welt. Dichtende Soldaten wie Ernst Wilhelm Lotz, Josef Winckler, Karl Bröger, Heinrich Lersch, Max Barthel, Gustav Sack, Walter Flex, Wilhelm Klemm, Ernst Stadler, August Stramm und Leo Sternberg, deren Lyrik den zungenlösenden Idealismus der ersten beiden Kriegsjahre widerspiegelt, machten ähnliche Erfahrungen. Wenn sie nicht im Kampf fielen, brachten sie freilich andere Resultate mit nach Hause als der Nicht-Lyriker Ernst Jünger.

»Das Niemandsland war dicht von Angreifern erfüllt, die einzeln, in Trüppchen oder in hellen Haufen auf den feurigen Vorhang zuschritten. Sie liefen nicht, sie nahmen auch nicht Deckung, wenn zwischen ihnen die turmhohen Fahnen aufstiegen. Schwerfällig, doch unaufhaltsam gingen sie auf die feindliche Linie zu. Es

schien, daß die Verwundbarkeit nun aufgehoben war. Inmitten der Massen, die sich erhoben hatten, war es zugleich einsam; die Verbände waren unvermischt. Ich hatte die Meinen aus dem Blick verloren; sie hatten sich wie eine Welle in der Brandung aufgelöst. Im Vorgehen erfaßte uns ein berserkerhafter Grimm. Der übermächtige Wunsch zu töten beflügelte meine Schritte. Die Wut entpresste mir bittere Tränen. Der ungeheure Vernichtungswille, der über der Walstatt lastet, verdichtete sich in den Gehirnen und tauchte sie in roten Nebel ein. Wir riefen uns schluchzend und stammelnd abgerissene Sätze zu, und ein unbeteiligter Zuschauer hätte glauben können, daß wir von einem Übermaß von Glück ergriffen seien« (S. 260/61, Stuttgart [38]1997). »Zum ersten Mal in diesem Kriege konnte ich das Zischen der kleinen Geschosse hören, als pfiffen sie wie an einem Gegenstand vorbei. Die Landschaft war von gläserner Durchsichtigkeit ... Nun hatte es mich endlich erwischt. Gleichzeitig mit der Wahrnehmung des Treffers fühlte ich, wie das Geschoß ins Leben schnitt. Schon an der Straße vor Mory hatte ich die Hand des Todes gespürt – diesmal griff er fester und deutlicher zu. Als ich schwer auf die Sohle des Grabes schlug, hatte ich die Überzeugung, daß es unwiderruflich zu Ende war. Und seltsamerweise gehört dieser Augenblick zu den ganz wenigen, von denen ich sagen kann, daß sie wirklich glücklich gewesen sind. In ihm begriff ich, wie durch einen Blitz erleuchtet, mein Leben in seiner innersten Gestalt« (S. 316/17).

Gerade dies oft geschmähte und kritisierte Buch – das im Rückblick seines Autors die Geburt eines neuen Menschentyps, des »Arbeiters«, vorwegnimmt –, kann man zugleich als Protokoll und Deutung einer Reise ins Innere verstehen. Das Herz wird geprüft, der Mensch gewogen und der Erkenntnis seinerselbst zugeführt. Zwischen Furcht und Todesmut, Angreifen und Zurückweichen, Lachen und Weinen entsteht die Gewißheit letzter Unverletzlichkeit. Diesem Schicksalspunkt ist wohl auch die Jüngersche Optik der Distanz entsprungen, die manchmal leichthin als »inhumane Kälte« gedeutet wurde und wird. Tatsächlich ist sie wohl der Ausdruck dafür, daß »auch der Tod nur eine Kurve wie die Schleife« ist »und das Sterben der genialste Augenblick des Auges« (Jürgen Rausch).

Ernst Jünger hat mit seinen Augen gedacht. Denn »jeder vorgeformte und von der Anschauung entfernte Begriff ist mir zuwider« (9. März 1945). Auch deshalb scheint es so etwas wie einen Neoplatonismus des denkenden Dichters Jünger zu geben. Vom Sinnesorgan des Ohres ist im Werk weit weniger die Rede. »Was nehme ich mit den Ohren auf? Naturlaute: das Murmeln des Wassers, das Wehen des Windes im Walde, Vogelstimmen, Volkslieder, Refrains, Choräle, Mozart auch. Warum nicht die einer Fuge – hier ist offenbar eine Lücke, Banausentum. Ein Mangel der universalen Zuwendung; die absolute bleibt davon unberührt.« (27. September 1982). Auch sonst, wie an einer Stelle im Buch *Das abenteuerliche Herz* (2. Fassung, S. 142), wird das Thema »Hören« oder »Musik« eher nur gestreift. Jünger ist ein Augenmensch. Deshalb scheint sich seine in Erzählungen, Gedanken, Aphorismen verstreute »Theorie« fast völlig vom Sehen zu nähren. Das bringt natürlich auch Konflikte mit jenem Glauben, der, wie die Schrift sagt, »vom Gehörten kommt«. Im 15. Kapitel der *Afrikanischen Spiele* äußert der Autor über einen »altgedienten« Fremdenlegionär, der sich den Namen »Charles Benoit« zugelegt hat: »Er verfügte über eine Sprache, die Fenster besaß.« Jüngers Tagebuch des Westfeldzuges *Gärten und Straßen* reflektiert Wahrnehmungen, die der Hauptmann Jünger

in einem »Zustande der Abwesenheit« bei einem Übungsritt macht: »So sah ich ein braunes Feld nur wie im Traume, und Stroh, das darauf ausgebreitet war, wie aus dem Grenzenlosen angespült. Dagegen rückte eine grüne Wiese mit Rosensträuchern, an denen die Hagebutten flammten, ganz nah heran. Die Dinge erschienen wie durch eine Linse, die sich bald schärfer stellt und bald erschlafft, wir leben nie völlig in der Welt, und auch nicht völlig in unserem Leibe – doch eines Tages werden die Teile, mit denen wir innen und außen sind, addiert« (Blankenburg, 4. Oktober 1939).

Mehr als drei Jahre später notiert der Autor, wenn man zum Wesen und in den Genuß der Pflanzen und ihrer »Sprache« gelangen wolle, müsse man das Motto beachten: *praesens sed invisibilis* – »gegenwärtig, jedoch unsichtbar«. Der Leser solcher Sätze fühlt sich an Novalis' *Fragmente* erinnert, in denen es heißt: »Die Blüten sind Allegorien des Bewußtseins oder des Kopfs. Eine höhere Fortpflanzung ist der Zweck dieser höheren Blüte, eine höhere Erhaltung: bei den Menschen ist es das Organ der Unsterblichkeit, einer progressiven Fortpflanzung der Unsterblichkeit.«

Was nicht wenige seiner Leser an Ernst Jünger fasziniert, ist denn auch – neben seinem Sprachgewissen und lakonischem Mut – sein schauender Intellekt, seine synoptische Sehkraft und sein theologischer Sinn. Dem Darwinismus, so schreibt er am 26. Mai 1945 in sein Tagebuch, fehle »das Auge für das ganz und gar Unökonomische, Unrationelle der Pflanzen, den fürstlichen Aufwand, den Überfluß, der weit bedeutendere Absichten als die der reinen Fristung und Konkurrenz verrät«. Die Schönheit der Pflanzen beweise eine »unerhörte Verschwendung im vergänglichen Stoff«, und in der Substanz »eines winzigen Blütenkelches, eines zitternden Staubfadens« verberge sich höherer Sinn als »in den Entwicklungstheorien« (*Die Hütte im Weinberg*, S. 456 f.). Zahllose Notizen in Jüngers Tagebüchern und Essays reden von den Entzückungen des Auges. Am 18. Juni 1945 notiert Jünger: »Der Kummer bleibt weit zurück. Die Blumen sind stärker, sind wirklicher. Das Gras war zwischen den Kiefern aufgeschossen, und hohe blasse Orchideen, Johanniskraut und blaue Lupinen blühten im feuchten Grund.« Und: »Wieviel blinde Schichten müssen am Auge bauen, bevor es sehend wird« (19. Juni 1945). Schon in *Gärten und Straßen* hatte es geheißen: »So hat das Leben seine Maien- und Blütenwunder, die der nicht ahnt, der nur das Blattwerk kennt, und welche dennoch darin verborgen sind« (Auwaldhütte, 7. April 1940). Selbst nach dem Abschluß des Manuskriptes der *Marmorklippen* und der in sie investierten Mühe müsse die kommende Arbeit von jetzt an »dem Auge übertragen werden, denn an Schauspiel wird kein Mangel sein« (vor Beginn des Westfeldzuges). Die Blüten von Pfeilkraut und Iris entgehen dem Auge Jüngers auch in den Trümmern des bombenzerstörten Hannovers nicht.

Freilich löschen Nachrichten wie die von den »Schinderhütten, die in den östlichen Randstaaten errichtet worden sind«, die »Farben eines Tages aus« (6. März 1942). Doch die zärtliche Aufmerksamkeit – auch in den Farbträumen von Tieren und Blumen – für das Spektrum der »Oberflächen«, in dem sich das Lebensfeuer deutlich macht, erlischt nicht. Die Farben »gleichen Flammen, in denen die Liebe sich verbrennt« (Paris, 8. März 1942). Und als Jünger, mit dem Fahrrad auf dem Weg nach Hirson unterwegs, dicht an einem Molch vorbeikommt, trägt er das Weibchen vorsichtig auf eine Wiese, damit es nicht überfahren wird. Und er notiert:

»Schon ungezählte Male hat mich der Anblick der Tiere gleich einem Lebensquell mit neuer Kraft begabt« (Saint-Michel, 1. März 1941).

Jünger, der 1930 mit seiner Einleitung zur Bilderfibel *Die veränderte Welt* (Breslau) eine hellseherische Analyse der zunehmenden Verwendung von Fotos und Filmen im publizistischen Bereich und ihrer politischen Konsequenzen geliefert hat, wußte immer, daß »die tote Linse das Eigentliche und Wunderbare nicht faßt« (17. Juni 1941), daß sie hingegen sehr wohl als Mittel und Ausdruck sich ändernder Machtverhältnisse dienen kann. Einmal unterstreicht der Autor Jünger, das menschliche Auge bewege sich im »Haus der Welt« stets wie auf einer Bühne, jedoch zugleich als Zuschauer. Diese – bis zur Wesensspaltung gehende – Lebensspannung zwischen Faszination und Reflexion, Versenkung und Distanz, Zuschauen und Handeln, Hingebung und Selbstbeobachtung, Kontemplation und Kampf, Wärme und Kälte, Fühlen und Urteilen hat Ernst Jünger in ein Werk gebannt, das seines gleichen sucht. Und vielleicht hat erst der Hundertjährige die vom Vater überkommene rationalistisch-positivistische Anlage mit der seiner warmherzigen, katholischen, aus dem Fränkisch-Bayrischen stammenden Mutter versöhnen können. Diese Frau dürfte ihm wohl auch jene Heiterkeit beschert haben, die durch Jüngers spürbare Schwermut hindurchleuchtete.

An etlichen Texten läßt sich das nahezu jede Regung bestimmende Verlangen ihres Urhebers ablesen, wach und gewappnet, behutsam und gelassen, genau und gerecht zu sein. »Der Stil ruht eben im tiefsten Grunde auf Gerechtigkeit. Nur der Gerechte kann auch wissen, wie man das Wort, wie man den Satz zu sagen hat. Aus diesem Grunde wird man die besten Federn niemals im Dienst der schlechten Sache sehen« (Paris, 17. Februar 1942). »Le style c'est l'homme« – diese Sätze, die Leclerc de Buffon, Mitglied der *Académie francaise*, im 18. Jahrhundert gesprochen hat, treffen auf den Autor Ernst Jünger zu. Denn seine Existenz ist völlig in seine Sprache eingegangen. Man hat ihr nachgesagt, daß sie metallischen Glanz und mineralische Prägung aus menschlicher Kälte beziehe und selbst das Fürchterliche zu Pretiosen mache. Dagegen steht – die durch das Werk belegbare – Feststellung Ernst Jüngers: »Die Liebe ist das Geheimnis der Meisterschaft« (Vorwort zu *Strahlungen I*, S. 15 der Taschenbuchausgabe. München 1988). Nun, wer Takt, Scheu, Andeutung, »indirekte Rede«, aber auch Sprachgerechtigkeit, Formbewußtsein und die Notwendigkeit, in einer Diktatur durch »Gleichnisse« reden zu müssen, als »Kälte« zu charakterisieren liebt, trifft die Wahrheit nicht. Jünger pflegte im übrigen oft »halblaut« (wenn auch vernehmlich) zu schreiben – und wenn er Entsetzliches witterte, von Vernichtungspraktiken berichtet bekam, sein eigenes Leben bedroht fühlte oder Empörung und Zorn ihn mitzureißen drohten, wenn er litt, so »formalisierte« er sofort und verlieh auch dem persönlichen Schmerz eine Form. Trotz allem beschrieb er in den *Stahlgewittern* seine Tränen, seine Erschütterung beim Soldatentod seines Sohnes und die Tränen seiner ersten Frau beim Abschied zur Front am 29. Januar 1940.

»Ich bringe den Vormittag hin, indem ich Sätze bilde und verwerfe, wie ein Töpfer, der sein Geschirr zerschlägt. Ich nehme diesen Zustand sehr bald wahr und könnte eigentlich spazierengehen. Da ich trotzdem bleibe, möchte ich meinen, daß auch diese Anstrengung eine Bedeutung verbirgt. Man tut wenig umsonst« (4. April 1939, *Gärten und Straßen*, während der Zeit der Niederschrift der *Marmorklip-*

pen). »Was in der Prosa an rhythmischer Arbeit geleistet wird, darf keine Spur hinterlassen; und die Anstrengung ist umso lohnender, je weniger sie wahrgenommen wird« (7. April 1939). Die nicht zu übersehende Präsenz der beiden Geheimnisse von Leben und Tod in Jüngers Werk treiben seinen Urheber zu einer schon biblisch wirkenden Rechenschaftslegung. Der ständige Rapport des Tagebuchschreibers und Erinnerers (*Die Zwille*. Stuttgart 1983) zielt auf den Ertrag, die Frucht, die Essenz. Ein Schriftsteller »ist verpflichtet, viel zu reisen, um zu erfahren, was die Erde zu bieten hat. Dann aber müssen die Bilder sich mischen und verflüssigen wie Honig, der aus vielen Blüten eingetragen. Nur aus den Elementen der Erinnerung fließt dem Geiste die Nahrung zu« (10. April 1939). Diese Maxime läßt sich noch aus dem fünfzig Jahre später erschienenen Reisetagebuch – aus Malaysia und Indonesien – herauslesen (*Zweimal Halley*. Stuttgart 1987).

Der Weg zur Menschwerdung seinerselbst und zur gemeisterten Form hat die Lebenszeit eines mehr als Hundertjährigen – Teilnehmer an zwei Weltkriegen, Zeitzeuge, Beobachter, Reflektor und ständiger Leser – bestimmt. »Nachdenken« war ihm »so gut wie atmen«. Nachgiebigkeit sich selbst gegenüber mißfiel ihm; stets hielt er den Bogen gespannt. Er liebte die Freundschaft, die Natur und ihre Geschöpfe, hinter denen er das Gesicht einer ordnenden Liebe erkannte. Jünger hat seiner Epoche eine Reihe unvergeßlicher Stichworte geliefert; natürlich mußte er damit rechnen, daß sie auch in die Hände von Schurken gerieten (vielleicht hat er es zu wenig getan). Der Käfer- und Faktensammler befand sich auf der Jagd nach den Zusammenhängen – eben darin ein *homo religiosus*. Er hat seinen Zeitgenossen den Dienst der Nachdenklichkeit geleistet, dabei mehr vorausgesehen als viele andere unter ihnen, er hielt sich nicht in der Etappe des Denkens, sondern »vorne« auf, ohne den Begriff der »Avantgarde« zu strapazieren, und er las die Spuren des Unvergänglichen »in der vergänglichen Zeit« (*Siebzig verweht*, S. 100, 23. Mai 1986). Im gleichen Tagebuch schreibt Jünger unter dem Datum des 19. April 1986: »Einen Tag ohne Lektüre kann ich mir kaum vorstellen, und ich frage mich oft, ob ich nicht im Grunde als Leser gelebt habe.« So hat denn der Leser Jünger die Einflüsse von Rimbaud, Schopenhauer, Hamann, Nietzsche, Hölderlin, Novalis, Silesius, Günther, der Droste, Baudelaire, Goethe, Stifter, Kant, Platon, Dostojewskij deutlich erkennbar verarbeitet, aber auch die des Boethius (*De consolatione*), dessen »Gedichte aus der Tröstung« er am 13. Februar 1939 »inmitten Betrunkener im Bahnhof von Karlsruhe« zu lesen begann.

Alle seine Tagebücher bis ins hundertste Lebensjahr hinein geben die ständige Lektüre der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments zu erkennen. Viele Stellen aus Levitikus, Hiob, Esther, Jesus Sirach, Judith, Isaias, Jeremia, den Apokryphen, den Psalmen, andere aus den Evangelien und den Paulusbriefen lassen sich finden. Die ersten Minuten nach dem Aufwachen an seinem 45. Geburtstag unweit der rheinnahen Westfront verbringt der Offizier mit der Lektüre des 73. Psalms. Das Kriegstagebuch *Gärten und Straßen* vom 29. März 1940, das 1942 erscheint, hält den Augenblick fest. Als das Buch eine zweite Auflage erhalten soll, will Propagandaminister Josef Goebbels sie nur unter der Bedingung gestatten, daß der Autor auf den Wiederabdruck dieser Stelle verzichtet. Ernst Jünger lehnt seine Forderung ab, und so unterbleibt die erneute Auflage. Der 73. Psalm beginnt (in der Lutherübersetzung) mit den Sätzen: »Israel hat dennoch Gott zum Trost, wer nur

reinen Herzens ist. Ich aber hätte schier gestrauchelt mit meinen Füßen; mein Tritt wäre beinahe geglitten. Denn es verdroß mich der Ruhmredigen, da ich sah, daß es den Gottlosen so wohl erging.« Und der vorletzte Vers bekräftigt: »Denn viele, die von Dir weichen, werden umkommen; Du bringst um alle, die von Dir abfallen.«

Im Ersten Weltkrieg trug der Leutnant Ernst Jünger neben den Notizbüchern den exzentrischen Roman Laurence Sternes *Tristram Shandy* mit sich, den er in den Gefechtspausen, im Lazarett und Granatfeuer las. Im Bunkerfeld des Altrheins im Zweiten Weltkrieg lag »neben der Kerze ein Handbuch, in dem ich noch ein wenig lese, so meist die Bibel und in diesen Tagen Boethius« (*De consolatione*) »... Gleich über dem Lager sind Pistole, Gasmaske und Fernglas an Nägeln aufgehängt« (13. Februar 1940). »Im Frieden gedenke ich die Lektüre nach einem neuen Plan zu ordnen, mit Theologie im Fundament« (11. März 1942). Wiederholt besucht der Offizier im Kommandostab des deutschen Militärbefehlshabers in Frankreich, Jünger, die Pariser Kirchen – Saint Sulpice, Saint Gervais, Notre Dame, »sodann die Madeleine – eine Kirche trotz alledem« (29. April 1941), auch »die runde Kirche ganz in der Nähe, an der Mauer grünt ein Feigenbaum«. Am Karfreitag 1943 betritt Jünger die Pariser Kirche Saint-Philipp-de Roule: »Zunächst die Kapelle, in der ein Kruzifix lag, dann die Kirche, in der die Frauen sich drängten; ich hörte dort eine gute Passionspredigt. Die großen Symbole erfüllen sich täglich von neuem, so etwa jenes, daß der Mensch den Mörder Barrabas und nicht den Fürsten des Lichtes wählt« (23. April 1943). Und am 25. Dezember 1939 im Kriegstagebuch *Gärten und Straßen*: »... von einem Kruzifix, kalt; von der Dornenkrone hing der Reif in langen, silbernen Fäden herab. Auch hatten die Augen Silberwimpern angesetzt, die leise im Windhauch zitterten.« Mußte ein Mensch wie Josef Goebbels, katholisch getauft, eine solche Veröffentlichung und ihren Autor nicht als »gefährlich« erklären? Denn hinter ihr stand ein weithin bekannter Name.

Im Frühsommer des Jahres 1941 hat Ernst Jünger einmal notiert, daß man, »um alt zu werden, jung bleiben« müsse. Und am 11. November 1939 schreibt der Autor: »Insofern wir Lehrlinge sind, dürfen wir nicht altern, müssen immer sechzehn sein.« So dürfte der Eindruck von Geistesjugend, der sein hohes Alter begleitet, immer überzeugender geworden sein. Ernst Jünger drang auf solche Weise stets tiefer in das göttlich gewobene Geflecht der Erde und des Kosmos ein; und er scheute sich nicht, das Wort »Schöpfung« zu benutzen. Nach dem Fall Stalingrads entdeckt er in den Briefen der dort Gefallenen, »daß sich auf diesem verlorenen Posten eine starke Rückwendung zum Christentum vollzieht«. Der Fünfundneunzigjährige aber faßt seine Todesgewißheit in einer religiösen Metapher zusammen: »Wir sind auf Wallfahrt; was wir geglaubt haben, bleibt als Votivbild, was wir gewußt haben, als Krücke in den Kapellen zurück.« Bilder seien auch »der Annäherung an das Unbegreifliche dienlicher; das Denken versagt eher als das verehrende Gefühl.«

Wer es will, kann in Jüngers Büchern Sätze über das Gebet antreffen, die jedem Theologen Ehre machen würden. Im Vorwort zu den *Strahlungen* (I) heißt es: »Wer kennt die Folgen eines Blickes, der uns flüchtig streifte, wer kennt die Wirkung des Gebets, die ein Unbekannter für uns spricht?« Oder: »Kannes Erfahrung im Beten. Er fühlt, wenn seine Gebete ›durchdringen‹. Das eigene Schicksalsrädchen läuft dann dem Gange des Universums konform« (10. Januar 1942). Noch mitten in den *Stahlgewittern* notiert er: »Hier wäre ein Gebet nötig. Aber wenn ich es bisher nicht

getan habe, wäre es jetzt schäbig von mir.« 1972 erinnert sich Jünger, er habe früh mit dem Beten aufgehört, als er »mit Darwin bekannt geworden war«. 18 Jahre später schreibt er in *Die Schere*, Darwins Lehre lasse »sich auch ad majorem Dei gloriam ausdeuten.« Und: »Vielleicht leben wir heute nicht nur durch die Kräfte vergangener, sondern auch zukünftiger Gebete mit, die man nach unserem Tode sprechen wird.« Und »sogar das mechanische Gebet« mache »durch eine so entstandene Lücke im kausalen Tagesverlauf höheren Einfluß möglich. Daher ist der Entschluß, sich an ein Glaubensgesetz zu halten, auch ohne innere Berufung, gar nicht so sinnlos, wie man gemeinhin denkt« (4. Januar 1945). Die großen Abschnitte der Geschichte begännen »mit einer neuen Religion und im Leben des Einzelnen mit einem neuen Gebet.« Und: »Was ist Vorsicht ohne Vorsehung?« – »Das ist die ungeheure, auch heilende Bedeutung des Gebets, daß es für einen Augenblick die Falten des Herzens öffnet und sie dem Licht zugänglich macht. Es gibt dem Menschen, vor allem in unseren nördlichen Breiten, die einzige Pforte zur Wahrheit, zur letzten und rücksichtslosen Ehrlichkeit.« (2. Oktober 1942). »Wenn wir als Heilige leben, ordnet sich uns das Unendliche zu« (30. Januar 1940 – »Tag der Machtergreifung«). Beide Sätze lassen sich zwanglos neben das »Abschiedswort« des katholischen Philosophen Peter Wust stellen, das dieser bekennende Denker am 18. Dezember 1939 an seine münsterischen Schüler gerichtet hat; er sagte damals, der »Zauberschlüssel zum letzten Tor der Weisheit« sei »nicht die Reflexion, sondern das Gebet. Das Gebet als letzte Hingabe an Gott gefaßt, macht still, macht kindlich, macht objektiv. Die großen Dinge des Geistes werden nur betenden Geistern geschenkt.«

Jünger hat ganz unverhohlen gerade im Alter seine Gewinne und Verluste, seine Irrtümer und seine Einsichten dargetan. Vielleicht bescherte ihm gerade diese unerschütterliche Bereitschaft – auch die der Korrekturen – soviel Heiterkeit. Er hat sich im Lauf eines bewegten, langen Lebens bis zum transzendenten Grund der Welt durchgefragt. Spuren dieser Transzendenz fand dieser »frömmste Heide der Bundesrepublik« (wie ihn einzelne Kenner seines Lebenswerkes nannten), nicht nur in der Natur, den Naturreligionen, den Mythen und dem Buddhismus – von der durchgehenden Lektüre der Bibel und der Kirchenväter Basilius, Gregor von Nyssa, Irenäus, Athanasius und Augustinus einmal abgesehen. Er fand sie auch im kultischen Raum. Jünger besaß einen schier untrüglichen Instinkt für Defizite in Kirche und Theologie, also für das Seelen-Asthma, die Hypertrophie des Intellekts und den Skorbut einer soziologisierten Theologie: »Das kultische Bemühen wird durch das soziale ersetzt. Anstelle der Seelsorge tritt die Fürsorge, gegen die nichts einzuwenden ist, doch die zu den sekundären Aufgaben zählt. Tritt sie in den Vordergrund, so wird die Gestalt des Armen degradiert.« Und: »Die sakramentalen Handlungen und Kulte sind umso überzeugender, je mehr sie sich auf überlieferte Texte und Handgriffe beschränken, also auf das reine Offizium« (*Siebzig verweht* IV, 1. Juli 1986).

Der »tiefste Schmerz rühre daher, daß wir vom Heil abweichen«, schrieb Ernst Jünger am 19. Januar 1947. Schon der Siebzehnjährige wollte beim Leben in die Schule gehen, und der Hundertjährige scheute sich nicht, ein Lehrling zu bleiben. Und so starb er wohl auch – in der Erwartung eines Todes, der ihn die »volle Wahrheit« lehren würde. Requiescat in Pace.

Harald Vocke · Würzburg

Kein Ende für die Textkritik der Evangelien

Qumran hat die modische Geringschätzung der Konjektur widerlegt

Zum Verständnis der Evangelien sind heute Hilfsmittel verfügbar, von denen man noch im vergangenen Jahrhundert nichts ahnte. Bis in die jüngste Zeit haben griechische Papyri die Forschung immer wieder bereichert.[1] Nicht minder bedeutsam sind Aufschlüsse, die uns die Schriftfunde von Qumran gewähren, in der Mehrzahl hebräische Texte in einer noch in frühchristlicher Zeit geläufigen Schrift. Denn diese Funde beweisen: Für schriftliche Äußerungen zu Glaubensfragen war bis in die früheste Zeit des Christentums immer noch das Hebräische im Heiligen Land die Hauptsprache. Auf den Gedanken, die Evangelien könnten zunächst nur in aramäischer Sprache verfaßt worden sein, weil das Hebräische zur Zeit Christi auch als Schriftsprache nicht mehr gebräuchlich gewesen sei, war erst der deutsche Orientalist, Politiker und Priester Johannes Albrecht Widmanstetter (1506–1557) gekommen. Seine Hypothese hat weithin Zustimmung gefunden, ist aber nun widerlegt. Hierauf mit Nachdruck hingewiesen zu haben ist eines der Verdienste des vor einem Jahrzehnt verstorbenen französischen Qumranforschers Père Jean Carmignac.[2]

Auch für das Verständnis des griechischen Wortlauts der Evangelien hat diese Einsicht neue Horizonte eröffnet. In der herkömmlichen Textkritik der neutestamentlichen Schriften erleben wir hingegen zur Zeit fast einen Stillstand der Forschung. »Was ist eigentlich eine Konjektur?«, fragte uns neulich ein vielseitig gebildeter Theologe der jüngeren Generation. Von Konjekturen zur Heilung offensichtlicher Fehler in den Handschriften antiker Texte hatte er während des Studiums nie etwas gehört. Dabei ist die Konjekturalkritik schon seit dem frühen 18. Jahrhundert ein unentbehrliches Hilfsmittel der philologischen Forschung, gleichviel, ob diese sich mit heidnischen Autoren, den Werken von Kirchenvätern oder neutestamentlichen Schriften befaßt.

Ist eine Stelle offensichtlich »verderbt«, also durch Fehler von Kopisten oder Beschädigungen des Schriftträgers schon in frühen Vorlagen der erhaltenen Handschriften entstellt, so darf, ja soll ein guter Sprach- und Sachkenner nur mit dem rechten Gebrauch der Vernunft Abhilfe schaffen. Seine Verbesserung des fehlerhaf-

Harald Vocke, *Jahrgang 1927, Studium der Altphilologie, Archäologie, Geschichte und Kunstgeschichte, später auch der arabischen Sprache. Diplomat, sodann Journalist. Heute unter anderem mit einer Neuübersetzung der Evangelien aus dem griechischen Urtext befaßt.*

ten Texts beruht dann nicht mehr auf Lesarten von alten Codices oder Papyrusfragmenten, auch nicht mehr auf frühen Übersetzungen oder dem Zeugnis antiker Zitate, sondern ist allein die Frucht menschlichen Scharfsinns. Der Einfall ist zunächst eine bloße Vermutung. Mit einer Abkürzung des lateinischen Wortes »conjecit« und dem Namen des Gelehrten, von dem die Konjektur herrührt, steht sie im kritischen Apparat unter dem Text. Überzeugt die Konjektur, so ersetzt sie das als fehlerhaft erkannte Wort bald unmittelbar auch im Text. Sie ist damit als Emendation, als Beseitigung eines Textfehlers anerkannt.

Erwin Nestle berichtet in seinen »Erläuterungen zum Griechischen Neuen Testament«, der gründlich überarbeiteten Neuausgabe der von seinem Vater Eberhard Nestle besorgten Edition, er habe darin die Konjekturen vermehrt und jeweils mit dem Namen ihres Urhebers versehen, insgesamt etwa 200 Konjekturen mit 90 Urhebernamen.[3] Das war ein ebenso mutiger wie notwendiger Schritt. Der Konjektur verwandt, da es sich zunächst ja auch nur um Vermutungen handelt, ist das Streichen (Athetieren) von Textpassagen, die der Herausgeber für spätere erläuternde Zusätze oder gar für bewußte Fälschungen hält.

Die heute gebräuchlichste Edition des griechischen Neuen Testaments ist der Nestle-Aland.[4] Sie ist an die Stelle der Edition von Erwin Nestle getreten. In beiden Ausgaben kommt als kritisches Zeichen die doppelte eckige Klammer [[ ]] vor. Dieses Zeichen hat jedoch bei Erwin Nestle eine völlig andere Bedeutung als in der neuen Ausgabe. Diese schließt sich nur dem Namen und verlagsrechtlich an diejenige von Erwin Nestle an, unterscheidet sich jedoch schon in der Gesamtanlage von der Vorgängerin grundsätzlich. So ist bei Erwin Nestle die eckige Doppelklammer zunächst nur ein Hinweis darauf, daß eine wichtige Handschriftengruppe die jeweilige Textstelle entweder allein bietet, während sie in allen übrigen Handschriften fehlt, oder sie zeigt genau das Gegenteil an: Die fragliche Textstelle fehlt in den Handschriften dieser Gruppe. Die Bewertung des Befunds überließ Erwin Nestle dem Leser. In der Einführung zu dem von einem Komitee erarbeiteten, aber letztlich ja doch hauptsächlich von dem verstorbenen Kurt Aland verantworteten Nestle-Aland heißt es zunächst, eine von einer einfachen eckigen Klammer [ ] umschlossene Textstelle sei in der »Zugehörigkeit zum usprünglichen Text nicht gesichert«. Doch dann folgt die völlig unbewiesene Behauptung: »Was in [[ ]] steht, hat dagegen mit Sicherheit nicht zum ursprünglichen Textbestand gehört.«[5]

Demnach wäre im Johannesevangelium der Bericht über Christus und die Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11) »mit Sicherheit« ein späterer Zusatz, obgleich im Inhalt wie im Stil gerade dieser Text so eindeutig vom großen Atem des Evangelisten erfüllt ist. Mit gleicher Entschiedenheit wird im Nestle-Aland der unentbehrliche Schluß des Markus-Evangeliums (Mk 16,9–20) durch die eckige Doppelklammer als späterer Zusatz verdammt. Die Überschätzung der ältesten Handschriften, insbesondere des Vaticanus, und die Unterbewertung der sogenannten »westlichen« Überlieferung, vor allem des so gewichtigen Codex Bezae und der Vulgata im Nestle-Aland[6] findet noch heute die Zustimmung mancher Theologen, die mit den Methoden und Tücken der philologischen Textkritik nicht näher vertraut sind. Diese Sicht geht von der Vorstellung aus, es lasse sich für die Evangelienhandschriften aus den vorhandenen Textzeugen eine Art Archetypus des griechischen Urtexts rekonstruieren. So lasse sich jedenfalls bei größeren Textlücken oder Zusätzen in einer

Handschriftengruppe aufgrund qualifizierter Mehrheiten der wichtigsten Zeugen der ursprüngliche und somit allein verbindliche Text zuverlässig ermitteln. Doch gerade das ist bei dem Text der Evangelien nicht möglich, ebensowenig wie bei den ebenfalls schon früh in verschiedenen Fassungen kursierenden Handschriften des Homer. Schon Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, für eine ganze Epoche wohl der bedeutendste Altphilologe, hat diesen Sachverhalt mit hinreichendem Nachdruck erläutert.[7]

So radikal nun die Herausgeber des Nestle-Aland sind, wenn sie ganze Textstükke als angeblich unechte spätere Zutat verwerfen, so zaghaft, ja überängstlich sind sie im Umgang mit Konjekturen. Die Konjektur von Friedrich Blaß, einem profunden Kenner des neutestamentlichen Griechisch, wonach in Mt 7,15 die Wölfe nicht in »Gewändern«, sondern im Schafsfell, dem sprichwörtlichen Schafspelz also, die Leichtgläubigen bedrohen[8], hat im Nestle-Aland anders als im alten Nestle nicht einmal im kritischen Apparat unter dem Text Aufnahme gefunden. Auch wer die Konjektur nicht als Emendation werten möchte, gewinnt daraus ein besseres Verständnis des von den Handschriften überlieferten Texts. Dann hätte Jesus tatsächlich von »Gewändern der Schafe« gesprochen, bewußt überspitzt, ja geradezu ironisch. Denn Tiere tragen im Griechischen sonst keine Gewänder, sondern Felle oder Häute. Aber Ironie im Munde von Jesus, dem Meister einer Sprache der allereinfachsten Wahrheit? Wenig wahrscheinlich. Als Ausweg für den, der nicht der Konjektur von Blaß zustimmen möchte, bliebe nur die unbeweisbare Hypothese, der Übersetzer, der das Evangelium aus dem Hebräischen ins Griechische übertrug, habe Schafsfelle gemeint, aber sich im Griechischen im Ausdruck vertan.

Inhaltlich gewichtiger und von manchen Kennern mit Recht längst als Emendation anerkannt ist die Konjektur zu Joh 3,25. Dort ist die Rede von einem Streitgespräch der Jünger des Johannes und – so unsere Handschriften – eines Juden über Reinigungsriten, wohl über die Taufe. Die Jünger des Johannes wissen sich nicht zu helfen. Sie gehen zu ihrem Meister Johannes und beklagen sich: Jesus tauft, und alle kommen zu ihm. Johannes antwortet mit dem bekannten Wort: »Jener muß wachsen, ich muß geringer werden.« Die englischen Philologen Bentley und Markland haben erkannt, daß das Streitgespräch der Johannesjünger nicht mit »einem Juden« stattgefunden haben kann, sondern nur mit den Jüngern Jesu, daß also nicht zu lesen ist »meta ioudaiou«, sondern »meta tôn iesou«. Nur dann hat die Frage der Jünger des Johannes an ihren Meister und dessen Antwort einen Sinn.[9]

Für die Scheu der Bearbeiter des Nestle-Aland, selbst die evidentesten und wichtigsten Emendationen in den griechischen Text aufzunehmen, noch ein weiteres Beispiel: Für das Leiden Christi in seiner Gebetseinsamkeit in Getsemani ist das Markus-Evangelium der älteste und damit zugleich kostbarste Zeuge. Die einleitenden Worte, mit denen Jesus in Getsemani den göttlichen Vater anfleht, werden in allen bekannten Handschriften so zitiert: *Abba ho patêr, panta dynata soi*, zu deutsch «Abba, der Vater, du kannst alles ...« (Mk 14, 36). Wir verdanken Theodor de Bèze (1519–1605) die schon auf den ersten Blick überzeugende Emendation, die beiden Worte *ho patêr*, »der Vater«, seien zu streichen. Die Worte sind demnach nur der spätere Zusatz eines Schreibers, der das den Griechen unverständliche »abba« für seine Leser mit einer Übersetzung zu erläutern versuchte.

Bèze war als Präsident des Konsistoriums der Nachfolger Calvins in Genf. Der

heilige Franz von Sales hat mit ihm Glaubensgespräche geführt, ja er glaubte zeitweise, er habe seinen Gegenspieler schon fast für die Rückkehr in den Schoß der alten Kirche gewonnen. Doch wie man auch zu dem Theologen Bèze stehen mag – als Philologe und Kenner des Griechischen, das er zehn Jahre lang in Lausanne gelehrt hat, war er schon zu Lebzeiten weithin geachtet. Sein Hinweis sollte für jeden unbefangenen Kenner der Evangelien einleuchtend sein: Jesus hat sich in Getsemani in seiner Todesangst im Stoßgebet gewiß ohne Umschweife an den göttlichen Vater gewandt: »Abba, du vermagst alles ...« Die Emendation des gelehrten Theodor de Bèze gehört längst in jeder Edition des griechischen Neuen Testaments unmittelbar in den Text. Sie sollte somit auch in den Übersetzungen nicht mehr unberücksichtigt bleiben.

Bei Theologen scheint heute die Meinung verbreitet zu sein, die mit großem Aufwand und ungeheuerem Fleiß unter Aufsicht von Kurt Aland erstellte Ausgabe des griechischen Neuen Testaments biete für die Evangelien schon fast überall einen endgültig gesicherten Text. Doch das läßt sich schon angesichts der Forschungen von Jean Carmignac nicht mehr aufrechterhalten. Unter Auswertung der Einsichten, die ihm die Funde von Qumran boten, hat der französische Forscher dargelegt, daß unser heutiger Text des Markusevangeliums unmittelbar aus einer semitischen Sprache, wohl dem Hebräischen, übersetzt worden sein muß. Auch das Matthäusevangelium und die Hauptquelle von Lukas seien zunächst in einer semitischen Sprache abgefaßt worden, wobei es für Carmginac »wahrscheinlich« (*probable*) ist, daß es auch hier das Hebräische war. Anhand einer Fülle von Einzelbeispielen hat Carmignac ferner schlüssig erwiesen, daß sich Varianten im griechischen Text der synoptischen Evangelien überraschend oft auf frühe voneinander abweichende Lesarten einer gemeinsamen hebräischen Quelle zurückführen lassen. Nicht selten läßt sich dabei eine dieser Varianten als Fehler erweisen, der auf der irrtümlichen Lesung oder Abschrift hebräischer Buchstaben des Schrifttypus beruht, der dem Forscher schon von den Qumrantexten her geläufig war.

Ein Beispiel: Bei Mk 11,19 heißt es: »Als es Abend geworden war, verließ er die Stadt.« In der Parallelstelle bei Mt 21,17 lesen wir: »Und er ließ sie zurück und ging aus der Stadt.« Die Wendungen »als es Abend geworden war« und »er ließ sie zurück« entsprechen im Hebräischen der Buchstabenfolge WYʿRWB beziehungsweise WYʿZWB. Der Unterschied zwischen dem jeweils vierten Buchstaben, dem Resch bei Markus und dem Zeijin bei Matthäus, besteht nur aus einem winzigen Strichlein.[10] Bei Matthäus beginnt ein Satz (13,17): »Viele Propheten und Gerechte wollten schauen, was ihr seht.« Im gleichen Satz heißt es bei Lukas (Lk 10,24): »Viele Propheten und Könige wollten schauen ...« Der Buchstabengruppe WYSRYM bei Matthäus steht WSRYM bei Lukas gegenüber. Carmignac weist darauf hin, daß sich die Buchstaben waw und yod beinah gleich schreiben. So habe das Auge des Kopisten sie leicht verwechseln können und W anstelle von WY gelesen. Das gilt besonders für den Schrifttypus, der uns aus Qumran für diese Epoche bekannt ist. Es liege näher, die Propheten hier mit den Gerechten zusammen zu nennen als mit Königen, meint Carmignac. Denn Könige seien in der Zeit Jesu nur heidnische Herrscher gewesen.[11]

Seit der Zeit der Kirchenväter ist es eine wohlbegründete Regel, nicht willkürlich eine schwer deutbare Stelle im griechischen Text eines der synoptischen Evangelien

dadurch zu deuten, daß man sie einfach durch eine leichter verständliche Wendung aus einem anderen Evangelium ersetzt. Wenn bei Mt 3,11 Johannes der Täufer sagt, er sei nicht würdig, die Schuhe Jesu zu tragen (in der Vulgata: cuius non sum dignus calceamenta portare), bei Mk 1,7 und Lk 3,16 aber nur vom Aufknüpfen der Schuhriemen die Rede ist (non sum dignus solvere corrigiam calcamentorum ejus), dann mußten Exegeten und Textkritiker, die Leser des griechischen Texts der Evangelien wie dessen Übersetzer in heutige Sprachen bisher die wenig einleuchtende Wendung bei Matthäus gehorsam ertragen. Carmignac führt nun diese Lesart auf den Irrtum eines Kopisten in der von Matthäus benutzten Handschrift der gemeinsamen hebräischen Quelle zurück.[12] Damit steht einer Korrektur der geradezu unsinnigen Version im Text von Matthäus im Sinne der Aussagen von Markus und Lukas nichts mehr im Wege.

Leider hat der französische Forscher sein Hauptwerk nicht abschließen können, sein Buch über die Entstehung der synoptischen Evangelien nimmt davon nur Wesentliches vorweg. Die Auswertung der hinterlassenen Papiere scheint eine ebenso schwierige wie zeitraubende Aufgabe zu sein. Doch schon was Carmignac aufgrund der Funde von Qumran zum Text der synoptischen Evangelien noch zu Lebzeiten veröffentlicht hat, erlaubt einige grundlegende Folgerungen zur künftigen Textkritik der Evangelien.

Erstens: Zum Markusevangelium und den parallelen Berichten im Matthäusevangelium gab es eine gemeinsame Vorlage in einer semitischen Sprache, deren Übersetzung ins Griechische auch Lukas benutzt hat. Sie war aller Wahrscheinlichkeit nach in hebräischer, nicht in aramäischer Sprache verfaßt. Schon bei Abschriften aus diesem Text oder bei dessen Übersetzung ins Griechische sind Fehler entstanden.

Zweitens: Die griechischen Handschriften der Evangelien und die davon abgeleiteten Textzeugen enthalten mehr Fehler, als bisher vermutet worden war. Schon deshalb verdient die heute allzusehr vernachlässigte Konjekturalkritik stärkere Beachtung als in den letzten Jahrzehnten. Das erfordert auch wieder eine aufmerksamere Prüfung der wichtigsten Konjekturen und Emendationen führender Gelehrter der Vergangenheit für den griechischen Text.

Drittens: Die traditionelle Methode der neutestamentlichen Textkritik, bei der man allein von den griechischen Handschriften und den von ihnen abhängigen Textzeugnissen ausging, reicht nicht mehr aus. Wo sich verderbte Textstellen im griechischen Text aufgrund einer rekonstruierbaren Vorlage in hebräischer Sprache überzeugend berichtigen lassen, wie das Carmignac mehrfach gelang, sollten künftig stets auch solche Konjekturen Berücksichtigung finden.

Bedeutet dies alles, daß durch die Annahme einer größeren Anzahl von Fehlern die gesamte Textgrundlage der Evangelien ins Schwanken gerät? Keineswegs. Es handelt sich nirgendwo um grundsätzliche Aussagen zu Fragen des Glaubens, sondern jeweils nur um Nuancen, die freilich nicht selten zu einem vertieften Verständnis des größeren Zusammenhangs führen.

Die Evangelien sind kein Koran. Anders als den Muslimen in ihrer Koranwissenschaft ist Christen das Bemühen um eine Herstellung des ursprünglichen Texts der Evangelien mit Hilfe des kritischen Verstands und wissenschaftlicher Methoden nicht nur erlaubt, sondern geboten. Zu den bewährten Methoden der Forschung

gehört dabei auch die Konjekturalkritik. Doch selbst die kühnste, ja gewagteste Konjektur geht nicht soweit wie die verbreitete Doktrin, dem Evangelisten Johannes sei der Bericht über die Begegnung von Jesus im Tempel mit der Ehebrecherin, der die Steinigung droht, abzuerkennen – und damit ja auch dem Herrn selbst dessen Worte in diesem Bericht. Fast am erstaunlichsten ist es, daß man dies alles nicht hauptsächlich mit stilistischen oder gar inhaltlichen Argumenten begründet, sondern sich an eine unzutreffende Bewertung des Handschriftenbefundes zu klammern versucht. Diese Bewertung, die der Nestle-Aland bis heute unverdrossen vertritt, war schon zu Zeiten des großen Wilamowitz veraltet. Sie läßt sich heute erst recht nicht mehr aufrechterhalten.

Anmerkungen

1 Zum neuesten Stand: Cornelia Römer in Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, 43. Band, 1997, S. 107–141. Die Neudatierung einiger Papyrusfragmente hat freilich neuerdings auch zu Verwirrung geführt. Zu der irrtümlichen Frühdatierung des Papyrus Magdalen 17, des angeblichen Jesus-Papyrus, habe ich in der Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Band 113, 1996, S. 153–157 Stellung genommen.
2 Vor allem in seiner Schrift: La Naissance des Evangiles Synoptiques, 3. vermehrte Auflage. Paris 1984, S. 75–76, 79, 92.
3 Novum Testamentum Graece ... novis curis elaboravit D. Erwin Nestle, 9. überarbeitete Auflage 1928, hier benutzt die 12. Auflage von 1936, S. 11.
4 Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland Matthew Black Carlo M. Martini Bruce M. Metzger Allen Wikgren. Stuttgart, 26. Auflage, 12. Druck, 1991. Aus dem Untertitel geht hervor, daß für die Ausgabe der verstorbene Kurt Aland sowie Barbara Aland und das Institut für Neutestamentliche Studien in Münster verantwortlich zeichnen.
5 Nestle-Aland, Einführung, S. 6–7
6 Einführung, S. 12.
7 Einleitung in die Altertumswissenschaft, 1. Band, 1. Heft: Geschichte der Philologie. Leipzig 1921, S. 77.
8 *en dermasin* statt der Lesart der Handschriften *en endymasin*.
9 Einzelne Textzeugen, darunter die Vulgata und ein Papyrus, berichten in Joh 3,25 von einem Streitgespräch der Jünger des Johannes »mit Juden« über die Reinigungsgebote. Doch diese Lesart kann nicht gegenüber der Konjektur von Bentley und Markland bestehen, hier hat vielmehr ein früher Kopist wohl auf eigene Faust den Fehler im Text zu heilen versucht, um der ganz unsinnigen Lesart *meta ioudaiou* zu entgehen.
10 J. Carmignac, La Naissance, a. a. O., S. 42.
11 J. Carmignac, ebd., S. 42–43.
12 J. Carmignac, ebd., S. 41.

Klaus Schatz SJ · Frankfurt

Primat und Kollegialität

Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses

Römisch-petrinischer Primat einerseits, kollegial-konziliare Struktur anderseits sind die beiden tragenden Elemente universalkirchlicher Struktur im katholischen Verständnis. Sie bringen beide in je verschiedener und sich ergänzender Weise Einheit und Universalität der Kirche zum Ausdruck. Letzten Endes spiegelt sich in ihrem Zueinander und auch ihrer gegenseitigen Spannung eine Polarität, die auf den verschiedensten kirchlichen Ebenen bis hin zur Ortskirche wiederkehrt: persönliche Letztverantwortung eines Einzelnen und konkretes Getragensein durch die Communio und auch die gemeinschaftliche Entscheidungsfindung aller. Im Grunde waren in der Geschichte der katholischen Kirche diese beiden Elemente immer wirksam. Aber die ständige Dynamik der Kirchengeschichte lebt gerade davon, daß dieses Verhältnis selten eines der ausgewogenen Balance war, oder wenn, dann ein höchst labiles Gleichgewicht. Die Geschichte dieses Verhältnisses ist eine Geschichte der Schwerpunktverschiebungen und Spannungen. Anderseits wäre es falsch und historisch verkürzt, dieses Verhältnis von vornherein oder auch primär als ein feindliches oder konkurrierendes zu sehen. Es ist immer wieder die Funktion des petrinischen *Centrum unitatis* gewesen, kollegiale Communio, zumal auf gesamtkirchlicher Ebene, zu ermöglichen, vor allem gegen die immer wieder durchbrechenden Tendenzen nationalkirchlicher oder regionaler Isolierung. Auch wird die Entwicklung speziell der abendländischen Kirche nicht zutreffend in der Weise umschrieben, daß das primatiale Element das kollegial-konziliare verdrängt oder absorbiert. Exakter kann sie vielmehr so charakterisiert werden, daß:

1. das primatiale Element einen Eigenstand und eine Selbständigkeit gegenüber dem kollegialen Element in der Weise gewinnt, daß die römische Kir-

Klaus Schatz SJ, *Jahrgang 1938, ist seit 1975 Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen bei Frankfurt.*

che und ihr Bischof eine »spezielle« Vollmacht »oberhalb« der kollegialen Strukturen beansprucht und durchsetzt, die nicht darin aufgeht, für kollegiale Entscheidung zu sorgen und diese zu ermöglichen;
2. daß außerdem die kollegialen Strukturen (vor allem Konzilien und Metropolitanstrukturen) an den Primat gebunden und von ihm autorisiert werden, auf seiner Grundlage existieren und so aufhören, ein selbständiges und damit kritisches und begrenzendes Element ihm gegenüber zu sein. Nicht darin also wird die Entwicklung bestehen, daß das kollegiale Moment verschwindet, sondern daß es im wesentlichen auf primatialer Grundlage fortbesteht.

Im Wesentlichen geschieht die erstgenannte Entwicklung (also die Verselbständigung des Primates gegenüber der Kollegialität) im Westen, wenigstens im Selbstverständnis der römischen Kirche, in der zweiten Hälfte des 4. und im 5. Jahrhundert. Die zweite (also der Verlust der Eigenständigkeit der Kollegialität gegenüber dem Primat) wird bereits am Ende des ersten Jahrtausends vorbereitet, etwa in den Pseudo-Isidorischen Dekretalen, realisiert jedoch erst im Hochmittelalter.

1. Ausbildung des Primates oberhalb der Kollegialitat

Seit dem 2. Jahrhundert kommt der römischen Gemeinde, vor allem kraft des Besitzes der Gräber der beiden Apostel Petrus und Paulus, ein besonderes religiöses Ansehen zu, schließlich auch ein qualifizierter Rang für die Wahrung der apostolischen Paradosis, zwar als eine apostolische Kirche unter anderem, aber immerhin doch mit einem besonderen Gewicht infolge ihrer Doppelapostolizität.[1] Daraus folgt sicher ein besonderes Verantwortungsbewußtsein der römischen Kirche für andere Gemeinden[2], keineswegs aber konkrete Rechte und auch noch keineswegs die Fähigkeit, in tiefgreifenden gesamtkirchlichen Kontroversen die eigene römische Position gegen die Widerstände starker Teilkirchen und insbesondere regionaler Konzilien durchzusetzen.[3]

Die Konzilsinstitution als »Institutionalisierung« der (zunächst mehr informell in Briefkontakten realisierten) bischöflichen Kollegialität ist zuerst am Ende des 2. Jahrhunderts greifbar, und zwar auf regionaler Ebene. Der erste belegte Fall ist die Versammlung von Konzilien um 195 in der Frage des Ostertermins. Dies geschieht wahrscheinlich sogar aufgrund einer Initiative des römischen Bischofs Viktor.[4] Freilich behaupten die regionalen Konzilien des 3. und auch des 4. Jahrhunderts, ebenso das erste »ökumenische« Konzil in Nikaia 325 eine unabhängige und in Einzelfragen auch widerständige Stellung gegenüber den römischen Bischöfen.[5] Rom gewinnt seinerseits seit dem 3. Jahrhundert eine wachsende Bedeutung als Zentrum

der kirchlichen Communio. Diese ist jedoch noch nicht abgehoben von der allgemeinen gesamtkirchlichen Solidarität aller Bischöfe füreinander. Ein interessantes Beispiel ist das des Bischofs Markian von Arles um 255. Er hatte Mitglieder seiner Gemeinde, die in der Verfolgung den Glauben verleugnet hatten, für immer ausgeschlossen und nicht mehr zur Kirchenbuße zugelassen. Wegen dieser Härte wandte sich Cyprian von Karthago an Bischof Stephan von Rom und bat ihn, nach Gallien zu schreiben, damit Markian abgesetzt und ein anderer Bischof an seiner Stelle gewählt werde; dann solle er ihm den Namen des neuen Bischofs mitteilen, damit der nordafrikanische Episkopat wisse, mit wem er Gemeinschaft zu halten habe.[6]

Das sieht auf den ersten Blick nach einem eindeutigen Zeugnis für den päpstlichen Primat aus.[7] Achtet man jedoch auf die Begründung, mit welcher Cyprian für die Notwendigkeit des Eingreifens des römischen Bischofs plädiert, dann wird man mit der Deutung wesentlich zurückhaltender sein. Sie lautet nämlich:

»Deshalb ist ja, teuerster Bruder, die mächtige Körperschaft der Bischöfe durch gegenseitige Eintracht zusammengekittet und durch das Band der Einheit umschlungen, damit die anderen zu Hilfe eilen und als gute und barmherzige Hirten die Schafe des Herrn zur Herde sammeln, wenn einer aus unserer Mitte versuchen sollte, eine Irrlehre aufzustellen und Christi Herde zu zerreißen und zu zerstören.« Dies wird dann noch in weiteren Bildern und Vergleichen ausgeführt, deren Fazit lautet: »Denn wenn wir auch viele Hirten sind, so haben wir doch nur eine Herde«.

Cyprian beruft sich hier also einfach auf die gegenseitige Solidarität *aller* Bischöfe und ihre Verantwortung für die *ganze* Kirche, also auf die bischöfliche Kollegialität und keineswegs auf spezielle primatiale Vollmachten. Dem entspricht auch, daß vorher in dieser Angelegenheit Bischof Faustinus von Lyon, also der bedeutendste Bischof in der Nähe von Arles, sowohl an Stephan wie auch an Cyprian geschrieben hatte, also an die *beiden* führenden Bischöfe im lateinischen Raum. Als dann Stephan offensichtlich nicht reagierte, schrieb Faustinus noch einmal an Cyprian, damit dieser Stephan wiederum beeinflußte.[8] Immerhin ist bemerkenswert, daß dann gerade Stephan handeln soll; Cyprian schreibt nicht selbst nach Gallien. Das Wort Stephans hat offensichtlich mehr Gewicht. Ihm kommt keine rechtliche Überordnung zu, wohl aber, wie es scheint, eine größere Autorität.[9] Man kann wohl die Schlußfolgerung ziehen: Es gibt bei Cyprian noch keinen Primat, der von der Kollegialität abgehoben wäre, wohl aber innerhalb der Kollegialität, d. h. der allgemeinen christlichen Solidarität und Verantwortung aller Kirchen und Bischöfe füreinander, eine exponierte Stellung Roms.

In diese Richtung weist selbst noch fast ein Jahrhundert später ein Zeugnis des römischen Bischofs Julius. Auch jetzt geht noch beides ineinander.

Es ist ein Bewußtsein greifbar, besonders für das Funktionieren gesamtkirchlicher Kollegialität verantwortlich zu sein, aber ebenfalls noch kein von der Kollegialität abgelöstes Primatsbewußtsein. Konkret ging es um die Frage: Was sollte geschehen, wenn Synoden gegen Synoden standen, wenn Bischöfe von ihren Nachbarbischöfen abgesetzt, von anderen aber wieder in Schutz genommen wurden? Im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um den Arianismus hatte damals die anti-nizänische Reaktion zunächst begonnen als personalpolitisches Kampagne gegen bestimmte Bischöfe, gegen die als Hauptvertreter Jener Richtung, die in Nikaia triumphiert hatte, sich ein vielleicht nicht ganz unberechtigter Widerstand gesammelt hatte: Athanasios von Alexandrien und Eusthatios von Antiochien. Diese beiden Bischöfe waren von östlichen Synoden abgesetzt worden; eine römische Synode aber hatte sich für sie eingesetzt. Die Synode von Antiochien 341 vertrat hier das Prinzip der Autonomie jeder Synode: keine Synode habe das Recht, das zu annullieren, was von einer anderen Synode beschlossen sei; und speziell der Westen habe sich nicht in Probleme des Ostens einzumischen.[10] – Demgegenüber vertrat nun Bischof Julius von Rom das Prinzip der gesamtkirchlichen Mitbeteiligung und speziell die Verantwortung der drei Hauptkirchen Rom, Alexandrien, Antiochien füreinander, gegen das Prinzip regionaler Abkapselung, die er als »neue Form« und »neuen Brauch« bekämpft: »Es hätte an uns alle geschrieben werden müssen, damit so von Allen das Rechte bestimmt worden wäre.« »Damit so von Allen das Rechte bestimmt worden wäre« meint kollegiale Entscheidung auf der Ebene der Communio und speziell Absprache der Hauptkirchen miteinander. Aber Julius schreibt auch aus einem speziellen Verantwortungsbewußtsein nicht streng juridischer Art als Inhaber des Sitzes Petri und als Wahrer des Erbes Petri und Pauli: »So lauten durchaus nicht die Anordnungen des Paulus, so nicht, was uns die Väter überlieferten. Es ist eine fremde Form, ein neuer Brauch. Was ich schreibe, ist zum allgemeinen Besten, nehmt es bereiten Sinnes auf. Denn was wir vom seligen Apostel Petrus empfangen haben, das tue ich euch kund.«[11] Aus dem petrinisch-paulinischen Auftrag entspringt ein besonderes Verantwortungsbewußtsein des römischen Bischofs für die Communio. Es geht also um Sorge für die Communio aus spezieller apostolischer (petrinisch-paulinischer) Verantwortung.

Ein etwas weiteres Stadium der Entwicklung kündigt sich dann bereits in dem berühmten Kanon der Synode von Sardica aus dem folgenden Jahre 342 an. Es ist der erste Ansatz, die bisher allgemein religiös-geistliche Autorität der römischen Kirche mit einem konkreten Recht auszustatten – freilich ein Beschluß, der sich im Osten gar nicht durchsetzte und auch im Westen erst im Verlauf einer jahrhundertelangen und sehr komplizierten Entwicklung, und dann schließlich in anderer, mehr monarchischer und

weniger kollegialer Form als er konzipiert war.[12] Es ging dort um die Frage der Absetzung eines Bischofs. Für eine solche war nach wie vor die kollegiale Instanz einer regionalen Bischofssynode zuständig, meist im Rahmen der jetzt sich langsam bildenden Kirchenprovinzen. Und doch hatte sich jetzt gezeigt, daß diese Kollegialität auf regionaler Ebene zu einem Instrument von Pressionen und Parteibildungen entarten konnte. Es bedurfte also einer übergeordneten Kontroll- und gegebenenfalls Revisionsinstanz. Eine solche sollte nun die römische Kirche sein, und zwar mit der Begründung »Petri apostoli memoriam honoremus«.[13] Es ist einerseits nicht eine Anerkennung eines vorher schon selbstverständlich zustehenden Rechtes, sondern Setzung neuen Rechtes. Und doch wird gerade Rom nicht willkürlich oder aus rein pragmatischen Gründen mit diesem Recht betraut, sondern in Anerkennung seines speziellen apostolischen Ranges kraft der Präsenz des Grabes (der »memoria«) Petri. Freilich ist in unserem Kontext äußerst wichtig, daß der römische Bischof keineswegs einfach kraft seiner persönlichen Autorität entscheiden sollte. Er war noch nicht eigentlich »Appellationsinstanz«, sondern »Revisionsinstanz«. Er sollte nämlich einen neuen synodalen Prozeß in Gang setzen: d. h. andere Bischöfe, zunächst der Nachbarprovinz, damit betrauen, gegebenenfalls auch auf Wunsch des Verurteilten mit Hinzuziehung römischer Presbyter.[14] Auch hier ist also noch eine eminente kollegiale Einbettung gegeben.

Die Abhebung des Primats als quasi-monarchische Autorität oberhalb der synodal-kollegialen kirchlichen Strukturen ist nun ein Prozeß, der – wenigstens im römischen Anspruch – mit Bischof Damasus von Rom (366–384) beginnt und von den Päpsten des 5. Jahrhunderts, allen voran Leo I. dem Großen (440–461), fortgesetzt wird. Hier kommen sehr verschiedene historische Faktoren zusammen. Einmal ist es ein historischer Vorgang, dessen eine Seite die jetzt erst in der Breite geschehende Christianisierung der Stadt Rom und insbesondere des römischen Adels darstellt.[15] Das bedeutet aber auf der anderen Seite: In dem Maße wie Rom christlich wird, wird die Kirche römischer. Mit der christlichen Romtradition, für die Petrus und Paulus stehen, verbindet sich jetzt die imperialrömische Tradition: Rom als »Caput mundi« vollendet jetzt kirchlich-religiös jene Einheit der Menschheit, die politisch das römische Reich vorbereitet hat.[16] Damit wird natürlich die kirchliche Petrustradition mit all ihren Implikationen umgebildet. Das Rom der Paradosis, das bezeugt, wird nun viel stärker zu Rom als Hauptstadt, als »Caput mundi«, die der Welt ihre Gesetze gibt. Im Bischof von Rom als »Haupt des Leibes« der Kirche sind die Autorität und die Verheißungen des Apostels Petrus in besonderer Weise quasi-mystisch und zugleich konkret juridisch gegenwärtig. »Wir tragen die Lasten aller, die beschwert sind; oder vielmehr sie trägt in uns der heilige Apostel Petrus, der, wie wir vertrauen, uns, die Erben sei-

ner Verwaltung, in allem beschützt und bewahrt« – so 385 Papst Siricius.[17] Päpstliche Antwortschreiben auf Anfragen zumal westlicher Kirchen, die selber zunächst eher im Rahmen des Informations- und Konsultationsaustausches der Communio erfolgen – ein Zeichen dafür ist, daß nicht selten Anfragen gleichzeitig nach Rom und Mailand oder nach Rom und Karthago erfolgen –, geschehen in autoritativem Stil, ja im Stile römischer Amtsschreiben. Seit Papst Siricius (384–399) erheben diese Antwortschreiben den Anspruch, auf derselben Ebene wie Konzilsrecht zu stehen. Dabei liegt der Akzent freilich auch jetzt noch und für Jahrhunderte mehr auf der rechtsbezeugenden als auf der eigentlich rechtsschöpferischen Tätigkeit: Der römische Bischof antwortet als Zeuge einer privilegierten Tradition und teilt in schwierigen Fragen des christlichen Lebens und der kirchlichen Disziplin mit, wie es die römische Kirche hält bzw. welches die Tradition ist, die Petrus ihr überliefert hat.

Zugleich damit wird nun eine Stellung über den Konzilien beansprucht und betont, daß nur solche Konzilien gültig seien, die vom römischen Stuhl bestätigt sind; Konzilien selbst einer beliebig großen Zahl von Bischöfen hätten keine Geltung, wenn sie nicht von Rom anerkannt seien.[18] Um diesen Anspruch zu verstehen, ist freilich im Blick zu behalten, daß Konzilien im 4. und 5. Jahrhundert inmitten der verwirrenden Glaubensstreitigkeiten zwar eine sehr lebendige Angelegenheit waren, aber eine sehr wenig verläßliche, vielmehr äußerst chaotische und widersprüchliche Instanz. Auch (aber keineswegs nur) durch die Dazwischenkunft der kaiserlichen Gewalt wurden sie zu einer leicht manipulierbaren Institution und annullierten sich gegenseitig. Selbst Konzilien mit ökumenischem Anspruch wie Seleukia und Rimini 359/360 oder das sogenannte »latrocinium« von Ephesos 449, die von Einberufung und Teilnehmerzahl nicht weniger ökumenisch waren als Nikaia, Ephesos oder Chalkedon, wurden später wieder verworfen. Konzilien als solche boten also nicht die Kontinuität, die vom Traditionsprinzip des kirchlichen Glaubens her gefordert war. Dies ist sicher ein wesentliches Moment, das dem römischen Anspruch, ein klares Legitimitätskriterium für Konzilien in der Rezeption durch Rom zu sehen, Plausibilität und Resonanz verschaffte, und zwar vom 5. Jahrhundert[19] bis zum Bilderstreit des 8./9. Jahrhunderts[20] auch bei nicht wenigen Autoren im Osten.

In diesem Zusammenhang ist auch die primäre Bedeutung Roms für die ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends zu sehen. Daß diese Konzilien primär unter kaiserlicher Leitung standen und vom römischen Bischof weder einberufen, noch von ihm oder seinen Legaten geleitet wurden, vielmehr eine selbständige Autorität gegenüber der päpstlichen darstellten, bedarf keiner weiteren Ausführung.[21] Jedoch besteht die Hauptleistung Roms für die ökumenischen Konzilien darin, für eine klare

Kontinuitäts- und Legitimitätslinie gesorgt zu haben, von der nicht mehr abgewichen wird; d. h.: Konzilien, die einmal anerkannt sind, werden gegen alle Schwierigkeiten aufrechterhalten und gegen alle Abschwächungen und Relativierungen verteidigt; einmal verworfene aber bleiben verworfen. Dies war vor allem wichtig nach Chalkedon (451), wo oft genug im Byzantinischen Reich aus Gründen des inneren Friedens versucht wurde, an Chalkedon Abstriche zu machen, und Rom dann in jahrzehntelangen Kämpfen immer am vollen Gehalt von Chalkedon festhielt. Dies geschah sicher auch mit typisch römischer Sturheit, nicht immer sehr flexibel, vielleicht nicht immer differenziert genug, sehr selten (eigentlich nur bei Leo dem Großen) in theologisch schöpferischer und weiterführender Weise. Aber daß es geschah, war ein wichtiger Beitrag dafür, daß Konzilien nicht in die Beliebigkeit absanken. Jedenfalls hat keine andere Institution eine solche klare und konsistente Kontinuitätslinie vertreten.

Im übrigen ist bekannt, daß von einer Durchsetzung eines monarchisch verstandenen Primats, der über der Kollegialitätsebene der Kirche stand, in den Patriarchaten des Ostens keine Rede sein konnte. Die Stellung Roms stand hier immer innerhalb der »Pentarchie«, wie sie sich seit dem 5./6. Jahrhundert herausbildete, d. h. der fünf Patriarchate in der Reihenfolge Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem[22], welche die ältere Ordnung der Triarchie, der drei Hauptkirchen Rom, Alexandrien, Antiochien[23] ablöste. Universalkirchliche Kollegialität, etwa auf den ökumenischen Synoden, verwirklichte sich vor allem auf der Ebene der Pentarchie, in der Rom den ersten Rang einnahm, auch wohl eine gewisse einmalige, spezifische und unersetzbare Funktion innehatte, es aber dann nicht auf Rom allein, sondern auf die Koinonia aller fünf Patriarchate ankam. Gerade im Umkreis von Nikaia II (787), des letzten von katholischer und orthodoxer Kirche gemeinsam anerkannten Konzils, gibt es eine Reihe von Zeugnissen, die alle auf den Grundtenor hinauslaufen: Die Mitwirkung Roms ist indispensabel, und ohne sie kommt es zu keiner konziliaren Glaubensaussage; aber auch auf die Rezeption durch die übrigen Patriarchate (von denen dann freilich nicht jedes einzelne die gleiche unverzichtbare Bedeutung wie Rom hat) kommt es an.[24] Gerade in der Pentarchie verwirklicht sich hier die Universalität der Kirche. Freilich stehen diesen Zeugnissen wieder andere im Osten gegenüber, die Rom zwar den ersten Rang innerhalb der Pentarchie zuerkennen, jedoch keinen qualitativ abgehobenen Platz. Nach dem Bilderstreit und speziell in den Konzilien des 9. Jahrhunderts setzten sich letztere stärker durch.[25] Jedenfalls hat sich für den Osten die Stellung des Bischofs von Rom nie klar von der Ebene der Pentarchie abgehoben. Es blieb immer eine »innerkollegiale« Stellung.

2. Bindung der Kollegialität an den Primat

Richten wir nun aber unseren Blick auf die Entwicklung im Westen! Hier muß man zunächst im Blick behalten, daß dem seit dem 4./5. Jahrhundert ausgebildeten römischen Primatsanspruch die Realität noch in keinem Lande des Westens außer allenfalls in der römischen Kirchenprovinz, d. h. im suburbikarischen Italien entsprach. Zweitens konnte selbst in Anspruch und Theorie noch keine Rede davon sein, daß das primatiale Element die Selbständigkeit der kollegial-synodalen Strukturelemente in sich aufgesaugt hätte, bzw. daß die letzteren vom Primat her ihre Kraft und Legitimität bezogen hätten.[26] Die normale Autorität über den Bischof hinaus war sowohl im Osten wie auch im Westen vom 4. bis zum 6. oder 7. Jahrhundert die Kirchenprovinz. Primär in ihr verwirklichte sich damals bischöfliche Kollegialität. Ihr wichtigstes Organ war die Provinzialsynode, meist eher als der Metropolit, der mehr *Primus inter pares* war, etwa dem heutigen Vorsitzenden einer Bischofskonferenz vergleichbar. Sie war das Organ, welches die Bischofswahlen kontrollierte oder bestätigte, welches im Extremfall Bischöfe absetzte, Häretiker verurteilte, ja sogar Glaubensentscheidungen mitsamt der Anathema-Formel fällte. Diese Konzilien pflegten zwar ihre Glaubensentscheidungen Rom mitzuteilen, aber dies im Sinne der zwischenkirchlichen Kommunikation der »Communio« oder »Koinonia«, keineswegs im Sinne der Bitte um »Bestätigung«. Rom pflegte zwar solche Mitteilungen als Bitte um Bestätigung zu verstehen und manchmal Korrekturen anzubringen, jedoch meist ohne Erfolg. Speziell für die nordafrikanische Kirche war zwar Rom eine Schwesterkirche mit besonderer apostolisch begründeter »Auctoritas«; das Glaubenszeugnis der römischen Kirche hatte besonderen Rang, etwa auf der Ebene wie auch sonstige »Auctoritates«, wie anerkannte Väter und Theologen; aber nicht auf der Ebene einer übergeordneten Instanz. Erst recht wurde Rom keine »potestas« im jurisdiktionellen Sinne zuerkannt.[27]

Nun geschieht hier der erste einschneidende Bruch durch die Völkerwanderung des 5./6. Jahrhunderts, also die Barbareneinbrüche und das Ende des Römischen Reiches im Westen. Dies bedeutete zunächst einmal Regionalisierung von Communio und Kollegialität. Der Westen zerfiel im Reiche, die schon um 600 auch kirchlich nur noch sehr wenig voneinander wußten und sich sehr wenig für das interessierten, was außerhalb von ihnen vorging. Die frühere Leichtigkeit des Reisens hörte auf; der Horizont verengte und regionalisierte sich mehr und mehr. Eine funktionierende bischöfliche Communio und Kollegialität war an Infrastrukturen gebunden gewesen, die jetzt im Westen immer weniger existierten: an die Möglichkeit, zu Synoden zusammenzukommen, damit an Sicherheit des Reisens, an häufigen Austausch. Dies bedeutete aber weiter: wo eine starke Zentral-

gewalt fehlte, wie im Frankenreich des 7. Jahrhunderts, erstarb auch das synodale Leben innerhalb des Königreichs: es gab keine Synoden mehr; es verfiel auch die Metropolitanorganisation, also der eigentliche Ort bischöflicher Kollegialität. Wo aber eine starke königliche Gewalt existierte und die Kirche ordnete, bildete sich nun in Reichssynoden ein neuer Typ bischöflicher Kollegialität, die ihren Bezugspunkt im König hatte: so im Westgotenreich seit dem Ende des 6. Jahrhunderts, im Merowingerreich von 511 bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts und im Karolingerreich seit der Mitte des 8. Jahrhunderts. Nicht »Primat oder Kollegialität«, sondern »Kollegial-konziliare Strukturen auf königlich-reichskirchlicher Grundlage oder kollegial-konziliare Strukturen auf päpstlich-römischer Grundlage« – dies wird dann im Abendland die konkrete Alternative sein.

Entscheidend, nicht allein für die Primatsgeschichte, sondern weltgeschichtlich für die Bildung des Abendlandes als Kulturkreis ist, daß dieser Trend zur Regionalisierung seit dem 7./8. Jahrhundert wieder überwunden wird. Dies geschieht sowohl von Rom aus (hier ist besonders Papst Gregor der Große mit seiner missionarischen Initiative der Angelsachsenmission zu nennen), wie durch kirchliche Kreise in den Ländern des Abendlandes, die besonders die Verbindung mit Rom suchen, von denen die Angelsachsenmissionare an erster Stelle zu nennen sind. Es entsteht ein neues universales Bewußtsein, ein neuer universaler Horizont auf der Grundlage der Bindung an den hl. Petrus und seine Tradition. Diese kirchliche Reformbewegung will nun zunächst gerade zurück zur alten kirchlichen Ordnung, d.h. sie versucht gerade die synodal-kollegialen Strukturen wiederherzustellen; sie will einen Episkopat, der primär gentil integriert ist, wieder zum Bewußtsein seiner Zusammengehörigkeit führen. Das wird z.B. bei Bonifatius deutlich: es ist für ihn äußerst wichtig und geradezu Inbegriff der Reform, daß wieder Synoden stattfinden, daß wieder die Kirchenprovinzen funktionieren. Freilich ist diese neue Kollegialstruktur zunächst einmal stärker an Rom gebunden, noch nicht juridisch, eher symbolisch-spirituell. Ein wichtiges Symbol dafür ist, daß sich der Brauch durchsetzt – zuerst im 7. Jahrhundert bei den Angelsachsen –, daß die Metropoliten zu Beginn ihres Amtes das »Pallium« von Rom erhalten müssen. Damit wird zunächst einmal symbolisch die Einheit mit dem Sitz Petri als geistliche Quelle auch des Metropoliten-Amtes unterstrichen. Es konnte dieses Symbol aber in einer weiteren Entwicklung auch zu der Vorstellung ausgebaut werden, daß die Stellung des Metropoliten keine Vollmacht eigenen Rechtes sei, sondern bloße Teilhabe an der päpstlichen Vollgewalt. Und diese Konsequenz mußte sich gerade in dem Maße aufdrängen, als die bischöfliche Kollegialität aufhörte, tragende Wirklichkeit zu sein.

Gerade dieser altkirchliche Geist der Communio und Kollegialität aber ließ sich nur schwer wieder einhauchen. Die in karolingischer Zeit neu ge-

schaffenen Strukturen der Synoden und Kirchenprovinzen wurden faktisch, schon aus dem Zwang der soziologisch-politischen Gegebenheiten, etwas anderes als sie in altkirchlicher Zeit gewesen waren. Sie wurden zunächst einmal wesentlich zu einem *Instrumentum regni*; ihre Kollegialstrukturen waren auf den König bezogen und funktionierten in der Form des um den König gescharten Reichsepiskopats.[28] Wo aber diese Bindung zurückzutreten begann, wurde daraus leicht die persönliche Überordnung übermächtiger Metropoliten über ihre Suffraganbischöfe. Dies aber wiederum weckte Widerstände seitens der Letzteren, die natürlich dahin tendierten, eher die Bindung an Rom zu verstärken, um der viel gefährlicheren und hautnäheren Autorität des Metropoliten zu entgehen, denen also der ferne Papst lieber war als der nahe Erzbischof.

Genau dies ist es nun, was in den sog. »Pseudo-Isidorischen Fälschungen« geschehen ist.[29] Sie sind bekanntlich nicht in Rom entstanden, sondern um 850 in der Kirchenprovinz Reims, in Kreisen von Suffraganbischöfen, die in Opposition gegen den Erzbischof Hinkmar von Reims standen. Die Grundtendenz dieser Pseudo-Isidorischen Dekretalen kann man so zusammenfassen: alle Zwischenstrukturen zwischen den Einzelbischöfen und Rom werden möglichst an Rom gebunden und verlieren ihre Eigenständigkeit gegenüber der Autorität des römischen Bischofs. So erhalten z. B. nach Pseudo-Isidor alle Konzilien ihre Autorität erst durch die römische Bestätigung. Das kollegiale Element wird zwar nicht eliminiert, jedoch tendenziell zum Instrument des Primats gemacht.

Nun darf man sich freilich nicht vorstellen, Pseudo-Isidor habe schlagartig das Gesicht der Kirche verändert oder es sei überhaupt in der Primatsgeschichte jene »Revolution« gewesen, als die es immer wieder gesehen worden ist, von Febronius an bis zu Döllinger, der meinte, von da an sei das Papsttum in der Kirche zum Krebsgeschwür geworden, das durch krankhafte Wucherung und immer neue Metastasen den gesunden Organismus der Kirche zerstört habe.[30] Denn erstens einmal konnten die Pseudo-Isidorischen Dekretalen als Fälschung ja nur unter der Voraussetzung Erfolg haben, daß ihre Idee der päpstlichen Autorität den Zeitgenossen nicht neu und ungewohnt erschien, sondern eher selbstverständlich, plausibel und konsistent. Dann ist auch die Wirkungsgeschichte von Pseudo-Isidor nicht kurzfristig und schnell gewesen; seine große Stunde hatte Pseudo-Isidor erst in der gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts.[31]

Diese sog. »gregorianische Reform«, die ihren Namen von Papst Gregor VII. (1073–1085) hat, tendiert einerseits in schroffster Weise zur Betonung des Primats; jetzt erst wird der Primat voll zum »Caput ecclesiae«, von dem alles Wohlergehen des Leibes abhängt; und »Petrusgehorsam«, identisch mit Gehorsam gegenüber dem Papst, in welchem der hl. Petrus mystisch auf Erden gegenwärtig ist, wird zum Inbegriff des Gottesgehorsams.[32] An-

derseits darf man nicht vergessen, daß diese Reform ihrerseits versucht hat, das synodal-konziliare Leben der Kirche wiederzuerwecken und auch darin erfolgreich gewesen ist. Aber dies geschieht von der Spitze her; und es führt daher zu einer exklusiv an den Primat gebundenen Kollegialität. Es geschieht von den päpstlichen Synoden aus, die sich allmählich zu Konzilien der ganzen abendländischen Kirche erweitern. Die römische Synode, in welcher der Papst zusammen mit seinen Klerikern und mit Bischöfen der römischen Kirchenprovinz zu tagen pflegte – und zur römischen Kirchenprovinz gehörte bis ins 10. Jahrhundert ganz Mittel- und Süditalien – war schon im ersten Jahrtausend bevorzugtes Organ für wichtige päpstliche Entscheidungen gewesen, vor allem für Glaubensentscheidungen. Solche wichtigen Entscheidungen pflegten die Päpste meist nicht allein zu fällen, sondern zusammen mit ihrem Klerus und dem umgebenden Episkopat. Andererseits kann kein Zweifel bestehen, daß der Papst schon seit dem 4. Jahrhundert auf diesen Synoden in einer Weise dominierte wie kein anderer Metropolit auf partikularen Konzilien. Mehr noch: weil sie praktisch zum »Beratungsgremium« des Papstes geworden waren, war der Teilnehmerkreis offen und fluktuierend. Denn hier kam es letztlich nicht auf Amtsautorität an, wie auf den bischöflichen Konzilien (denn die war im Grunde in den Papst verlagert), sondern auf Kompetenz. Deshalb nahmen nicht nur Bischöfe teil, sondern auch vielfach Presbyter und Diakone der römischen Kirche. Bevor die römischen Synoden sich jedoch zu den »Generalkonzilien der westlichen Christenheit« wandelten, erfuhren sie eine weitere Steigerung an Bedeutung und Universalität, indem sie mit der kaiserlichen Reichssynode ein Amalgam eingingen. Dies geschah in den (insgesamt 23) »kaiserlich-päpstlichen« Konzilien in der Zeit von der Kaiserkrönung Ottos des Großen (962) bis zum Tode Heinrichs III. (1056), die von Kaiser und Papst als den beiden Häuptern der Christenheit gemeinsam präsidiert wurden, wobei der Papst zweifellos die höchste religiöse Autorität darstellte, die wirkliche Dominanz jedoch meist eher dem Kaiser zukam.[33] Es war also eine Kollegialität unter gemeinsamer päpstlich-kaiserlicher Spitze. Dieses prekäre Gleichgewicht konnte freilich nicht lange dauern. Die Päpste der Reformzeit nahmen diese Synoden in eigene Regie und machten sie – besonders die alljährlichen »Fastensynoden« – zu einem der wichtigsten Instrumente der von ihnen vorangetriebenen Kirchenreform. Auf ihnen wurden einschneidende Beschlüsse verkündet, die die gesamte westliche Kirche betrafen. Mehr und mehr weiteten sie sich zu einer internationalen Teilnehmerschaft aus; und im 12. Jahrhundert bildete sich aus ihnen schrittweise ein neuer abendländischer Typ eines »ökumenischen Konzils« aus, der voll ausgebildet schließlich mit dem 4. Laterankonzil 1215 dasteht: nämlich der Typ des vom Papst einberufenen Konzils, das von ihm geleitet wird, bei dem der Papst die Verhandlungsgegenstände be-

stimmt oder wenigstens approbiert und auch den Teilnehmerkreis auswählt. Der Papst entscheidet auf ihnen »de consilio fratrum nostrorum«.[34] Die Plenarversammlungen des Konzils sind kein Diskussionsforum (was sie wieder auf den neuzeitlichen Konzilien von Trient an werden sollten); sie dienen nur der Abstimmung und feierlichen Verkündigung der Beschlüsse. Sofern Beratung und Diskussion stattfand, geschah sie wohl auf inoffizieller Ebene, in kleinen Gruppen und Beratungsgremien. Und gleichzeitig waren es »Generalversammlungen der Christenheit«: nicht nur wegen der auch ins Weltlich-Politische eingreifenden Beratungsgegenstände, sondern auch deshalb, weil formale Amtsautorität in die päpstliche Autorität verlagert war, kam es in ihnen mehr auf faktische Kompetenz, Einfluß und Repräsentativität an. Auf jeden Fall wird deutlich, daß diese Form von »Kollegialität« nun in einer Weise im Papst ihren Bezugspunkt hat, wie dies vorher nie der Fall war. Dies ist aber auch logische Konsequenz der Befreiung der Kirche von laikalen Herrschaftsstrukturen, die der Kampf um die »Libertas ecclesiae« seit dem 11. Jahrhundert versucht und mit gewissen Einschränkungen erreicht hatte. Der Episkopat war damit aus seiner primären Bindung an den Herrscher und die Königskirche herausgelöst worden. Jetzt zeigte sich, daß dann als rein kirchliche Bindung nur die an Rom übrigblieb. Hinzu kommt, daß die Kraft einer eigenständigen kirchlich-bischöflichen Kollegialität, die vor allem in einer spirituell-kirchlichen Reform hätte gründen müssen, deshalb auch in der Folge immer schwach blieb, weil der Episkopat bis zum Umbruch im Gefolge der Französischen Revolution eminent in feudale politisch-dynastische und Familieninteressen eingebunden blieb. Dies zeigte sich z. B. darin, daß die Provinzialsynoden, die vom 4. Laterankonzil bis zu Trient immer wieder von oben urgiert wurden, nur sehr selten stattfanden. Die von unten entstehenden kirchlichen Reformkräfte aber waren von den Bettelorden des 13. Jahrhunderts an stärker römisch ausgerichtet und fanden tendenziell von Rom mehr Stütze als meist bei lokalkirchlichen Instanzen.

Diese strukturellen Veränderungen schlugen sich wiederum in einer extrem papalistischen Doktrin nieder, in welcher für das kollegiale Element im Prinzip kein Raum mehr blieb. Sie lautete in ihrer ausgebildeten Form bei Innocenz III. (1198–1215): im Papst allein ist die »Plenitudo potestatis«; von ihm geht im Prinzip alle Gewalt in der Kirche aus; er hat andere kirchliche Gewaltenträger »in partem sollicitudinis« berufen, zur Teilhabe an der Verantwortung – und dies gilt sowohl für Zwischeninstanzen wie Patriarchen und Metropoliten wie auch für die Bischöfe. Jede andere Gewalt in der Kirche als die päpstliche ist einmal begrenzt, sie bezieht sich nur auf eine Teilkirche; dann ist sie »Teilhabe« an der päpstlichen Gesamtverantwortung.[35] Bezeichnend ist, daß hier nur noch in den Kategorien »Papst« und »Einzelbischof« bzw. Metropolit oder Patriarch gedacht wird.

Die ursprüngliche Kategorie der kollegialen Communio, von der in der alten Kirche die Partikularkonzilien und die Bischofsverbände wie die Kirchenprovinzen eigenständige Gestalten und Strukturen eigenen Rechtes gewesen waren, ist hier verlorengegangen.

3. Kollegiale oder primatiale Struktur unter dem Zeichen des Gegensatzes

Der klassische Versuch, in der abendländischen Kirche die kollegiale Grundstruktur der Kirche wiederzuerneuern, ist der »Konziliarismus« des 14./15. Jahrhunderts.[36] Hintergrund ist das Große Papst-Schisma von 1378 an, in welchem sich fast vier Jahrzehnte lang zwei, am Ende sogar drei Päpste gegenüberstanden. Eine Heilung des Schismas schien mit der papalistischen Theorie, die seit dem 11. Jahrhundert in der Kirche dominierte, nicht mehr möglich. Seit dem 11./12. Jahrhundert hatte sich das Papsttum mit Erfolg dagegen gewehrt, daß, selbst in der Situation eines Schismas, eine fremde Instanz, also ein Kaiser oder auch ein Konzil, als übergeordnete Instanz richten und die Einheit wiederherstellen konnte. Das Prinzip »Prima sedes a nemine iudicatur« war in diesen Kämpfen zum Fanal für die »Libertas ecclesiae« geworden. Jetzt erwies es sich als tödliche Falle, die die Kirche in der Sackgasse des Schismas festhielt. Denn jeder der beiden Päpste identifizierte seinen Anspruch mit dem Anspruch des Amtes, nicht gerichtet zu werden und betrachtete die Entscheidung etwa durch ein Konzil als »vermessentlichen Eingriff in Gottes Ordnung«.

Der »Konziliarismus«, der auf diese zeitgeschichtliche Situation zu antworten sucht, war durchaus in seinen Ideen nicht so »neu« und »revolutionär«, wie man in der früheren Kirchengeschichtsschreibung gemeint hat.[37] Er fußt auf traditionellen Ideen, die auch in der hochmittelalterlichen Tradition noch lebendig waren, greift freilich dann auch stärker auf das erste Jahrtausend zurück. Im einzelnen sehr vielschichtig, ist er zunächst als ein Versuch zu sehen, Kirche wieder primär als Communio zu sehen, so daß das konziliar-kollegiale zum umfassenden Strukturelement wird und der Primat primär als Organ und Repräsentant der Communio erscheint. Wesentliches zeitgeschichtliches Modell sind dabei die seit dem Hochmittelalter sowohl im kirchlichen wie im weltlichen Bereich entwickelten Formen genossenschaftlich-korporativer Mitbestimmung und Selbstverwaltung, insbesondere in der Verfassung der Städte, der Universitäten und der neuen Bettelorden: hier regierte die »universitas« sich selbst, und zwar vor allem durch eine Form gewählter »Repräsentation« (Rat, Senat oder Generalkapitel); der »Rector« war oberster Leiter des Ganzen, aber gebunden an die primäre Repräsentation der »universitas«. Dieses Modell wird zwar im

Konziliarismus nicht immer unverändert auf die Kirchenverfassung übertragen, spielt jedoch als zeitgeschichtlicher Hintergrund wesentlich mit hinein.[38] Für die Konziliaristen folgt daraus zumindest die Konsequenz, daß das Konzil wenigstens dann über dem Papst steht und ihn gegebenenfalls absetzen kann, wenn dieser dem Sinn seines Amtes radikal entgegenhandelt: im Falle eines sonst nicht lösbaren Papst-Schismas, bei einem häretischen Papst oder wenn der Papst – etwa durch notorische Reformunwilligkeit – in schwerster Weise Ärgernis gibt und die Kirche zugrunderichtet. Es folgt daraus aber auch eine weitere Relativierung von Amtsautorität. Wie der an sich sehr gemäßigte Konziliarist Kardinal d'Ailly auf dem Konstanzer Konzil darlegte, treten an ihre Stelle faktische Repräsentativität, Kompetenz und politische Bedeutung.[39] Anderseits war dies aber auch keine radikale »Revolution« der Kirchenverfassung, weil die hochmittelalterlichen Konzilien im Grunde schon ähnlich strukturiert waren: ihre Rolle als Beratungsorgan des Papstes hatte bereits bischöfliche Amtsautorität relativiert. Und wenn das Konzil von Basel (1431–1449) nach dem Prinzip der »Kooptation« selber neue Mitglieder wählte, dann tat es als Konzil das, was die Päpste auf ihren Konzilien getan hatten: selber zu bestimmen, wer – über die im Prinzip geladenen Diözesanbischöfe hinaus – ein Recht hatte, am Konzil teilzunehmen.

Nun hat der Konziliarismus einerseits die Leistung vollbracht, auf dem Konzil zu Konstanz (1414–1418) tatsächlich das Papst-Schisma zu bereinigen und die Einheit wiederherzustellen. Außerdem hat es versucht, nicht nur die Vergangenheit zu bewältigen, sondern auch für die Zukunft vorzusorgen. Durch das Dekret »Frequens« von 1417 wurde das ökumenische Konzil zur festen Dauereinrichtung für alle 10 Jahre gemacht.

Es war ein Versuch, der Kirche eine institutionalisierte konziliare Verfassung zu geben. Dieser Versuch ist in einem sehr langen und komplizierten Kampf gescheitert; das monarchische Papsttum setzte sich wieder durch, vor allem in seinem Kampf mit dem Konzil von Basel. Der Konziliarismus wurde zwar noch nicht endgültig überwunden, wohl jedoch schrittweise zurückgedrängt. Wenn man freilich nach den Gründen fragt, dann ist gezielte und machtbewußte päpstliche Politik nur ein Grund unter anderen. Vielleicht noch wichtiger ist die Tatsache, daß dem Kollegialitäts-Anspruch des Konziliarismus zumal in den Länderepiskopaten nur eine sehr schwache Resonanz und vor allem sehr wenig gesamtkirchliche Verantwortung entsprach. Der Episkopat war und blieb vor allem seinen politischen Partikularinteressen verhaftet. Was übrigblieb, war eine Schicht berufsmäßiger »Konzilsexperten«, vor allem Ordensleute und Universitätsprofessoren, deren selbstbewußter Anspruch, die »universale Kirche zu repräsentieren«, bei allem guten Willen und Reformeifer doch sehr fragwürdig war, vor allem aber die episkopale Struktur der Kirche praktisch verdunkelte.

Der Konziliarismus war der letzte konsequente Versuch, gegenüber einem absolutistisch-monarchischen ein kollegial-synodales Kirchenmodell zu verwirklichen. Bzw. es war die letzte papst-kritische Richtung, die gleichzeitig zentri-petal, auf kirchliche Einheit ausgerichtet, und nicht zentri-fugal war. Zwar waren die Kräfte, die in der konziliaren Idee lebendig waren, keineswegs tot. Aber sie überlebten in den folgenden Jahrhunderten im wesentlichen nur in der Form partikularistischer, mehr oder weniger nationalkirchlicher oder staatskirchlicher Strömungen. Zwar darf man diesen Formen des frühneuzeitlichen Episkopalismus nicht einfach den Pauschalvorwurf der Servilität gegenüber der Staatsgewalt machen. Dieser Vorwurf ist schon gegenüber dem französischen Gallikanismus nicht ohne weiteres zutreffend[40], erst recht nicht für den deutschen reichskirchlichen Episkopalismus, zu dessen Tradition es von den »Concordata Nationis Germanicae« des 15. Jahrhunderts bis hin zu Dalberg und Wessenberg zu Anfang des 19. Jahrhunderts gehörte, einen »dritten Weg« zwischen Staatskirchentum und römischem Zentralismus zu gehen. Faktisch jedoch gerieten diese Ideen, die meist irgendwie gegen ein rein monarchisches Kirchenbild den Eigenwert des Bischofsamtes, des Konsenses, der synodalen Strukturen betonen wollten, sehr häufig kraft einer gewissen inneren Logik in den Sog des Staatskirchentums.

Dies hatte nun weiter eine bestimmte Konsequenz: Von dem Moment an, wo die Französische Revolution die alte enge Verbindung zwischen Kirche und politischer Ordnung löste, war im Grunde in wenigen Jahrzehnten das Schicksal dieser mehr zentrifugal-episkopalen Richtungen besiegelt. Denn die Französische Revolution und ebenso ihre Auswirkung in der Säkularisation in Deutschland hat gerade die Bollwerke bischöflich-nationalkirchlicher Selbständigkeit gegenüber Rom beseitigt. Und sie hat dadurch den Weg freigegeben für den definitiven Sieg der monarchisch-papalen Kirchenidee. Der Gallikanismus wurde besiegt, nicht weil er theologisch falsch, sondern weil er historisch nicht mehr möglich war.

Dieser Sieg wurde durch das 1. Vatikanische Konzil 1869/70 besiegelt. In unserem Zusammenhang ist wichtig, daß die Definitionen des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit auf einem bestimmten Hintergrund von Theorie und geschichtlicher Realität geschehen. In der Theorie ist es die Perspektive, in der sich im Grunde nur der Papst auf der einen Seite, der Einzelbischof auf der anderen Seite gegenüberstehen. Es fehlt die primäre Kategorie der Communio und der Kollegialität. Auch die Minoritätsbischöfe, die in der Diskussion um den Jurisdiktionsprimat die Eigenständigkeit der Vollmacht des Einzelbischofs hervorheben, bringen nur in Einzelfällen im Anschluß an das Zitat Cyprians »Episcopatus unus est, cuius in solidum a singulis pars tenetur«[41] die kollegial-gesamtkirchliche Dimension des Bischofsamtes zur Sprache.[42]

Wie wenig ihr Anliegen verstanden wurde, zeigt die Antwort: Entweder sei diese gesamtkirchliche Verbundenheit und Solidarität rein spirituell zu verstehen, dann trage sie in Fragen der kirchlichen Rechtsordnung nichts zur Sache bei; oder sie sei juridisch zu verstehen, dann verwirre sie die ganze kirchliche Ordnung.[43] In der Praxis stand hinter dieser Theorie die neuzeitliche Erfahrung, die sich aus der Gegenreformation und den Kämpfen mit Jansenismus, Gallikanismus, Josefinismus, Febronianismus und schließlich der Französischen Revolution nährte, daß nur der Primat eine Dynamik zur Einheit hin enthalte, alle anderen Faktoren aber in der letzten Konsequenz partikularisierend wirkten. Mit anderen Worten: nur das definitive Festmachen kirchlicher Einheit und Wahrheit im Papst kann unter die vielen Kämpfe einen Schlußstrich setzen, die soviel Energien gekostet hatten und – wie man meinte – solche lebensbedrohenden Konflikte für die Zukunft vermeiden. Zwar gab es gegen diese Definitionen, vor allem gegen die der Unfehlbarkeit, den Widerstand der Minorität. Diese ging, nicht zuletzt gestützt durch die Erfahrungen der Geschichte, davon aus, daß speziell die Glaubenswahrheit in der Kirche eine Sache der Communio, also des Zusammenwirkens des ganzen Leibes sei und daß der Papst hier niemals »allein« und »aus sich« handeln könne, sondern immer in Einheit mit allen Gliedern des Leibes, als Mund, Repräsentant und Sprecher der ganzen Kirche und vor allem des Bischofskollegiums, dessen Glauben er ausspreche.[44] Im Grunde stießen ihre Argumente deshalb auf taube Ohren, weil die Konzilsmehrheit ganz von den neuzeitlich-kontroverstheologischen Fragestellungen beherrscht war, welche lauteten: Woran ist die wahre Kirche erkennbar? Wo ist sie sichtbar-institutionell festzumachen? Wer ist in Fragen des Glaubens und der kirchlichen Ordnung die letzte Instanz? Wem kommt die Entscheidung in Glaubenskontroversen zu?[45] Glauben wird, was typisch neuzeitlich ist, viel mehr mit »Entscheidung« zusammengebracht als mit Überlieferung und Tradition, von der der Einzelne einfach getragen ist.[46] Nur von da aus kann auch die »Unfehlbarkeit des Papstes« ein solches Gewicht bekommen und kann der Eindruck entstehen – was sicher nicht in der Konstitution *Pastor aeternus* ausgesagt, vielmehr sogar ausdrücklich in ihr zurückgewiesen ist[47] –, daß damit im Grunde die Subjektivität des Papstes zum Maßstab des Glaubens der Kirche geworden ist oder ein Einzelner über den Glauben Aller entscheidet.

Man pflegt darauf hinzuweisen, daß das 1. Vatikanum ein Torso geblieben sei, weil es wegen der Einnahme Roms durch die Italiener am 20. September 1870 vorzeitig abgebrochen werden mußte. Sofern damit insinuiert wird, daß 1. »leider« durch eine ungewollte Panne wider den Willen der Verantwortlichen nicht die ergänzenden Aussagen über das Bischofsamt geschehen sind, und daß diese 2. damals hätten Wesentliches enthalten können, um eine einseitige Isolierung des Primats zu vermeiden, muß der Hi-

storiker Widerspruch anmelden. Denn zum ersten rechneten der Papst und die Kerngruppe, welche die Definition vorantrieben, sehr wohl mit einem unvorhergesehenen Abbruch des Konzils aus politischen Gründen, und gerade deshalb setzten sie durch, daß das für sie Wichtigste, nämlich die Primatsaussagen, vorgezogen würden.[48] Zweitens berechtigt die Kenntnis der bereits ausgearbeiteten Texte und Vorarbeiten nicht zu der Vermutung, daß damals über das Bischofsamt wesentlich mehr als Selbstverständlichkeiten hätten gesagt werden können. Was darüber zu sagen möglich war, ist im wesentlichen entweder auch in der Primatskonstitution *Pastor aeternus* gesagt[49] oder wurde nachher in autorisierten kirchlichen Erklärungen betont, etwa in der Erklärung der deutschen Bischöfe von 1875 gegen Bismarck[50], die von Pius IX. ausdrücklich approbiert wurde.[51] Es läuft auf die Aussage hinaus: Auch die Vollmacht der Einzelbischöfe ist eine von Christus gestiftete Gewalt göttlichen Rechtes in der Kirche; auch die Bischöfe sind wahre Hirten und nicht bloß Delegierte des Papstes. Was im Grunde fehlte, ist die primäre Dimension der Kollegialität, gerade auch um das Verhältnis von Papst und Bischöfen recht zu begreifen.

4. Ausblick

Das 2. Vatikanum hat sicher durch seine Aussagen über die bischöfliche Kollegialität, vor allem in *Lumen gentium*, neue Akzente gesetzt, die auch den päpstlichen Primat in einen neuen Zusammenhang hineinstellen. Es stehen sich jetzt nicht mehr notwendig auf der einen Seite die universale Autorität des Papstes und auf der andern die partikular eingegrenzte des Einzelbischofs gegenüber. Die vom Wesen des Bischofsamtes gegebene »kollegiale« Einbettung impliziert notwendig eine Beziehung zum Centrum unitatis des Kollegiums, die aber dann primär im Rahmen einer Communio-Theologie und nicht bloß im Sinne einer reinen Ekklesiologie der »Jurisdictio« zu verstehen ist.

Ist hier eine brauchbare und entwicklungsfähige Kategorie geschaffen, so kann man andererseits nicht behaupten, daß im 2. Vatikanum schon eine tragfähige Vermittlung beider Ekklesiologien gelungen ist. Schon auf dem Konzil war es nicht gelungen, den Primat konsequent und ausschließlich als Mitte des Kollegiums zu verstehen. Dies wurde nicht erst durch die von Paul VI. dem Kirchenschema beigefügte »Nota explicativa praevia« deutlich, sondern schon vorher im Text von Nr. 22 von *Lumen gentium*, zumal in der Fassung von 1964 im Vergleich zu der von 1963.[52] Vom Standpunkt des Historikers problematisch erscheint das »Harmoniemodell« des 2. Vatikanums, das der Kollegialität nur immer »in Einheit mit dem Haupt« Gewicht und Autorität zuerkennt, zumindest dann, wenn diese nicht nur als

letzte ekklesiale Einheit, sondern immer auch als aktuelle Übereinstimmung verstanden wird. Hier muß die Frage gestellt werden: Ist Kollegialität nicht auch ein kritisches, begrenzendes Element gegenüber dem Primat? und wie kann sie das wieder werden? Nur wenn sie dies auch ist, existiert sie nicht letzten Endes doch »von des Papstes Gnaden«, und nur dann hat das kollegiale Element in der Kirche eine Eigenständigkeit gegenüber dem primatialen.

Anmerkungen

1 Dazu K. Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Würzburg 1990, S. 16–30.
2 So wohl bereits im »Clemensbrief« der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth (um 95), dann, darauf Bezug nehmend, nach dem Brief von Dionys v. Korinth an die Römer um 170 (Eus. h. e. IV 23).
3 Dies gelingt insbesondere nicht im Osterfeststreit um 195 (Eus. h. e. V 24) und 60 Jahre später im Ketzertaufstreit (Cypr. ep. 70–75); zu letzterem auch: W. Marschall, Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom. Stuttgart 1971, S. 85–93; M. Wojtowytsch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile. Stuttgart 1981, S. 46–57.
4 So nach Bischof Polykrates v. Ephesos, der nach Eus. h. e. V, 24, an Viktor schreibt: »Ich könnte die Bischöfe erwähnen, die bei mir waren und die ich eurem Wunsche gemäß einberief.«
5 Dazu bes. M. Wojtowytsch, a. a. O., passim.
6 Cypr. ep. 68.
7 So K. Baus in: HKG (J) I, S. 402, und zuletzt noch R. Minnerath in: Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Vatikan 1991, S. 168.
8 So nach dem Bericht Cyprians selbst (ebd.).
9 M. Wojtowytsch, a. a. O., S. 388–393; K. Schatz, Primat, a. a. O., S. 33–35.
10 Canon IV, XIV, XV (Mansi 2, 1309 D, 1313–1314); Schreiben der Synode an Julius v. Rom bei Sozomenos, Hist. eccl. III 8, 4–8.
11 Das Schreiben bei Athanasios, Apologie gegen die Arianer 35 (PG 25,308 AB).
12 Dazu zuletzt H. J. Sieben, Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte, in: ThPh 58 (1983), S. 501–534.
13 Canon III (Mansi 3, 7 D).
14 So in den von Ossius v. Cordoba und Gaudentius formulierten Canones III–V: Mansi 3, 7(8)–9(10). Zur Deutung M. Wojtowytsch, a. a. O., S. 105–116, und H. J. Sieben, a. a. O.
15 Diesen Aspekt unterstreicht vor allem Ch. Pietri, Roma christiana. Recherches sur L'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). 2 Bde. Rom 1976.
16 So Leo der Große in einer Predigt am Feste Peter und Paul 441 (PL 54,422–424).
17 PL 13,1133 A.
18 So zuerst in noch sehr vorsichtiger Form auf einem römischen Konzil von 371 oder 372: die große Zahl der Teilnehmer der homoiischen Synoden von Seleukia und Rimini (359/360) tue nichts zur Sache, zumal die Autorität des römischen Stuhles fehlte, »cuius ante omnia de-

cebat eos exspectare decretum« (bzw. »cuius sententia prae ceteris omnibus exspectanda erat«). Freilich wird nicht allein damit argumentiert, sondern u. a. auch damit, daß die meisten Teilnehmer der Doppelsynode arglistig getäuscht worden seien und nachher widerrufen hätten (Mansi 3,444 B, 458 D). Hier wird freilich noch nicht alles ausschließlich auf die Zustimmung des Apostolischen Stuhles abgehoben; vgl. auch M. Wojtowytsch, a. a. O., S. 145–147. – Deutlicher geschieht dies von der Jahrhundertwende an seit Innocenz I. (401–417); dazu ausführlicher N. Wojtowytsch, a. a. O., S. 205–303.

19 So in den Kirchengeschichten des Sokrates (II 17: PG 67,220 A) und Sozomenos (III 10, 1: PG 67,1057 AB).

20 Vgl. unten Anm. 24.

21 Ausführlicher dazu: W. de Vries, Orient et Occident. Les structures ecclesiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques. Paris 1974. – Zur dominierenden Rolle Roms speziell in Chalkedon freilich St. O. Horn, Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon. Paderborn 1982.

22 F. Gahbauer, Die Pentarchietheorie. Untersuchung zu einem Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart. Frankfurt 1993.

23 H. Grotz, Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia. Rom 1964.

24 So besonders der vom Konzil angenommene Text des römischen Legaten Johannes, nach welchem das ikonoklastische Konzil von Hiereia (754) der Kriterien eines gültigen Konzils ermangelte, »weil weder der römische Papst mitwirkte und auch nicht die Bischöfe um ihn, weder durch Legaten noch durch einen Brief, wie es Gesetz für die Konzilien ist. Aber auch die Patriarchen des Ostens, von Alexandrien, Antiochien und der Heiligen Stadt stimmten nicht zu« (Mansi 13, 208 f.). – Parallele Texte: Mansi 12, 1134; 13, 459; ferner das spätere Zeugnis von Patriarch Nikephoros v. Konstantinopel: PG 100,597 AB.

25 Bezeichnend dafür ist der Text des kaiserlichen Kommissars Baanes auf dem Konzil von 869/70: Mt 16,18 gilt von allen 5 Patriarchensitzen zusammen, die wohl einzeln, aber nie alle zusammen den wahren Glauben verlieren können (Mansi 16, 140 f.). Die »römische« Position eines qualitativen Vorrangs vertritt demgegenüber der römische Gesandte Anastasius Bibliothecarius (ebd. 16, 7).

26 Dafür und für das Folgende ist die wichtigste Darstellung F. Kempf, Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform, in: AHP 16 (1978), S. 27–66.

27 W. Marschall, a. a. O., S. 42–71, S. 103–203; V. Saxer, Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin, in: Il primato, a. a. O., S. 173–217.

28 Dazu A. Angenendt, Princeps imperii – Princeps apostolorum. Rom zwischen Universalismus und Gentilismus, in: A. Angenendt/R. Schieffer, Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter. Opladen 1989, S. 7–44.

29 Text: P. Hinschius (Hrsg.), Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni. Leipzig 1863. – Zu ihrer Bedeutung und Wirkung: H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen, 3 Bde. Stuttgart 1972–74.

30 Janus (Pseudonym), Der Papst und das Concil. Leipzig 1869, S. VIII f., XII.

31 Etwas pointiert und überspitzt H. Fuhrmann, Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit. München ^{2}1997, S. 57: »Es ist ein naiver Positivismus, wenn man meint, Fälschungen der hier vorgeführten Art hätten die Welt verändert. Ein solcher Satz vertauscht Ursache und Wirkung. Vielmehr hat eine entsprechend veränderte Welt die Fälschungen aufgenommen. Oder, anders ausgedrückt: Der sich herausbildende Zentralismus des Papsttums hatte die Fälschungen nicht nötig; wohl aber hatten die Fälschungen für ihren Erfolg den Zentralismus des Papsttums nötig.«

32 Zu ihrer Ekklesiologie vor allem: Y. Congar, Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts, in: J. Daniélou/H. Vorgrimler (Hrsg.), Sentire

Ecclesiam, FS H. Rahner. Freiburg 1961, S. 196–217; Ders., Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum abendländischen Schisma. Freiburg 1971, S. 53–68; L. F. J. Meulenberg, Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII. Den Haag 1965; K. Ganzer, Das Kirchenverständnis Gregors VII., in: TrThZ 78 (1969), S. 95–109; H. Fuhrmann, Ecclesia Romana – Ecclesia Universalis, in: B. Schimmelpfennig/L. Schmugge (Hrsg.), Rom im hohen Mittelalter. Studien zu den Romvorstellungen und zur Rompolitik vom 10. bis zum 12. Jahrhundert. FS R. Eltze. Sigmaringen 1992, S. 41–45; K. Schatz, Die gregorianische Reform und der Beginn einer universalistischen Ekklesiologie, in: H. Legrand/J. Manzanares/A. García y García (Hrsg.), La recepción y la comunión entre las iglesias. Actas del coloquio internacional de Salamanca 8–14 abril 1996. Salamanca 1997, S. 165–180.

33 Zusammenfassende Darstellung bei H. Wolter, Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 919 bis 1056. Paderborn 1988, S. 434–436.

34 So die Ankündigung von Innocenz III. im Schreiben vom 12. und 13. November 1199 an Kaiser und Patriarch in Konstantinopel (PL 214,764 D, 771 C).

35 K. Schatz, Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III. (1198–1216), in: AHP 8 (1970), S. 61–111; F. Kempf, Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III., in: ebd. 18 (1980), S. 57–96; W. Imkamp, Das Kirchenbild Innocenz III. Stuttgart 1983; K. Pennington, Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the 12th and 13th Centuries. Philadelphia 1984.

36 Unter der sehr umfangreichen Literatur der letzten Jahrzehnte das Wichtigste: B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. Oxford 1955; A. Black, Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy. Cambridge 1970; R. Bäumer (Hrsg.), Die Entwicklung des Konziliarismus. Darmstadt 1976; W. Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. Münster 1980; W. Brandmüller, Papst und Konzil im Großen Schisma (1378–1431). Studien und Quellen. Paderborn 1990; H. J. Sieben, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation 1378–1521. Frankfurt 1983.

37 Dies herausgestellt zu haben ist vor allem das Verdienst von B. Tierney, ebd.

38 Dazu A. Black, a. a. O., ferner seine Zusammenfassung: Politische Grundgedanken des Konziliarismus und Papalismus zwischen 1430 und 1450, in: R. Bäumer, Konziliarismus, a. a. O., S. 295–328.

39 Mansi 27, 560f.

40 Vgl. P. Blet, Le clergé de France et la monarchie, études sur les assemblées générales du clergé de 1615 à 1666. Rom 1959.

41 De unitate ecclesiae 5. – An dieses Cyprian-Zitat wird auch in der Einleitung der Konstitution *Pastor aeternus* angeknüpft, indem es heißt: »Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset ...« (DH 3051), um dann jedoch sofort zur Notwendigkeit des Petrusamtes als »perpetuum ... unitatis principium ac visibile fundamentum« zu kommen.

42 So Kardinal Schwarzenberg v. Prag in seinen Bemerkungen zum 11. Kapitel des ursprünglichen Kirchenschemas (Mansi 51, 931 C) und seiner Rede vom 18. Mai 1870 (ebd. 52, 95 AB), dann ihm folgend Clifford (Clifton) am 25. Mai (ebd. 282 BC), Stroßmayer (Djakovo) am 2. Juni (ebd. 393 f.), Kenrick (St. Louis) in einer nicht mehr gehaltenen Rede (ebd. 457 A–C). – In der Unfehlbarkeitsdiskussion begegnet ein konsequent »kollegiales« Primatsverständnis in der im Auftrag des Mainzer Bischofs Ketteler vom Jesuitenpater Francisco Quarella verfaßten »Quaestio«; vgl. K. Schatz, Petrus als Sprecher, Mund und Repräsentant der Jünger. Ein kollegiales Primatsverständnis auf dem 1. Vatikanum, in: A. Brandenburg/H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst. Beiträge und Notizen. Münster 1977, S. 63–83.

43 So Kardinal Cullen (Dublin) am 19. Mai (ebd. 118f.) und Salas (Concepción, Chile) am 10. Juni (ebd. 582 AB).
44 K. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum. Rom 1975; Ders., Vaticanum I (1869/1870), Bd. III. Paderborn 1994.
45 Dazu U. Horst, Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart. Mainz 1978; Ders., Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil. Mainz 1982.
46 Dazu bes. H.J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. Mainz 1975.
47 DH 3070: »Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.«
48 K. Schatz, Vaticanum I 1869–1870, Bd. II, S. 197–205.
49 So im 3. Kapitel in der Aussage, daß auch die Bischöfe eine »ordentliche« und »unmittelbare« Gewalt besitzen und »vom Heiligen Geist eingesetzt« als »wahre Hirten« ihre Herden weiden (DH 3061).
50 DH 3112–3116.
51 DH 3117.
52 Vgl. Schatz, Primat, a.a.O., S. 204f., S. 222f. (Veränderung des Textes von 1964 im Vergleich zu dem von 1963).

Alfonso Carrasco Rouco · Madrid

Der päpstliche Primat und das Zweite Vatikanum

Dreißig Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils bietet die Enzyklika Johannes Pauls II. *Ut unum sint* (1995) an der Schwelle zum dritten Jahrtausend erneut eine authentische und zugleich relativ systematische Darstellung der katholischen Sicht des Petrusdienstes.

Das Rundschreiben will den durch das II. Vatikanum begonnenen Rezeptionsprozeß weiterführen und ist dabei bemüht, dessen dialogalen und ökumenischen Charakter aufrechtzubehalten[1]; inhaltlich-systematisch ist es in der Gesamtheit der Konzilslehren verankert, die man als »Communio-Ekklesiologie« bezeichnet hat.

»Die Ausdrucksform der Wahrheit kann vielgestaltig sein«[2], und so gibt die Enzyklika zu, daß zwischen dem Erbe des evangeliumsgemäßen Glaubens, den theologischen Darlegungen und den geschichtlichen Verhaltensweisen, unter denen sich Äußerungen von Schwäche und Unzulänglichkeit, ja von Sünde und Versagen selbst der Hirten finden, zu unterscheiden ist.[3] Zuletzt äußert Johannes Paul II. seinen Wunsch, »eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet«[4]. Daß indes die Enzyklika die Vollmacht und Autorität des Bischofs von Rom immer noch im Sinne einer konventionellen Dogmatik bejaht[5], scheint einer Überwindung der alten Aporien und Divergenzen entgegenzustehen.[6]

Selbst wenn man anerkennt, daß *Ut unum sint* Aspekte unterstreicht, die Frucht des ökumenischen Dialogs sind und damit einen bemerkenswerten Fortschritt darstellen, bleibt doch theologisches Bemühen unabdingbar, um die kirchlich-dogmatische Lehre über den petrinischen Primat, besonders im Licht ihrer Rezeption durch das II. Vatikanum, besser verstehen zu können.

Alfonso Carrasco Rouco, *Jahrgang 1956, studierte Katholische Theologie in Salamanca, München und Fribourg; Promotion 1990. Er lehrt heute Ekklesiologie am »Centro de Estudios Teológicos ›San Dámaso‹« in Madrid und gehört zur Redaktion der spanischen Ausgabe dieser Zeitschrift. – August Berz besorgte die Übertragung des Beitrags aus dem Spanischen.*

1. Die Tatsache der Rezeption

Die Sichtweise des Petrusdienstes und der Probleme, die sich der Theologie durch die Lehre der *Constitutio Dogmatica prima De ecclesia Christi* über den päpstlichen Primat stellen, werden heute vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil bestimmt, besonders durch seine neue *Constitutio dogmatica de ecclesia,* deren drittes Kapitel ausdrücklich zum Anliegen hat, die Lehre vom Primat durch die über das Bischofsamt zu ergänzen.[7] *Lumen gentium* bildet so den feierlichsten lehramtlichen Kommentar zur früheren Konstitution über den Primat und gleichzeitig eine aufrichtige Belebung der anstehenden Fragen.

Wenn man die Konstitution liest, kann man feststellen, daß sich die Rezeption durch das Konzil nicht auf eine Relecture der Lehre von *Pastor aeternus* beschränkt, als ob es nur darum gegangen wäre, diese als Ergebnis der Tradition von möglichen Beeinflussungen durch die kirchlichen Strukturen des zweiten Jahrtausends samt ihrer begrifflichen Unzulänglichkeiten (die viele in der Trennung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt paradigmatisch sehen), besonders aber von den spezifischen Umstände und Herausforderungen des 19. Jahrhunderts, zu befreien. Im Gegenteil muß man klar sehen, daß das II. Vatikanum dazu übergegangen ist, die dogmatische Definition über den Dienst des Nachfolgers Petri voll und ganz[8] zu bestätigen, und zwar sowohl den Jurisdiktionsprimat[9] als auch die päpstliche Unfehlbarkeit.[10]

Zudem sind die unternommenden Anstrengungen beachtenswert, der schon beim Ersten Vatikanischen Konzil offensichtlichen Notwendigkeit nachzukommen, einzelne Aspekte der Lehre zu klären. Dabei ist vor allem die systematische Behandlung der Stellung des Episkopates in der Kirche zu nennen.

Denn obschon es dem Konzil entschieden darum ging, die primatialen Prärogativen unter allen Umständen ausdrücklich sicherzustellen[11], ist auch der Wille zu beobachten, das Zusammenwirken zwischen dem Nachfolger Petri einerseits und den anderen Bischöfen und den Gläubigen andererseits zu betonen. So wird beispielsweise ein so charakteristischer Zug des I. Vatikanums wie die Abhängigkeit jeder Ausübung der bischöflichen Vollmacht vom Jurisdiktionsprimat auch auf das Bischofskollegium, das Haupt und die Glieder, bezogen.[12] In diese Richtung jedenfalls zielt das Bestreben, die Unfehlbarkeit des Papstes mit der des Bischofskollegiums in Verbindung zu bringen.[13]

Lumen gentium will auch einige konkrete Aspekte der Primatsproblematik klären, so zum Beispiel den eigentlichen Sinn des polemischen *ex sese,* non *autem ex consensu Ecclesiae*[14], wobei stets eine tiefe Kontinuität mit den Intentionen des I. Vatikanums verfolgt wird.[15]

Wenn in den Augen einer Minderheit sich die in *Pastor aeternus* vorgenommenen Bemühungen, die Stellung des Bischofsamtes in der Kirche zu kräftigen, nicht aus der Logik der Lehre über den Primat ergaben, zu deren Entfaltung das Bischofsamt nichtmals erwähnt werden brauchte, so hat sich die Situation im II. Vatikanum von Grund auf geändert: hier wird das Bischofsamt zum Ausgangspunkt gewählt, um das Petrusamt darstellen zu können. Damit erleidet der Primat keine Minderung, und es wird auch nichts von der definierten Lehre übergangen; doch erweist es sich als nötig, das Petrusamt aus jener Perspektive zu verstehen, die der Darstellung der hierarchischen Verfassung der Kirche in *Lumen gentium* zugrundeliegt.

Die Entscheidende der neuen Konzeption des Konzils liegt nicht allein darin, daß der Bischofsdienst in das Zentrum der Betrachtung gerückt wird. Daß der Bischof ein wahrer Hirte ist, Nachfolger der Apostel, mit eigener ordentlicher und unmittelbarer Vollmacht; daß das mit dem Papst vereinte Bischofsamt – und niemals davon losgelöst – auch Träger der umfassenden und höchsten Vollmacht in der Kirche ist und in einigen Akten seines Lehramts sich der Unfehlbarkeit erfreut; daß der Jurisdiktionsprimat den Nachfolger des Petrus nicht vom Bischofskollegium trennt: das alles stellt im Blick auf die Lehre des I. Vatikanums nichts Neues dar.[16]

Die wichtigste Neuerung besteht vielmehr darin, daß die gesamte Lehre über das Bischofsamt und den Primat in einen neuen ekklesiologischen Kontext gestellt wurde, der in dieser Hinsicht durch eine von Grund auf sakramentale Auffassung von Bischof und Kirche selbst charakterisiert ist.

2. Sakramentale Betrachtung der Kirche

Schon im ersten Konzilsdokument, in der Konstitution *Sacrosanctum Concilium*[17], wird uns die Kirche als »wunderbares Geheimnis« dargestellt, das »aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus« hervorging, das heißt aus dem Pascha-Mysterium, in dem Christus sein Erlösungswerk vollzieht.[18] So haben die Apostel den Sendungauftrag, nicht nur das wunderbare Werk Christi zu verkünden, sondern die Menschen auch durch die Sakramente, zumal durch die Taufe und die Eucharistie, in dieses »Heilswerk«, einzufügen.[19] Die Kirche ist »Sakrament der Einheit«, ein unter seinen Bischöfen geeintes Volk[20]; die Feier der Eucharistie, bei der das ganze Volk unter dem Vorsitz des Bischofs um den Altar versammelt ist, stellt folglich die vorzüglichste Selbstbekundung der Kirche dar.[21]

Die Konstitution *Lumen gentium* übernimmt diese Sichtweise. Die Kirche wird uns hier dargestellt als »Sakrament der Einheit«, Werk des einen und dreifaltigen Gottes[22], wurzelnd im Pascha-Mysterium Christi[23], an dem der Mensch durch die Sakramente, zumal durch die Taufe und die Eu-

charistie, auf geheimnisvolle Weise teilhat.[24] Die Sendung der Apostel und ihrer Nachfolger besteht darin, alle Menschen durch die Predigt des Evangeliums und die Einbeziehung in die Sakramente zum Heil zu führen[25], und sie wird vom Konzil von den *tria munera sanctificandi, docendi et regendi* her beschrieben.[26] Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist in der Gemiende. die sich bei der Eucharistiefeier um ihren Bischof versammelt, gegenwärtig.[27]

Diese sakramentale Darstellung der Kirche eröffnet wichtige Perspektiven, die schon einen Lösungsweg bei den Schwierigkeiten, die die Darstellung des Jurisdiktionsprimats als bischöfliche Vollmacht gegenüber jedem Gläubigen mitbringen wird, aufzeigen könnten. Sie macht begreiflich, daß die Aussage, die ganze Kirche bilde »*eine* Herde unter *einem* Hirt«, nicht heißen soll, daß es in der Kirche nicht verschiedene Herden und Hirten gibt: Die eine und einzige katholische Kirche besteht in und aus Teilkirchen.[28]

In diesen ist wirklich die Kirche gegenwärtig, und zugleich bilden sie die katholische Kirche, deren Einheit und Einzigkeit auf der sakramentalen Teilhabe an ein und demselben Mysterium Christi gründen, so daß die Einheit zwischen den Teilkirchen wesentlich mit der innerhalb der Teilkirchen identisch ist.[29] Folglich leugnet die Bejahung der Gesamtkirche als einer Einheit, die alle Gläubigen umfaßt, zwar das Bestehen innerer Grenzen, nicht aber die Existenz von Teilkirchen mit ihren je eigenen Hirten. Es handelt sich dabei nicht um zwei Wirklichkeiten, die sachlich im Widerspruch zueinander stünden, sondern im Gegenteil bilden die Teilkirchen, insofern sie echte Äußerungen der einzigen Einheitswirklichkeit sind, notwendigerweise die *multitudo fidelium* der einzigen katholischen Kirche.

Das konziliare Verständnis der Kirche als sakramentale *Communio,* die aus der Teilhabe am Pascha-Mysterium Christi entsteht und lebt, ermöglicht somit, sich von neuem der absolut besonderen Weise bewußt zu werden, in der sich die Einheit der katholischen Kirche gestaltet: *in et ex Ecclesiis particularibus.* So öffnet sich zugleich ein geeigneter Horizont zu einem theologischen Verständnis des Petrusdienstes, das nicht im Bann der Dynamik des staatlichen Lebens und des entsprechenden sozio-politischen Denkens steht, sondern in der besonderen Form des gesellschaftlichen Wesens der Kirche wurzelt.

Von verschiedenen ekklesiologischen Perspektiven her erkannten die nachkonziliaren theologischen Analysen die Wichtigkeit dieser positiven Konzilslehre und entfalteten sie: die Gemeinschaft der Kirchen, die bischöfliche Kollegialität und insbesondere die für das Bischofsamt bestehende Notwendigkeit, in der *Communio Ecclesiarum* zu bleiben. Auch das Petrusamt suchte man aus dieser Sicht durch den Nachweis darzustellen, daß diese Elemente auch auf das Vorhandensein einer eigenen Funktion des Petrus-Nachfolgers hindeuten.

Da nämlich die Kirche eine Gemeinschaft mit Christus, dem einen Herrn, ist, hat sie auf der ganzen Welt eine Einheit zu sein; deswegen muß jede Teilkirche als »Ausdruck« der einen Kirche in der Einheit der Gesamtkirche verhaftet bleiben. Das Bischofsamt als Dienst in *einer* Kirche, die strukturell eine *Communio* bildet, hat einen wesentlich kollegialen Charakter. Der Papst wird deshalb als Anhaltspunkt der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft gesehen; sich von ihm trennen heißt sich von der Einheit des Kollegiums und der Kirche trennen.[30]

Diese Reflexionslinien ermöglichen bereits, den theologischen Ort des Petrusdienstes zu erahnen. Sie müssen freilich weiter verfolgt werden, um aufzuzeigen, wie das Konzil den *Jurisdiktionsprimat* richtig darstellt[31] und sich der römische Primat in die Eintracht und Gemeinschaft der Ortskirchen mit ihrer synodalen Dynamik einfügt; kurz: weshalb die Abhängigkeit des Bischofs und der Teilkirche von der Gesamtkirche und vom Bischofskollegium eine Abhängigkeit vom Bischof von Rom in sich einschließt, wie sie das I. Vatikanische Konzil definiert hat.

3. Sakramentale Betrachtung des Dienstamtes

Um das Thema des Jurisdiktionsprimats anzugehen, sind erneut die Grundlinien des II. Vatikanums und ihre Kontinuität mit den Intentionen des I. Vatikanischen Konzils in den Blick zu nehmen.

Gegenüber der weit ausgreifenden Aufklärungsdebatte mit ihren absolutistischen Ansprüchen einer autonomen Vernunft versucht das I. Vatikanum, den übernatürlichen Ursprung der gesamten christlichen Heilsordnung hervorzuheben; zudem betont es, daß die Offenbarung weder vom Menschen hervorgebracht noch ihm geschuldet ist noch sich auf seine Subjektivität einschränken läßt.[32] Deswegen präsentiert und verteidigt es die Fähigkeiten einer richtig gearteten, für die Andersheit des Schöpfers und den Glaubensgehorsam offenen Vernunft und hebt eingehend die eigene Autorität der Offenbarung und ihrer Formen des Präsentseins in der Geschichte durch die Kirche hervor.

Auf diesem Hintergrund kann man verstehen, warum eine auf die *Autorität* ausgerichtete Perspektive die Oberhand gewinnen[33] und sich die besonderen Akzente, die die Konzilsdiskussion über die Dogmen des päpstlichen Primats bestimmten, herauskristallisieren konnten. Es ging weniger um eine Struktur der Vollmacht (wie man das aus der anfänglichen, auffällig leichtfertigen »Disputation« über das Bischofsamt ersieht[34]), sondern um die Bekräftigung der Autorität und ihrer Grundlage: der Wahrheit des Glaubensgutes, das in der Geschichte durch den Heiligen Geist und *in concreto* durch den besonderen Dienst des Papstes verpflichtend besteht.

In der Tat standen die leidenschaftlichsten Debatten im Zusammenhang mit dem, was man als *das* Thema des Konzils ansah: mit der Unfehlbarkeit. So trat aufs neue der typisch »neuzeitliche« Kontext des I. Vatikanums zutage: die Frage nach der wahren Kirche, jedoch konkret als Frage nach dem Kriterium für die Gewißheit der Offenbarungswahrheit, nach der Lehrautorität.[35] Von hier aus versteht man auch, daß die vorrangige Aufgabe dieses Charismas[36] nicht, wie einige sich vielleicht vorstellen mochten, in häufigen Entscheidungen ex *cathedra* besteht, sondern in der Sicherheit, die es der Kirche gibt: Indem der Gläubige in der Einheit mit dem Papst bleibt, bleibt er in der Kirche und mit dem Glaubensdepositum verbunden.[37]

Man könnte formulieren: *Pastor aeternus* hat die unverzichtbare, durch den Heiligen Geist gewährleistete Rolle definiert, die der römische Bischof in der kirchlichen *Communio* spielt und zu der die konkrete, mit Autorität ausgestattete Tätigkeit gehört, um die Glaubensüberlieferung und die Einheit der Kirche zu bewahren. Diese Konzilserklärungen sind als solche unumstößlich, auch wenn von Anfang an klar war, daß sie durch andere, auf dem I. Vatikanum eher übersehene Aspekte zu ergänzen seien.

Im Unterschied zu den Anliegen jener Epoche konzentriert sich heute die theologische Reflexion mehr auf die Gliederung der Jurisdiktion und auf die Formen ihrer Ausübung in der Kirche als auf die Frage der Unfehlbarkeit, deren Grundperspektiven allgemein angenommen werden; auch ist hier keine extremistische Auffassung zu befürchten. Man fordert, die Autorität theologisch und praktisch in organischer Verbindung mit der Wirklichkeit der Kirche und des Bischofsamtes zu verstehen und andere Kategorien aufzugeben, so die einer »absoluten Souveränität«, die dazu verleiten könnten, den Papst als Quelle von Vollmacht und Wahrheit in der Kirche anzusehen oder ihn bei der Ausübung seines Dienstes zu isolieren und die Beziehung zu ihm auf eine hierarchische Dynamik zu verkürzen.

Hierin äußert sich die Notwendigkeit, die historischen Bedingtheiten jenes Konzilswerks hinter sich zu lassen und das Schema politischen Denkens sowie seine Sprache, die durch Debatten und Konflikte, zumal mit dem Staat, beeinflußt ist, zu überwinden. So kann man sagen, daß die Aufgabe der Theologie heute darin besteht, den eigenartigen Charakter, den die *potestas* in einer so eigentümlichen Gesellschaft wie der Kirche besitzt, zu vergegenwärtigen und folglich *jurisdictio* rein theologisch zu interpretieren.

Allerdings muß man sich auch vor der Gefahr hüten, das I. Vatikanum und seine Rezeption einzig von seinen objektiven Begrenztheiten her verstehen zu wollen (die Abhängigkeit von einer bestimmten sozio-politischen Sprache, einer besonderen Beziehung zur Gesellschaft und zum damaligen Staat, wenn man will auch die Abhängigkeit von einer bestimmten

kirchlichen Tradition), da sonst der Zugang zur Konzilslehre und zum Verständnis seiner eigentlichen Intention erschwert wird. Die richtige Methode wäre die gegenteilige: sein Grundanliegen anzunehmen, um von ihm aus über die besonderen geschichtlichen Bedingtheiten hinauszukommen.

Auf diese Weise wäre es möglich, auch das Werk des II. Vatikanums richtig zu bewerten, das bei aller Neuheit der Probleme die Grundintentionen des I. Vatikanums nicht aus den Augen verlor. Während dieses Konzil sich an ein autoritäres Schema hielt, um zu lehren, daß die in der Geschichte anwesende Offenbarung Gottes eine übernatürliche Gabe ist, die den Glaubensgehorsam verlangt, wählt das II. Vatikanum einen eher pastoralen Ausgangspunkt, um der Welt ebenfalls das grundsätzlich Neue des Evangeliums und des Glaubens als Geschenk Gottes vorzulegen. Es macht damit das I. Vatikanum nicht hinfällig, sondern stellt es in den Horizont einer umfassenderen Darbietung der Offenbarung und ihrer Andersheit: Die Offenbarung ist vor allem eine Person, Jesus Christus, die absolute Selbstaussage Gottes und seines Vorhabens mit dem Menschen, das ihn transzendiert und in dessen Dienst jedes Wort und Sakrament der Kirche steht, selbst die Schrift[38] und jedes ordinierte Amt.

Das II. Vatikanum öffnet Wege gerade deswegen, weil es sich nicht darauf beschränkt, über die Episkopat-Primat-Beziehung nachzudenken, sondern Christus und die Kirche, die Offenbarung Gottes und ihre Präsenz in der Geschichte als durch und durch geschenkt an die erste Stelle zu setzen. Mit dem Grundlegenden seiner Lehre ermöglicht es so ein besseres Verständnis der Beziehung zwischen dem Dienstamt (des Papstes und der Bischöfe), dem Evangelium und der Kirche. Seine wichtigsten Beiträge zu einer Rezeption der Primatslehre bestehen damit nicht in einer Analyse der Gliederung der Vollmacht, sondern tieferhin in ihrer Integrierung als Dienst in den Horizont der Offenbarung.

So besteht eine tiefe Übereinstimmung zwischen seinen Grundlehren zur Beziehung des geweihten Amtes zur Kirche und den schon definierten Dogmen über das Papstamt. Diese Bindung des Amtes an die Offenbarung und an seine Übermittlung in der Kirche wird nun ausdrücklich formuliert.

Das ermöglicht, nicht einfach von inhaltlichen und schon gar nicht von bloß verbalen Kompromissen zu sprechen, sondern von einer tiefen Erneuerung theologischer Problemstellungen und von realen Integrationsmöglichkeiten. Trotz der begrifflichen Begrenztheiten, insbesondere hinsichtlich des Jurisdiktionsprimat, weist das Konzil der Theologie in dieser Richtung Wege, auch wenn es sie selbst nicht bis zum Ende geht.

In der katholischen Tradition stellt das II. Vatikanum das Amt als Dienst der Weitergabe des Evangeliums Jesu Christi in der Geschichte dar, also der Gegenwart einer realen, transzendenten und nicht auf die Fähigkeit der

menschlichen Subjektivität zurückzuführenden Andersheit. Deswegen stellt es die grundlegende Bejahung der Sakramentalität der Bischofsweihe in die Mitte seiner Lehre über die hierarchische Verfassung der Kirche.[39]

So hütet sich das Konzil gleich zu Beginn, das Dienstamt als Äußerung einer bloß menschlichen Fähigkeit zu verstehen, als das Handeln irgendeiner Person, die im eigenen Namen tätig wäre und nicht über sich selbst und ihre Subjektivität hinaus verwiese. Es zeigt im Gegenteil auf, daß der Bischofsdienst sich in der Kirche nur von einem doppelten Zentrums her richtig verstehen läßt: von einer Bezogenheit auf Christus hin (der im Heiligen Geist wirkt) durch die von Grund auf sakramentale Sicht der Kirche sowie des Bischofsdienstes *in concreto*[40], und von einer Zentrierung auf die Kirche selbst hin, in deren Dienst das Amt von Grund auf sosehr verankert ist[41], daß seiner Natur nach die Möglichkeiten seiner Ausübung vom Verbleiben in der *Communio hierarchica* abhängen.[42]

Die Bischöfe werden denn auch als wahre Nachfolger der Apostel dargestellt, die während der Zeit der Kirche die von Christus den Zwölfen gegebene Sendung weiterführen, die Kirche »auszubreiten und zu weiden« – eine Sendung, die sie durch ihre Teilhabe an der Vollmacht Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes erfüllen können.[43] Weiter lehrt *Lumen gentium*, daß der Bischof bei seiner Weihe die Fülle des Weihesakraments empfängt, eine heilige »geistliche Gabe«, die ihn befähigt, *in persona Christi*, des Hirten, Lehrers und Priesters zu handeln, so daß es Christus selbst ist, der durch seinen Dienst das Wort Gottes verkündet, die Sakramente des Glaubens spendet und das neue Gottesvolk auf seiner Pilgerschaft leitet und führt.[44] Der der westlichen Kirche gemeinsamen Sakramententheologie entsprechend, die auf Augustinus zurückgeht, stellt das Konzil so den Amtsträger als Diener vor, als Instrument Christi, der durch seinen Geist der eigentliche Handlungsträger ist, indem er durch die, die die Kirche in der Geschichte aufbauen, im Wort und in den Sakramenten wirkt.

Die »geistliche Gabe«, die der Bischof bei der Weihe empfängt und die ihn zur Erfüllung seiner Sendung befähigt, ist eine objektive und von seinem Willen unabhängige Wirklichkeit. Der Mensch kann ihre Natur nicht bestimmen, denn nicht er ist der eigentliche Handlungsträger, sondern Christus. Ebenfalls nicht seinem Gutdünken überlassen ist das Objekt dieser *potestas*, das Gotteswort und die Sakramente; vielmehr sind es Wirklichkeiten, die *Deo et Ecclesiae* zukommen und denen der Mensch respektvoll zu dienen hat. Desgleichen ist auch die Frucht nicht Werk des Amtsträgers, sondern gehört als Gnadenwirklichkeit, die durch den Geist des Herrn zustande gekommen ist, der Kirche.[45] Der Amtsträger kann nicht einmal ändern, daß er diese sakramentale Gabe besitzt.

Die ministeriale *potestas* erscheint so als eine objektive Wirklichkeit, deren Natur, Dynamik und Frucht vom Willen des Amtsträgers unabhängig

sind. Dieser darf sie folglich nicht willkürlich ausüben. Um das Gotteswort verkünden und die Sakramente Christi feiern zu können, muß das Dienstamt *natura sua*[46] in der Gemeinschaft mit der Kirche ausgeübt werden, denn das Gotteswort und die Sakramente sind nur im Umkreis der einen und einzigen Kirche Christi eine volle geschichtliche Realität; sie werden nicht durch die Tätigkeit oder das Verständnis der Amtsträger hervorgebracht und bestimmt. Die Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft stellt also nicht nur die geistliche Fruchtbarkeit in Frage, sondern sie macht auch die Ausübung der heiligen Vollmacht insoweit unmöglich, als diese Trennung die Substanz des Gotteswortes und der Sakramente betrifft; insofern tut der Amtsträger dann nichts von dem, was er tut, wirklich gültig.[47]

Die »instrumentale« Natur dieses Dienstes, der entsprechend der eigentlich Handelnde Jesus Christus ist, macht es unmöglich, daß der Amtsträger seine eigene Person ins Zentrum stellt; er kann sich nicht als Prinzip des neuen Lebens des Gläubigen ausgeben und sich an die Stelle des Geistes Christi setzen; auch kann er nicht die Natur des Dienstes, zu dem er berufen ist, und die der Gemeinschaft, in deren Dienst er steht, bestimmen. Im Gegenteil erfordert die Sendung des Amtsträgers von ihm eine radikale Unterordnung. Seine Bedeutung, seine Autorität in der Kirche wurzelt paradoxerweise in seinem Gehorsam; sie kommt von daher, daß er in Vertretung eines andern, *in persona Christi*, tätig ist und konkret in der Bewahrung und Übermittlung des »Glaubensdepositum« dem Wort Gottes und seinen Übermittlungsformen in der Geschichte untersteht.[48] Deshalb ist es für die Ausübung seines Dienstamtes entscheidend wichtig, daß er die Absicht hat, »durch die er sich dem Haupthandelnden unterstellt: daß er nämlich die Absicht hat, zu tun, was Christus und die Kirche tut«.[49]

Wenn nun aber der Bischof in der *Communio plena* bleibt, dann ist sein besonderer Dienst am Wort und an den Sakramenten ein notwendiges Instrument für die Präsenz der Kirche in der Geschichte, so daß die Gemeinschaft mit ihm für die Gläubigen zur Bedingung ihres Bleibens in der Kirche wird. Diese Abhängigkeit zwingt sich natürlich nicht in bezug auf den Bischof als Privatperson auf, sondern insofern er seine kirchliche Sendung erfüllt. Damit hat man in der Einheit des Glaubens, den er verkündet, und in der der Sakramente, zumal der aus der Eucharistie hevorgehenden Communio zu bleiben.

Damit zeigt sich die Grundlage für die Autorität seines besonderen Dienstes in der Kirche als seines *munus regendi.*[50] *Lumen gentium* sagt: »Die Gläubigen müssen dem Bischof anhangen wie die Kirche Jesus Christus und wie Jesus Christus dem Vater, damit alles in Einigkeit übereinstimme und überströme zur Verherrlichung Gottes«.[51] Das heißt: Alle Gläubigen sind berufen, die Vielfalt von Gnaden, Diensten und Tätigkeiten

ins Leben umzusetzen, die der Geist in der Einheit der Kinder Gottes zum Aufbau des Leibes Christi gibt.[52]

Dank der strukturellen Abhängigkeit von Christus und der Kirche, durch die der Amtsträger sich dem Werk eines andern und nicht einem Projekt hingibt, das er selbst bestimmt, sind die Bischöfe dazu berufen, »sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen zu sein«.[53] Sie sind tatsächlich Prinzip, wenn auch »sichtbares« oder, in gleichfalls traditionellen Begriffen, »sekundäres«, denn das primäre Prinzip der Einheit der Kirche und jeder geistlichen Gabe ist Jesus Christus, der sich im Heiligen Geist den Menschen hingibt.

Wenn die Bischöfe als Nachfolger der Apostel im Dienst des Evangeliums Jesu Christi, der Fülle der Offenbarung[54], stehen, »damit das Evangelium in der Kirche für immer unversehrt und lebendig bewahrt werde«[55], ist das gleiche vom Nachfolger des Petrus zu sagen. Auch sein Primat ist von den Grundlinien der Lehre des II. Vatikanums her zu verstehen, das heißt in dem von einem sakramentalen Verständnis der Kirche und des Bischofsamtes vorgezeichneten Horizont und folglich im Zusammenhang mit einer durch das Wirken Christi und seines Geistes bestimmten Wirklichkeit, die über ihn hinausgeht und nicht von ihm bestimmt ist, sondern der er zu dienen hat.[56]

Die Konstitution *Lumen gentium* faßt die Bedeutung seines Dienstamtes zusammen, wenn sie in Kontinuität mit dem I. Vatikanum sagt, daß Jesus Christus in Petrus »ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt« hat.[57]

Nun aber ist, wie schon in bezug auf das Bischofsamt bemerkt, auch der Bischof von Rom berufen, entsprechend der Besonderheit seines Amtes in der Kirche diese Sendung zu erfüllen, jedoch stets ebenfalls auf »sichtbare« und »sekundäre« Weise[58]; keineswegs ist er es, der den Glauben, die Sakramente oder die Einheit der Kirche grundlegt, sondern sie sind Werk des einzigen Herrn und des einzigen Geistes. Deswegen ist die Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri wirklich Kriterium des Bleibens in der hierarchischen Gemeinschaft, in der *Communio plena*, doch nicht weil er sie konstituieren würde, sondern weil er sichtbares und objektives Zeichen der Gegenwart Christi in der Geschichte ist.

Diese grundlegende Tatsache, die den besonderen Dienst des Papstes in der Kirche ermöglicht, ist nicht Frucht der Befähigung des Mannes, der zu dieser Sendung berufen ist, und kann es nicht sein; sie geht nicht hervor aus seinem persönlichen Gewissen, aus der Vollkommenheit seines Glaubens oder aus einer beispielhaften, moralisch untadeligen Ausübung seiner Verantwortungen als Amtsträger. Kein Mensch – nicht eimal die Apostel – wurde von Christus berufen, um sich über das Wort und die Kirche zu stellen und zu bestimmen, worin der wahre Glaube bestehen müsse, sondern

um das Evangelium anzunehmen, unverdient an der durch Christus eröffneten Gemeinschaft teilzuhaben und mit der Gnade des Heiligen Geistes sein Zeuge zu sein. Diese radikale Priorität Christi bewahrheitet sich auch im Fall des Nachfolgers des Petrus: Nur der Geist, ohne den niemand sagen kann: »Jesus ist der Herr«, kann gewährleisten, daß sein Zeugnis in der Wahrheit erhalten wird.

Darum liegt die Schlußfolgerung nahe, daß die objektive Bedeutung, die das Petrusamt in seiner Beziehung zur Gesamtkirche besitzt, durch einen besonderen Beistand des Heiligen Geistes – das Charisma der Unfehlbarkeit – ermöglicht wird, dank dem der Nachfolger des Petrus sich bei der Ausübung seines wesentlichen Dienstamtes[59] nicht von der Gesamtkirche trennen wird.[60] Dank der Gabe dieses Bleibens in der Wahrheit der Überlieferung kann der Petrusdienst[61] für jeden Gläubigen sichtbares Zeichen der Präsenz der *Communio plena* in der Geschichte sein.

Der Geist Gottes ermöglicht so die objektive Präsenz der Kirche und folglich des Wortes und der Sakramente *Dei et ecclesiae*, die nicht dem Gutdünken irgendeines Menschen, nicht einmal des Bischofs von Rom, überlassen sind.[62] Daher sind die gläubigen Christen, um in der Einheit der Kirche zu leben, nicht von einer subjektiven Interpretation des Glaubens und der Gemeinschaft abhängig, die niemand geben darf, nicht einmal ein ordinierter Amtsträger.

Andererseits qualifiziert dieser besondere Beistand des Geistes die Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche sosehr, daß die Einheit mit ihm Bedingung des Bleibens in der *Communio* ist. Auf diese Weise wird das Verständnis seines besonderen »munus regendi« ermöglicht, dessen theologische Valenz in bezug auf das geweihte Dienstamt genau mit den Worten beschrieben worden ist: Um sich nicht von der *Communio plena* zu trennen, sind alle Gläubigen, zu denen natürlich auch die geweihten Amtsdiener gehören, berufen, ihre eigenen Gaben, ihre Berufung und Sendung in der Einheit mit dem Nachfolger Petri lebendig umzusetzen.

Im besonderen Fall des Bischofsdienstes wird das Bleiben in der Einheit mit dem Papst auch, und in erster Linie, die Gewähr dafür sein, daß der Bischof in der Einheit der Kirche bleibt, für deren geschichtliche Gegenwart der Bischof von Rom objektives Zeichen ist.

Nun aber erfordert die sakramentale Natur der bischöflichen Vollmacht, daß sie in ihrer Ausübung nicht bloß von der subjektiven menschlichen Initiative abhängt, sondern von der Kirche als dem Ort der Gegenwart Christi, der durch das Wort und die Sakramente wirkt. Die Notwendigkeit, objektiv in Einheit mit dem Papst zu bleiben, ist konkreter Ausdruck dieses Erfordernisses und steht voll und ganz im Zusammenhang mit der Dynamik des Sakraments. Durch diese Objektivität wird dem Amtsträger ermöglicht, daß seine Beziehung zur Kirche nicht seine eigene, persönliche, sub-

jektive Interpretation zum letzten Anhaltspunkt hat. Auf diese Weise kann der Heilige Geist gewährleisten, daß die Gemeinschaft mit Christus in den Menschen weiterdauert, ohne zu einem rein menschlichen Werk zu werden.

Kraft seiner sakramentalen Natur beansprucht das Bischofsamt, in der Geschichte für etwas zu stehen, das anders und größer ist, als daß es der Mensch selbst zustande bringen könnte, nämlich im Dienst der Gemeinschaft des Leibes Christi. Das ist freilich nur in dem Maß möglich, als der Amtsträger wirklich in objektiver Abhängigkeit von dem steht, dessen Präsenz er in der Geschichte bekräftigt. Da der Dienst des Papstes objektives Kriterium des Daseins dieser *Communio* ist, ermöglicht er konkret das Bestehen dieser objektiven Abhängigkeitsbeziehung von der Kirche. Somit steht das Amt des Bischofs von Rom mit seinem »Jurisdiktionsprimat« nicht über der Präsenz des Leibes Christi in der Geschichte, sondern in ihrem Dienst, denn es ermöglicht, daß die Ausübung der sakramentalen Vollmacht durch den Menschen nicht unvermeidlich die Transzendenzdynamik ausschaltet, die für sie mit ihrem Wesen gegeben ist, da sie eine Beziehung realer Abhängigkeit von dem in der Geschichte präsenten Leib Christi gewährleistet.

Das Papstamt setzt sich nicht an die Stelle des Bischofsamtes und konkurrenziert es nicht[63]; im Gegenteil stärkt es dieses in seiner Wahrheit als »instrumentale« Vollmacht, die dazu dient, in der Geschichte das Werk Christi ansichtig zu machen. Der Bischof kann das Haupt seiner Kirche gerade deshalb sein, weil er Zeichen von etwas ist, das mehr ist als er selbst oder irgendeine menschliche Interpretation, nämlich Zeichen der Gesamtkirche, und eben dies wird durch die Gemeinschaft mit dem Papst ermöglicht.

In diesem Sinn kann man die umstrittene Aussage der Konstitution *Pastor aeternus* verstehen, wonach das Bischofsamt durch seine Abhängigkeit vom päpstlichen Primat paradoxerweise nicht geschwächt, sondern gestärkt und geschützt wird.

Wenn man so von der Gabe ausgeht, welche die Objektivität seines Verbleibens in der Einheit der Kirche sicherstellt, steht im Zentrum des Petrusdienstes keinerlei Form menschlicher Macht, sondern eine besondere »geistliche Gabe«, welche die Erfüllung der Sendung des Petrusnachfolgers ermöglicht.

Zum einen ist ersichtlich, daß das besondere »Charisma« der Unfehlbarkeit als Gewähr für das »extra nos«, für die Objektivität der Offenbarung steht[64]; es entspricht nicht einfach einem bloß menschlichen Sicherheitsbedürfnis, das für die Neuzeit typisch ist[65], sondern tiefer der Notwendigkeit, daß die Präsenz des Werks Gottes in der Geschichte in seiner Andersheit gegenüber der menschlichen Subjektivität sichergestellt wird.[66]

Zum andern erscheint der »Jurisdiktionsprimat« nicht einfach als eine Frage der »Souveränität« oder der monarchischen oder absolutistischen

Verfassung der Kirche[67], sondern er bezieht sich auf die Wahrheit der von Christus herkommenden *Communio* in der Geschichte. Man könnte sogar sagen, daß als Grundlage des Petrusdienstes das dem absolutistischen Grundsatz entgegengesetzte Prinzip gilt: «veritas, non auctoritas facit legem», in diesem Fall die Wahrheit des Verharrens des Petrusnachfolgers in der *Communio plena.*

Man kann auf den Einwand, der den päpstlichen Primat als eine Form des Absolutismus ansieht, gleichfalls mit dem Hinweis antworten, daß dieser Primat nicht nur grundsätzlich an die Offenbarung gebunden ist, sondern auch an die Formen, die Christus für ihre geschichtliche Übermittlung gewollt hat, so daß weder die Verfassung noch das Leben der Kirche von der Vollmacht oder dem Willen des Papstes abhängen.

Da nämlich der Dienst des Bischofs von Rom als des »sichtbaren Prinzips der Einheit im Glauben und in der Gemeinschaft« nicht auf subjektiven menschlichen Fähigkeiten des Willens, des Verstandes oder der Religiosität beruht, sondern durch die Versprechen Christi und die Gabe des Geistes ermöglicht wird, steht es ihm auch nicht frei, die Natur seines Dienstamtes[68] mit seiner besonderen Beziehung zur Kirche selbst zu bestimmen, deren Grundzug bereits feststeht: Petrus darf sich nicht von der Kirche und diese nicht von Christus trennen.[69]

Mit der Aussage, daß der Nachfolger Petri in der Wahrheit der *communio plena* bleibt, stellt man folglich den Papst nicht einmal jurisdiktionell über die Kirche, sondern in sie hinein. Es ist ja allgemeine Lehre, daß der Papst durch sein Amt nicht über dem Wort Gottes steht[70], das sich in der Glaubensregel, in der Lehre der ökumenischen Konzilien sowie im *status generalis Ecclesiae* bekundet. Im Gegenteil hat er das Wort und die Sakramente, die von Gott kommen und von der Kirche bewahrt und übermittelt werden, anzunehmen und sich in ihren Dienst zu stellen. Er kann nämlich weder über ihre *substantia* noch über die Verpflichtungen, die sich aus ihr (in juristischer Hinsicht) ergeben, verfügen. Als Beispiel dafür kann man die Existenz des Bischofs erwähnen, der die Fülle des Weihesakramentes erhält, oder auch die des Bischofskollegiums – Wirklichkeiten, die nicht durch den Papst eingesetzt sind und deren Existenz, Natur und kirchliche Sendung er nicht leugnen kann.

Das richtige Verständnis dieser Beziehung des Petrus-Nachfolgers zur Kirche kann auch von großer Wichtigkeit sein, um die ökumenischen Beziehungen zu erleichtern. Der Bischof von Rom hat den Auftrag, die ganze wahre *Communio*-Dynamik, das Wort und die Sakramente, den besonderen Charakter der kirchlichen Verfassung, den jede getrennte Kirche oder Gemeinschaft bewahrt, anzuerkennen.[71]

In der gleichen Sicht ist auch klar, daß die Bejahung des päpstlichen Primats durchaus nicht besagt, das Leben der Kirche von seinen Fähigkeiten

und Tätigkeiten abhängig zu machen. Sein Dienst ist nicht in erster Linie wichtig als Modell der pastoralen Tätigkeit, der Fähigkeit, in den verschiedenen Verhältnissen scharfsinnig und klug zu handeln. Wie die Geschichte uns zeigt, hängt die Bedeutung seines Dienstes für die Kirche nicht davon ab, daß er über die geschliffenste Theologie oder die wirksamste »Politik« verfügt, ja nicht einmal davon, daß er von seinem »unfehlbaren« Lehramt häufig Gebrauch macht[72]; sie wurzelt vielmehr darin, daß das Dasein des Nachfolgers des Petrus objektives und sichtbares Kriterium der »vollen Communio« ist, so daß die Gläubigen die Gewißheit haben können, daß sie in Verbindung mit ihm in der wahren Einheit bleiben, die im Geist Christi gründet.[73]

So verstanden, steht die eigentliche Autorität des Petrusnachfolgers in der Kirche nie als rein äußere Autorität da, die zu ihrer sakramentalen Natur hinzukäme und als einzige Grundlage die Machtbeziehung hätte, in der einer über dem andern steht und ihm seinen Willen aufzwingen kann. Ihrer Natur nach erscheint sie stets als Zeichen des Bleibens in der vollen Gemeinschaft der Kirche; darin liegt der Grund, weshalb der Christ ihr mit dem »religiösen Gehorsam des Willens und Verstandes«[74] entsprechen kann.

Obwohl es stets Konflikte geben wird und die Geschichte uns über die Härte ins Bild setzt, zu der sie sich in der Kirche steigern können, wird es nur dann zu Brüchen kommen, wenn der Horizont der Gemeinschaft der Kirche als reales Fundament der Beziehung völlig verschwindet. Die Anerkennung der päpstlichen Autorität schließt also nicht mögliche Divergenzen und Debatten aus; sie schließt aber aus, daß eine persönliche Interpretation der Dinge ein hinlänglicher Ansatzpunkt sein kann, um sich für ein anderes objektives Kriterium des Bleibens in der Einheit der Kirche zu entscheiden.

Freilich sind nicht äußerster Konflikt oder Bruch das Normale. Im täglichen Leben der Gemeinschaft wird in der Kirche die eigene Autorität des Nachfolgers des Petrus wegen ihrer Bedeutung als Prinzip der Einheit im Glauben und in der *Communio* angenommen, das heißt in »religiösem Gehorsam«, der allerdings entsprechend den verschiedenen Ausübungsweisen der Autorität durch den Amtsträger verschiedene Grade zuläßt.[75]

Was den Nachfolger des Petrus betrifft, so wird er wie jeder treue Christ in erster Linie einer Dynamik des Entgegennehmens nachleben, die vor allem die verpflichtenden eigentümlichen Dimensionen der Grundzüge der von Christus kommenden Tradition – das *ius divinum* – umfaßt; auch hat er die Aufgabe, bei der Ausübung seines Dienstes ganz die der Kirche eigenen Communio-Dynamik nachzuleben.

In diesen durch das Konzil eröffneten Perspektiven erscheint also das kirchliche Amt nicht als Macht über die Kirche, sondern strukturell als

Dienst für Christus und sein Werk der Gemeinschaft im Heiligen Geist. Das bietet eine solide Grundlage für den Prozeß der Rezeption der Definitionen von *Pastor aeternus* über die Natur des Amtes des Bischofs von Rom.

Als verheißungsvollste Wege erscheinen deshalb ein Verständnis für alles und die Entwicklung von allem, was in dieser Beziehung zwischen Episkopat und Bischof von Rom für seine Kirche, die durch die Sendung Christi und die Gabe seines Geistes ermöglicht wurde, wirklich dienlich ist. So ließen sich vielleicht Formen der Primatsführung denken, die der neuen geschichtlichen Situation entsprechen, ohne daß Neuinterpretationen nötig würden, die das Wesentliche seiner Sendung in Frage stellten.[76]

Auf jeden Fall kann das Zweite Vatikanische Konzil nicht bloß als ein Übergangskonzil angesehen werden oder als das Ergebnis solcher Kompromisse, daß seine Lehre für unser Thema letztlich bedeutungslos wäre. Im Gegenteil bildet es dank vor allem der Grundzüge seiner Darstellung der Kirche und des kirchlichen Dienstes einen entscheidenden und bestimmenden Moment in der Erneuerung des Verständnisses der hierarchischen Verfassung der Kirche und insbesondere im Vorgang der Rezeption des durch das I. Vatikanum bekräftigten »Jurisdiktionsprimats«.

Gewiß kann man sagen, daß das Konzil nicht alle von ihm eröffneten Wege zu Ende gegangen ist und nicht alle Schwierigkeiten gelöst hat. Gleichzeitig jedoch ist festzuhalten, daß seine Lehre in diesen Fragen einen unerläßlichen Anhaltspunkt bildet. Die Aufgabe, tiefer in sie einzudringen und sie weiterzuentwickeln, bleibt eine vielversprechender Aufgabe für die theologische Forschung und das Leben der Kirche.

Anmerkungen

1 P. Hünermann betrachtet sie als »den weitreichendsten Schritt von katholischer Seite im Bereich der Ökumene seit dem II. Vatikanischen Konzil«; vgl. »Una cum«. Zu den Funktionen des Petrusdienstes aus katholischer Sicht, in: P. Hünermann (Hrsg.), Papstamt und Ökumene. Regensburg 1997, S. 80.

2 *Ut unum sint*, 19.

3 Ebd., 11, 34.

4 Ebd., 95b.

5 Vgl. ebd., 88, 92, 94, 97. Vgl. z. B. J. Famerée, Le ministère de Évêque de Rome. Une perspective œcuménique, in: RTL 28 (1997), S. 57.

6 Vgl. z. B. U. Kühn, Papsttum und Petrusdienst, in: Johann-Adam-Möhler-Institut (Hrsg.), Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Münster 1996, S. 105–116; W. Pannenberg, Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs, in dieser Zeitschrift 27 (1998), S. ??–??.

7 Vgl. *Lumen gentium* (LG), 18.

8 Vgl. G. Colombo, Tesi per la revisione dell'esercizio del ministero petrino, in: *Teologia* 21 (1996), S. 328–329.
9 Vgl. z. B. LG, 22b, 23a, 27b. Die Lehre von *Pastor aeternus* wird auch zu Beginn des Dekrets *Christus Dominus* sehr klar zusammengefaßt: »In hac Christi Ecclesia, Romanus Pontifex, ut successor Petri, cui oves et agnos suos pascendos Christus concredidit, suprema, plena, immediata et universali in curam animarum, ex divina institutione, gaudet potestate. Qui ideo, ... super omnes Ecclesias ordinariae potestatis obtinet principatum« (Proemium, 2).
10 Vgl. LG, 25.
11 Die Rolle des Primats wird in Kapitel III von *Lumen gentium* mehr als fünfzigmal erwähnt. Vgl. insbesondere die *Nota explicativa praevia*, Nr. 1, 3, 4, als Zeichen dieses Bestrebens.
12 LG, 21b; vgl. auch in LG, 22a die Aussage über die Bedingungen, um Glied des Bischofskollegiums zu werden; vgl. A. Carrasco Rouco, Ministerio petrino y synodalidad, in: RCIC 13 (1991), S. 338.
13 Vgl. LG, 21b. Auch wird die päpstliche Unfehlbarkeit als die des ... Bischofs von Rom, des Hauptes des Bischofskollegiums» (LG, 25c) dargestellt. Vgl. *Relatio de n. 25* (AS III.1, S. 251–252) und *Resp. al mocio 168* (AS III–VIII, S. 90).
14 Vgl. LG, 25c.
15 Abgesehen von den Zitaten des I. Vatikanums übernimmt LG häufig die Erklärungen, welche die *Relatio* von Zinelli (vgl. LG, 22) und vor allem die von Gasser (vgl. LG, 25) bietet.
16 Vgl. G. Dejaifve, Pape et évêques au premier concile du Vatican. Bruges 1961; J.-P. Torrell, La théologie de l'épiscoat au premier concile du Vatican. Paris 1961.
17 P. Hünermann gelangt zum Schluß: »Was die anderen Konzilsdokumente darüber hinaus bringen, etwa Lumen gentium, Christus Dominus, etc., sind lediglich Explikationen der hier vorgegebenen Einsichten«: Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens, in: Johann-Adam-Möhler-Institut (Hrsg.), Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Dimension. Paderborn 1983, S. 216.
18 *Sacrosanctum Concilium* (SC), 5b.
19 Vgl. SC, 6; man kann auch Nr. 10 vergleichen.
20 Vgl. SC, 26.
21 »... sibi persuasum habentes praecipuam manifestationem Ecclesiae haberi in plenaria et actuosa participatione totius plebis sanctae Dei in iisdem celebrationibus liturgicis, praesertim in eadem Eucharistia, in una adoratione, ad unum altare cui praeest Episcopus a suo presbyterio et ministris circumdatus« (SC, 41).
22 Vgl. LG, 1. Nachdem der Text (LG, 24) die Beziehung der Kirche zu den drei Personen der Dreifaltigkeit aufgezeigt hat, fügt er hinzu: »Sic apparet universa Ecclesia sicuti ›de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata‹« (LG, 4).
23 Vgl. LG, 3.
24 Vgl. LG, 7.
25 Vgl. LG, 24.
26 »Hi pastores ad pascendum dominicum gregem electi, ministri Christi sunt et dispensatores mysteriorum Dei ..., quibus concredita est testificatio Evangelii gratiae Dei ... atque ministratio Spiritus et iustitiae in gloria« (LG, 21). Diese Beschreibung wird systematisch dargelegt in LG, 19, 20, 21; vgl. J. Lécuyer, Das dreifache Amt des Bischofs, in: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Frankfurt a. M. 1966. Bd. 2, S. 166–188.
27 Vgl. LG, 26. Vgl. auch die synthetische Formulierung in CD 11.
28 »Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formatis, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit« (LG, 23a). *Lumen gentium* führt diese geniale, knappe Formel ein, um die Funktion des Papstes gegenüber der Gesamtkirche und in Bezie-

hung zu der des Bischofs gegenüber der von ihm geleiteten Kirche zu kennzeichnen. Das kanonische Recht unterstrich alsbald die Bedeutung dieser Formel zum Verständnis der Verfassung der Kirche; vgl. K. Mörsdorf, Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere der Episkopat, in: AkKR 134 (1965), S. 88–97; Ders., Primat und Kollegialität nach dem Konzil, in: H. Gehrig (Hrsg.), Über das bischöfliche Amt. Karlsruhe 1966, S. 39–48; Ders., Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung, in: L. Scheffczyk/W. Dettloff/R. Heinzmann (Hrsg.), Wahrheit und Verkündigung. München/Paderborn/Wien 1967, S. 1435–1445; W. Aymans, Das synodale Element der Kirchenverfassung. München 1970, S. 318–366. Der Wert dieser Formel, um die Verfassung der Kirche auszudrücken, wurde durch ihre Aufnahme in den CIC, c. 368, bestätigt; vgl. z. B. W. Aymans, Gliederungs- und Organisationsprinzipien, in: J. Listl/H. Müller/H. Schmitz (Hrsg.), HkKR. Regensburg 1983, S. 239–242; H. Müller, Utrum communio sit principium formale – canonicum novae codificationis iuris canonici ecclesiae latinae?, in: PRMCL 74 (1985), S. 85–108; E. Corecco, Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico, in: Ius et Communio, Bd. 2. Lugano 1997, S. 646–705; Ders., Chiesa particolare, ebd. S. 522–530 (original von 1988).

29 Vgl. »La même église une et indivise se trouve également à Rome, à Philippes, à Ephèse, etc. Les groupes locaux n'en sont pas pour autant absorbés dans la commauté totale; ils gardent leur subsistance propre mais dans une unanimité dont il faut reconnaitre le fondement ontologique«: G. Philips, L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican, Bd. 1. Paris 1967, S. 308. Diese Lehre gehört zu gleich welcher katholischer Darlegung der Ekklesiologie und hat die Beachtung der Kongregation für die Glaubenslehre verdient (Schreiben *Communionis notio*, in: AAS 85 (1993), S. 838–850). Zur Intention des Konzils liegt ein guter Kommentar vor: H. de Lubac, Les églises particulières dans l'Église universelle. Paris 1971.

30 Vgl. z. B. schon K. Rahner, Primat und Episkopat. Einige Überlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche, in: StZ 63 (1958), S. 321–336; von neuem veröffentlicht in: K. Rahner/J. Ratzinger, Episkopat und Primat. Freiburg/Basel/Wien 1961, S. 13–36; im gleichen Band auch: K. Rahner, Über das ius divinum des Episkopats, S. 60–125; G. Dejaifve, Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté?, in: Ders., La collégialité épiscopale. Paris 1965, S. 289–303; J. Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung, in: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia, Bd. II. Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 44–70; zusammen mit anderen wichtigen Aufsätzen übernommen in: Das neue Volk Gottes. Düsseldorf 1969; Ders., Theologische Prinzipienlehre. München 1982, S. 251–281; Ders., Kirche, Ökumene und Politik. Einsiedeln 1987, S. 13–96, S. 117–127; Ders., Zur Gemeinschaft gerufen. Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 43–97; J. M.-R. Tillard, L'évêque de Rome. Paris 1984; Ders., Église d'Églises. Paris 1987, vor allem S. 324–355; Ders., L'Église locale. Paris 1995, S. 387–532; M. Kehl, Die Kirche. Würzburg 1992, S. 366–384; B. Forte, La Chiesa della Trinità. Mailand 1995, S. 254–276.

31 In den meisten Fällen werden die Analysen des Primats als solchen nicht zu Ende geführt. In dieser Hinsicht ist jedoch insbesondere die von J. M.-R. Tillard auf sich genommene große Anstrengung zu würdigen.

32 Zum Folgenden vgl. z. B. A. Antón, El misterio de la Iglesia, Bd. II. Madrid 1987, S. 321–355; K. Schatz, Vaticanum I, Bd. 3. Paderborn 1994, S. 303–311; Ch. Theobald, De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistere infaillible, in: B. Sesboüé (Hrsg.), Histoire des dogmes, Bd. 4: La parole du salut. Paris 1966, S. 230–246.

33 Vgl. z. B. Y. Congar, L'ecclésiologie de la Revolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité, in: Ders., L'ecclésiologie au XIX^e^ siècle. Paris 1960, S. 77–114; einen guten Überblick kann verschaffen K. Schatz, Vaticanum I, Bd. 1: Vor der Eröffnung. Paderborn 1992.

34 Das *Schema constitutionis dogmaticae de ecclesia Christi*, das am 21. Januar 1870 den Konzilsvätern zur Prüfung vorgelegt wurde (Text in: Mansi 51, 539–553) hatte keine systematische

Behandlung des Bischofsamtes vorgesehen. Dies löste maßloses Erstaunen aus, vgl. z.B.: »Nonnulli episcopi obstupuerunt cum viderint, nullum in schemate de ecclesia existere caput, ubi expresse agatur de episcopatu et conciliis generalibus« (Bischof Devoucoux, in: Mansi 51, 919 C).

35 Man kann diesbezüglich das Vorwort zu der Konstitution *Dei Filius* einsehen, worin man als eine Hauptursache der zeitgenössischen Übel die Mißachtung der Autorität und der Dekrete des Konzils von Trient und, noch tiefer, die Zurückweisung des *divino ecclesiae magisterio* nennt.

36 Entgegen den Befürchtungen und Mißdeutungen wollte allerdings das Unfehlbarkeitsdogma den Papst nicht zu einer gewissen Offenbarungsquelle machen, gleichsam zu einer Art Orakel, das duch göttliche Offenbarungen und Eingebungen inspiriert ist. Das zeigte sich in der Präzision der begrifflichen Fassung der dogmatischen Erklärung.

37 Vgl. A. Carrasco Rouco, Le primat de l'évêque de Rome. Fribourg 1990, S. 215–218; K. Schatz, a.a.O., Bd. 3, S. 307–308.

38 Vgl. B. Sesboüé, La communication de la Parole de Dieu: Dei Verbum, in: B. Sesboüé (Hrsg.), Histoire des dogmes, Bd. 4: La Parole de Salut. Paris 1996, S. 531.

39 Vgl. z.B. U. Betti, Die Enstehungsgeschichte der Konstitution, in: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia, Bd. 1. Freiburg/Basel/Wien/Frankfurt a.M. 1966, S. 56.

40 Vgl. LG, 21.

41 Vgl. Relatio generalis ad cap. III, in: AS III–I, 210.

42 Vgl. LG, 21b; Nep, Nr. 2c.

43 Vgl. LG, 19.

44 Vgl. LG, 21.

45 Das ist eine der vom hl. Augustinus formulierten großen Intuitionen, die unserer Sakramententheologie zugrunde liegen: Keine heilige Gabe besitzt Gültigkeit außerhalb der Einheit, und jede heilige Gabe gehört, soweit sie existiert, der Kirche an: vgl. z.B. De baptismo, III, 18, 23, in: PL 43,150 (= CSEL 51, S. 214–215). DasWeiterleben dieser Gedanken ist z.B. ersichtlich in: J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982, S. 48.

46 Vgl. LG, 21b.

47 Zur kanonischen Übernahme dieser Idee vgl. die gesammelten Aufsätze von E. Corecco in: Ius et Communio. Scritti di Diritto canonico. Lugano 1997, Bd. 1, S. 454–485; Bd. II, S. 283–315.

48 Vgl. z.B. die ausdrücklichen Aussagen von DV 10 in bezug auf das *munus docendi;* vgl. B. Sesboüé, La communication de la parole de Dieu, a.a.O., S. 541.

49 Summa theologiae, III, q. 64, a. 8, ad 1.

50 Das könnte ein guter theologischer Ausgangspunkt zu einem Verständnis der *iurisdictio* sein, das sie nicht zu einer der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche zur Seite gestellten gesellschaftlichen Vollmacht macht. Sicherlich lag es in der Absicht des Konzils, einen solchen Dualismus zu verhüten. Der grundlegende Text über diesen Punkt ist LG, 21; zu den Schwierigkeiten seiner Interpretation vgl. A. Carrasco Rouco, Le primat de l'évêque de Rome, a.a.O., S. 51–64. Als allgemeine Einführung in die Frage kann dienen: A. Celeghin, Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari. Brescia 1987.

51 LG, 27, Schluß.

52 Vgl. LG, 32 und auch LG, 7, 12, 30. In diesem Sinn bezeichnet der CIC von 1983, nachdem er die grundlegende Gleichheit aller Gläubigen beim Aufbau des Leibes Christi bekräftigt hat, es als erste Aufgabe jedes Christen: »Christifideles obliigatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia« (c. 209 § 1).

53 LG, 23a.

54 Vgl. DV 4.

55 DV 7.
56 In LG ist die Reflexion über die Stellung des Papstes im Bischofskollegium besonders bedeutsam, doch dies steht im weiteren Zusammenhang mit der Lehre über die hierarchische Verfassung des Gottesvolkes.
57 LG, 18 in Übernahme der Lehre der Vorrede zu *Pastor aeternus.*
58 Das I. Vatikanum unterschied ausdrücklich zwischen dem primären Einheitsprinzip, Jesus Christus, und dem sekundären, das er im Papst eingesetzt hat (vgl. die *Relatio* von Bischof Leahy, in: M52, 638B-639D).
59 Wenn er eine Lehre »de fide et moribus« »ex cathedra« definiert. Vgl. die kurze Erklärung von Bischof Gasser: Proinde reapse infallibilitas Romani pontificis restricta est ratione *subiecti,* quando papa loquitur tamquam doctor universalis et iudex supremus in cathedra Petri, id est, in centro constitutus; restricta est ratione *obiecti,* quando agitur de rebus fidei et morum; et ratione actus, quando definit quid sit credendum vel reiiciendum ab omnibus Christi fidelibus» (M52, 1214B-C).
60 »Sed ideo non separamus pontificem ab ordinatissima coniunctione cum ecclesia. Papa enim solummodo tunc est infallibilis, quando omnium christianorum doctoris munere fungens, ergo universalem ecclesiam repraesentans, iudicat et definit quid ab omnibus credendum vel reiiciendum. Ab ecclesia universali tam separari non potest, quam fundamentum ab aedificio cui portando destinatum est« (Bischof Gasser, Relatio: M52, 1213BC).
61 Natürlich handelt es sich um den Nachfolger des Petrus bei der Ausübung seines Amtes in Verbindung mit der Gesamtkirche, nicht als einer Privatperson. Vgl. Bischof Gasser, Relatio: M52, 1213A.
62 In diesem Sinn läßt sich die herkömmliche These über den Fall eines häretischen Papstes verstehen, die Gratian der früheren kanonischen Tradition entnimmt: Der Papst »... a nemine iudicandus, nisi reprehendatur a fide devius« (D. 40 c.6). Vgl. dazu L. Buisson, Potestas und Caritas. Köln/Wien 1982, S. 166–215; S. Vacca, Prima sedes a nemine iudicatur. Rom 1993.
63 Wie das Charisma der Unfehlbarkeit nicht dazu gegeben ist, um der Kirche jeden Tag neue dogmatische Definitionen vorzulegen, so hat auch der Jurisdiktionsprimat nicht zum Zweck, beständig und täglich in alle Diözesen einzugreifen, von denen dann der Papst eine Art »Oberbischof« wäre. Solche Perspektivien wurden schon vom I. Vatikanum selbst als absurd betrachtet; vgl. die Relatio von Bischof Zinelli: Mansi 52, 1105 CD.
64 Vgl. K. Schatz, a.a.O., S. 304.
65 Was zuweilen etwas einseitig betont wird, vgl. z. B. U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Mainz 1982, S. 255.
66 Vgl. z. B. P. Eicher: »Das neuzeitliche Offenbarungsdenken kann dabei im wesentlichen als der Versuch gesehen werden, die Alterität und soteriologische Gratuität des kirchlich vermittelten Evangeliums alt- und neutestamentlicher Art angesichts seiner historischen Aufklärung und seiner atheistischen Überzeugungen in ideologiekritischen Begründungszusammenhängen zu wahren« (Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977, S. 584).
67 Ohne damit etwas vom geschichtlichen Kontext zu leugnen, in welchem die Definition des Primats und der Unfehlbarkeit vorbereitet wurde; vgl. zu diesem Punkt H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Mainz 1975.
68 Er kann sie nicht wesentlich ändern, indem er sie z. B. ausschaltet oder es als notwendig erklärt, auch in seinen privaten theologischen Meinungen in Einheit mit ihm zu bleiben.
69 In dieser Richtung legte Gasser der Konzilsversammlung den Sinn der Tradition der Kirche über den Primat des Petrus vor: »Nam communicatio cum cathedra Petri erat et habita fuit communicatio cum ecclesia et cum ipso Petro, pronde etiam cum veritate a Christo revelata aequiparabatur«; »... Petrus, constitutus fundamentum ecclesiae, ab ipsa ecclesia ... nunquam possit separarill (M52, 1207. 1208).

70 DV, 10b.
71 Auch wenn es sich so weit, wie die Trennung vom Bischof von Rom besteht, um eine nicht volle Verwirklichung der *communio* handelt. Zum Gedanken verschiedener Grade des Verharrens in der *communio hierarchica* vgl. W. Bertrams, De gradibus cornmunionis in doctrina concilii Vaticani II, Gr. 47. 1966, S. 286–395; R. Potz, Die Grade der Communio im katholischen Kirchenrecht, Kanon 8. 1987, S. 51–64; B. Forte, La Chiesa della Trinità. Mailand 1995, S. 237–252.
72 Vgl. z.B. K. Schatz, Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind »ex cathedra«? Historische und theologische Überlegungen, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie. Würzburg 1985, S. 402–422.
73 Vgl. z.B. L. Hertling, Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: *Una Sancta* 17 (1962), S. 122–123; K. Schatz, Vaticanum I: 1869–1870, Bd. 3. Paderborn 1994, S. 306–308.
74 LG, 25.
75 Vgl. die zu LG, 25 gegebene Erklärung in: AS III–I, S. 251.
76 Vgl. Johannes Paul II., *Ut unum sint*, 95.

Christoph Böttigheimer · Tübingen

Von der ökumenischen Relevanz des Papsttums

In seiner Enzyklika *Ut unum sint* (25. Mai 1995) äußert Papst Johannes Paul II. die Bitte, mit ihm »einen brüderlichen, geduldigen Dialog« über das Papstamt »jenseits fruchtloser Polemik« aufzunehmen.[1] Eine solch offene Gesprächseinladung zur Papstthematik stellt ein »revolutionäres Angebot« dar und könnte eine »Sternstunde der Ökumene einläuten«.[2]

Allerdings ist ein solches Gesprächsangebot nicht ganz neu. Es setzt vielmehr eine Tradition fort, die bereits 1967 mit Papst Paul VI. begann: Auf der damaligen Jahresversammlung des Päpstlichen Sekretariats für die Einheit der Christen äußerte dieser den oft zitierten Satz, »der Papst, wir wissen es, ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene«.[3] Die zunächst innerkatholische, dann aber zunehmend interkonfessionelle Aufforderung durch die Päpste, in der Ökumene über ihr spezielles Amt zu sprechen, korreliert mit einem wachsenden Interesse lutherischer Kirchen an der Frage eines »Dienstes an der Einheit der Kirche auf universaler Ebene«.[4] Auch war die Primatsthematik Gegenstand des internationalen anglikanisch/katholischen sowie orthodox/katholischen Dialogs, und die Kommission »Glaube und Verfassung« des Ökumenischen Rates der Kirchen empfahl auf ihrer 5. Weltversammlung in Santiago de Compostela (1993), eine neue Untersuchung »über die Frage eines universalen Dienstamtes an der christlichen Einheit« anzuregen.[5]

Das Gesprächsangebot Papst Johannes Pauls II. richtet sich zwar vornehmlich an Theologen anderer Konfessionen, doch muß der päpstliche Primat auch in der katholischen Theologie einer Neubesinnung unterzogen werden. Die Reflexionen zum Papstamt haben mittlerweile zu einer beinahe unüberschaubaren Literaturfülle geführt. Die folgenden Ausführungen versteht sich darum als Versuch der Systematisierung: Die kontro-

Christoph Böttigheimer, *Jahrgang 1960, studierte Katholische Theologie in Tübingen, Innsbruck und München; Promotion 1994, Habilitation 1996. Er ist derzeit Pfarrer in Tübingen.*

verstheologischen Fragen werden gesichtet sowie der gegenwärtige Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen den reformatorischen Kirchen und der katholischen Kirche aufgezeigt. Den Abschluß bildet der Versuch, im Sinne des ökumenischen Modells der »versöhnten Verschiedenheit« Ansätze einer Lösung zu entwickeln.

I. Strittige Fragen in der Primatsdiskussion

Im Studiendokument »Die Kirche: lokal und universal« (1990), das von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Auftrag gegeben wurde, heißt es resümierend: »Die Fragen des ›ius divinum‹ (des göttlichen Rechts), des Jurisdiktionsprimats, der Unfehlbarkeit und der päpstlichen Lehrautorität [bleiben] weiterhin Themen eines intensiven ökumenischen Dialogs.«[6] Demnach lassen sich in der Primatsdiskussion verschiedene konfessionell strittige Bereiche unterscheiden, die größtenteils von der Primatslehre, wie sie auf dem I. Vatikanum festgeschrieben wurde, herrühren.

1. Petrinitas

Die katholische Lehre, wonach der Apostel Petrus »von Christus, dem Herrn, ... [direkt] zum sichtbaren Haupt der ganzen streitenden Kirche« eingesetzt wurde (DH 3055), wird von anderen Konfessionskirchen so nicht geteilt. Die kontroverstheologische Frage lautet: Hat Christus selbst einen Primat gestiftet? Die Antwort hat nicht zuletzt die Exegese zu erbringen, indem sie die Bedeutung des Apostels Petrus samt der ihm zugeschriebenen Bilder historisch-kritisch analysiert.

2. Ius divinum – Ökumenische Verpflichtung des Papstamtes

Strittig ist ferner die Aussage, es sei göttlichen Rechts (*ius divinum*), »daß der selige Petrus im Primat über die gesamte Kirche fortdauernd Nachfolger« habe und »der Römische Bischof ... Nachfolger des seligen Petrus in ebendiesem Primat« sei (DH 3058). Diese Lehraussage wirft die Frage auf, ob Petrus, falls ihm besondere Aufgaben und Vollmachten übertragen wurden, diese im Sinne einer Amtsweitergabe (Sukzession) vollzogen hat und somit von einer Sonderstellung Petri ein Amt in und für die Kirche abgeleitet werden darf; falls ja, ist dann das Papsttum (*iure divino*) dessen einzige konkrete Form? Hier ist insbesondere die katholische Theologie in

die Pflicht genommen, das Petrusamt im Papstamt theologisch zu legitimieren.

Die katholische Kirche lehrt, daß »der Römische Bischof ... der Vater und Lehrer aller Christen ist« (DH 1307), daß also das Papstamt ökumenisch angelegt und a priori zum Dienst an der Ökumene verpflichtet ist. So verkörpert es sichtbar und *iure divino* jenes Einheitsmodell, nach dem die nicht-katholischen Kirchen suchen. Doch wird »die Stellung der anderen Kirchengemeinschaften zum Papsttum ... weitgehend davon abhängen, ob es Rom gelingt, das Papsttum als einen Dienst an der Einheit und als Zeichen der Einheit überzeugend darzustellen«.[7]

3. Jurisdiktionsprimat

Kontrovers wird vor allem der Jurisdiktionsprimat diskutiert, wie er auf dem I. Vatikanum festgeschrieben wurde: Der Römische Bischof besitzt die »ordentliche«, »unmittelbare«, bischöfliche »volle und höchste Jurisdiktionsvollmacht über die gesamte Kirche, nicht nur in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen« (DH 3064). Läßt diese päpstliche Jurisdiktionsvollmacht noch Raum für die bischöfliche Eigenständigkeit und christliche Freiheit? Hier bedarf das Verhältnis zwischen päpstlicher Leitungsgewalt und anderen kirchlichen Verantwortungsinstanzen einer Klärung.

4. Infallibilität

Ökumenisch nicht weniger strittig ist die päpstliche Lehrunfehlbarkeit: Nach dem I. Vatikanum besitzen Ex-cathedra-Entscheidungen, die die Glaubens- und Sittenlehre betreffen und »von der ganzen Kirche festzuhalten« sind, »jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen ausgestattet sehen wollte«. Diese Definitionen sind »aus sich (*ex sese*), nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich« (DH 3074). Hier stellt sich insbesondere die Frage, ob die grundlegende Unfehlbarkeit der Kirche im Glauben an eine bestimmte Institution bzw. Person gebunden werden kann und unter welchen Kriterien es einem universalkirchlichen Primat zusteht, im Namen der Kirche nach innen und außen verbindlich zu sprechen und Lehrurteile zu fällen, die andere Christen in ihrem Gewissen binden.

II. Stand der Ökumenediskussion über das Papstamt

In der ökumenischen Erschließung dieser Problemstellung verdienen die beiden Berichte der offiziellen lutherisch/römisch-katholischen Dialoggruppe in den USA, »Amt und universale Kirche« (1974) bzw. »Lehrautorität und Unfehlbarkeit«[8] (1978), sowie die zwei Schlußberichte der offiziellen Kommission für den anglikanisch/römisch-katholischen Dialog, »Autorität in der Kirche I/II« (1976/1981)[9] besondere Beachtung. In diesen Berichten sind die bislang weitestgehenden Annäherungen zwischen der katholischen und der lutherischen bzw. anglikanischen Kirche in der Primatsthematik dokumentiert. Doch sollen auch andere ökumenische Dokumente berücksichtigt werden.

1. Petrinitas

Das Dokument »Amt und universale Kirche« schlägt eine Differenzierung vor, wie sie inzwischen in der Primatsdiskussion allgemein üblich wurde: Während sich der Begriff »Petrusamt, -dienst« auf die Figur des Petrus und jener Bilder bezieht, die ihm im NT zugeschrieben werden, bezeichnet der Begriff »Papsttum« jene Institution, die sich aus diesem Petrusamt entwikkelt hat.[10] Es herrscht interkonfessionelle Übereinstimmung, daß das Papsttum nicht direkt durch das NT begründet werden kann, da die petrinischen Stellen im NT keinen Akt Jesu im Sinne einer Primatsstiftung bezeugen. Im Gegensatz zur anachronistischen Frage nach einer direkten Primatseinsetzung durch den historischen Jesus wird die Diskussion heute von einem historisch-kritischen Denken geprägt. Sie geht von der Frage aus, ob das NT ein Petrusamt kennt, bzw. »in welchem Maße der spätere Gebrauch der Bilder für Petrus im Blick auf das Papsttum im Einklang mit der Ausrichtung des NT steht«.[11] Zwar fügen sich die petrinischen Texte und biblischen Typologien für Petrus zu keinem einheitlichen Petrusbild zusammen, dennoch aber räumen die Gesprächspartner im US-amerikanischen Dialog ein, daß Petrus Jesus besonders nahestand und innerhalb des Jüngerkreises eine ekklesiale »Sonderstellung« einnahm.[12]

2. Ius divinum

Eine Antwort auf die Frage der Sukzession im Petrusamt wird durch die Tatsache erschwert, daß die neutestamentlichen Texte keine explizite Weitergabe der Führungsrolle Petri berichten[13] und auch den Römischen Bischöfen bis ins 3. Jahrhundert der Gedanke der Nachfolge Petri bzw. der

Primatsausübung fremd ist und dies, obwohl der Kirche Roms bereits in dieser Zeit ein gewisser Vorrang zuerkannt wird.[14] Eine besondere Bedeutung wird im US-amerikanischen Dialog jedoch der Tatsache beigemessen, daß sich biblische Bilder, die mit Petrus verbunden werden, in »späteren neutestamentlichen Schriften [finden], von denen viele nach seinem Tod geschrieben worden sind«.[15] Dies läßt den Schluß zu, daß Petrus in der Urkirche nach seinem Tod als ekklesial maßgebliches Symbol, als Legitimationsgestalt zur Begründung der Notwendigkeit gesamtkirchlicher Funktionen angesehen wurde. Die »Laufbahn« dieser Bilder läßt eine Entwicklung erkennen, die zwar nicht das spätere Papsttum beinhaltet – »man kann aber Möglichkeiten einer Orientierung in diese Richtung sehen, wenn sie durch fördernde Faktoren in der nachfolgenden Kirche geformt werden«.[16]

Während eine historisch-kritische Betrachtungsweise in der Frage der Perpetuitas Teilkonsense ermöglicht, ist die Frage nach der göttlichen Einsetzung des Papsttums und nach seinem für die Kirche konstitutiven Charakter strittig: Die katholischen Dialogteilnehmer halten allgemein daran fest, daß[17] »das Papsttum im wahren Sinne ›von Gott gestiftet‹«[18] und dessen Rezeption, weil es zum »esse« der (katholischen) Kirche gehört[19], zwingend ist. Im Gegensatz hierzu bestritten schon die Reformatoren, daß bestimmten päpstlichen Vorrechten eine göttliche Sanktion zugrunde liege (*iure humano* statt *divino*), ohne daß sie dadurch das Papsttum als universalkirchliches Leitungsamt negieren wollten.[20] Einen Ausweg aus der Kontroverse um die Ius-divinum-These stellt im Dokument »Amt und universale Kirche« die aus den geschichtlichen Erkenntnissen gewonnene Einsicht dar, daß die traditionelle Unterscheidung ›de iure humano‹ und ›de iure divino‹ für die Papstdiskussion keine brauchbaren Kategorien liefert.[21] Denn bei dessen historischer Gestalt muß berücksichtigt werden, daß seine Theologie, Struktur und Funktion durch vielerlei Faktoren, biblische, soziale, politische und theologische bedingt ist.[22] Dieser Tatsache muß in der Ius-divinum-Frage durch einen neuen »Fragekatalog« Rechnung getragen werden: »Auf welche Weise oder Weisen hat unser Herr in Wirklichkeit seine Kirche dazu geführt, sich besonderer Formen der Ausübung der petrinischen Funktion zu bedienen? Welche Strukturelemente sind in der Kirche nach dem Evangelium für das Amt erforderlich, das der Einheit der empirischen Kirche dient?«[23]

Diese Fragen beantworten lutherische Theologen im nationalen wie auch internationalen lutherisch/katholischen Dialog, indem sie den Petrusdienst als nach dem Willen Gottes verbindlich erklären, zugleich aber betonen, daß die petrinische Funktion nicht nur in einer einzigen oder allein gültigen Form, d. h. nicht ausschließlich vom Papst ausgeübt werden könne.[24] Anglikaner anerkennen die »Entstehung [eines Primats] aufgrund

göttlicher Vorsehung (*divina providentia*)« und glauben, »daß der Primat des Bischofs von Rom verstanden werden kann als Teil des Planes Gottes für die universale *koinonia*«.[25]

Die ekklesiale, nicht aber die soteriologische Notwendigkeit eines ökumenischen Einheitsdienstes in der Kirche wird also weder von Lutheranern noch von Anglikanern bestritten. Lutheraner räumen in nationalen und internationalen Dialogen sogar die Möglichkeit ein, daß ein universales Dienstamt in einem dem Evangelium unterstellten und die christliche Freiheit nicht kompromittierenden Papstamt bestehen könne[26], da sie »heute viele seiner positiven Beiträge zum Leben der Kirche anerkennen« könnten.[27] Analog wird von Anglikanern festgestellt, daß ein universaler Primat angemessenerweise dem Römischen Bischofssitz zukommen sollte, ohne jedoch dem »geschichtlich Gewachsenen oder dem heute von Rom Praktizierten notwendigerweise normative Bedeutung« beizumessen.[28] Damit kommt man einem Verständnis im Sinne eines *ius divinum* sehr nahe, was im US-amerikanischen Dialog Grund zur gemeinsamen Hoffnung gibt, »daß es möglich sein wird, die Formen des Papsttums ... so zu modifizieren, daß sie den Bedürfnissen der Kirche in der Zukunft besser entsprechen«.[29]

3. Jurisdiktionsprimat

Neben der Ius-divinum-These stellt vor allem die Frage der Vollmachten eines Amtes universaler Einheit ein noch offenes Kontroversthema dar. Als Streitpunkt erweist sich insbesondere die extreme Papaltheorie des I. Vatikanums. Wie in der gesamten Papstdiskussion, so ist auch in der Hermeneutik der Aussagen zum Jurisdiktionsprimat die historische Interpretation unverzichtbar. Weil die Frage der Interpretation des I. Vatikanums innerkatholisch umstritten ist, betonen die Katholiken im US-amerikanischen Dialog, daß die Konzilslehre »entsprechend dem Kontext der Zeit, in der sie formuliert worden ist, und gemäß den Intentionen der Konzilsväter verstanden« werden soll.[30] Weil das Konzil das Papsttum unter einem rein juridischen Aspekt sah, sprach es ihm folgerichtig weitreichende juridische Prärogativen zu, allerdings nicht in einem absolutistisch-monarchischen, die episkopale Verantwortung negierenden Sinn.[31]

Diese juridische Sichtweise muß heute durch eine pastorale ergänzt werden, da die päpstliche Autorität zwar ihrer Form nach juridisch, ihrem Ziele nach aber pastoral ist.[32] Eine solche Einsicht deckt sich zum einen mit der betont pastoralen Ausrichtung des neuzeitlichen Papsttums (LG III), dessen moralische Kompetenz in dem Maße gewachsen ist, wie sein juridischer Einfluß sank[33], und sie korreliert zum andern mit der reformatori-

schen Option, keinen Primat auszuschließen, »in dessen Rahmen der Dienst des Papstes an der Einheit in Beziehung zu den lutherischen Kirchen mehr pastoraler als juridischer Art«[34] ist. Zudem wäre es wünschenswert, die verschiedenen Ämtern, die der Papst in Personalunion vereint, deutlich zu entflechten, insbesondere das Papsttum vom Patriarchat des lateinischen Westens zu unterscheiden. Denn nicht alles ist vom Primat her zu verstehen.[35]

Im anglikanisch/katholischen Dialog einigten sich die Gesprächspartner, daß der »universale Primas innerhalb der universalen *koinonia* und der Kollegialität der Bischöfe die Jurisdiktion aus[übt], deren er zur Ausübung seiner Funktionen bedarf«. Allerdings forderten die Anglikaner aufgrund des päpstlichen Jurisdiktionsprimats die Zusicherung, daß im Falle einer Anerkennung des universalen Primats des Papstes ihre eigene Traditionen durch dessen praktische Amtsausübung nicht gefährdet werden.[36]

4. Infallibilität

Die Lehre von der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit stellt eine weitere Kontroverse im Zusammenhang mit der Frage nach den Prärogativen eines universalkirchlichen Einheitsamtes dar. Nicht-katholische Gesprächsteilnehmer kommen mit ihren katholischen Dialogpartnern darin überein, daß der Kirche eine Indefektibilität bzw. Infallibilität im Glauben verheißen ist. Eine weitere Konvergenz drückt sich in ihrer Zustimmung zu einem universalen Lehramt aus, dem die Verantwortung sowohl für die Einheit als auch die Verkündigung der Kirche und gegebenenfalls eine Neuformulierung der Lehre obliegt, das also »im Namen der Kirche [verbindlich] sprechen kann«[37], doch betonen sie dessen gesamtkirchliche Einbindung sowie die Bedeutung der kirchlichen Rezeption. Dabei stellt sich für Lutheraner aufgrund der Tatsache, daß das II. Vatikanum den *sensus fidelium* als irrtumsfreie Bezeugungsinstanz des Wortes Gottes unterstrichen hat (LG 12), die Frage, ob die päpstliche Lehrunfehlbarkeit noch als »antichristlich« zu betrachten sei.[38]

In den ökumenischen Gesprächen fällt auf, daß die Frage nach der päpstlichen Infallibilität unterschiedliche Schwierigkeiten bereitet. Denn siedelt der US-amerikanische Dialog die noch offenen Fragen vor allem im Bereich päpstlicher Jurisdiktion an, so sieht das anglikanisch/katholische Gespräch diese umgekehrt im Bereich der Unfehlbarkeit gegeben.[39] Übereinkunft herrscht dagegen im Vorbehalt, den Wirkungsbereich des Heiligen Geistes bzw. die Lehrunfehlbarkeit an eine bestimmte Institution bzw. Person zu binden.[40] Statt dessen bauen Anglikaner und Lutheraner bei der Bewahrung der apostolischen Wahrheit auf die Autorität des Wortes Gottes, die im

Wort und Sakrament sichtbar wird, und äußern abschließend den Wunsch nach praktischen Schritten[41], nach »»lehramtliche[r] Gegenseitigkeit««.[42]

III. Grundkonsens in der Primatsfrage?

Der Überblick über die Ökumenediskussion in der Primatsfrage ließ deutlich werden, daß in einigen jüngsten ökumenischen Dialogen eine so weitreichende Annäherung erzielt wurde, wie sie, gemessen an der extremen Papaltheorie des I. Vatikanums, niemand zu erhoffen vermochte. Allerdings sind auch die noch bestehenden Kontroversen unübersehbar, die insbesondere die Ius-divinum-Lehre und die päpstlichen Vollmachten betreffen. Entlastend wirkt sich hier der Umstand aus, daß nach dem ökumenischen Modell der »versöhnten Verschiedenheit« eine explizite Zustimmung zur gesamten katholischen Lehrtradition keine notwendige Bedingung einer Kirchenunion darstellt, sondern im Sinne der Lehre von der *fides implicita* ein Grundkonsens im Unerläßlichen (UR 18;11) als ausreichend zu erachten ist: Besteht im Hinblick auf die fundamentalen, heilsrelevanten Glaubenswahrheiten Übereinstimmung, dann können die jeweils anderen Konfessionskirchen als eigenständiger Typus der einen Kirche akzeptiert werden; vorausgesetzt, daß sich die konfessionellen Eigentraditionen als offenbarungsgemäß erweisen und sich gemäß der Lehre von der *hierarchia veritatum* Gewicht und Verbindlichkeit von Glaubensaussagen gegenseitig entsprechen.[43]

Im folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, jene Konstitutiva zu benennen, die nach katholischem Verständnis dem Petrusamt im Papstamt verbindlich zukommen und von denen es abhängt, ob ihnen die nicht-katholischen Kirchen zustimmen können und so ein Konsens bzw. eine Konvergenz zustande kommen kann.

Das Bemühen, die Primatslehre des 2. Jahrhunderts auf ihren Kern hin zu konzentrieren, darf nicht isoliert erfolgen, sondern ausschließlich im Blick auf die Kirche als Ganzes. Denn wie sakramentales Amt und Kirche aufeinander bezogen sind – das Amt steht *in* der Kirche und ihr zugleich *gegenüber* –, so trifft dies auch auf das Papstamt als spezielles Bischofsamt zu: Der Papst bezeichnet auf sakramental wirksame Weise die Einheit der Kirche und steht doch zugleich in ihr, weshalb er nur von der Kirche her begriffen werden kann. Ausgangspunkt ist darum die konziliare Ekklesiologie, die vom Communio-Gedanken bestimmt wird: Die Kirche ist sakramentales Zeichen der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander. Sie ist ihrer inneren Seite nach trinitarisch und ihrer äußeren nach communial verfaßt. Diese communiale Verfaßtheit der Kirche bildet den Interpretationshorizont des Papstamtes, so wie auch die

Kirchenkonstitution *Lumen gentium* zunächst mit der Beschreibung des sakramentalen Wesens der Kirche beginnt und dann erst die Primatsdogmen von 1870 und die mit ihr korrespondierende Ekklesiologie wiederholt.

Insofern sich die communial verfaßte Kirche in relativ selbständigen Teilkirchen realisiert, vermag sie auf ein universalkirchliches Amt nicht zu verzichten, das der Liebe und Einheit der Teilkirchen, der Freiheit der Kirche wie auch deren Bleiben in der apostolischen Wahrheit dient. Diese Notwendigkeit korreliert mit der Einsicht, daß das NT in der Gestalt des Petrus einen für die Gesamtkirche wichtigen Dienst bezeugt bzw. der petrinischen Funktion von Anfang an eine wesentliche ekklesiale Bedeutung zukommt. Ein Grundkonsens wäre somit zunächst in dem Bekenntnis zu suchen, daß ein ökumenischer Integrationsdienst bzw. ein letztverbindlicher Zeuge und Garant der Einheit der gesamten Kirche in der Liebe und deren Bleibens in der Glaubenswahrheit eine Antwort auf die pneumatologische Anleitung der Kirche ist und insofern konstitutiver Bestandteil universalkirchlicher Einheitsstrukturen. Zudem wäre aufgrund der communialen Verfaßtheit der Kirche die Einbindung dieses Einheitsdienstes in die Gesamtkirche und in deren Consens zu fordern. Weil die Alte Kirche auf der Basis der im gelebten Glauben angeeigneten Schrift das Petrusamt in der Kirche Roms verwirklicht sah, wäre ferner die Forderung verbindlich, daß in einer Una Sancta die petrinische Funktion dem Bischof von Rom zukommen sollte. In all diesen Punkten besteht weitgehend Konsens bzw. Konvergenz. Der Eigentradition der Schwesterkirchen anheim gestellt werden könnte dagegen die theologische Qualifikation der Institution des Papsttums, da die traditionellen Kategorien von »ius divinum«/»ius humanum« hier nicht mehr tragen[44], wie auch die Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Gestalt des Papsttums im einzelnen offen bleiben könnte.

Katholischerseits sind die Lehrentscheidungen des I. Vatikanums bindend. Dies kann jedoch nicht bedeuten, daß auch nicht-katholische Kirchen den Formulierungen der Papstdogmen *explizit* zustimmen müssen.[45] Ausreichend wäre eine Übereinkunft, die alle Teilkirchen zur *koinonia* verpflichtet, welche sich im Petrusamt symbolisiert. Einigkeit müßte darüber hinaus in den formalen Vollmachten herrschen, welche Jurisdiktion und Lehre betreffen und die zur effektiven Ausübung dieses Amtes nötig sind, sowie in der geistlichen Ausübung dieses Dienstes. Denn »nackte Vollmacht kann und darf in der Kirche nur der äußerste Grenzfall sein«.[46] Normen charismatischer und kollegialer Amtsausübung sind katholischerseits dadurch zu ermitteln, daß die Papsttheologie des 19. Jahrhunderts im Geiste der Communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums interpretiert wird. Dabei müßten zugleich die Einwände nicht-katholischer Kirchen widerlegt werden, daß das Papsttum die Freiheit des Evangeliums, der Kirche sowie die christliche Gewissensfreiheit gefährde.

IV. Primatiale Amtsausübung im Geiste communialer Ekklesiologie

Der als Communio verfaßten Kirche ist das Prinzip der Katholizität zu eigen. Dies besagt, daß die Besonderheiten der Teilkirchen, »in und aus« denen die Kirche als Communio auferbaut wird (LG 23), »zur Fülle in Einheit zusammenwirken« (LG 13) sollen, was eine Einheit in legitimer Verschiedenheit, eine »katholische« Einheit begründet. Da diese Einheit allein in Gott gründet, kann sie vom Papst nicht jurisdiktionell verordnet, sondern nur dadurch gefördert werden, indem er die Teilkirchen im Glauben stärkt und für deren Treue zum Ursprung Sorge trägt. Weil ferner die Gesamtkirche nicht über den Partikularkirchen steht, hat sich der päpstliche Primat in seinem Dienst an der Einheit der Teilkirchen bzw. deren Einigung in der *koinonia* der Universalkirche allein auf das »Notwendige« zu beschränken und darüber hinaus die »verschiedenen Einrichtungen und Lebensäußerungen« der Lokal- bzw. Schwesterkirchen zu respektieren (UR 18).

Mit dem Prinzip der Katholizität korrespondiert das der bischöflichen Kollegialität: Die Bischöfe sind nicht Stellvertreter des Römischen Bischofs, sondern »vicarii et legati Christi« (LG 27), sie erhalten also ihre Vollmacht unmittelbar von Jesus Christus selbst und leiten darum eigenverantwortlich ihre Teilkirchen (DH 3112 ff.), die im Verbund mit der Gesamtkirche je für sich Leib Christi, Kirche sind (CD 11). Die Gesamtkirche wird somit »vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet« (LG 8), so daß die höchste Vollmacht in der Kirche dem Bischofskollegium und dem päpstlichen Primat zukommt (LG 21 ff.). Weil es nur ein Subjekt höchster kirchlicher Vollmacht gibt und deren beiden Formen zu Jesus Christus gleich unmittelbar sind, darum sind sie wechselseitig aufeinander verwiesen: Der Papst hört selbst dann, wenn er für sich (»seorsim«) von der obersten Leitungsgewalt Gebrauch macht, nicht auf, Haupt des Bischofskollegiums zu sein, wie umgekehrt der Episkopat nicht ohne sein primatiales Haupt vollmächtig zu handeln vermag. Für dieses Kollegialitätsprinzip Sorge zu tragen fällt insbesondere dem Papst zu, da er seinen Integrationsdienst nur unter Mitwirkung (Synergeia) des Episkopats und dessen Jurisdiktion auszuüben vermag.

Mit dem Prinzip der Kollegialität korrespondiert das der Konziliarität: Mit der Rezeption der Communio-Theologie hat das II. Vatikanum nicht nur das Bischofsamt aufgewertet, sondern zugleich auch die kollegiale Verantwortungsstruktur der Kirche, deren konziliar-synodalen Charakter wiederentdeckt, was sich vor allem in der Betonung nationaler Bischofskonferenzen bzw. Bischofssynoden niederschlägt (LG 23; CD 38). Weil sich in diesen synodalen Zwischeninstanzen die episkopale Vollmacht auf

kollegiale Weise zum Ausdruck bringt, ist ihnen eine theologische Bedeutung zu eigen und müßte ihnen im Grunde auch eine wirkliche Entscheidungskompetenz zugebilligt werden. Diesen konziliar-synodalen Charakter der Kirche hat deren primatiales Haupt immer wieder neu transparent zu machen, möchte es der primatial-kollegialen Eigenart kirchlicher Vollmacht gerecht werden.

Kirche als Communio ist ferner durch das der Soziallehre entnommene Prinzip der Subsidiarität bestimmt, wonach jede kleinere Einheit kirchlichen Lebens ihre Aufgaben selbst erfüllen soll, soweit sie dazu fähig ist. Somit hat das primatiale Amt in die Abläufe kleinerer kirchlicher Einheiten nur dann einzugreifen, wenn diese die für die Einheit der Kirche notwendigen Aufgaben nicht mehr zu leisten vermögen. Dieses Subsidiaritätsprinzip trägt u. a. der Subjekthaftigkeit und Freiheit aller Getauften Rechnung, der Eigenständigkeit der Teilkirchen sowie dem theologischen Gewicht nationaler Bischofskonferenzen.

Katholizität, Kollegialität bzw. Konziliarität und Subsidiarität sind Prinzipien, die aus dem Wesen einer communial verfaßten Kirche erwachsen und mit denen die Vollmachten päpstlicher Amtsführung zu korrespondieren haben, ist doch der Papst wesensmäßig an jene Bedingungen gebunden, die durch die communialen Kirchenstrukturen vorgegeben sind. Sie hat er zu schützen und immer wieder neu manifest werden zu lassen. Um die Befürchtung nicht-katholischer Kirchen vor einem »absolutistischen«, nichtevangeliumsgemäßen Jurisdiktionsprimat zu zerstreuen, wäre es notwendig, daß jene Prinzipien, die sich aus dem communialen Wesen der Kirche ergeben und dem Papstamt vorgegeben sind, den Primat nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich binden und somit notfalls juridisch einklagbar wären. Ein Konsens in der Primatsfrage scheint darum nur möglich, wenn Rom die Bedingungen, die dem Wesen des Primats eo ipso zu eigen sind, rechtlich ausformuliert und so eine Vermittlung zwischen dem Jurisdiktionsdogma und der Communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums anstrebt. Ein freiwilliger Machtverzicht des Papstes um des ökumenischen Friedens willen, d. h. eine dem guten Willen entspringende Absichtserklärung reicht dazu nicht aus. Vielmehr müßte das Papstamt auf rechtswirksame Weise mit Hilfe des Kollegialitätsprinzips in das communiale Gefüge der Kirche reintegriert, also innerhalb der einen obersten Leitungsstruktur der Kirche die papale Autorität mit der kollegialen als selbständiges Korrektiv vermittelt werden. Im Zuge einer größeren Autonomisierung würde gewährleistet, daß der Primat die Funktion der episkopalen Kollegialität freigibt und umgekehrt.

Eine normative Fortschreibung der Papstekklesiologie kann wohl nur durch ein Konzil oder durch verbindliche Praxis erfolgen. Dabei muß eine rechtsverbindliche Vermittlung des Papsttums mit den Wesenskonstitutiva

einer communial verfaßten Kirche keineswegs eine Revision des I. Vatikanums bedeuten, da dieses selbst hermeneutische Aspekte enthält, die die Möglichkeit einer Relecture des Doppeldogmas im Lichte der Communio-Theologie implizieren.[47] Eine amtliche Neuinterpretation der Definitionen zum Papstamt, die im Geist des Evangeliums zu erfolgen und sich in Dogma und Kirchenrecht niederzuschlagen hat, stellt ein Desiderat dar, nicht nur in bezug auf die ökumenische Primatsdiskussion, sondern auch im Blick auf die katholische Ekklesiologie, da das II. Vatikanum eine Vermittlung zwischen Papsttum und Kollegialität offen gelassen hat. Diese aber tut not, um so mehr, als mit der Synthese aus Jurisdiktionsprimat und kollegialen, konziliaren und subsidiären Verantwortungsstrukturen in der Kirche eine stärkere Akzentuierung des spezifischen, pastoralen Sinns des Petrusamtes einherginge: des Zeugnisses des Evangeliums und des Liebesdienstes an der Communio der Kirche. Würde die dienende Funktion des Papsttums über dessen Amtsvollmachten dominieren, könnte aus dem Jurisdiktionsprimat ein ökumenischer, pastoraler Dienstprimat werden, ein interkonfessionell anerkanntes Dienst- und Wächteramt für das Bleiben der Kirche in Glaube und Liebe.

Ökumenisch weniger schwierig, als es in der Öffentlichkeit erscheint, ist die Frage der Ausübung päpstlicher Lehrunfehlbarkeit. Denn zum einen unterliegt das Dogma päpstlicher Infallibilität erheblich engeren Kriterien als das der universalen Jurisdiktion: Der Papst ist an die Offenbarung, die fundamentale Struktur der Kirche, die Sakramente, die Definitionen der vorausgehenden Konzilien, die Menschenrechte, die Freiheit der Christen etc. gebunden (DH 3069, 3112 ff.). Zum andern herrscht interkonfessionelle Einigkeit darin, daß der Kirche eine Indefektibilität, weil Infallibilität im Glauben verheißen ist und diese Irrtumsfreiheit nicht formal, sondern allein im Vertrauen auf die fleischgewordene Wahrheit des Wortes Gottes begründbar ist. Allerdings besteht keine Übereinkunft darin, ob es einem universalkirchlichen Primat zukommen muß, zu gegebener Zeit ein entscheidendes Urteil in Glaubensfragen zu sprechen, das dann eventuell auch Bestandteil des Glaubenszeugnisses wird.

Auch hier wäre es hilfreich, die »ex sese«-Formulierung von 1870 im Geiste des II. Vatikanums authentisch fortzuschreiben, so daß der Lehrprimat rechtskräftig in den Glauben der Kirche als dem Subjekt der Unfehlbarkeit eingebunden und damit in die konziliar-synodalen Verantwortungsstrukturen integriert wird. Eine verfahrensmäßig festgeschriebene Konsultation des Episkopats und der Gläubigen bzw. deren Partizipation an der Entscheidungsvorbereitung sowie eine nachprüfbare Rückbindung päpstlicher Lehrentscheidungen an den Glauben der Kirche würde keine Schmälerung päpstlicher Letztkompetenz bedeuten. Denn der päpstliche Lehrprimat partizipiert ja an dem »übernatürlichen Glaubenssinn« der

Gläubigen und deren Infallibilität im Glauben (LG 12), weshalb ihm die »Beistimmung der Kirche niemals fehlen« kann, und außerdem kommt dem Bischofskollegium gleichfalls die originäre Unfehlbarkeit zu (LG 25). Doch das Anliegen nicht-katholischer Kirchen, die primatiale Lehrautorität enger mit der Rezeption zu vermitteln, würde auf diese Weise aufgegriffen und so garantiert, daß die Gläubigen in den päpstlichen Lehrentscheidungen ihren eigenen apostolischen Glauben wiedererkennen, ohne hierbei freilich zu verkennen, daß die Wahrheit im Evangelium und nicht im Konsens gründet, so wie auch der päpstliche Lehrprimat unter dem Primat des Wortes Gottes steht (DV 10).

V. Ausblick

Im gegenwärtigen ökumenischen Dialog konnten wichtige Teilkonsense in der Primatsfrage erzielt werden, die jedoch von den Kirchenleitungen bislang noch nicht rezipiert wurden. Im Hinblick auf ein Dienstamt an der Einheit der universalen Kirche bestehen allerdings noch konfessionelle Differenzen, insbesondere was die Vollmachten und die konkrete Praxis anbelangt. Gerade hier kann die Communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums wertvolle Perspektiven eröffnen: Wenn es im Zuge verbindlicher Machtbeschränkung gelingt, die primatialen Prärogativen mit der sakramentalen Gestalt der Kirche zu vermitteln, dann darf die Hoffnung geäußert werden, daß auch nicht-katholische Kirchen einem Pastoralprimat zustimmen könnten, der die Selbständigkeit der Teilkirchen nicht gefährdet, sondern statt dessen deren rechtmäßige Verschiedenheit schützt sowie ihre Treue zur apostolischen Lehre und zueinander fördert. Eine rechtliche Verankerung der katholischen Primatslehre in der Communio-Ekklessiologie würde jenen Grundkonsens vorbereiten helfen, den das ökumenische Modell der »versöhnten Verschiedenheit« voraussetzt. Wird ein solcher gefunden, dann bräuchten die Papstdogmen mit ihrem Anspruch auf gesamtkirchliche Verbindlichkeit nicht mehr kirchentrennend zu wirken, weil im Sinne des Ökumeneplans »Einheit in Vielfalt« ein Maximalkonsens, d. h. eine *explizite* Zustimmung zur Primatslehre des 19. Jahrhunderts keine notwendige Bedingung einer Kircheneinheit darstellt, wie dies auch von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* eingeräumt wird.[48]

Anmerkungen

1 Enzyklika *Ut unum sint* von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1995, Nr. 96.
2 W. Seibel, Eine Chance zur Ökumene, in: StZ 213 (1995), S. 505 f., hier S. 506.
3 AAS vol. LIX (1967), S. 498: HerKorr 21 (1967), S. 362.
4 Das geistliche Amt in der Kirche (= GAK). Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, 1981: DwÜ I, S. 248–271, Nr. 73
5 Enzyklika *Ut unum sint*, Nr. 89 sowie Anm. 149.
6 Die Kirche: lokal und universal. Ein von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Auftrag gegebenes und entgegengenommenes Studiendokument, 1990: DwÜ II, S. 732–750, hier Nr. 47.
7 Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Gütersloh ^{3}1989, S. 907.
8 Amt und universale Kirche. Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat, in: H. Stirnimann/L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst. Frankfurt 1975, S. 91–140; G. Gaßmann/H. Meyer (Hrsg.), Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche: Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papsttum. Frankfurt 1980, S. 97–172.
9 Schlußbericht der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission: DwÜ I, S. 133–190.
10 Amt und universale Kirche, a. a. O., Nr. 4.
11 Ebd., Nr. 13.
12 Ebd.
13 »Autorität in der Kirche II«. Windsor 1981: DwÜ I, S. 177–190, Nr. 6.
14 Amt und universale Kirche, a. a. O., Nr. 40.
15 Ebd., Nr. 13.
16 Ebd.
17 Ebd., Nr. 53.
18 Ebd., Nr. 49; Nr. 53; LG 18.
19 Studiendokument »Die Kirche: lokal und universal« (1990): DwÜ II, S. 732–750, hier Nr. 46 (S. 748).
20 Amt und universale Kirche, a. a. O., Nr. 38; GAK, a. a. O., S. 42; J. Rogge und H. Zeddies (Hrsg.), Amt, Ämter, Dienste, Ordination. Ergebnisse eines theologischen Gesprächs. Berlin (DDR) 1982, IV, 2. 4.
21 Ebd., Nr. 42.
22 Ebd., Nr. 21.; K. Lehmann/W. Pannenberg (Hrsg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Freiburg/Göttingen ^{3}1988, S. 167, S. 24 ff.
23 Amt und universale Kirche, a. a. O., Nr. 42.
24 Ebd., Nr. 41; 30; »Malta-Bericht«: Das Evangelium und die Kirche, 1972, in: DwÜ I, S. 248–271, Nr. 31; 67; Wege zur Gemeinschaft. Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, 1980, in: DwÜ I, S. 296–322, hier Nr. 67; »Autorität in der Kirche II«, a. a. O., Nr. 10–15.
25 Ebd., Nr. 7; 13 ff.; »Autorität in der Kirche I«. Venedig 1976 (»Venedig-Erklärung«), in: DwÜ I, S. 159–177, Nr. 8.
26 Amt und universale Kirche, a. a. O., Nr. 28; GAK, a. a. O., Nr. 73.
27 Amt und universale Kirche, a. a. O., Nr. 21.
28 »Autorität in der Kirche I«, a. a. O., Nr. 23; Nr. 8; »Autorität in der Kirche II«, a. a. O., Nr. 9.
29 Amt und universale Kirche, a. a. O., Nr. 21.
30 Ebd., Nr. 54.

31 Ebd., Nr. 55ff., DH 3061.
32 Ebd., Nr. 20.
33 W. Beinert, Endechrist oder Zeichen der Barmherzigkeit? Die Möglichkeit einer ekklesiologischen Konvergenz zwischen Lutheranern und Katholiken über das Papsttum, in: *Catholica* 50 (1996), S. 121–143 hier S. 132f. Papst Johannes Paul II. sieht beispielsweise den apostolischen Auftrag des Petrusdienstes als »ein[en] Dienst der Barmherzigkeit, geboren aus dem Barmherzigkeitsakt Christi« an (Enzyklika *Ut unum sint*, Nr. 93).
34 Amt und universale Kirche, a. a. O., Nr. 28.
35 Dies wäre auch ein wichtiger Schritt, um die Schwesterkirchen im Sinne des altkirchlichen Strukturmodells autokephaler Patriarchate als selbständige Teilkirchen anerkennen und dem Römischen Bischof als Patriarchen der katholischen Teilkirche den universalen Pastoralprimat zusprechen zu können.
36 »Autorität in der Kirche II«, a. a. O., Nr. 16–22.
37 Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche, a. a. O., Nr. 42; Bericht der Gemeinsamen Kommission der Römisch-Katholischen Kirche und des Weltrats Methodistischer Kirchen, 1985 (»Nairobi-Bericht«), in: DwÜ II, S. 507–525, Nr. 75; ARCIC II, a. a. O., Nr. 26.
38 Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche, a. a. O., Nr. 3; »Autorität in der Kirche II«, a. a. O., Nr. 29ff.
39 Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche a. a. O., Nr. 55; »Autorität in der Kirche II«, a. a. O., Nr. 31.
40 Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche, a. a. O., Nr. 41f.; 16.
41 Ebd., Nr. 33.
42 Gegenseitiges Akzeptieren in der Verkündigung des Evangeliums bzw. Aufeinanderhören bei der Lehrformulierung, in: Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche, a. a. O., Nr. 55).
43 C. Böttigheimer, Die ökumenische Relevanz der Fundamentalartikellehre, in: ÖK 46 (1997), S. 3125–320.
44 W. Klausnitzer, »Der Papst ... ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene« (Paul VI). Ist-Stand der theologischen Diskussion und Perspektiven einer Lösung in ökumenischer Absicht, in: *Catholica* 50 (1996), S. 193-209 hier S. 201; H. Meyer, Das Papstamt in lutherischer Sicht, in: Papsttum und Petrusdienst, a. a. O., S. 88.
45 Im Blick auf eine Kirchenunion mit der Ostkirche formulierte Kardinal Ratzinger: »Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde« (J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982, S. 209).
46 W. Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: H.-J. F ischer u. a., Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt. Köln 1993, S. 21–56, hier S. 30.
47 M. Hardt, Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für den Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Paderborn u. a. 1981, S. 149ff.
48 Enzyklika *Ut unum sint*, Nr. 55: »Wenn wir heute, am Ende des zweiten Jahrtausends, die volle Einheit wiederherzustellen trachten, müssen wir uns auf diese so strukturierte Einheit [des ersten Jahrtausends] berufen.«

Wolfhart Pannenberg · München

Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs

Das Thema Papsttum ist evangelischen Christen und Theologen unbehaglich, auch wenn sie die ökumenische Bewegung in der Christenheit dieses Jahrhunderts bejahen.* Man würde am liebsten die Ökumene ohne den Papst haben. Das ist auch im Zusammenhang mit dem Deutschlandbesuch des Papstes im Juni 1996 in manchen evangelischen Stimmen zum Ausdruck gekommen. Aber kirchliche Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche, wie sie in der Abendmahlsgemeinschaft ihren Ausdruck findet, ist ohne Verständigung über die Ansprüche des römischen Bischofs auf eine besondere Autorität im Leben der ganzen Christenheit nicht möglich.

I. Notwendiger Dienst an der Einheit

Jede sachliche Erörterung dieses Themas muß dabei einsetzen, daß es in der Kirche, auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens, einer Bemühung um die Bewahrung der Christen in der Einheit des Glaubens bedarf, gemäß dem apostolischen Evangelium von Jesus Christus. Diese Aufgabe ist dem ordinierten Amt der Kirche aufgetragen. Sie wird auf der lokalen Ebene durch die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente wahrgenommen, die in der Alten Kirche Aufgabe des Ortsbischofs war, heute aber dem Ortspfarrer zufällt. Auf der regionalen Ebene haben die heutigen Bischöfe die Einheit der Gemeinden im Glauben des apostolischen Evangeliums zu bewahren. Ein solcher Dienst an der Einheit der Christen im apostolischen Glauben ist grundsätzlich auch auf der Ebene der Gesamtkirche, in bezug auf die ganze Christenheit nötig – wie immer

Wolfhart Pannenberg, *1928 in Stettin geboren, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Berlin, Göttingen, Basel und Heidelberg; Promotion 1953, Habilitation 1955. Er lehrte in Heidelberg, Wuppertal und Mainz und ist heute Ordinarius für Systematische Theologie an der Universität München.*

die konkrete Wahrnehmung eines solchen Dienstes aussehen mag. Die orthodoxen Kirchen des christlichen Ostens betrachten das als Aufgabe der ökumenischen Konzilien der Kirche, und solche Konzilien haben zweifellos in der Geschichte der Kirche, vor allem in der Zeit der Patristik, eine wichtige Rolle zur Bewahrung oder Erneuerung der Einheit im Glauben gespielt, obwohl sie in einigen Fällen auch Anlaß zu Spaltungen gegeben haben. Wie aber wird die Einheit der Gesamtchristenheit im Glauben der Apostel bewahrt und zum Ausdruck gebracht, wenn gerade kein Konzil stattfindet? Genügt dafür das kontinuierliche Wirken der Bischöfe in ihren Diözesen? In den evangelischen Kirchen ist es heute ohnehin so, daß die Bischöfe zu wenig Gebrauch von der Lehrverantwortung machen, die ihnen nach dem Augsburger Bekenntnis in Art. 28 obliegt. Das Gewicht der Lehrverantwortung hat sich hier zu sehr auf die Synoden verlagert, deren Mitglieder nur teilweise ordinierte Amtsträger der Kirche sind, denen allein nach dem lutherischen Bekenntnis die öffentliche Lehre des Evangeliums aufgetragen ist. Aber die einzelnen Bischöfe sind auch wegen der regionalen Beschränkung ihrer Zuständigkeit nicht in der Lage, überregionale Themen, die die ganze Gemeinschaft der Christen berühren, in für die ganze Kirche repräsentativer Weise und mit dem erforderlichen Gewicht zu behandeln. Daher ist ein kontinuierlich für die Einheit der Gesamtchristenheit im apostolischen Glauben an Jesus Christus zuständiger Dienst grundsätzlich wünschenswert und nur schwer entbehrlich. Allerdings kann die Verkehrung eines solchen Dienstes in einen auf die ganze Kirche gerichteten Herrschaftsanspruch es erträglicher erscheinen lassen, auf ihn zu verzichten, zumal dann, wenn der Träger eines solchen Amtes Zweifel aufkommen läßt an seiner eigenen Treue zum apostolischen Evangelium.

II. Die Vorrangstellung Roms

Die römische Gemeinde und ihre Bischöfe haben als Gemeinde der Hauptstadt des römischen Imperiums, auf deren Gebiet die beiden größten Apostel, Petrus und Paulus, das Martyrium erlitten und ihre Grabstätten gefunden hatten, frühzeitig einen Anspruch auf einen Vorrang in der übrigen Christenheit erhoben. Dieser Anspruch wurde vereinzelt seit dem dritten Jahrhundert, massiver dann seit dem vierten und fünften Jahrhundert mit der Berufung auf das Felsenwort Jesu an Petrus verbunden, dessen Nachfolger die römischen Bischöfe seien.[1] Die verhältnismäßig spät einsetzende Berufung auf Mt 16,18 zeigt, daß die Ansprüche der römischen Bischöfe auf eine über Rom hinausreichende, die ganze Christenheit angehende Autorität ursprünglich andere Wurzeln hatte als die später zur Legitimation herangezogene exegetische Argumentation. Das wiederum ist von daher

verständlich, daß in den ersten Jahrhunderten jeder Bischof sich als ein Nachfolger des Petrus und seiner Autorität verstehen konnte, wie noch die Auseinandersetzung Cyprians von Carthago mit Stephan von Rom in der Mitte des dritten Jahrhunderts zeigt.

Mit den Ansprüchen der römischen Bischöfe auf eine über Rom weit hinausreichende und sich prinzipiell auf die gesamte Christenheit erstreckende Autorität war zweifellos schon im 2. Jahrhundert bei Victor I. im Osterfeststreit ein »Bewußtsein der Verantwortung für die Einheit der Christen« auf dem Boden des apostolischen Glaubens verknüpft.[2] Doch dieses Verantwortungsbewußtsein verband sich mit römischer Machtpolitik, die bei anderen Bischöfen der Alten Kirche und vor allem im Osten auf zunehmenden Widerstand stieß. Hauptrivale der römischen Vormachtansprüche wurde der Bischof der von Konstantin gegründeten neuen Hauptstadt des Imperiums, der Patriarch von Konstantinopel.[3] Die Verbindung des Verantwortungsbewußtseins für die Einheit der Christen mit kirchenpolitischen Vormachtansprüchen wurde leider bestimmend für die geschichtliche Rolle Roms. Sie führte im 11. Jahrhundert zum Bruch mit Konstantinopel und in der Folgezeit im Abendland zu einem immer stärker sich verfestigenden römischen Zentralismus, der zumindest mitverantwortlich war für die Konflikte mit der weltlichen Gewalt im Mittelalter und von entscheidender Bedeutung dafür wurde, daß die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts gegen ihre Absichten in einer abendländischen Kirchenspaltung endete.

Rangstreitigkeiten unter den Jüngern Jesu gehen bis in die Zeit des irdischen Wirkens unseres Herrn zurück. Jesus hat dazu gesagt: »Ihr wißt, daß die weltlichen Fürsten über die Völker herrschen und die Mächtigen haben Gewalt über sie. So soll es aber nicht sein unter euch, sondern wer unter euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer der erste unter euch sein will, der muß der Knecht aller sein« (Mk 10,42–44). Der Vorrang unter den Jüngern Jesu fällt nicht mit einer Herrschaftsfunktion zusammen. Antik-römisch ausgedrückt heißt das, *auctoritas* und *potestas* sind zu unterscheiden. Autorität hat es mit Überzeugung zu tun. Ihr Ansehen beruht nicht auf Amtsgewalt oder Zwang. Bei den Amtsträgern der Kirche hat es immer wieder die Versuchung gegeben, beides zu vermischen und die Amtsgewalt mit dem Glanz höchster *auctoritas* zu schmücken. Doch Jesus hat das eine dem andern entgegengesetzt: Nicht die Herrschaft, sondern der Dienst begründet den Anspruch auf Vorrang unter seinen Jüngern. Zwar kann auch Herrschaft die Funktion eines Dienstes haben, aber das bemißt sich daran, ob ihre Ausübung einem anderen Prinzip untergeordnet ist, etwa dem Recht, oder im Fall kirchlicher Amtsgewalt dem Evangelium. Dann aber muß erkennbar sein, daß dasjenige, dem die Ausübung der Amtsgewalt dient, von ihr unterschieden und ihr vorgeordnet ist und nicht

etwa erst durch sie definiert wird. Gerade die höchste Amtsgewalt, die nicht mehr unter der Kontrolle einer anderen steht, enthält in sich die Gefahr der Verkehrung in besonderem Maße, sogar in gutem Glauben. Die Tatsache, daß die römischen Bischöfe die Selbstbezeichnung als *servus servorum Dei* annahmen, besagt noch nicht, daß sie im Sinne des zitierten Jesuswortes als Diener aller unter Zurückstellung von Herrschaftsansprüchen für sich selber gewirkt hätten. Durch die Vermischung der Verantwortung für die Einheit aller Christen im apostolischen Glauben, zu der die römischen Bischöfe sich in der Nachfolge des Petrus berufen glaubten, mit Machtansprüchen des römischen Stuhls ist in der Geschichte der Kirche immer wieder unermeßlicher Schaden für die Einheit der Christen entstanden.

Das alles ändert nun freilich nichts daran, daß der römischen Gemeinde und ihrem Bischof in der Geschichte der Kirche tatsächlich ein Vorrang zugefallen ist, nachdem die Urgemeinde in Jerusalem ihre im Urchristentum maßgebliche Funktion verloren hatte, schon infolge der Abwanderung der Christen aus Jerusalem nach Pella und endgültig nach dem Ende des jüdischen Krieges im Jahre 70. Die Gemeinde der Hauptstadt des Imperiurns, die die Apostelgräber hütete und in besonderem Maße unter den Verfolgungen der ersten Jahrhunderte zu leiden hatte, wurde nun statt dessen zum Orientierungspunkt für die ganze Christenheit und ist bis heute faktisch das historische Zentrum der Christenheit geblieben. Damit war und ist zweifellos auch eine besondere Verantwortung für die Einheit aller Christen gegeben. Daher schrieb ich vor einigen Jahren: »Wenn irgendein christlicher Bischof in Situationen, in denen das erforderlich sein sollte, für die ganze Christenheit sprechen kann, dann wird das wohl am ehesten der Bischof von Rom sein. Trotz des chronischen machtpolitischen Mißbrauchs der Autorität Roms gibt es hier keine realistische Alternative. Das ist heute sowohl der Weltöffentlichkeit als auch den meisten christlichen Kirchen bewußt. Die Tatsache dieses Vorrangs der römischen Gemeinde und ihres Bischofs in der Christenheit sollte unbefangen anerkannt werden«[4], wie das denn auch bis heute von seiten der orthodoxen Kirchen des christlichen Ostens geschieht, trotz aller leidvollen Konflikte ihrer Geschichte mit Rom. Strittig ist nur die nähere Beschreibung dieses Vorrangs und die Frage nach daraus abzuleitenden Rechten.

III. Die Perspektive reformatorischer Theologie

Bei den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen ist die Abgrenzung von den Ansprüchen des römischen Papsttums jahrhundertelang ein Moment protestantischer Identität geworden, so daß sie es noch schwerer haben als die orthodoxen Ostkirchen, die historische Tatsache des Vor-

rangs Roms unter den christlichen Kirchen unbefangen gelten zu lassen. Hinzu kommt, daß die reformatorischen Kirchengemeinschaften aus dem Gebiet hervorgegangen sind, das seit dem vierten Jahrhundert der besonderen Autorität des römischen Bischofs als Patriarch des Abendlandes unterstanden hat. Hier hatten die römischen Bischöfe im Unterschied zu den orthodoxen Ostkirchen und mit deren Anerkennung die patriarchale Jurisdiktionsgewalt ausgeübt, so wie sie die Bischöfe von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Konstantinopel in ihren Kirchengebieten wahrnahmen. Für die heutigen reformatorischen Kirchen geht es daher beim Gespräch über das Papsttum nicht nur um die gesamtkirchliche Autorität Roms, sondern auch um die formelle Entlassung aus der Jurisdiktionsgewalt des lateinischen Patriarchen, die von der für den römischen Bischof beanspruchten gesamtkirchlichen Verantwortung im Sinne eines Petrusdienstes an der Einheit der Christenheit zu unterscheiden ist. Berücksichtigt man die im Vergleich zu den orthodoxen Ostkirchen schwierigere Situation der protestantischen Kirchen im Verhältnis zu den Ansprüchen des römischen Papsttums, so ist es bemerkenswert, daß von evangelischer Seite nicht nur die polemische Bezeichnung des Papstes als Antichrist zurückgenommen wurde[5], sondern auch von lutherischer Seite erklärt wird, es werde »das Amt des Papstes als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirche nicht ausgeschlossen, soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird«.[6]

Was besagt solche theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung? Ein Unterschied zu den Anglikanern, die sich im Rahmen der gemeinsamen Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC) 1981 ausführlich mit dem Thema des gesamtkirchlichen Primats des römischen Stuhls und seinem Verhältnis zur Autorität allgemeiner Konzilien befaßt haben, ist auf lutherischer Seite die zitierte Grundsatzerklärung von 1972 nur durch die offizielle lutherisch-katholische Dialogkommission in den USA (1974 und 1978) weiter ausgeführt worden. Im Dialog mit dem europäischen Luthertum ist es nicht zu entsprechenden Dokumenten gekommen. Das mag auch mit der negativen Stellungnahme der römischen Glaubenskongregation[7] zu der Position der Anglikaner zusammenhängen, die der Papstlehre der beiden vatikanischen Konzilien weit entgegengekommen waren, wenn auch nicht ohne Vorbehalte. Eine ökumenische Weiterentwicklung der Theologie des römischen Primats und seiner Ausübung wird unvermeidlich über die Positionen des ersten Vatikanischen Konzils hinausgehen. Dazu wäre eine selbstkritische Bestandsaufnahme der Geschichte der Ausübung des römischen Primats und ihrer Auswirkungen nötig, wie sie nur von römisch-katholischer Theologie selber geleistet werden kann und zu der katholische Exegeten

und Historiker, aber auch einzelne Dogmatiker wie Walter Kasper, bereits wichtige Beiträge geleistet haben.

Im folgenden will ich aus der Perspektive reformatorischer Theologie in fünf Punkten einige Gesichtspunkte dazu formulieren, was »theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung« unter dem Primat des Evangeliums für das Amt des Bischofs von Rom in seiner ökumenischen Funktion als universaler Primas im Kreise der Bischöfe der Christenheit bedeuten.

1. Der Primat des Evangeliums

Unterordnung unter den Primat des Evangeliums bedeutet, daß bei jedem Amtsträger und jeder repräsentativen Institution der Kirche alle Handlungen und Lehräußerungen auf die Übereinstimmung mit dem apostolischen Evangelium von Jesus Christus zu befragen sind, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Die römisch-katholische Kirche hat auf dem II. Vatikanischen Konzil erklärt, das Lehramt stehe nicht über dem Worte Gottes, sondern diene ihm: *Magisterium non supra verbum Dei est, sed iidem ministrat* (DV 10). Diese Erklärung wurde allerdings vom Konzil in der Fortsetzung des Satzes dahin erläutert, daß das Lehramt dem Worte Gottes dadurch diene, daß es »nichts lehrt als was überliefert ist« (*docens nonnisi quod traditum est*). Diese Formulierung ist nicht ganz unzweideutig wegen der Vieldeutigkeit des Traditionsbegriffs. Entscheidend ist, daß das Lehramt dem *in der Heiligen Schrift* überlieferten Gotteswort, dem apostolischen Evangelium von Jesus Christus, dienend zugeordnet ist. Ist das klargestellt, so braucht nicht bestritten zu werden, daß die Kirche ihre *Gewißheit* über das ihr Geoffenbarte »nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft« (*non per solam sacram Scripturam hauriat*, DV 9); denn das apostolische Evangelium von Jesus Christus wird in der Kirche weiter verkündigt, und solche lebendige Verkündigung und Bezeugung ist die nächste Quelle der Gewißheit des Glaubens. Aber das Kriterium für dessen Inhalt bleibt seit dem Abschluß des neutestamentlichen Kanons die Übereinstimmung mit dem darin bezeugten apostolischen Evangelium von Jesus Christus. An ihm muß die faktische Lehre der Kirche immer wieder gemessen werden. Das geschieht im Prozeß der Rezeption kirchlicher Lehre durch das Volk der Glaubenden, die in ihrem Glaubensbewußtsein an das biblische Evangelium gebunden sind. Die Funktion einer höchsten Lehrautorität in der jeweiligen kirchlichen Gegenwart kann nur sein, die immer wieder durch die wechselnden Moden der Zeitalter abgelenkte Christenheit an dieses apostolische Evangelium zu erinnern als bleibende Grundlage ihres Glaubens.

2. Unterscheidung zwischen Primat und Jurisdiktionsgewalt

Im Verhältnis zur geschichtlichen Entwicklung der Ausübung gesamtkirchlicher Autorität durch den Bischof von Rom bedarf eine von der christlichen Ökumene zu akzeptierende Ausübung seines Petrusdienstes heute der klaren Unterscheidung zwischen gesamtkirchlichem Primat und der Patriarchalgewalt des Bischofs von Rom. Das ist die wichtigste heute fällige Differenzierung im Verhältnis zur Papstlehre des I. Vatikanischen Konzils. Katholische Theologen haben schon seit vielen Jahren darauf hingewiesen, daß das I. Vatikanische Konzil in seinen Aussagen über die Jurisdiktion des Papstes nicht unterschieden hat zwischen der Jurisdiktion, die dem römischen Bischof in seiner Eigenschaft als Patriarch der lateinischen Kirche des Abendlandes zukommt, und andererseits seiner Funktion als Inhaber des Vorrangs unter den Bischöfen der Gesamtchristenheit. Es ist ein Mangel der sonst in vieler Hinsicht vorzüglichen Ausführungen des anglikanisch/römisch-katholischen Dokuments über die Autorität in der Kirche von 1981, daß es auf diese Unterscheidung zwischen der Patriarchalgewalt des Bischofs von Rom und seiner Funktion als universaler Primas der Christenheit nicht eingegangen ist. Besonders im Dialog zwischen Rom und den orthodoxen Ostkirchen, die einen Vorrang des römischen Bischofs in der Gesamtchristenheit durchaus anerkennen, sich aber gegen jede Einmischung in die Jurisdiktion der ostkirchlichen Bischöfe verwahren, ist diese Unterscheidung zwischen Primat und Patriarchalgewalt des römischen Bischofs von großer Bedeutung. Aber auch im Verhältnis zu den reformatorischen Kirchen kann eine deutlichere Unterscheidung zwischen diesen beiden Funktionen des römischen Bischofs die Verständigung über einen gesamtkirchlichen Petrusdienst des Bischofs von Rom an der Einheit aller christlichen Kirchen im Glauben erleichtern.

Hilfreich dafür wäre auch eine Reform der Ausübung der Patriarchalgewalt selber nach den Grundsätzen der Kollegialität und der Subsidiarität und der Abbau von in der Geschichte der abendländischen Kirche wirksam gewordenen Tendenzen zu einem römischen Zentralismus. Schon das I. Vatikanische Konzil ist der Auffassung entgegengetreten, daß die primatiale Jurisdiktionsgewalt des römischen Bischofs die Jurisdiktion der Ortsbischöfe in ihren Diözesen behindere (DH 3061). Der kollegiale Respekt gegenüber der Zuständigkeit der Ortsbischöfe und die Beschränkung von Eingriffen des Primas auf deren Stärkung und auf die Schlichtung in Notfällen ist geeignet, auch die gesamtkirchliche Autorität des lateinischen Patriarchen bei der Ausübung seines Petrusamtes zu stärken und verbreiteten Ängsten vor übermäßigen Machtansprüchen Roms entgegenzuwirken.

3. Dienst an der Einheit

Ein universalkirchlicher Petrusdienst ist aus der Notwendigkeit zu begründen, die Einheit der Christen nicht nur am jeweiligen Ort und in den einzelnen Regionen des kirchlichen Lebens zu wahren und zu stärken, sondern auch auf der Ebene der Gesamtkirche, und zwar in Ergänzung der Funktionen ökumenischer Konzilien. Ein solcher Dienst an der Einheit der Gesamtchristenheit kann sein Vorbild in der Gestalt und Funktion des Apostels Petrus finden. An der Gestalt und im Wirken des Apostels Petrus im Urchristentum läßt sich die Notwendigkeit eines solchen Dienstes für das Leben der Kirche ablesen. Jedoch läßt sich seine Verbindung mit den Bischöfen der Kirche Roms nicht von Petrus ableiten, insbesondere nicht aus dem Felsenwort Jesu an Petrus Mt 16,18, so als ob damit eine Einsetzung nicht nur des Petrus, sondern auch aller seiner Nachfolger in ein gesamtkirchliches Leitungsamt ausgesprochen wäre.

a. Das Felsenwort an Petrus Mt 16,18 richtet sich unmittelbar nur an Petrus. Es betrifft seine Person und seinen Glauben. Als der erste Osterzeuge ist Petrus tatsächlich Ausgangspunkt für die Entstehung der Kirche geworden. Aber das ist eine geschichtlich einmalige Funktion. Auch Mt 16,18f. ist keine Rede von Nachfolgern des Petrus. Das ist die heute vielfach auch von katholischen Exegeten vertretene Auffassung dieses Textes[8], und sie ist mit Recht von anglikanischer Seite im Dialog mit Rom betont worden.[9] Für eine ökumenische Verständigung über die Notwendigkeit eines Dienstes an der Einheit der Kirchen auf der Ebene der Gesamtchristenheit kann die Versteifung auf eine veraltete Exegese von Mt 16,18 nur hinderlich sein. Überdies zeigt auch die Geschichte des römischen Primats in den ersten Jahrhunderten, daß die Berufung auf Mt 16,17–19 »im Grunde der nachträglichen Legitimierung eines Führungsanspruchs« gedient hat, der sich schon vorher »aufgrund sehr vielfältiger geschichtlicher Motive und Bedingungen« herausgebildet hatte.[10] Im Lichte dieser Erfahrungen las man in Rom das Zeugnis der Schrift von Petrus und seiner Rolle im Urchristentum mit neuen Augen, besonders auch angesichts der Tatsache, daß Petrus zuletzt in Rom gewirkt, dort das Martyrium erlitten hat und auch dort begraben wurde.

b. Es gibt allerdings in der ganzen Breite der neutestamentlichen Schriften eine Überlieferung von der herausgehobenen Stellung des Apostels Petrus in der Urkirche und im Kreise der übrigen Apostel. Dieser Vorrang des Petrus ist auch von Paulus anerkannt worden, ebenso wie die später führende Stellung des Herrenbruders Jakobus in der Jerusalemer Urgemeinde. Daß die urchristliche Tradition in solcher Breite dieses Petrusbild bewahrt hat, ist besonders bemerkenswert angesichts der Tatsache, daß Petrus schon bald im Amt der Leitung der Jerusalemer Urgemeinde durch den

Herrenbruder Jakobus abgelöst worden ist, wahrscheinlich nach seiner Verhaftung durch Herodes Agrippa im Jahre 44, im Zusammenhang mit der Enthauptung des Zebedaiden Jakobus, angesichts der Bedrohung auch seines eigenen Lebens in Jerusalem (Apg 12,1–17). Petrus scheint damals aus Jerusalem weggegangen zu sein (ebd. 17), vielleicht nach Antiochien.[11] Auch ohne Leitungsamt hat Petrus aber offenbar bis zu seinem Tod das Ansehen besonderer Autorität behalten, ja es scheint gerade in den späteren urchristlichen Überlieferungen nach dem Tod des Petrus eine »Aufwertung« seiner Gestalt gegeben zu haben.[12] In der Zeit nach dem Tod der Apostel, als sich die Frage nach der Bewahrung der Kirche auf dem Boden ihrer Lehre stellte, wurde Petrus offenbar zu einem Symbol für die Einheit der Gesamtkirche. Das Petrusbild des Neuen Testaments ist also Ausdruck des Bedürfnisses nach einem Dienst an der Einheit der Gesamtkirche, aber nicht im Sinne eines Amtes *(potestas)*, sondern im Sinne der mit seiner Person verbundenen Autorität, wobei wir uns daran erinnern, daß *auctoritas* es ursprünglich mit Plausibilität und Überzeugung zu tun hat.

c. Es kann nun eingeräumt werden, daß *de facto* die römische Gemeinde und ihr Bischof durch den Gang der Kirchengeschichte in die Rolle einer Nachfolge des Petrus hineingewachsen sind. Zwar dürfte die Behauptung einer Einsetzung der römischen Bischöfe als Amtsnachfolger des Petrus aus vielen Gründen eine unhistorische Konstruktion sein, und von einer Einsetzung durch Jesus selbst im Felsenwort an Petrus kann exegetisch begründet nicht die Rede sein, und die Symbolfunktion des Apostels Petrus für die Einheit der Kirche, wie sie im Neuen Testament zum Ausdruck kommt, ist auch nicht beschränkt auf den Bischof von Rom. Jeder christliche Bischof kann die Gestalt des Petrus als vorbildlich für seinen eigenen Auftrag erkennen. Aber für Rom gilt das doch in besonderer Weise angesichts des aus anderen Gründen entstandenen Vorrangs der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe in der Christenheit in Verbindung mit der spezifisch römischen Petrustradition. Insofern kann man mit Recht in einem besonderen Sinn von einer Nachfolge der römischen Bischöfe im Petrusdienst sprechen, den das Neue Testament bezeugt, das heißt im Sinne einer durch die geschichtliche Situation Roms nahegelegten besonderen Verantwortung für die Einheit der Gesamtkirche.[13] Dabei sollte man sich daran erinnern, daß dieser Dienst in der Gestalt des Petrus mit der seiner Person eigenen gesamtkirchlichen *Autorität*, aber gerade nicht mit einer Amtsgewalt, einer *potestas* verbunden war. Die Erinnerung daran ist angesichts des Machtmißbrauchs in der Geschichte des römischen Papsttums mit seiner Neigung zur Verwechslung von *auctoritas* und *potestas* besonders aktuell. Aber auch diese lange Geschichte des Mißbrauchs der Berufung auf die gesamtkirchliche Verantwortung des Petrus durch Rom löscht das Recht der Berufung auf Petrus und den in seiner Gestalt symbolisierten Dienst an der

Einheit der ganzen Christenheit nicht aus. Unter den Worten Jesu an Petrus auf dem im Schiff der Petruskirche in Rom ringsherum umlaufenden Spruchband hat mich immer wieder das Herrenwort aus Lk 22,32 besonders bewegt: Nach dem Hinweis auf die satanische Versuchung, der die Jünger ausgesetzt sein werden, und auf Jesu eigenes Gebet für den Glauben des Petrus sagt der Herr: »und wenn du dich bekehrt haben wirst, dann stärke deine Brüder«. Das ist wie eine Verheißung, die auch heute noch über der Petrusnachfolge der römischen Bischöfe steht. Zweifellos bedarf die Christenheit heute wie in früheren Zeitaltern der Kirche einer solchen Stärkung durch den Dienst an ihrer Einheit im Glauben.

4. Zur Gestalt des Petrusdienstes als Dienst an der Einheit

Welche Gestalt ein Petrusdienst des Bischofs von Rom als Anwalt der Einheit der Gesamtchristenheit heute annehmen könnte, und zwar in Unterscheidung von der patriarchalen Amtsgewalt des Papstes in der Kirche des Abendlandes, läßt sich nur sehr versuchsweise sagen. Eine Form eines solchen Dienstes zeichnet sich schon im Handeln des gegenwärtigen Papstes ab: Das ist seine Reisetätigkeit, die ihn überall auf der Welt zu Begegnungen auch mit Repräsentanten der heute noch von Rom getrennten Kirchen führt. Derartige Besuche des Papstes bei den verschiedenen Kirchen der Christenheit bilden heute schon einen Dienst an der Einheit der Christen, einen Besuchsdienst, der ausbaufähig wäre und dem natürlich auch Besuche der Repräsentanten der verschiedenen Kirchen in Rom entsprechen sollten. Es spricht auch nichts dagegen, daß aus solchen Konsultationen öffentliche Äußerungen des römischen Bischofs zur Lage der Christenheit in der Weite der Ökumene erwachsen könnten, Worte, die auf die besonderen Probleme und Nöte der einzelnen Kirchen, insbesondere auch auf die Lage der verfolgten Christen in manchen Ländern eingehen und an die gemeinsame Basis im Glauben an Jesus Christus und an die gemeinsame Aufgabe des Zeugnisses in der Welt erinnern würden. Das alles kann der Bischof von Rom schon heute tun. Dazu ist keine formelle Anerkennung als Sprecher der Christenheit erforderlich. Es würde gewiß dem Selbstverständnis eines Petrusdienstes an der Einheit der Christenheit entsprechen, wenn der römische Bischof sich nicht nur zu den internen Problemen und Themen des lateinischen Patriarchats äußern würde, sondern mehr als bisher auch zu den die ganze Christenheit in ihren Spannungen und Nöten, vor allem aber in ihrer Sehnsucht nach Einheit betreffenden Themen. Je weniger der römische Bischof dabei einen Anspruch auf Gehorsam herauskehrt, desto wirksamer würden solche Äußerungen sein können. Der Petrusdienst an der Einheit der Christenheit wird am meisten Gehör finden, wenn er sich

in der Form der Bitte um Versöhnung und Überwindung bestehender Gegensätze an die anderen Kirchen wendet.

All das ist wie gesagt schon heute möglich. Die Praxis des Petrusdienstes muß vielleicht schon bis zu einem gewissen Grade entwickelt sein, bevor es zu formeller Anerkennung oder Institutionalisierung kommen mag, soweit das sich überhaupt verträgt mit der Ausübung von Autorität im Unterschied zur institutionell geregelten Amtsgewalt. Es ist jedoch durchaus vorstellbar, daß etwa die Sitte der Alten Kirche wiederaufgenommen wird, Wechsel in hohen Leitungsämtern formell mitzuteilen und gegenseitig im Verhältnis der Kirchen zu bestätigen. In diesem Sinne ist bedenkenswert, was Walter Kasper zur Situation von Lokalkirchen unter schwierigen politischen Verhältnissen gesagt hat, daß nämlich die gesamtkirchliche Verbundenheit (Kasper schreibt: die »Abhängigkeit von Rom«) in solchen Situationen »oft der letzte Rest innerkirchlicher Unabhängigkeit und Freiheit« sei.[14]

5. »Unfehlbarkeit« des Papstes und/oder der Gesamtkirche?

In diesem Rahmen ist schließlich auch die Frage nach dem Verhältnis der Aussagen eines gesamtkirchlichen Petrusdienstes über den gemeinsamen Glauben zu der der Gesamtkirche verheißenen Beharrlichkeit im Glauben zu stellen, die gewöhnlich durch das mißverständliche Wort »Unfehlbarkeit« bezeichnet wird. Es handelt sich dabei nach übereinstimmender Auffassung der katholischen und der reformatorischen Kirchen um die Verheißung des Herrn, die in erster Linie an seine Kirche als ganze gerichtet ist, nämlich, daß »die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden« (Mt 16,18) und daß niemand die an Jesus Christus Glaubenden aus seiner Hand reißen wird (Joh 10,28). Auch Luther hat in diesem Sinne die Gesamtkirche für im Glauben unfehlbar gehalten.[15] Mögen einzelne ihrer Glieder, auch Amtsträger und ganze Gruppen von Christen vom wahren Glauben abfallen; der Abfall wird niemals die gesamte Christenheit mit sich reißen, und umgekehrt ist die Übereinstimmung der Gesamtkirche über den Inhalt einer Glaubensaussage ein Zeichen dafür, daß sie dem apostolischen Evangelium als der Quelle des gemeinsamen Glaubens entspricht. Darüber besteht kein Streit. Die Frage ist nur, in welcher Weise bestimmte Institutionen der Kirche, die die Gesamtkirche zu repräsentieren beanspruchen, wie ein universales Konzil oder ein einzelnes, die Gesamtkirche repräsentierendes Amt wie das des Papstes, an dieser der Gesamtkirche verheißenen Beharrlichkeit im Glauben teilhaben. Nach Auffassung der Alten Kirche und der heutigen orthodoxen Kirchen ist das bei den Lehrdekreten der ökumenischen Konzilien der Fall, allerdings unter der Bedingung ihrer allgemei-

nen Rezeption in der Gesamtkirche. Die repräsentative Zusammensetzung des Konzils aus den Bischöfen der ganzen Kirche genügt dafür noch nicht. Es muß die Aufnahme der Beschlüsse des Konzils durch die Gläubigen, die Rezeption, hinzukommen.

In analoger Weise hat nun das I. Vatikanische Konzil gelehrt, daß auch im Falle des römischen Papstes, wenn er »ex cathedra«, d. h. in seiner Funktion als sichtbares Haupt und Repräsentant der Gesamtkirche eine Lehre zu Fragen des Glaubens und der Sitten als von der gesamten Kirche zu halten verkündet, diese Lehräußerungen an der Unfehlbarkeit im Glauben teilhaben *(ea infallibilitate pollere)*, die Jesus Christus seiner Kirche verheißen hat (DH 3074). Diese Erklärung des Konzils kann unterschiedlich interpretiert werden. Daß nämlich ein einzelner Amtsträger der Kirche, wenn er als Repräsentant der Gesamtkirche zu Fragen des Glaubens spricht, auch an der der Gesamtkirche verheißenen Beharrlichkeit oder Unfehlbarkeit im Glauben teilhat, braucht nicht bestritten zu werden. Ebensowenig braucht bestritten zu werden, daß seine Aussagen, *wenn* sie denn wahr sind, aus sich selber heraus *(ex sese)* wahr sind und nicht wegen der Zustimmung anderer Instanzen. Das gilt für jeden wahren Satz und so auch für die Glaubensaussagen.

Die Schwierigkeit liegt nur in der Voraussetzung, nämlich in der Frage, unter welchen Bedingungen der römische Bischof als Repräsentant der Gesamtkirche sprechen kann und ob diese Bedingungen bisher jemals gegeben waren. In den beiden Fällen, in denen Päpste bisher von der Möglichkeit solcher letztverbindlichen Erklärungen Gebrauch gemacht haben, nämlich bei der Verkündung der unbefleckten Empfängnis Mariens 1854 und ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel 1950, haben die Päpste nur als Repräsentanten der heutigen römisch-katholischen Kirche und nicht der gesamten Christenheit gesprochen. Ihre Lehrerklärungen sind auch nicht nachträglich von der übrigen Christenheit rezipiert worden. Die Nichtrezeption von Lehraussagen, die namens der ganzen Christenheit gemacht werden, ist ein ernstes Problem für derartige Erklärungen. Bei der Rezeption solcher Aussagen oder ihrem Ausbleiben geht es nämlich nicht um die Bestätigung durch eine andere Instanz, die vom I. Vatikanischen Konzil abgelehnt wurde, sondern schon um die Voraussetzung der Abgabe solcher Erklärungen, daß sie nämlich namens der gesamten Kirche Christi abgegeben werden.

Zu einem Petrusdienst an der Einheit der ganzen Christenheit gehören zweifellos Erklärungen über den gemeinsamen Glauben der Kirche, Lehraussagen, die sich auf die ganze Kirche beziehen. Nicht alle derartigen Erklärungen brauchen letzte Verbindlichkeit zu beanspruchen. Doch auch wenn sie das tun, bleiben sie auf Rezeption durch das an das apostolische Evangelium gebundene Glaubensbewußtsein der Kirche angewiesen. Man

kann sich durch ausdrückliche Erinnerung an das biblische Evangelium und durch vorherige Konsultationen der zu erwartenden Rezeption versichern. Doch in jedem Falle läßt erst die Aufnahme einer Lehrerklärung im Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche erkennen, ob die betreffende Erklärung tatsächlich den Glauben der Gesamtkirche zum Ausdruck gebracht hat. Die bloße Absicht, eine derartige Erklärung abzugeben, reicht nicht aus, um die genannte Voraussetzung zu gewährleisten. Die Abgabe solcher Erklärungen ist daher riskant für den Träger einer die Gesamtkirche repräsentierenden Autorität. Der Petrusdienst an der Einheit aller christlichen Kirchen kommt in der Regel auch ohne derartige Erklärungen aus, obwohl es Situationen einer äußersten Entscheidung für Jesus Christus und gegen die Versuchung zum Abfall von ihm geben mag: In solchen Situationen wird das Wort des Bischofs von Rom zweifellos besonderes Gewicht haben in der Weite der christlichen Ökumene.

Anmerkungen

* Der Beitrag wurde erstmals veröffentlicht in Cath(M) 50 (1996), S. 164–180; auch in Sonderausgabe »Das Papstamt, Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt«. Münster 1996, S. 88–104, sowie in: Papstamt und Ökumene, hrsg. v. P. Hünermann. Regensburg 1997, S. 43 ff.

1 Vgl. W. de Vries, Das Petrusamt im ersten Jahrtausend, in: K. Lehmann (Hrsg.), Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen. 1982, S. 42–66, S. 44 f., S. 47 f.

2 W. de Vries, Das Mühen des Papsttums um die Einheit der Kirche, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts. 1978, S. 66–80, S. 70 ff.

3 W. de Vries 1980, a. a. O., S. 54.

4 W. Pannenberg, Systematische Theologie III. 1993, S. 458.

5 So die Generalsynode der VELKD und die Arnoldshainer Konferenz in Deutschland im Herbst 1994 in ihrem Beschluß zum Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« Nr. 4.1.4.

6 So schon der sog. »Malta-Bericht« der Studienkommission des lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche, 1972, über »Das Evangelium und die Kirche«, Nr. 66. Die Formulierung wurde aufgenommen in das Dokument der gemeinsamen lutherischen und römisch-katholischen Kommission über »Das geistliche Amt in der Kirche«, 1981, nNr. 73.

7 Siehe dazu vom Verfasser: Der Schlußbericht der anglikanisch/römisch-katholischen Internationalen Kommission und seine Beurteilung durch die römische Glaubenskongregation, in: *Kerygma und Dogma* 29 (1983), S. 166–173.

8 Vgl. dazu die Beiträge von P. Hoffmann und F. Mußner in: J. Ratzinger (Hrsg.): Dienst an der Einheit, a. a. O., S. 9 ff. und S. 27 ff., bes. S. 22 ff. und S. 33, sowie R. Pesch, Neutestamentliche Grundlagen des Petrusamtes, in: K. Lehmann (Hrsg.), Das Petrusamt, a. a. O., S. 11–41, bes. S. 35 ff., und J. Blank, Petrus – Rom – Papsttum, in: V. v. Aristi u. a., Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene. 1985, S. 9–41, bes. S. 21.

9 Autorität in der Kirche II. Windsor 1981, S. 8.

10 W. Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Dienst an der Einheit, a.a.O., S. 81–104, Zitat S. 84.

11 Vgl. R. Pesch, Neutestamentliche Grundlagen des Petrusamtes, in: K. Lehmann (Hrsg.), Das Petrusamt, a.a.O., S. 11–41, bes. S. 25.

12 F. Mußner, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Dienst an der Einheit, a.a.O., S. 41.

13 Die in der Reformationszeit erörterte Kontroverse, ob dieser historische Vorrang Roms göttlichen oder nur menschlichen Rechts sei, dürfte heute insofern überholt sein, als die so formulierte Alternative falsch ist: Einerseits handelt es sich nicht um göttliches Recht im Sinne einer ausdrücklichen Einsetzung der römischen Bischöfe als Nachfolger des Petrus durch Jesus selbst in einem gesamtkirchlichen Leitungsamt. In diesem Sinne hat die Reformation den Anspruch Roms auf einen *de iure divino* bestehenden Herrschaftsprimat in der Kirche abgelehnt. Andererseits aber handelt es sich auch nicht einfach um eine nur menschlich beliebige Entwicklung, sondern um eine Entwicklung, die sehr wohl als Ausdruck des Wirkens der göttlichen Vorsehung im Gang der Geschichte zu würdigen ist. Vgl. zu dieser Frage die Ausführungen von W. Kasper in seinem Beitrag: Das Petrusamt als Dienst der Einheit, in: V. v. Aristi u.a., Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene. 1985, S. 113–138, S. 129f.

14 W. Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Dienst an der Einheit, a.a.O., S. 94.

15 M. Luther, WA 18, 650, 3f., vgl. WA 38, 215f., WA 51, 518, 33.

VITTORIO HÖSLE · HANNOVER

Woher rührt der außerordentliche literarische Wert der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts?

Für Maxim Kantor,
den großartigen Maler und
großherzigen Freund

Der folgende Essay geht einer Frage nach, die sich, denke ich, jedem literarisch Interessierten schon ein oder mehrere Male gestellt hat. Es ist nicht Aufgabe dieses kurzen Textes, eine Kriteriologie poetischen Wertes zu begründen oder auch nur zu entwickeln; es möge hier einfach als durch einen weiten Konsens hinreichend gestützte Ausgangsthese akzeptiert werden, daß die russische Literatur, die sich seit dem Wunder des Puschkinschen Werkes im 19. Jahrhundert entfaltet, eines der staunenswertesten Gebilde der Weltliteratur ist: Innerhalb weniger Jahrzehnte entsteht eine Fülle von Werken, die man ohne Zögern zu den glanzvollsten der Weltliteratur rechnen darf. Ich will mich hierbei auf die epischen Werke konzentrieren, also im wesentlichen auf Romane und Erzählungen, und zwar nicht weil ich bestreiten wollte, daß die russische Lyrik und das russische Drama poetisch erstrangig wären (eine Komödie vom Range von Gogols *Revisor* kennt m.E. die ganze deutsche Literatur nicht), sondern weil die Antwort, die ich vorschlage, für die Epik besonders plausibel gemacht werden kann. In der Tat stellt sich angesichts dieser Werke notwendig die Frage: Warum ist gerade Rußland, dessen Beitrag zur Weltliteratur bis zum 18. Jahrhundert eher bescheiden ist und wenigstens nicht mit demjenigen der anderen großen europäischen Kulturnationen verglichen werden kann, zu einer solchen literarischen Leistung befähigt gewesen?

Eine Antwort, die man häufig liest[1], ist zwar richtig, kann aber offenbar nicht vollständig sein – nämlich, daß das Ausmaß der politischen und kulturellen Unterdrückung Rußlands intellektuell ehrgeizigen und fähigen Menschen wenig andere Verwirklichungsmöglichkeiten ließ als die Literatur: In den USA drängten begabte Intellektuelle in die Politik, in die Jurisprudenz, in den Journalismus, in Deutsch-

VITTORIO HÖSLE, *1960 in Mailand geboren, Studium der Philosophie, Indologie und der Gräzistik in Regensburg, Tübingen, Bochum und Freiburg, 1982 Promotion, 1986 Habilitation, ist seit 1993 ordentlicher Professor an der Universität GH Essen und seit 1997 Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie in Hannover.*

land etwa in die Philosophie – in Rußland waren wenige andere Felder frei als das literarische. Aber es ist unschwer zu sehen, warum diese Antwort unvollständig sein muß: Es gab manche politisch unterdrückte Kulturen in der Geschichte der Menschheit im allgemeinen und im 19. Jahrhundert im besonderen, und nur sehr wenige, wenn überhaupt eine, haben derjenigen Rußlands vergleichbare literarische Leistungen vollbracht. Offenbar ist jene Ursache allerhöchstens eine notwendige, aber sicher keine hinreichende Bedingung für literarische Produktivität; und auch wenn in diesem Essay natürlich nicht der Anspruch erhoben wird, alle Ursachen eines so komplexen und multikausalen Phänomens wie der Qualität einer Nationalliteratur anzuführen, will ich einige weitere Faktoren nennen, die vielleicht unser Phänomen besser zu verstehen gestatten. M. E. ist der entscheidende Punkt, auf den es bei einer befriedigenden Antwort auf unsere Frage ankommt, der geschichtliche Ort, den Rußland im letzten Jahrhundert in seiner geistigen Entwicklung eingenommen hat. Zwar spricht einiges dafür, daß es so etwas wie einen die Jahrhunderte übergreifenden Nationalcharakter gibt (so mag man erfolgreich Kontinuitäten zwischen Iwan IV. und Stalin aufdecken); aber mindestens ebenso wichtig wie derartige transhistorische Konstanten sind die Eigentümlichkeiten einer bestimmten geschichtlichen Epoche. Vorwegnehmend sei meine These so skizziert: Rußland hat im 19. Jahrhundert den Übergang von der Vormoderne zur Moderne versucht und teilweise geleistet, und zwar zu einem Zeitpunkt, in dem die Länder, die es, wenn auch mit Widerstreben, als Vorbild empfand, den Zenith der Moderne schon erreicht, ja überschritten hatten. Es ist diese ganz eigenartige Situation, die die russische Literatur des 19. Jahrhunderts ermöglicht hat. Im folgenden will ich zunächst einige Wesensmerkmale der geistigen Situation Rußlands im letzten Jahrhundert, auch und gerade der Philosophie, erörtern, wenn auch nur in gröbster Vereinfachung (I), und mich dann der Literatur zuwenden (II).

I.

Rußland unterscheidet sich von Westeuropa dadurch, daß es keine Renaissance, keine Reformation, keine umgreifende, auch die Mittelschicht erfassende Aufklärung kennt – allesamt innere Voraussetzungen des »Projekts der Moderne«. Ja, schon im Mittelalter fanden in den beiden Kulturkreisen unterschiedliche Weichenstellungen statt, die auf Jahrhunderte hin folgenreich blieben: Das orthodoxe Christentum kennt weder eine argumentative Verteidigung des Glaubens nach Art der Scholastik noch eine der Kanonistik vergleichbare Ausarbeitung und wissenschaftliche Durchdringung des Kirchenrechts.[2] Vermutlich wäre einer Kultur wie der russischen, für die die Kategorie des Rechts immer marginal geblieben ist, der katholische Gedanke geradezu blasphemisch erschienen, daß auch und gerade in der Kirche, bei der Vermittlung des gottgewollten Heils, Rechtsbeziehungen von zentraler Bedeutung sind. Der Aufstieg Rußlands zu einer europäischen Großmacht hatte im wesentlichen geopolitische (man denke an die Expansionsmöglichkeiten nach Osten) und militärische Gründe; und sosehr Peters des Großen Öffnung nach Westen das Land in seiner außenpolitischen Machtentfaltung den anderen europäischen Mächten gleichstellte, sowenig gelang in der Innenpolitik eine Anpassung an

das westliche Niveau. Nach Rußlands bedeutendem, vielleicht sogar entscheidendem Beitrag zur Überwindung der Napoleonischen Hegemonialbestrebungen stellt sich die identitätsmäßige Situation für die russische Oberschicht folgendermaßen dar: Man gehört zum Konzert der europäischen Mächte, ist sogar einer der mächtigsten Staaten der Alten Welt, die noch nahezu den ganzen Planeten beherrscht. Gleichzeitig spürt man die Andersartigkeit der eigenen Kultur, insbesondere der unteren Schichten, denen die bürgerlichen Werte Westeuropas noch völlig fremd sind, aber letztlich auch die eigene Andersartigkeit, die sich weder im eigenen Land noch im Ausland wirklich zu Hause fühlt: In Rußland spricht man französisch, im Ausland sehnt man sich nach der Heimat.

Daraus ergibt sich nahezu zwangsläufig einer der merkwürdigsten Züge der russischen Philosophie – das geradezu obsessive Nachdenken über den eigenen Nationalcharakter. Es lohnt, über diesen Sachverhalt eine Weile zu staunen; denn weder die französische noch die englische Philosophie haben je die besonderen Eigentümlichkeiten Frankreichs oder Englands thematisiert: Der einzelne Philosoph mag als Franzose oder Engländer sich zwar darüber seine Gedanken gemacht haben, aber doch nicht als Philosoph. Zwar kann man Fichtes *Reden an die deutsche Nation* als Gegeninstanz anführen (die nicht zufällig während der Napoleonischen Besetzung Preußens entstanden sind); aber es handelt sich doch dabei um ein beiläufiges Werk, keineswegs um das Zentrum der Fichteschen Produktion oder gar der deutschen Philosophie. Im Falle der russischen Philosophie des 19. Jahrhunderts läßt sich aber durchaus sagen, daß der Gegensatz zwischen Westlern und Slawophilen deren Mittelpunkt ausmacht – oder zumindest eine ihrer wichtigsten und originellsten Fragestellungen. Originell ist diese Fragestellung, weil sie aus einer existenziellen Betroffenheit entspringt: Rußland konnte (und kann vermutlich auch heute noch) kein normales Selbstverhältnis haben, solange es nicht sein Verhältnis zum Westen geklärt hatte (bzw. hat). Einerseits ein europäisches, weil christliches Land, andererseits eben nicht zu Westeuropa gehörig, verwirrt und gleichzeitig fasziniert von den Veränderungen, die die Moderne in den anderen christlichen Staaten hervorgebracht hat, ist Rußland durch den Erfolg des westlichen Weges deswegen so herausgefordert worden, weil es von allen anderen Kulturen am ehesten der westeuropäischen verwandt ist, ohne doch zu ihr zu gehören. Bei diesem eigentümlichen Grad der Verwandtschaft ist eine stabile Identitätsbestimmung besonders schwierig, und die Extreme der Selbstunterschätzung und der Selbstüberschätzung liegen gleichermaßen nahe. Bis zur Selbstdemütigung gehende Anpassung an den Westen, schroffes Zurückweisen der westlichen Errungenschaften als »dekadent« sind in einer solchen Situationen gleichermaßen naheliegende Optionen. Ja, man kann gute Argumente für die These anführen, die russischen Slawophilen seien die Vorläufer der Fundamentalisten des 20. Jahrhunderts – denn der Fundamentalismus, wie es ihn heute keineswegs alleine, aber besonders heftig in der islamischen Welt gibt, die der westeuropäischen Kultur näherkommt als alle anderen Kulturen außerhalb Osteuropas, ist seinem Wesen nach die Reaktion vormoderner Kulturen auf den Triumphzug der Moderne, und zwar, was seine innere Widersprüchlichkeit begründet, eine Reaktion, die sich durchaus moderner Ausdrucksformen bedient. Eine weitere Gefahr der russischen Diskussion über das Verhältnis zu Westeuropa ist das Abgleiten in Rhetorik, weil es wirklich nicht einfach ist, auf die russische Identitätsfra-

ge eine plausible Antwort zu finden. Liest man über die begeisterten Reaktionen auf Dostojewskis Puschkinrede vom 8. Juni 1880, ist man zunächst einmal überrascht – denn eine konkrete Lösung des Dilemmas des russischen Weges enthält jene vage Beschwörung einer Synthese gerade nicht. Aber man versteht auch, wieso eine derartige unpräzise Ankündigung einer Synthese die Menschen zu exaltierten Reaktionen hinreißen konnte – wäre die Synthese gangbar gewesen, hätte Rußland seine Identitätsprobleme wirklich lösen können. (Im übrigen war der Leninismus ebenfalls ein Syntheseversuch, was seine intellektuelle Anziehungskraft erklärt: Im Rückgriff auf eine westliche Ideologie, den Marxismus, wurde Rußland eine eschatologische Rolle im Gang der Geschichte versprochen, und alte kollektivistische Traditionen konnten unter dem Vorwand, sie seien eine Überwindung des westlichen Kapitalismus, mit einer zukunftsorientierten Legitimation weitergeführt werden.) Eine unmittelbare Folge der zentralen Stellung des Identitätsproblems für die russische Philosophie ist ihr ungewöhnlicher Sinn für kulturphilosophische Fragen. Probleme des Kulturvergleichs ebenso wie der inneren Logik einer einzelnen Kultur sind von der russischen Philosophie und von den russischen Geisteswissenschaften (spätestens von N.J. Danilewskij an bis in die Gegenwart) mit besonderer Sensibilität behandelt worden. Dagegen kann man nicht behaupten, daß sich die russische Philosophie durch besondere begründungstheoretische Anstrengungen auszeichne. Argumente vom Abstraktionsniveau der Kantischen Kategoriendeduktion wird man in ihr nicht finden, weil ein grundsätzlicher erkenntnistheoretischer Zweifel nach der Art Descartes' oder Humes in der russischen Kultur aufgrund ihrer Vorgeschichte nicht möglich war: Hume ist ein prototypischer Aufklärungsphilosoph, und Descartes ist unverständlich ohne die *crise pyrrhonienne*, die ein Resultat u.a. der konfessionellen Spaltung Westeuropas war, die Rußland erspart bzw. versagt blieb. Ein Projekt wie dasjenige der Kantischen Transzendentalphilosophie setzt einen bürgerlichen, ja protestantischen Hintergrund voraus, wie es ihn in Rußland nicht einmal ansatzweise gab.

Was die russische Philosophie kennzeichnet, ist vielmehr ein Pendeln zwischen zwei Extremen: einerseits einem Weiterführen der in einem christlichen Platonismus wurzelnden Tradition des objektiven Idealismus, die allerdings nicht, wie im deutschen Idealismus, durch neue und eigene begründungstheoretische Ideen angereichert wird, andererseits einem heftigen und daher oft primitiven Atheismus. Paradoxerweise läßt sich sagen, daß dieser Atheismus selber religiösen Charakter hat – der russische Nihilismus, der sich u.a. aus einer spezifischen Rezeption und Umformung der Philosophie Hegels nährt, entspringt einer Alles-oder-Nichts-Mentalität, die an die Überwindung der Religion geradezu eschatologische Hoffnungen knüpft. Nichts zeigt den grundsätzlichen Unterschied zwischen der westlichen und der russischen Philosophie deutlicher als Dostojewskis bekannter Satz, wenn Gott nicht existiere, sei alles erlaubt. Die westeuropäische Philosophie hatte sich seit der konfessionellen Spaltung um »natürliche« Ethiken und Rechtsphilosophien bemüht, die ohne Gott auskamen – Hobbes', Humes und Kants Ansätze sind allesamt Versuche in diese Richtung, auch wenn sie von sehr unterschiedlichen Prämissen ausgehen und daher auch zu recht abweichenden Ergebnissen gelangen. Aber sie kommen in dem Bestreben überein, eine nicht-nihilistische Ethik zu konzipieren, die auch nach dem Verlust der Evidenz der christlichen Dogmen und des Glaubens

an Gott konsensfähig sein kann. Es geht hier nicht um die Frage, ob ein derartiger Versuch gelingen kann oder nicht – vielleicht ist an der russischen Skepsis gegenüber derartigen Bestrebungen mehr Vernunft, als die westeuropäische Philosophie gemeinhin denkt, und man versteht die Begeisterung auch und gerade der religiösen Philosophen Rußlands für Nietzsche, wenn man bedenkt, daß auch er die Alternative Dostojewskis akzeptiert, sich allerdings für das andere Glied der Alternative entscheidet. Wissenssoziologisch wird man jene Alles-oder-Nichts-Mentalität mit dem Fehlen eines Bürgertums in Verbindung bringen – denn dieses ist vom Geist des Kompromisses getragen und insbesondere von einer Verbindung von abstrakter Gerechtigkeit und kühl kalkulierendem Eigeninteresse, die der vormodernen Welt fremd war, welche an extremen Lastern wie an extremen Tugenden gleich fruchtbar war.

II.

Wie schon gesagt, ist eine der gleichsam negativen Ursachen der Attraktivität des literarischen Feldes für die russischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts die geringe Zahl anderweitiger Optionen gewesen. Man erfaßt einen Wesenszug der russischen Intelligenz des letzten Jahrhunderts (und in anderer, noch furchtbarerer Form auch unseres Jahrhunderts), wenn man auf das Gefühl der politischen Ohnmacht verweist, das die meisten von ihnen beherrschte. Bei einigen der aus dem Adel stammenden Dichter ist dieses Gefühl verbunden mit Schuldgefühlen wegen der eigenen privilegierten sozialen und wirtschaftlichen Position, die eine Lebensform ermöglichte, welche die ungestörte Entfaltung der eigenen Kreativität gestattete, die aber gerade bei den Sensibleren und Intelligenteren den Verdacht nährte, man sei im Grunde ein Parasit, der von fremder Arbeit lebe und von gesellschaftlichen Institutionen profitiere, um deren Ungerechtigkeit man genau wisse. Diese Ohnmachts- und Schuldgefühle können sich zu einem Gefühl der Überflüssigkeit, ja der Verzweiflung steigern oder aber auch durch Allmachtsphantasien nach Art derjenigen Kowrins in Tschechows *Der schwarze Mönch* kompensiert werden. Ein weiterer Faktor ist die m. E. geringere Leistungsfähigkeit der russischen Philosophie im Vergleich mit der westlichen: Da es noch keine von den restlichen kulturellen Tätigkeiten emanzipierte, an den Universitäten institutionalisierte Philosophie gab, mußte das philosophische Bedürfnis, ähnlich dem politischen, durch die Literatur befriedigt werden, und man kann durchaus sagen, daß eine Figur wie Dostojewski ein originellerer Philosoph ist als die meisten der russischen Philosophen im engeren Sinne des Wortes. Zwar wird man bei Dostojewski eine genaue logische Analyse der Voraussetzungen seiner Argumente vergeblich suchen; aber er erfaßt als erster Phänomene, die für die Ethik zentral sind, und er stellt Fragen, deren philosophische Sprengkraft die der fachphilosophischen Problemstellungen eindeutig übertrifft.

Die entscheidende positive Ursache aber ist in den obigen Ausführungen zur russischen Identitätssuche impliziert. Rußland wird erst Ende des 18. und besonders Anfang des 19. Jahrhunderts zu einer den anderen vergleichbaren europäischen Kulturnation; in seinem Entwicklungsgrad entspricht es in dieser späten Zeit dem

Entwicklungsstand, den die westeuropäischen Nationen im 16. und 17. Jahrhundert einnahmen. Und nicht zufällig ist diese Zeit eine der fruchtbarsten für die Weltliteratur: Rabelais, Camões, Cervantes und Shakespeare besitzen eine literarische Vitalität und Erfindungsgabe, die man bei ihren Nachfahren vermißt. Das ist nicht allein mit einer geschichtsphilosophisch inspirierten Poetik à la Vico und Jochmann zu erklären, nach der der Zivilisationsprozeß im allgemeinen und der Modernisierungsprozeß im besonderen den emotionalen Reichtum und damit auch eine zentrale Inspirationsquelle der Poesie versiegen lassen – denn diese Theorie ist insofern einseitig, als sie übersieht, daß die Zunahme an Reflexivität der Differenziertheit einer Dichtung durchaus zuträglich sein kann. Das gilt für die Erzähltechniken ebenso wie für die Wiedergabe der Wirklichkeit: Seelische Vorgänge so differenziert zu analysieren, wie es etwa Goethe in den *Wahlverwandtschaften* gelingt, wäre im 16. und 17. Jahrhundert noch unmöglich gewesen.

Mindestens ebenso wichtig ist m. E. die Tatsache, daß der poetische Wert eines literarischen Textes nicht gelöst werden kann von der in ihm präsenten Differenziertheit der Wahrnehmung, auch und gerade komplexer moralischer Situationen; und man kann schwerlich bestreiten, daß Umbruchszeiten moralische Differenziertheit in einem besonderen Maße herausfordern, weil die tradierten Werte und Tugenden fragwürdig werden. Kein moralischer Umbruch in den letzten tausend Jahren ist aber so grundsätzlich und tiefgehend gewesen wie derjenige, der zur Entstehung der Moderne geführt hat. Um die poetische Bedeutung dieses Umbruchs deutlich zu machen, sei an den *Don Quixote* erinnert: Wie hier nur angedeutet werden kann, beruht seine unendliche *vis comica* auf der Ungleichzeitigkeit des vormodernen Wertsystems des Titelhelden mit den inzwischen in der Gesellschaft herrschenden Werten: In der Phantasiewelt von jenem bezahlen fahrende Ritter nicht für ihre Übernachtung, in der realen Welt aber erwarten Wirte durchaus Geld für ihre Dienste. Einerseits akzeptiert Cervantes die schmerzliche, aber zentrale Einsicht der praktischen Philosophie der Moderne, daß gute Absichten zu desaströsen Folgen führen können, und zeigt dies an den ersten Abenteuern seines Helden auf; andererseits hebt er sie insofern wieder auf, als über komplizierte Vermittlungen, die der göttlichen Vorsehung zu danken sind, die guten Absichten seines guten Helden im Großen eben auch zu guten Konsequenzen führen. Wir werden noch sehen, daß die Größe der russischen Literatur u. a. daher rührt, daß in ihr der Übergang vom Wertsystem der Vormoderne zu demjenigen der Moderne das zentrale Hintergrundsthema ist, während er in der zeitgenössischen westeuropäischen Literatur kaum eine Rolle mehr spielt, weil er schon seit längerem bewältigt war. Die moralische Substantialität der *Anna Karenina* Tolstojs wird man in Flauberts *Madame Bovary* vergeblich suchen – umgekehrt kann man aber gerne einräumen, daß die erzähltechnischen und seelenanalytischen Kompetenzen Flauberts diejenigen Cervantes' übertreffen. Hiermit wird aber schlaglichtartig deutlich, weshalb die russische Literatur eine so einzigartige Sonderstellung innerhalb der Weltliteratur einnimmt: Sie kämpft noch um eines der faszinierendsten und gehaltvollsten moralisch-politischen Probleme der Menschheit, beherrscht aber, aufgrund der Vertrautheit mit der westeuropäischen Literatur, schon jene formalen Darstellungsmittel, die etwa einem Cervantes noch unbekannt sein mußten. Größe des Themas und Differenziertheit der Form kommen zusammen. Paradoxerweise ist es gerade die

Tatsache, daß Rußland politisch und kulturell ein Spätentwickler war, die seine Literatur zu Höchstleistungen befähigt hat. Als Kompensation der entsetzlichsten, weil moralischen Schmerzen, die mit einem solchen verspäteten Umbruch unweigerlich verbunden sind, ist die russische Literatur entsprungen.

Im folgenden will ich einige Merkmale der russischen Literatur erörtern, die aus der eben gezeichneten Grundstruktur folgen. So ist zunächst daran festzuhalten, daß der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus den Hintergrund zahlreicher russischer Werke des letzten Jahrhunderts bildet. Wichtiger als die rechtlichen und wirtschaftlichen Veränderungen sind dabei die Umbrüche im Wertsystem und damit unvermeidlicherweise auch in der Weise des zwischenmenschlichen Umgangs. Gontscharows *Oblomow* ist vielleicht das vollkommenste Werk zu diesem Thema. Natürlich ist der Titelheld eine groteske, eine gescheiterte Existenz, ein Symbol für die – bis heute andauernden – Schwierigkeiten Rußlands beim Modernisierungsprozeß. Gewiß wäre Oblomow am liebsten in seiner Kindheit verblieben – zwischen seiner Weigerung, erwachsen zu werden, und den russischen Problemen mit der Modernisierung bestehen deutliche Parallelen. Aber es kann nicht bestritten werden, daß Oblomow über eine große Würde verfügt. Diese ergibt sich einerseits aus seiner kindlichen Güte, andererseits sogar aus einer der wichtigsten Wurzeln seiner Trägheit, die ihn doch so lächerlich erscheinen läßt – nämlich aus seinem Ekel an einer Gesellschaft, die aus hyperaktiven Leichnamen besteht, d. h. aus Wesen, die keine innere Aufgabe haben, aber sich trotzdem in lächerlicher Geschäftigkeit verlieren. Mit den Augen von heute betrachtet, kann man in Oblomow den Protest gegen einen sinnentleerten Produktionsprozeß erkennen, dem zentrale menschliche Werte zum Opfer gefallen sind. Auch Oblomows Diener Sachar ist eine gewisse Würde nicht abzusprechen. Sicher ist er schmutzig, faul, betrügerisch – er ist ein Parasit ebenso wie sein Herr und die ganze altrussische Gesellschaft, die auf der Ausbeutung von Leibeigenen beruhte. Aber er besitzt eine Tugend, die alle seine Laster überstrahlt – eine unbedingte Treue zu seinem Herrn (die damit vereinbar ist, daß er ihn bestiehlt), die, als Pietät, auch dessen Tod überdauert. Mit der Überwindung von Faulheit und Parasitismus in der modernen Welt verschwinden alle nicht funktionalen Tugenden, und man kann nicht umhin, ex post in der Güte, Ruhe und Gelassenheit, mit der Agafja und Oblomow alles hinnehmen, Werte zu erkennen, die der vormodernen Ordnung eigentümlich sind.

In der Tat wäre es einseitig, in Oblomows deutschstämmigen dynamischen Freund Stolz, der den Übergang zum Kapitalismus erfolgreich bewältigt, die ideale Gegenfigur zu sehen. Zwar gebietet er Achtung, weil er gerecht und zupackend ist; aber er erweckt nicht unmittelbare Sympathie, weil er sich zu selbstbewußt das nimmt, worauf er einen Anspruch zu haben glaubt. Daß er sich in Oblomow keinen erotischen Rivalen vorstellen kann, ist gewiß verständlich, aber die Szene, in der er auf Olgas Bekenntnis reagiert, zeigt, daß er, wie die ganze Moderne, zu sehr von der eigenen Überlegenheit überzeugt ist. Die eigenen Mängel, um die Oblomow sehr wohl weiß, erkennt Stolz nicht; seine Freundschaft zu Oblomow ist herablassend-schulterklopfend. Immerhin ist er nichtsdestoweniger ein hilfsbereiter Freund, und er hat die Kraft zu lieben – und zwar Olga, die durch die Anmut ihres Umgangs mit Oblomow, durch die ihr fast das Wunder gelingt, ihn zu einem reifen Menschen aufblühen zu lassen, und durch ihre Befangenheit Stolz gegenüber, weil

sie ja schon einmal geliebt hat und man nur einmal lieben könne, zu den zauberhaftesten Figuren der Weltliteratur gehört. Aber sosehr sie als Stolzens Frau glücklicher geworden ist, als sie es je mit Oblomow hätte werden können, sosehr deutet ihre unerklärliche Melancholie nach ihrer Heirat darauf hin, daß sie sich irgendwie nach der Wärme der vormodernen Welt sehnt. Mit dem Charakter Agafjas ist Sehnsucht unvereinbar; sie ist, was sie ist. Olga mag glücklicher als Agafja sein, weil sie in sich Empfindungen und Gedanken ausbilden kann, die dieser versagt bleiben; aber sie hat nicht mehr den inneren Halt, den die vormoderne Welt vermittelte. Immerhin ist die Nervosität Olgas im Grunde nur eine Bereicherung ihres liebenswürdigen Wesens; eine Zerrissenheit nach Art Emma Bovarys ist ihr noch fremd. Sie nimmt eine Mittelstellung zwischen den vormodernen Hausfrauen und den unruhigen Seelen der späteren Moderne ein. Es ist diese ihre Mittelstellung, die dem Roman eine Poesie verleiht, die man Flauberts grausamer Vivisektion einer bemitleidenswerten, aber eben nicht anmutigen Seele absprechen muß.

Die Größe von Gontscharows Roman besteht darin, daß er die moralische Ambivalenz des Übergangs von der Vormoderne zur Moderne nicht zu überspielen versucht: Oblomow ist ein lächerlicher Held, aber man kann nicht umhin, ihn zu lieben. Ähnlich ausgewogen im Urteil ist Tschechows *Kirschgarten*. Auch hier geht es darum, daß Kindheitserinnerungen dem wirtschaftlichen Fortschritt geopfert werden – das Fällen der Kirschbäume ist ein eindrucksvolles Symbol für die Wucht der Moderne. Aber sosehr bei diesem Werke zunächst einmal die Eigentümerin des Gartens Ljubov' Andreevna Ranevskaja, wie ihr Name schon andeutet, liebenswürdig erscheint, so wenig verurteilt Tschechow ihren Gegenspieler Lopachin. Dieser hat nicht den Charme Stolzens, aber auch er ist kein schlechter Mensch – er versucht, uneigennützig der Ranevskaja zu raten, wie sie ihren Besitz retten könne, und erwirbt ihn selbst erst, als sie sich unfähig erweist, seinen Rat umzusetzen. Man kann schwerlich umhin, in seinem sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg einen gesellschaftlichen Fortschritt zu erkennen, auch wenn klar ist, daß der Preis für größere wirtschaftliche Rationalität und institutionelle Gerechtigkeit eine Auflösung jener Emotionen ist, in denen die Ranevskaja schwelgt.

Es wurde schon erwähnt, daß die russische Kultur des 19. Jahrhunderts den bürgerlichen Werten gegenüber ein tiefes Mißtrauen hegt. Gerade weil sie sich noch aus vormodernen Tugenden speist, kann sie den moralischen Preis, den die Durchsetzung der Moderne bedeutet, richtiger einschätzen als Westeuropa, das im 19. Jahrhundert nicht mehr den nötigen Abstand zur Moderne hat (den sie im 20. Jahrhundert wiedergewinnt, allerdings nunmehr auf einer Grundlage, die sich vom letzten Bezugspunkt der alteuropäischen Kultur, von Gott, gelöst hat). Wenn man Tolstoj und Dostojewski einander entgegensetzt und ihren Kontrast mit demjenigen zwischen Goethe und Schiller innerhalb der deutschen Literatur vergleicht, sagt man etwas Wesentliches: Die Freude an der Schilderung des äußeren Details, die so kennzeichnend für Goethe und Tolstoj ist, fehlt ihren Gegenspielern, die einen besonderen Sinn für die inneren Konflikte der menschlichen Seele haben. Kaum ein Werk des 19. Jahrhunderts kommt einem Epos so nahe wie *Krieg und Frieden* – die Dostojewskischen Roman haben nichts Episches, sondern etwas Dramatisches an sich. Und dennoch ist jener Vergleich deswegen irreführend, weil Tolstoj anders als Goethe ein tiefsitzendes Mißtrauen gegenüber äußerlichem Erfolg, Macht und

Wohlstand hegt. Goethe war seiner Herkunft nach ein Bürger, Tolstojs Weltanschauung dagegen ist nicht weniger antibürgerlich als diejenige Dostojewskis (auch wenn er sich zugegebenermaßen nicht gleichermaßen für abartige Individuen interessiert – eine durch ihre Unterwürfigkeit so widerwärtige Figur wie Lebedew im *Idioten* oder eine bei all ihrer Ausstrahlung menschlich so monströse Gestalt wie Stawrogin in den *Dämonen* wäre Tolstoj nie eingefallen). Die Lebensweise des alten Tolstoj mag man als lächerlich, man mag sie als erhaben deuten – mit der des alten Goethe kann man sie schwerlich vergleichen.

Vielleicht kein Werk zersetzt auf grausamere Weise die bürgerliche Selbstsicherheit als *Der Tod des Iwan Iljitsch*. Erstens ist der Tod an sich schon eine unheimliche Kränkung der auf ihre Autonomie stolzen neuzeitlichen Subjektivität, die sie gerne verdrängt; im Falle des besonderen Todes Iwan Iljitschs kommt aber zweitens der peinvolle und demütigende Verlauf hinzu. Die größte Pein besteht in den Augen Tolstojs nicht in den physischen Schmerzen; sie besteht in der allmählichen Anerkennung der Tatsache, daß das eigene Leben, trotz oder gerade wegen aller äußerlichen Erfolge, falsch war. Die unendliche Einsamkeit Iwans wird schon im ersten Kapitel an der Art und Weise deutlich, wie die Nachricht von seinem Tode aufgenommen wurde; die Kollegen interessieren sich hauptsächlich für die Beförderungsaussichten, die sich durch das Freiwerden seines Platzes ergeben, die Witwe primär für das, was ihr nun finanziell vom Staate zusteht. Im Rückblick erkennen wir, wie sowohl die berufliche Karriere Iwans als auch seine Ehe mit Praskowja Fjodorowna auf mangelnder Wahrhaftigkeit beruhten; und es ist diese implizite Verlogenheit, die nach dem Ausbruch von Iwans Krankheit expliziert wird: Weder seine Umgebung noch lange Zeit er selbst (um von den Ärzten zu schweigen) wollen oder können offen über den bevorstehenden Tod sprechen, auch wenn dieser allgegenwärtig ist. Die Sterblichkeit, von deren Allgemeinheit man nach einem abstrakten Syllogismus durchaus weiß, auf sich selbst zu beziehen – das ist der Schritt, der Iwan so schwer fällt. Es ist erst die Anerkennung der Falschheit des eigenen Lebens, die es Iwan gestattet, mit einem Gefühl der Versöhntheit und nicht ohne Hoffnung zu sterben. Bezeichnend an der Erzählung ist, daß Iwan kein Bösewicht ist, der irgend etwas Schlimmes angestellt hat, nach Art so mancher Figur Dostojewskis; er ist ein völlig durchschnittlicher Richter, nicht besser und nicht schlechter als seine Kollegen. Aber daß seine Krankheit mit einem Sturz beginnt, den er beim Einrichten der neuen, großen Wohnung für seine banale Frau und Tochter erleidet, deutet darauf hin, daß es der Interessenkreis der bürgerlichen Welt ist, der die Falschheit seines Lebens begründete. Neben einer kurzen Begegnung mit seinem Sohne ist der Kontakt mit dem Diener Gerasim die einzige Wohltat, die Iwan während seiner qualvollen Krankheit zum Tode vergönnt ist – denn Gerasim, der an den Segnungen der bürgerlichen Welt nicht teilhat, ist existenziell wahrhaftig, weil er ein unverkrampftes Verhältnis zum Tode und damit auch zum sterbenden Mitmenschen hat. In letzterem liegt im übrigen der entscheidende Unterschied zu Heideggers *Sein und Zeit*. Sosehr Heideggers Auffassung von unserem Verhältnis zum Tode, demjenigen der anderen und dem eigenen, von Tolstoj beeinflußt ist[3], sowenig findet sich bei ihm eine ethische Konsequenz, die über den Appell hinausginge, das Sein-zum-Tode bewußt anzunehmen. Sicher ist dies auch eine der Botschaften des Textes Tolstojs, aber darüber hinaus lehrt Tolstoj eine Empathie, ein

wahrhaftes Mitleid mit dem Sterbenden, während Heidegger das Sein-zum-Tode letztlich solipsistisch faßt.

Noch deutlicher ist die moralische, auf den Mitmenschen bezogene Dimension der Anerkennung des bevorstehenden eigenen Todes in *Herr und Knecht*. Wie in *Der Tod des Iwan Iljitsch* Gerasim, so vertritt in dieser Erzählung der Knecht Nikita das unbefangene, natürliche Verhältnis zum Tode, der unser aller normales Schicksal ist (wie die letzten Worte der Erzählung in einer meisterhaften Wendung an den Leser andeuten). Auch angesichts der sehr konkreten Gefahr des eigenen Todes verfällt er nicht in Panik, sondern bleibt gelassen, während sein Herr, der aufstrebende Unternehmer Wasilij Andrejitsch Brechunow, der aus Habsucht die gefährliche Lage verschuldet hat, in die beide geraten sind, von der Todesangst gepeinigt wird und sogar Nikita allein dem Untergang zu überlassen willens ist, nur um die eigene Haut zu retten. Es ist das Scheitern dieses Versuches, das seine innere Wandlung auslöst: Brechunow nimmt nicht nur den eigenen Tod an, sondern tut sogar alles ihm Mögliche, um Nikita zu retten, was ihm auch gelingt. Das Ende des 9. Kapitels, als Brechunow in seinem Wesen gleichsam mit Nikita verschmilzt, gibt seinem Tod, der mit einem Selbstopfer verbunden ist, eine besondere Würde. Paradoxerweise ist mit dem Opfer des eigenen Lebens, mit der Aufgabe der die eigene Individualität privilegierenden Klassenunterschiede eine besondere Erweiterung des Selbst verbunden. Es sind nicht nur die unreflektierten Vertreter der ärmeren Schichten, die bei Tolstoj den wirtschaftlichen Aufsteigern überlegen erscheinen; im *Leinwandmesser* geht Tolstojs Rousseauismus so weit, daß er am Schluß sogar das für andere Lebewesen nützliche Ende des Leichnams eines Wallachs mit der langsamen Verwesung der Leiche seines abstoßenden Besitzers Sepuchowskoj kontrastiert. Die Kritik an der Logik des Privateigentums im 6. Kapitel des Werkes hat philosophischen Charakter, der um so mehr verblüfft, als sie aus dem Munde eines Tieres kommt. Zwar ist eine Kritik am menschlichen Verhalten durch Tiere in Gestalt der Fabelliteratur weltweit verbreitet; aber Tolstojs Text ist keine Fabel, weil das Tier nicht grundsätzlich anthropomorphisiert ist – Tolstoj beweist eine große Fähigkeit, sich in die Stimmung eines Pferdes hineinzuversetzen. (Vielleicht ist es kein Zufall, daß in der russischen Grammatik die Kategorien »belebt« – »unbelebt« eine große Rolle spielen. Während im Englischen bei der Verwendung z. B. von »who« und »which« die Zäsur zwischen dem Menschen und den restlichen Seienden verläuft, nimmt das Russische Pflanzen, Tiere und Menschen zusammen und setzt sie von Artefakten ab.)

Der Bedeutung moralisch vorbildlicher schlichter Menschen in der russischen Literatur des letzten Jahrhunderts entspricht kontrapunktisch diejenige wilder Triebmenschen oder gar ausgeprägter Schurken. Besonders im Werk Dostojewskis ist die moralische Spannweite unvergleichlich viel größer als in demjenigen der gleichzeitigen westeuropäischen Literatur. Die berechnende, an der Maximierung des Eigennutzens interessierte Mentalität des modernen Menschen zwingt zur Bändigung der Leidenschaften – der guten wie der bösen; Lheureux und Homais in *Madame Bovary* sind abstoßend, bleiben aber im Rahmen der Legalität. Begegnungen zwischen Heiligen und Verbrechern sind dagegen aus den großen Dostojewski-Romanen vertraut: Man denke nur an die merkwürdige Freundschaft zwischen Myschkin und Rogoschin. Die Brutalität und animalische Sinnlichkeit des letzteren

schließt eine tiefe Zuneigung zu Myschkin nicht aus, die wiederum mit der Bereitschaft, den Freund und Rivalen zu töten, vereinbar ist. Dabei kann man bei Rogoschin nicht von reflexiver Bosheit sprechen. Gerade Dostojewski hat aber einen besonderen Sinn für Menschen, die aus intellektuellen Gründen Verbrechen begehen. Schon Raskolnikow tötet nicht so sehr um des Geldes willen, als um sich zu beweisen, daß er sich das Geld eines als unterlegen empfundenen Menschen auch um den Preis eines Mordes aneignen darf; und *Die Dämonen* ebenso wie *Die Brüder Karamasow* zeigen die moralischen Konsequenzen nihilistischer intellektueller Abenteuer. Manchmal sind die philosophischen Diskussionen bei Dostojewski dem poetischen Wert seiner Texte abträglich (so wie auch Schiller Goethe u. a. deswegen unterlegen ist, weil er der bessere Philosoph ist); aber das, was an Dostojewski erstrangig bleibt, ist nicht nur seine Erzähltechnik, sondern seine Fähigkeit, den Zusammenhang zwischen theoretischen Gedanken und Taten deutlich zu machen. Das Problem des Nihilismus hatte schon Turgenjew in *Väter und Söhne* deutlich gemacht, und er hatte in besonderem Maße auf den Kontrast abgehoben zwischen der Generation der Väter und derjenigen der Söhne. Besonders Basarows Mutter Arina Wlasjewna, so wie sie im 20. Kapitel des Romans geschildert wird, ist in ihrer Denk- und Empfindungsweise von ihrem Sohne so weit entfernt, wie kaum eine westeuropäische Mutter der gleichen Zeit; man erkennt daran, wie schnell die intellektuelle Modernisierung Rußland erfaßt hatte. Um so ergreifender ist die Liebe der Eltern zu Jewgenii Basarow, eine Liebe, die alle Wertunterschiede übergreift. Turgenjew empfindet für seinen Helden wegen seiner Konsistenz auch angesichts des Todes offenkundig Achtung; und in der Tat verdient Basarow aufgrund seiner Verletzlichkeit, die er in seiner unglücklichen Liebe zu Anna Sergejewna Odinzowa offenbart, darüber hinaus sogar Sympathie. Anders stellt sich die Lage in den *Dämonen* dar, die die Problematik von *Väter und Söhne* radikalisierend weiterführen (woran die Tatsache nichts ändert, daß in dem Werk eine Turgenjew-Karikatur vorkommt). Stawrogin ist zur Liebe unfähig und sein Nihilismus wie derjenige seiner Verehrer in ganz anderer Weise als derjenige Basarows praktisch gefährlich. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß Dostojewski die These vertritt, daß der Liberalismus der Vätergeneration den Keim zum Nihilismus in sich birgt – Stepan Werchovenskij trägt eine geistige Mitverantwortung für die Geschehnisse, auch wenn er sich schließlich reuevoll von ihnen distanziert. Man kann für die Ansicht Argumente anführen, daß Turgenjews Werk poetischer ist als dasjenige Dostojewskis, eben weil es, auch angesichts eines anderen Gegenstandes, nicht so eindeutig wertet und verurteilt; die moralische Stellungnahme ist differenzierter und bleibt gleichsam in der Schwebe, ähnlich wie in Gontscharows *Oblomow*; daher auch der elegische Ton dieser beiden Werke. Dostojewski ist direkter und in seiner plumpen Kritik schon am Liberalismus der Väter im selben Grad mitverantwortlich für die Schwierigkeiten Rußlands, liberale Institutionen einzuführen, wie Stepan Werchowenskij für die Untaten seines Sohnes. Und dennoch kann Dostojewski beanspruchen, Abgründe des Bösen durchschaut zu haben, in die vor ihm keiner zu blicken gewagt hatte; damit hat er die Weltliteratur in nicht geringerer Weise bereichert als sein Gegner Turgenjew.

So beeindruckend Dostojewski auch als Analytiker des Bösen ist, so vage bleiben seine positiven Visionen. (Das gilt schon für Gogol, der bei der Arbeit an den *Toten*

Seelen die schmerzliche Erfahrung machen mußte, daß das »Inferno« sich leichter gestalten läßt als das »Purgatorio« oder gar das »Paradiso«, das in den Kategorien des russischen Feudalismus ganz sicher nicht zu fassen ist.) Die Lehren des Starez Zosima sind schwerlich eine Lösung für die Probleme der Welt, ebensowenig wie Myschkin unter realen Bedingungen eine Chance hat, sich durchzusetzen oder auch nur zu überleben. Im Grunde ist es der Zustand der Kindheit, den Dostojewski verklärt und in dem Myschkin und Aljoscha verbleiben, weswegen sie auch so anziehend für die Kinder ihrer Umgebung sind. Gewiß hat die Ansicht Zosimas, daß alle an allem Schuld seien, einen tiefen Sinn – die Pointe der *Brüder Karamasow* ist gerade der unterschiedliche Grad der Schuld der Brüder am Tod des Vaters. Und dennoch ist die Individualisierung von Verantwortung für das Funktionieren einer Gesellschaft unerläßlich, noch wichtiger als die Zuordnung von Privateigentum an die einzelnen, für das sie selber das Risiko tragen. Besonders gefährlich sind ferner Dostojewskis panslawistische Neigungen. Zwar muß man sich davor hüten, alle in diese Richtung gehenden Ansichten, die seine Helden äußern, Dostojewski selber zuzuschreiben; Schatow etwa in den *Dämonen* ist kein Sprachrohr Dostojewskis.[4] Aber wenn Myschkin im *Idioten* (IV 7) vom russischen Christus spricht, dann ist das von Dostojewski durchaus ernst gemeint, so sehr auch der Kontext der Rede die Erfolgsaussichten von Myschkins Vision – nicht allerdings ihren Wahrheitsgehalt – relativiert; Dostojewski zweifelte nicht daran, daß das russische Volk eine besondere religiöse Sendung hatte. Allerdings ist Dostojewski intelligent genug, die ideologische Funktion des Glaubens an die besondere Sendung des russischen Volkes zu durchschauen. Einer seiner am ehesten bürgerlichen Integritätskriterien gerecht werdenden, freilich auch entsprechend beschränkten Figuren, der Staatsanwalt Ippolit Kirillowitsch, zitiert in seiner Gerichtsrede den berühmten Schluß des ersten Bandes der *Toten Seelen* Gogols, in der die rasende Fahrt der russischen Troika geschildert wird, vor der die anderen Nationen neidisch ausweichen, und betont zu Recht, daß dieses Ende mit dem Plot und den Gestalten des Romans nicht ohne weiteres übereinstimme. Wie komme Gogol dazu, einem Volk eine große Zukunft vorherzusagen, das aus Menschen wie Tschitschikow und seinen Geschäftspartnern bestehe? Nur Schönträumerei oder Furcht vor der Zensur könne ihn zu diesem Schluß bewogen haben.[5] Gegen Ende der Rede wird Angst statt Neid als die eigentliche Ursache jenes Ausweichens vermutet[6], und man kann nicht bestreiten, daß das Gefühl, mit dem ein großer Teil der europäischen Völker im 20. Jahrhundert auf den Aufstieg Rußlands zu einer der beiden Supermächte geblickt hat, in der Tat eher Angst als Neid war.

Und dennoch hat in einem Punkte Dostojewski recht: Es gibt eine religiöse Qualität in der russischen Literatur, der nichts Vergleichbares in der zeitgenössischen westeuropäischen Literatur entspricht und die zu ihrem poetischen Wert entscheidend beiträgt. Ich will mich hier nicht auf Dostojewski und Tolstoj beziehen, deren Religiosität offenkundig ist und gerade deswegen manchmal aufdringlich wirkt, sondern auf zwei so »westliche« Schriftsteller wie Turgenjew und Tschechow. Der Schluß von *Väter und Söhne* ist deswegen so bezaubern, weil der Gang der beiden greisen Basarows zum Grab ihres einzigen Kindes auf doppelte Weise mit dem Vorangegangenen kontrastiert – einerseits mit der nihilistischen Gesinnung des Verstorbenen, andererseits mit der abschließenden Zusammenfassung des weiteren

Schicksals der Nebenhelden des Romans: Für sie ist die Zeit weitergelaufen, aber eben nicht für Jewgenij Basarow. Die Hoffnung über den Tod hinaus für jemanden, der seinen ganzen intellektuellen Ehrgeiz daran setzte, sich über derartige Hoffnungen lächerlich zu machen, hat etwas zutiefst Rührendes. Ähnliches gilt für den Schluß von Turgenjews meisterhafter Erzählung *Erste Liebe* (vor der Wiederaufnahme der Rahmenerzählung, in der das typisch Russische, und das heißt in diesem Falle: das Demoralisierende, an den berichteten Vorgängen hervorgehoben wird). In dem durch das Erlebnis des Todes einer alten Frau angeregten Wunsch Wladimirs, für Sinaida und den Vater zu beten, liegt ein versöhnlicher Ton, der der zutiefst unerfreulichen Geschichte seiner ersten Liebe eine stimmungsmäßige Wendung gibt. In der katzenhaften Art, in der Sinaida mit dem jungen, verliebten Wladimir spielte, und in der brutalen Weise, in der sein Vater die eigene Frau betrügt und die Geliebte peitscht, ist soviel Entwürdigendes, das zu den reinen Gefühlen des naiven Wladimirs in so stechendem Kontrast steht, daß im Grunde nur doch der religiöse Ausweg bleibt. In der Tat kann man nicht übersehen, daß der russischen Religiosität die Erfahrung des eigenen politischen Versagens oder sogar Scheiterns zugrunde liegt. Die Erfolge des westeuropäischen Bürgertums bei der Beherrschung von Natur und Gesellschaft verdrängen leicht das Bewußtsein, von einem Unverfügbaren abhängig zu sein, und ohne dieses Gefühl gibt es keine wahrhafte Religiosität. Einer der vollkommensten Texte der Weltliteratur, Tschechows kurze Erzählung *Der Student*, macht diesen Zusammenhang deutlich. Die Stimmung des jungen Theologiestudenten ist am Karfreitag düster, nicht nur weil er gefastet hat, sondern weil er eindringlich spürt, daß es keinen Ausweg aus dem Elend Rußlands gibt. Das, was ihn plötzlich mit großer Freude erfüllt, ist das kurze Gespräch mit zwei armen Frauen über die Lesung aus dem Evangelium, das über Petrus' Verrat an Christus berichtete – ein Text, der die beiden Frauen existentiell bewegt. Der Sache nach ist dieser Verrat alles andere als erheiternd, aber das die Erinnerung an ihn auch heute noch, nach fast 1900 Jahren, den Menschen eigentümlich zu berühren und an die eigene Schuld zu erinnern vermag, das begründet eine Kontinuität in der Geschichte und der moralischen Wahrheit, an welcher teilzuhaben für den Studenten etwas Beglückendes und Tröstliches hat, das über das gegenwärtige Elend Rußlands hinweghebt. Möge es der Literatur Rußlands am Ende des 20. Jahrhunderts gelingen, aus dem Bewußtsein der Teilhabe an einer der größten literarischen Kulturen der Menschheit Kraft und Orientierung zu beziehen!

Anmerkungen

1 Vgl. etwa J. Andrew, Russian Writers and Society in the Second Half of the Nineteenth Century. New Jersey 1982, S. X: »Literature and the criticism of it became almost the only available forum for political discussion.«

2 Vgl. V. Hösle, Moral und Politik. München 1997, S. 710f.

3 Bei M. Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen [15]1979, S. 254, wird *Der Tod des Iwan Iljitsch* voller Anerkennung zitiert.

4 Vgl. etwa R. Lauth, Die Bedeutung der Schatow-Ideologie für die philosophische Weltan-

schauung Dostojewskis (1953), in: Ders., Dostojewski und sein Jahrhundert. Bonn 1986, S. 37–51. Lauths Doppelkompetenz als Philosoph und als Kenner der russischen Geistesgeschichte ist in hohem Maße beeindruckend.

5 *Die Brüder Karamasow*, IV 12,6.

6 IV 12,9. Zwar nimmt der Rechtsanwalt Fetjukowitsch am Ende seiner Rede Gogols Vergleich positiv auf (IV 12,13), aber er ist ein noch weit weniger zuverlässiges Sprachrohr Dostojewskis als Ippolit Kirillowitsch.

Simon Ackermann · Baden-Baden

»Ich erlebe einen großen Raum der Freiheit«

Aufrichtige Erzählungen eines altmodischen Katholiken

»Ich, nach der Gnade Gottes ein Christenmensch, meinen Werken nach ein großer Sünder, meiner Berufung nach ein heimatloser Pilger, niedersten Standes, pilgere von Ort zu Ort. Folgendes ist meine Habe: auf dem Rücken trage ich einen Beutel mit trockenem Brot und auf der Brust die Heilige Bibel; das ist alles.« Das ist natürlich ein Zitat, ein auch schon fast einhundertfünfzig Jahre altes. Mit diesem Bekenntnis beginnen die hochgerühmten *Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers*. Der in seiner Bescheidenheit anonym gebliebene Autor muß ehrend erwähnt werden, weil ich von ihm den Titel für die erheblich nüchterneren Überlegungen zu meiner eigenen Pilgerschaft abgekupfert habe. Es verbindet mich immerhin einiges mit dem frommen Russen des 19. Jahrhunderts, wenn auch die Unterschiede erheblich größer sind als die Gemeinsamkeiten. Ich führe kein trokkenes Brot in meinem Fernflug-festen Schalenkoffer mit, weil ich mal mit Business-, mal mit Charter-Klasse-Mahlzeiten reichlich versorgt werde, bin aber – und das gehört nun zu den Gemeinsamkeiten – , wie mein russischer Pilgerfreund, viel auf Achse, beruflich schon, aber auch dem touristischen Herdentrieb folgend. Ich besuche nicht nur heilige Stätten, Klöster und Kirchen und dergleichen, doch auch solche stehen auf meinem Reiseprogramm, für das ich ein Gutteil meines Jahreseinkommens ausgebe. Auch die Bibel begleitet mich, wenn auch nicht in einer eigenen Tragetasche, habe ich ja Zugang zur Gideon-Ausgabe für Hotelgäste in verschiedenen Weltsprachen, lesbaren und auch gänzlich entlegenen – besser als gar nichts, sage ich mir zum Trost. Als »Christenmensch«, wie es der Russe tut, möchte ich mich irgendwie auch bezeichnen, und ganz bestimmt bin ich ein noch größerer

Simon Ackermann, *Jahrgang 1941, ist als Publizist für Rundfunkanstalten und Zeitschriften tätig; seine Schwerpunktbereiche liegen im Grenzbereich zwischen Religion und Gesellschaft.*

Sünder als mein durch sibirische Weiten auf Schlammpfaden bedächtig wandernder und betender Vorläufer. Dessen spirituelle Reife habe ich noch nicht erlangt, und, wenn ich ehrlich bin, nicht einmal richtig angestrebt. Bekanntlich war es sein Hauptanliegen zu lernen, wie man ohne Unterlaß beten kann, bei Tag und Nacht und in jeder Lebenslage, wie es der heilige Paulus im Brief an die Thessalonicher empfiehlt. Aber immerhin, diese Hoffnung bleibt mir, auch ich nähere mich langsam dem Ziel, an dem mein russischer Wegbereiter wohl längst angekommen sein dürfte: dem himmlischen Jerusalem. Meine Reiseroute dorthin ist bislang etwas komfortabler ausgefallen als es Fußmärsche im heiligen und unwegsamen Rußland gewesen sind. Doch ganz ohne Widerstände läuft mein *tour du monde* auch nicht ab. Davon möchte ich ein wenig berichten, nicht im hohen Ton vergangener Jahrhunderte, sondern erkennbar als Zeitgenosse. Zu meiner Vorstellung gehört vielleicht wenigstens dies: Ich bekenne mich zu einer immer schwächlicher daherkommenden Minderheit, ja man könnte schon, wenn man soziologische Maßstäbe anlegt, von einer Sekte sprechen. Diese meine geistige Heimat und der einzige Verein, außer dem ADAC, in dem ich Mitglied bin, diese von so vielen meiner Mitmenschen als skurriles Relikt empfundene, von mir allerdings geliebte Gemeinschaft ist die katholische Kirche. Freund und Feind tragen ihre Ur- und Vorurteile über diese lästige Institution vor sich her. Hier sind es *meine* Ur- und Vorurteile, die zur Sprache kommen dürfen.

I.

Manchmal gerät so ein Pilger in Argumentationsnot. Am Sonntag nach der Messe zum Beispiel. »War's denn interessant?« lautet die erste, unpassende Frage, auf die man eigentlich nur mit einem glatten »Nein« antworten kann. »Waren denn ein paar da?« »Nicht sehr viele.« »Habt ihr denn wenigstens schön gesungen?« Ehrliche Antwort: »Nicht so toll.«

Jetzt folgt der zusammenfassende Generalangriff. – »Es ist offenbar nicht interessant in deiner Messe, es kommt kaum jemand, und nicht einmal der Gesang taugt was. Warum gehst du denn eigentlich noch hin?« »Das verstehst du nicht«, so meine kleinlaute und wenig erhellende Replik. Ja – warum gehe ich eigentlich hin? Darüber habe ich nachgedacht. Ergebnis: Mir würde einfach etwas fehlen. Auf die Predigt könnte ich – manchmal – verzichten, auf den Gesang gelegentlich auch, aber es bleibt da doch ein gewisses Flair, das mir den Sonntagsgottesdienst so unentbehrlich macht wie die Dusche am Morgen. Wer's fassen kann, der fasse es. Da sind zum Beispiel alte Leute, denen ganz deutlich jeder Schritt eine Überwindung abfordert. Und die kommen auch. Warum eigentlich? Und die Frau da vor mir, über deren Schicksal ich so einiges weiß – mein Gott, was blieb mir bis jetzt nicht alles erspart! –, auch die kommt, wie alle anderen Mühseligen und Beladenen, jeden Sonntag, und ganz bestimmt nicht aus »Pflicht«. Für sie alle, so unterstelle ich mal, ist diese Messe, wie für mich selbst, eine Vergewisserung, daß das Ganze nicht einfach sinnlos ist, daß wir auf ein Ziel zusteuern, von dem wir natürlich ebenso wenig wissen wie die, die am Sonntag nicht zur Messe kommen. Aber für uns ist das eine innere Gewißheit, auch dann, wenn uns mal, und nicht zu selten, das Halleluja im Hals stek-

kenbleibt. Ab und zu kommt dieses Halleluja natürlich auch fröhlich heraus, und es gibt auch tatsächlich fröhliche Kirchgänger, und manchmal gehöre ich auch dazu. Manchmal finde ich mich eher bei den Zerknirschten mit grauen Gesichtern, die sich maßlos überfordert fühlen, wenn sie das Lied aufschlagen sollen: »Ihr seid das Salz der Erde, ihr seid das Licht der Welt.« So kommt es vor, daß mir solche Singerei großspurig, ja leichtsinnig vorkommt, manchmal wiederum empfinde ich sie echt aufmunternd. Und so ist das eben mit dieser Sonntagsmesse: Man kann da kommen mit einer getrübten Stimmung oder mit einer heiteren, das macht nichts. Jeder ist wie er ist. Man darf sich nur nicht für den Mittelpunkt der Welt halten und erwarten: hier wird ausgerechnet für mich gepredigt, hier werden die Lieder nach meiner Stimmungslage ausgewählt. Wenn man so denkt, dann kommt der große Frust. Wenn man sich dagegen vor seinen Herrgott hinstellt, der seine Sonne auf- und untergehen läßt über uns alle, so wie wir nun mal sind, dann streift man vielleicht doch ein bißchen Egoismus ab und singt mit zunehmender Leichtigkeit – und nur anscheinend gegen alle menschliche Erfahrung: »den wird er wunderbar erhalten in aller Not und Traurigkeit«. Ich habe inzwischen gelernt, das alles zu nehmen wie es ist. Der Pfarrer kann ja auch nicht jeden Sonntag den Strahlemann spielen, und nicht immer fällt ihm ein Thema ein, das ausgerechnet mir gefällt. Ich will da nichts beschönigen. Aber: Was keine Weltverbesserungsideologie bislang hingekriegt hat, hier, in meiner Sonntagsmesse verwirklicht sich für eine Stunde die klassenlose Gesellschaft. Das wirkt gelegentlich ein wenig verkrampft, wenn man sich beim Friedensgruß nach rechts und links, nach hinten und vorn die Hand reicht; möglicherweise bin da aber ich der Verkrampfte. Doch sind in diesem Moment die Unterschiede sozusagen ontologisch wirklich aufgehoben, zwischen der alten Frau aus dem Osten und den betuchten Pensionären, den kroatischen und polnischen Ministranten und den vietnamesischen und deutschen Ministrantinnen, den Kranken und Gesunden, den Depressiven und den Heiteren, den Schönen und den Eitlen und den weniger Schönen und Zurückhaltenden, den Leuten mit zerbrochenen Beziehungen und den – sie sind, das muß ich zugeben, selten – den jungen Verliebten; zwischen allen anderen und mir. Selbst unserer Geistlichkeit stößt jede Anwandlung von Klerikalismus sauer auf, unsere Priester und ihre Vorleser und Kommunionhelferinnen umweht gleichermaßen der Geist der Demokratisierung, ja fast der Gleichschaltung. In dieser Stunde am Sonntag ist zwar das Himmlische Jerusalem noch nicht angebrochen, aber wir warten und hoffen immerhin eine Stunde lang ganz fest darauf, jeder eben so, wie er's fassen kann. Und deshalb fühle auch ich mich da zugelassen, eingeladen sogar und willkommen.

II.

Ich kann es nicht lassen; wenn ich woanders bin, dann will ich auch sehen, wie dort die Christenmenschen ihren Gottesdienst feiern. »Das hast du doch auch zuhause«, stöhnt meine Frau über diesen befremdlichen Übereifer. »Man muß doch nicht so weit fahren, um eine Kirche von innen zu sehen.«

»Das ist schon wahr, aber ich sehe das anders. Ich verreise in fremde Länder, *und* ich will sehen, wie es dort christlicherseits zugeht. «

So gibt es immer wieder Überraschungen. In Peking zum Beispiel. Für einen Ausländer ist die Orientierung nicht ganz leicht. Die Adressen habe ich mir aber vorher besorgt. Das geht alles. Und dann muß man halt die Augen offenhalten. Vor allem sehr früh aufstehen. Die Messen finden sehr zeitig statt, denn Priester und Gläubige müssen anschließend zur Arbeit.

»Wo kommen Sie denn her in aller Frühe«, fragen mich die Reisegefährten am Frühstückstisch nach meinem Kirchgang.

»Ich war im Requiem.«

»Was ist denn das?«

»Da ist eben ein Chinese gestorben, und für den hat man eine Messe gehalten.«

»Und was haben Sie dort verloren?«

»Nichts. Ich habe für den Chinesen mitgebetet, die Texte kenne ich auswendig.«

»Seit wann können Sie denn Chinesisch?« klingt es neidvoll zurück.

»Der Pfarrer hat mich begrüßt; sein Latein ist besser als sein Englisch. Ein Sterbebildchen des Chinesen hat er mir auch gegeben. Und danach hat der Kirchenchor das ›dies irae‹ geprobt.«

Wie man sieht, altgläubige Katholiken sind ein Fall für sich. Das nervöse Zucken der höflicheren unter den Zeitgenossen läßt erahnen: man wird für verrückt gehalten. Das macht nichts. Das nehme ich in Kauf, um zu sehen, wie Chinesen beten, in einer kitschigen, katholischen, barock-klassizistischen Missionskirche vergangener Jahrhunderte, mit Nazarenerbildem an der Wand und unlesbaren Schriftzeichen ringsherum.

O wie schön und nützlich ist doch die lateinische Sprache, mitten im Reiche der Mitte. Nicht jedermanns Sache, aber meine. Da liegt doch in der Kirchenbank handschriftlich und vervielfältigt die *Missa de angelis* in Chinesisch und Lateinisch. Wie eine illuminierte Kostbarkeit aus dem Mittelalter nehme ich das abgegriffene Heft in die Hand und freue mich über abendländisches Kulturgut auf fremdem Boden. Ganz ohne Expansionsgelüste, einfach die Freude des Wiedererkennens. Und des Dazugehörens.

»Du hebst da immer ab,« sagt meine Frau, »du idealisierst, du siehst Dinge, die es gar nicht gibt.« Das ist das Echo auf meinen Reisebericht aus der politisch und religiös befreiten Ukraine. Eiskalt war es, im Schlamm standen wir gleich mehrere Stunden und lauschten auf freiem Feld einer byzantinischen Liturgie der unierten Kirche, die von Stalin verboten worden war, die jetzt wieder aufholt und nachholt. Mit manchen Schattenseiten. Aber der Gottesdienst war spitze, um den unangemessenen Ausdruck zur Verdeutlichung zu verwenden. Wie gesagt, eiskalt, im Schlamm, Hunderte von Alten und Jungen, Kindern und Greisen, bedächtige bäuerliche Köpfe, alle waren zur Wiedereröffnung eines ihrer Klöster gepilgert (ich räume ein: uns Westler hat man chauffiert). Vermutlich verstehen die jüngeren Ukrainer von den kirchenslavischen Gesängen nicht viel mehr als ich. Denn auch diese Tradition stand ja zu bolschevikischen Zeiten nicht in hohem Ansehen. Doch der Chorgesang erhebt die Herzen. *Habemus ad Dominum,* denke ich mir, da ich ja vom lateinischen Ritus bin, aber sofort den oststavischen Gesang in meiner Gemeinde einführen würde, wenn ich nur singen könnte. Nun meine Generalbeobachtung: Diese Ukrainer, abgehärmt und erschöpft, ein wenig gebeugt und in sich gekehrt, ganz ernst, sie waren alle wie verklärt.

»Du hebst da immer ab«, wiederholt meine Frau, »du idealisierst, du siehst Dinge, die es gar nicht gibt.«

»Das wirst du nie verstehen. Schade drum. Du weißt gar nicht, was dir da entgeht.« So verteidige ich mich schwächlich und füge hinzu: »Es lebe das Opium des Volks; Jahrzehnte des kommunistischen Entzugs haben die Sucht nicht geheilt.« – Und ich glaube zu wissen warum.

III.

Mit der für die Jugend selbstverständlichen Unbarmherzigkeit und Radikalität schüttet meine Tochter ab und an alles aus, was sie je an Fakten und Vermutungen über die Kirche mitbekommen hat. Von der miesen hierarchischen Struktur über die unerträgliche Rolle, die man der Frau zumute, die Kirchensteuer, den gegenwärtigen Papst und den Papst im allgemeinen, die Pfarrer, deren kleine und größere Schwächen genüßlich verbreitet werden. Und so weiter und so fort, das Elend gewissermaßen in Vergangenheit und Gegenwart enzyklopädisch betrachtet. Da bleibt kein Stein auf dem anderen am Haus voll Glorie. »Töchterlein«, sage ich, »was willst du eigentlich? Ein Verein wie die katholische Kirche, in den man dich und mich hineinläßt, kann kaum besser sein als er ist. Oder, andersherum gedacht, wäre diese unsere lamentable Kirche so perfekt und unanfechtbar, wie du dir das zu wünschen scheinst, alle ihre Mitglieder Heilige ohne Fehl und Makel, dann würden gerade wir beide schnell die Flucht ergreifen vor lauter Minderwertigkeitskomplexen und schlechtem Gewissen.« »Du, mit deinen Sprüchen«, verstummt sie vorläufig bei so viel Realismus. Sagen wir's im theologischen Jargon: Die »Gemeinschaft der Heiligen«, die wir im Gottesdienst beschwören, ist eine Gesellschaft fehlbarer Individuen, die allesamt auf ihre Weise wissen, daß sie den strengen Maßstäben des Evangeliums nicht entsprechen. Da stehen bekanntlich auch harte Worte, über die man stolpern kann: »Ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater im Himmel«, heißt da eins, oder ein anderer, ein praxisnäherer Bibelspruch, bei dem ich mich nicht aus der Schlinge ziehen kann: »Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen.« Hartnäckiger Nachzug der Tochter: »Also, was soll das Ganze, wenn die auch nicht besser sind als die andern, dann hat der ganze Aufwand nichts gebracht.« Der ganze Aufwand hat vermutlich nicht erfüllt, was man in hochgemuter Stimmung vor langer Zeit erhofft hat. Aber immerhin doch dies: Der ganze Aufwand, um bei dem burschikosen Ausdruck zu bleiben, bewahrt vor der schieren Verzweiflung, die sich einstellt, wenn man sich nicht angenommen fühlen darf mit all seinen Macken und Defizienzen, wenn man für sich selbst auch noch selbst geradestehen soll. Man kann da natürlich immer weitermaulen: »Das ist doch Pharisäerei: große Sprüche machen und dann kleine Brötchen backen.« »Nein, isses nicht.«

Manchmal hat man diese Diskutiererei so satt …

Stoßseufzer, dann weiter für eine Menschenmöglichkeit in dieser Welt:

»Mit Pharisäerei hat das nichts zu tun, das entspricht nur unserer zwiespältigen Wirklichkeit. Wir brauchen ein Ziel, eine Richtung, eine Idee, eine Norm oder irgendsowas aus der philosophischen Begriffskiste, denn ohne diese Richtung wer-

den wir verrückt. Und dann, das ist die Seite B, müssen wir einigermaßen schauen, mit dieser überfordernden Idee zurechtzukommen, es wenigstens versuchen, immer wieder.«

»Damit, mit deiner wilden Philosophie kann man ja jeden Blödsinn aus Rom rechtfertigen.«

»Das ist erstens kein Blödsinn, was da aus Rom verlautbart wird, und zweitens habe ich diese Einstellung nicht erfunden. Ich erlaube mir, Töchterlein, sie sozusagen für urkatholisch zu halten, wenn du es weniger konfessionell willst, für urchristlich. Vor und nach Aristoteles war das doch immer so: Eine recht anspruchsvolle Norm, die ich durchaus bejahe, hinter der ich aber, ich möchte fast sagen ›naturgemäß‹, hinterherhinke. Und den folgenden Schluß daraus entnehme ich auch der Bibel: Ich brauche an mir selbst nicht zu verzweifeln.«

Töchterlicher Widerspruch: »Da kann man doch auf die hehren Prinzipien verzichten, aus Rom, von Aristoteles oder von sonstwem, wenn man sie nicht verwirklichen kann.«

»Sollte man eigentlich nicht«, lautet die müde Antwort. Dann ein neuer Ansatz, mit wenig Hoffnung verstanden zu werden.

»Lassen wir mal in unserem Zusammenhang alle speziellen katholischen Pikanterien und Stolpersteine außen vor und gehen wir das Problem ganz simpel an. Wenn ich dich anlüge, weißt du, daß das nicht gut ist. Kasuisten mögen da noch Ausnahmen zulassen für ganz spezielle Fälle des größeren und kleineren Übels, aber das gilt ja jetzt nicht gerade schon für dich und mich. Jedenfalls wissen wir alle beide, ohne daß uns das lange bewiesen werden müßte: Lügen gehört sich nicht. Und jetzt die andere Seite. Wir wissen, die Lüge ist nicht gut, wenn uns auch immer mal wieder aus diesem oder jenem Grund der Gaul durchgeht und wir genau tun, was wir nicht für richtig halten. Dafür sind ja Sündenbekenntnis und Vergebung eingeführt worden. Selbst die ganz Strengen vom Anfang, als man noch darauf warten zu können meinte: Jesus steht ja vor der Tür, auch die haben das nicht durchhalten können mit der absoluten Rechtschaffenheit. Die Seelsorger aller Konfessionen haben das eingesehen, die einen mehr, die anderen weniger, wobei die Rigoristen keine größeren Erfolge nachweisen können in ihrer Anstrengung für das Himmelreich als die, die deine erwähnten kleinen Brötchen backen.« »Dein Papst sieht das aber anders.« »Nein«, nehme ich den Mund voll, »mein Papst sieht das genau wie ich. Polnisch oder lateinisch, jedenfalls ein wenig vornehmer formuliert, aber in der Sache weiß es der Papst auch nicht besser. Wenn du meinst, ich verbreite hier häretische und laxistische Sondermeinungen, um auf Teufel komm raus meine absterbende Kirche verteidigen zu können, dann liegst du falsch. Jede theologische Fakultät gibt mir automatisch recht einfach durch folgende Tatsache: Sie beschäftigt einerseits Ethiker, Moraltheologen, Fachleute für das Wahre, Gute und Schöne und alles, was zu tun und zu lassen sei. Und nun das ›andererseits‹: Die selbe Fakultät beschäftigt wiederum andere Fachleute, die für die Schwierigkeiten der Anwendung stehen, für die Verwirklichung der katholischen Moral unter menschlichen Realbedingungen; dafür sind die Pastoraltheologen zuständig. Und unter diesen Voraussetzungen meiner Abweichung vom römischen Fundament, wie du mir unterstellst, gehören auch Predigt und Beichtstuhl zusammen. Der Pfarrer hat an seinem Ambo nicht Schliche zu verraten, wie man durch die Schwierigkeiten

dieser Welt in Lust und Freuden trefflich und ohne anzuecken sich durchwindet. Wenn er das tut, dann soll ihn der Teufel holen (im entmythologisierten Sinne natürlich, wenn du meinen drastischen Ausdruck einordnen willst). Auch im Beichtstuhl soll er mir damit nicht kommen. In beiden Situationen hat er zu sagen, wo es dem Evangelium entsprechend lang geht. Aber im einen Fall steht eben die Norm im Vordergrund, im andern die Barmherzigkeit Gottes, um mal meinen theologischen Generalnenner anzubringen.«

»Das ist doch die Schizophrenie in Reinform«, höre ich als Ergebnis meines seelsorgerlichen Redeschwalls. »Nenne das wie du willst, es entspricht der menschlichen Wirklichkeit. Und auf diese Art und Weise habe ich bislang so recht und schlecht die Welt ertragen, wie sie nun mal ist, ohne das Evangelium anders zu lesen, als es im Buch steht. So halte ich mir die Arroganz so weit vom Leibe wie die Verzweiflung.«

IV.

Als altmodischer Katholik habe ich Anspruch auf die Freiheit des Gewissens, die nicht nur in den aufgeklärten Menschenrechten ganz oben rangiert, sondern auch in der amtlichen Lehre meiner guten alten katholischen Kirche. Diese Freiheit des Gewissens lasse ich mir nicht streitig machen. Wenn man hört und liest, wie geknickt und geknechtet wir armen Katholiken unter einer spätantiken Moral zu leiden hätten, dann könnte ich fast Mitleid mit mir und meiner kleinen Gesinnungsschar bekommen. Ich leide da überhaupt nicht. Für mich gilt das Gewissen an oberster Stelle, natürlich nicht deshalb, weil ich es vom Fernsehen und den Illustrierten habe prägen lassen, sondern nach der mir eben möglichen Prüfung der Dinge. Und das genügt. Es hat sich noch immer nicht herumgesprochen, wie katholisch das ist. Aber wer nimmt schon diese katholische Lehre zur Kenntnis? Von den paar Pikanterien mal abgesehen, die in steter Wiederkehr des Gleichen zum Zentrum des Ganzen aufgeblasen und wirklichkeitsfremd vergrößert werden. Worauf will ich hinaus? Auf einen spannenden Zusammenhang. Alles, was so Rang und Namen hat und der Kirche ausgesprochen und von sich aus erklärtermaßen fernsteht, alle Liberalen, Atheisten, Agnostiker, Marxisten e tutti quanti erfüllen die Resonanzräume der Öffentlichkeit mit ihrer unzuständigen Papstkritik. Ihre Meinungsfreiheit sei hier gar nicht in Abrede gestellt, aber nach ihrem Motiv zu fragen drängt es mich. Denn, so sagt mir mein Verstand in aller Einfalt, wenn die doch von dem ganzen katholischen mediaevalen und gänzlich rückständigen Denkgebäude so überhaupt nichts halten, wenn einen das ganze abgestandene Zeug angeblich doch gar nichts angeht, ja was dann, warum diese verdächtige Generalempörung über Vorstellungen eines neuscholastisch geprägten polnischen Papstes zur Sexualität? Ich habe den fatalen Verdacht, die regen sich alle in einem Maße auf, als sei noch einmal das Abendland (oder zumindest die Aufklärung) zu retten, weil sie selbst nicht ein noch aus wissen. Liege ich wirklich so falsch mit folgender Vermutung?: Es wäre ihnen recht, wenn sich diese römische Autorität endlich mal, am besten *ex cathedra,* zu der Verkündigung herablassen wollte: Also, liebe Mitmenschen aller Gattungen und Denkrichtungen, euer aller Sexualverhalten ist in jedem Falle

genau so richtig, wie ihr es gerade praktiziert. Das wäre die wünschenswerte Frohbotschaft *urbi et orbi.* Daraus wird leider nichts, und so müssen der jetzige Papst und sein baldiger Nachfolger darauf verzichten, die öffentliche Meinung auf ihrer Seite zu haben. Ist es nur altgläubige Verbohrtheit, wenn ein Papst für entbehrlich erklärt wird, der uns nur nach dem Munde redet, der uns in allem das genehmigt, wonach uns gerade der sexuelle Trieb oder der theologische Sinn steht? Im Gegenteil. Wenn keiner mehr aufsteht, um – ob es regnet oder schneit, fromm gesprochen: »gelegen oder ungelegen« – eine biblisch wie menschlich zu begründende Forderung aufzustellen, dann kann es doch nur noch schlimmer werden mit unseren wundersamen Errungenschaften an -philien: Porno-, Paedo-, Maso-, Adulterio-, Bi- und Multiaktivitäten. Oder, um zu einem früheren Gedanken zurückzukehren: Was der Priester im dunklen Beichtstuhl der Barmherzigkeit Gottes überantworten muß, weil er es nicht mehr ändern kann, das alles kann doch um Gottes willen nicht zu einer Moral erklärt werden, der alle fröhlich zustimmen.

V.

Wie meine russische Vorhut habe ich die Zielrichtung »Himmlisches Jerusalem« immer sehr ernst genommen. Von einem früheren Mitpilger möchte ich berichten, der mir einiges zu denken gegeben hat. Es ist vielleicht erwähnenswert. Mit unserem Russen verbindet uns beide übrigens die Herkunft aus »niederstem Stand«, wie er es in seinen *Aufrichtigen Erzählungen* formuliert. Das hat auch die bleibende innere Beziehung zu meinem Jugendpilgerfreund begründet, der so wenig zu lachen hatte wie ich.

Wie immer auch, jahrelang teilten wir als Schulbuben und dann als Studenten dieselbe Bude und stritten uns füglich jahrelang über Gott und die Welt. Die Zielrichtung war dagegen unstrittig. Damals, als die katholische Kirche noch Rang und Namen hatte, da gingen wir noch vor dem Frühstück zur Karmelitenkirche in die Messe, bewaffnet mit einem Goldschnittmeßbuch, zweisprachig. Das waren noch Zeiten. Ob sie besser waren als die heutigen oder nicht, ist gar nicht so leicht zu entscheiden. Jedenfalls waren sie ganz anders.

Für den Marsch zum *irdischen* Jerusalem, an dem ich bereits vorbeigekommen bin, war der Jungpilger, den ich der Diskretion wegen mal Hans nennen will, deutlich besser gerüstet als ich; er war sportlich und wurde denn auch wunschgemäß Offizier. Über unser geistliches Rüstzeug zum Aufstieg in die *ewige* Stadt haben wir uns damals keine großen Gedanken gemacht. Damals stand sowieso alles fest und lag in beruhigender, vielleicht auch einschläfernder Klarheit vor. Dieser Zug ist abgefahren, und so muß jetzt von der Gegenwart berichtet werden.

Vielleicht zwei Jahrzehnte lang hatten wir uns gänzlich aus den Augen verloren. Während ich mich – das ist noch nachzutragen – in den *soft sciences* verloren hatte, trieb es unseren Offizier schließlich zu einem ordentlichen Studium. Deshalb stellt er heute auch was dar. Und plötzlich, wie gesagt nach zwanzig Jahren, ruft es bei mir an.

»Hallo, du Bursche«, ruft er in seinem stehengebliebenen Studentenjargon, »ich hab' dich da zitiert gefunden in einem klugen Buch, und da dachte ich mir, den mußt du auch mal wieder ausgraben.«

Und so hat er mich also ausgegraben und stellt mir die uferlose Frage: »Na, wo stehst du denn eigentlich?«

Wenn ich das selbst nur so genau wüßte. Zur Groborientierung schicke ich ihm Gedrucktes, das er zu meinem Erstaunen tatsächlich auch liest. Und dann kommt ein langer Brief, in dem er mir die Lektüre von Sai Baba empfiehlt.

Falls Sie dem Sai Baba noch nicht begegnet sind, das ist ein Inder mit dem bescheidenen Anspruch, eine Verkörperung Gottes zu sein. Ein Wundermann ist er auch, und wegen seiner besonderen Fähigkeiten und seines (das folgende Adjektiv ist meine eigenen Wertung), wegen seines schlichten Synkretismus hat er großen Erfolg, auch im New Age des wiedervereinigten Deutschland.

Ich rufe den Hans zurück: »Das ist ein weites Feld«, sage ich. »In meiner Deformation als Schriftgelehrter muß ich da erst einiges lesen; dann wollen wir uns treffen.«

Wir treffen uns. Ich versuche es auf die ehrliche Tour: »An deinen Sai Baba komme ich nicht ran. « Rasche und treffliche Antwort: »Dann bist du eben noch nicht so weit.«

Wir essen und trinken alles, was Sai Baba eigentlich nicht essen und trinken würde und diskutieren eine ganze Nacht, bis ich sage: »Jetzt reicht's mir, ich bin müde.« Was kam dabei raus? Nichts.

In einer 68er Zwischenphase war mein Pilger Hans offenbar auf einen anderen, nicht minder steinigen Pfad geraten. Den hat er dann in Richtung eines nietzscheanisch-zynisch-nihilistischen Sonderwegs verlassen, um, nach langen trüben geistigen Fußmärschen den Pfad Sai Babas zu betreten.

In der Wolle jesuitisch gefärbt wie ich nun mal bin, beruhige ich mein katholisches Gewissen mit dem Zweiten Vaticanum, das ja auch andere Religionen als legitime Wege zum Heil erklärt – das hat sich übrigens auch noch nicht überall herumgesprochen. Und dieser Verzicht auf Missionseifer meinerseits fällt mir um so leichter aus folgenden Gründen.

Erstens. Hans, das macht ihn sehr sympathisch, hat noch nie die Gewinnmaximierung zu seinem obersten Prinzip erklärt. Mit solchen Leuten findet man Themen für eine ganze Nacht und mehr, ohne sich zu langweilen.

Zweitens. Er tut offenbar mehr als er müßte für eine Schicht von Menschen, denen man am liebsten ausweicht.

Drittens. Sai Baba ist doch noch meilenweit besser als schiere Verzweiflung oder Zynismus.

Und viertens. Wer so irre Wege geht, ohne Egoist zu werden, ohne mit dem Denken aufzuhören, um dessen Seelenheil mache ich mir keine großen Sorgen.

Natürlich haben wir uns heftig gestritten. Mit seiner indischen Inkarnation konnte er bei mir so wenig landen wie mit den Seelenwanderungsgeschichten, vor allem machte er mich zornig mit den Klischees über den oben erwähnten Papst und dessen schräge Herde, die ja den Weltuntergang mitverantwortet wegen des prokreativen Wahnsinns und des ökologischen Leichtsinns. »Ich kann es nicht ausstehen«, sage ich ihm, »ausgerechnet von dir den Unfug zu hören, der tagein, tagaus von Hinz und Kunz den omniszienten Medien nachgeschwätzt wird. Karlheinz Deschner mit seiner Kirchenkritik ist wenigstens stilistisch besser als seine Nachbeter, auch wenn seine Manie allmählich zum Selbstläufer geworden ist. Lest ihr denn

nur noch diese Geschichten einer selektiven Wahrnehmung?« Im Nachhinein hoffe ich, meinen Pilgerfreund, der einen anderen Weg zum Gipfel aufgenommen hat, nicht im Zweifel darüber gelassen zu haben, daß mein großes katholisches Herz jedem ernsthaften Menschen gehört, ob er nun meine Meinung teilt oder nicht. Aber bei meiner Überzeugung darf ich ja wohl bleiben. Übrigens begrüßte mich nach der langen Nacht meine Frau mit der aufmunternden Bemerkung. »Ihr seid einer so verrückt wie der andere. Da habt ihr schon die unverschämte Chance, überhaupt an was zu glauben, und da streitet ihr auch noch über Details.« Müde und unzufrieden wie ich bin, kriege ich grade noch diese Antwort raus, mit der ich einen Unterschied markieren will: »Warten wir doch mal zweitausend Jahre ab, was da noch von dem Sai Baba übrig ist.« Ich weiß, so lange will meine Frau nicht warten, und so setze ich nach: »›Die Wolke der Zeugen‹ – weißt du, was das ist? Ich war zwar weder bei der Brotvermehrung noch bei der Auferstehung dabei. Doch keiner, der sich das aus den Fingern gesaugt hätte, würde auch noch seinen Kopf dafür hingehalten haben. Die Reihe der Zeugen und Märtyrer, von damals und von viel später und auch von heute, die sind mir sehr wichtig, wichtiger noch als Sankt Augustin und Sankt Thomas, der noch nicht heiliggesprochene Origenes oder die Crème der europäischen Theologie mit Sankt Rahner an der Spitze, und die sind alle nicht auf den Kopf gefallen.«

VI.

Nun ist mir die Zeit aber wirklich davongelaufen. Gerne wäre ich noch so manches Pilgersouvenir losgeworden. Ersatzweise eine Anekdote für all jene, die eisern an ihrem Vorurteil festhalten wollen, daß sich katholische Christenmenschen wie ich vom Stellvertreter Christi auf Erden und von all seinen nachgeordneten *servi servorum* niedergedrückt fühlen und ihrer Selbstentfaltungsmöglichkeiten beraubt werden.

Da unterhalte ich mich doch in diesem Tal der Tränen mit einem akademischen großen Tier, sozusagen einem Leuchtturm in seiner Fachschaft, blitzenden Auges, an allem interessiert, weitgereist und doch mit Bodenhaftung. Von der Psychoanalyse bis zur Religion schaukelt sich unsere gegenseitige Neugierde empor.

»Ich bin übrigens Konvertit, ich bin katholisch geworden«, sagt er nach einer gewissen Annäherung.

»So so«, sage ich, »und wie ist nun der Eindruck nach Ihren Erfahrungen im real existierenden Katholizismus? Haben Sie's nicht bereut? Ihr Image bessert das doch nicht?«

Und jetzt kommt die Antwort:

»Ich erlebe einen großen Raum der Freiheit.«

Das war der Originalton von der Leuchte der Wissenschaft mittleren Alters.

Solche Überraschungen werden uns Pilgern zuteil, wenn wir nur zuschauen und zuhören.

»Ich erlebe einen großen Raum der Freiheit.« Das mußte ich noch einmal wiederholen, obwohl es nicht von mir stammt. Genau so erlebe ich das nämlich auch.

Harald Vocke · Würzburg

Ernst von Weizsäcker als Botschafter beim Vatikan

Das letzte Buch von Pater Robert Graham SJ und zwei Dokumente, die der amerikanische Vatikanhistoriker für wichtig hielt

Nicht selten tritt das Wesentliche einer Begegnung erst im zeitlichen Abstand hervor. Pater Graham werde kaum zu sprechen sein, er sei sehr krank gewesen und noch immer nicht wieder gesund, hieß es nach der Ankunft in Rom. Doch am Telefon klang die Stimme am nächsten Morgen überraschend frisch: Natürlich bleibe es bei dem vereinbarten Termin, sagte der Pater auf deutsch. Am Sitz der Zeitschrift *Civiltà Cattolica*, von der belebten Via Veneto nur wenige Schritte entfernt, ist der Jesuit aus Kalifornien mit dem schlohweißem Haar dann bei der Begrüßung so herzlich, daß man die Erschöpfung des Hochbetagten fast übersieht. Bald geht es in die Hausbibliothek. »Welch ein Schatz, diese Bücher«, sagt Pater Graham, hier finde er das Wichtigste für seine Arbeit beisammen.

Eigentlich sollte das Gespräch Albrecht von Kessel[1] gelten, dem Diplomaten aus dem Widerstand gegen Hitler, der vom Juni 1943 an bis zum Kriegsende an der deutschen Vatikanbotschaft der nächste Vertraute des damaligen Botschafters Ernst von Weizsäcker war. Als einer der Herausgeber der Akten und Dokumente des Heiligen Stuhls über den Zweiten Weltkrieg hat Pater Graham Anfang der sechziger Jahre Kessel eigens in Deutschland besucht. Mehr lag dem Pater jedoch daran, über eines seiner Bücher zu sprechen, das gerade in den Vereinigten Staaten erschienen war.[2]

Ausführlicher, als es der Titel verrät, ist darin auch von den Beziehungen des Vatikans zu Deutschland die Rede. Manches in diesen klugen Essais, der Frucht langjähriger Studien, muß deutsche Leser schmerzlich berühren. So verglich nach dem Angriff Hitlers auf die Sowjetunion der damalige Bischof von Augsburg, Kumpfmüller, den anfänglich noch erfolgreichen Rußlandfeldzug mit dem Sieg der christlichen Flotte bei Lepanto über die Türken. Ganz anders Bischof Galen, der »Löwe von Münster«. Er hat damals zwar auch den Kommunismus in der Sowjetunion eindeutig verurteilt, damit dann aber sofort die Ideologie der Nationalsozialisten auf die gleiche Stufe gestellt.

Gegen Ernst von Weizsäcker, den Vater des früheren Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker, der in den beiden letzten Kriegsjahren Botschafter beim Heiligen Stuhl war, hege die Kurie keinen Groll, schreibt Pater Graham. Bei dem Nürnberger »Wilhelmstraßenprozeß«, der zur Verurteilung des Diplomaten zu Gefängnishaft führte, habe sich der Vatikan zu seinen Gunsten verwandt. Der Überblick des amerikanischen Jesuiten über

Harald Vocke, *Jahrgang 1927, Studium der Altphilologie, Archäologie, Geschichte und Kunstgeschichte, später auch der arabischen Sprache. Diplomat, sodann Journalist. Zur Zeit schreibt er eine Studie über den deutschen Diplomaten Albrecht von Kessel.*

die Berichterstattung des Botschafters ist kritisch, aber nicht unfair: Es werde darin das Bild eines Vatikans entworfen, für den die deutschen Streitkräfte – wohlgemerkt die Wehrmacht Hitlerdeutschlands – eine vom Himmel gesandte Barriere vor den Offensiven des Bolschewismus waren. Mit dieser Sicht wollte der Botschafter den Vatikan in Berlin als Vermittler von Friedenskontakten mit den Angelsachsen empfehlen.

So heißt es etwa in einem Bericht, in dem Weizsäcker seine Gespräche mit der Kurie nach den ersten zwei Monaten zusammengefaßt hat: »Die Sowjetunion aber ist und bleibt der Erzfeind. So kommt es, daß es im Vatikan zur Zeit gar nicht vieler Worte bedarf, um den deutschen Einsatz gegen Rußland ins rechte Licht zu rücken.«

Deutschland als Bollwerk zur Rettung der europäischen Kultur vor dem Bolschewismus, das war damals auch ein Lieblingsthema von Goebbels. Das von Pater Graham versammelte Material über die größte und letzte Propagandakampagne des Dr. Joseph Goebbels ist als Hintergrund zur Beurteilung der Berichterstattung Weizsäckers aus dem Vatikan überaus hilfreich. Ist es doch eine Eigenheit der Diktaturen, daß deren führende Repräsentanten sich die von ihnen in die Welt gesetzte Propaganda bald unbewußt selbst zu eigen machen, ja schließlich felsenfest daran glauben. Wollte nach Stalingrad ein deutscher Diplomat Hitler und dessen nächste Vertraute überhaupt noch erreichen, so mußte er in seinen Berichten von deren Gedankenwelt ausgehen.

Auch Pater Graham war das bekannt. Botschafter von Weizsäcker wußte genau, was er seinen Leuten zu sagen hatte, ohne Gefahr zu laufen, daß man ihm Defätismus vorwarf. Doch damit entfernte sich die Berichterstattung zugleich immer mehr von den Realitäten. Pater Graham: »In Wirklichkeit sind diese Berichte, die sich inhaltlich wiederholten, eine wahre Karikatur der Denkweise von Pius XII ... Er wird porträtiert, als habe er sich wie ein verängstigtes Kind an die Nationalsozialisten als Retter des Westens geklammert.« Auch die Hoffnung des Botschafters auf den Vatikan als Vermittler von Friedensgesprächen erwies sich als Illusion.

»Mißerfolg einer diplomatischen Mission« (Failure of a Mission) hat Pater Graham sein Kapitel über Ernst von Weizsäckers und dessen römische Jahre genannt. Ein hartes Urteil, doch aus der Sicht der vatikanischen Akten verständlich. Über die mutigen, aber nur zum Teil erfolgreichen Bemühungen, die der Gesandschaftsrat Albrecht von Kessel vielleicht aus eigner Initiative, doch stets in Absprache mit seinem Botschafter im Herbst 1943 zur Rettung der römischen Juden unternahm, geht das Buch des Jesuiten nicht ein. Das hatte ja dort auch nicht unbedingt zur Sache gehört.

»Warten Sie, ich habe einige Papiere aus Amerika mitgebracht, die mir wichtig sind, darunter auch etwas, was Sie gewiß interessiert« sagte der Pater am Schluß des Gesprächs und ging in sein Zimmer, um das Gewünschte zu holen. Jetzt war es unübersehbar: Für den noch von der Krankheit Gezeichneten war fast jeder Schritt eine Qual. Bald kam er mit einem schmalen Aktenordner zurück und kopierte zwei Texte daraus. »Sie können damit nach Belieben verfahren« sagte Pater Graham zum Abschied. Nur wenige Monate später, am 11. Februar 1997, ist er, fast fünfundachtzig Jahre alt, in seiner kalifornischen Heimat gestorben.

Die beiden Schreiben ergänzen sein Buch. In einem handschriftlichen Brief vom Januar 1974 hatte ihn Albrecht von Kessel auf den »sehr beschränkten dokumentarischen Wert« aller Akten der deutschen Vatikanbotschaft aus den beiden letzten Kriegsjahren hingewiesen: »Unsere Telegramme mußten so abgefaßt sein, daß nie der *geringste* Zweifel an unserer Treue zum Regime auftauchen konnte. Andernfalls hätte man unsere Angehörigen als Geiseln verhaftet und in ein KZ geschickt.« Die internen Aktennotizen über Gespräche mit dem Papst und vatikanischen Diplomaten habe man »zwar ehrlicher, aber doch sehr vorsichtig« formuliert: »Wir lebten in ständiger Furcht vor Spitzeln.«

Den zweiten von Pater Graham kopierten Text hat Sigismund von Braun[3], ehemals ebenfalls ein Mitarbeiter Ernst von Weizsäckers an der deutschen Vatikanbotschaft, im Juni 1964 als Ständiger Beobachter der

Bundesrepublik bei den Vereinten Nationen in englischer Sprache verfaßt. Es geht darin auch um die Bemühungen Ernst von Weizsäckers, den Vatikan zur Einleitung von Friedenskontakten zu bewegen. Wichtiger ist jedoch ein ganz anderer Gesichtspunkt: »Als die Italiener Anfang September 1943 einen Waffenstillstand (mit den Alliierten) geschlossen hatten, und vor allem seit der Besetzung Roms durch die deutsche Armee am 8. September 1943, lebten wir in der ständigen Furcht, Hitler könne in einem seiner zahlreichen Augenblicke von Laune und Wut den Papst und einige weitere Mitglieder der Römischen Kurie zu entführen befehlen, eine Gefahr, die Weizsäcker für durchaus gegeben ansah.«

Weizsäcker, Kessel und Braun haben diese Gefahr in den neun Monaten vom Sturz Mussolinis bis zur Besetzung Roms durch alliierte Truppen stets als unmittelbar und bedrohlich empfunden. Wenn Pater Graham gerade einem Deutschen, der sich mit den Beziehungen des Vatikans zu Deutschland in jener düsteren Epoche befaßt, Kopien der beiden Schriftstücke gab, so hat er sie in der Tat für wichtig gehalten.

Und dies nicht ohne Grund.

Man stelle sich vor, nicht Ernst von Weizsäcker mit seiner zähen, realistischen Klugheit, sondern ein dem unseligen Reichsaußenminister von Ribbentrop – und damit auch Hitler – blindlings ergebener Nationalsozialist hätte im Frühsommer 1943 beim Vatikan den amtsunfähig gewordenen Carl Diego von Bergen als Botschafter abgelöst. Hätte ein solcher Mann es wohl durchsetzen können, daß die deutschen Truppen nicht nur bei ihrem Einmarsch nach Rom, sondern weitere neun Monate lang die Souveränität des Vatikanstaats stets strikt respektierten? Und nicht nur die Wehrmacht, sondern auch die SS, die ebenfalls in die italienische Hauptstadt eingerückt war? Die Frage zu stellen heißt sie verneinen. Ernst von Weizsäcker hingegen hat, um den Vatikan vor Gewaltakten Hitlers zu schützen, mit Umsicht, Tatkraft und mit Erfolg das ihm Mögliche damals getan.

Anmerkungen

1 Albrecht von Kessel (1902–1976), im deutschen diplomatischen Dienst 1927 bis Kriegsende und dann wieder von 1950 bis 1959. In den sechziger Jahren Publizist und Vordenker einer auf die deutsche Wiedervereinigung hinzielenden Ostpolitik. Zeichnete noch im letzten Kriegswinter in der Vatikanstadt seine persönlichen Erinnerungen an die wiederholten Versuche des aktiven Widerstands auf, die Macht Hitlers gewaltsam zu brechen; vgl. Ders., Geheime Saat. Aufzeichnungen aus dem Widerstand 1933 bis 1945. Berlin 1992.

2 R. Graham, The Vatican and Communism in World War II. What Really Happened? San Francisco 1996.

3 Sigismund von Braun, Jahrgang 1911, starb am 13. Juli 1998 in Bonn. Eintritt ins Auswärtige Amt 1936, seit 1943 mit Botschafter Ernst von Weizsäcker und Albrecht von Kessel an der deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl. Im Dienst der Bundesrepublik einer ihrer angesehensten Diplomaten. Unter anderem Chef des Protokolls, Botschafter in Paris und zuletzt Staatssekretär im Auswärtigen Amt.

Adalbert Rebić · Zagreb

Wer sind die Starken im Alten Testament?

Widerstand gegen und Ergebung in Gott

Wer sind die Starken im Alten Testament? Um diese Frage beantworten zu können, müßten all jene Textstellen des Alten Testaments untersucht werden, in denen die Wörter *stark, mächtig* u. ä. vorkommen.[1] Vor allem aber müßte man die schier unzähligen Texte analysieren, in welchen die Macht Gottes gepriesen wird, weil die starken Menschen ihre Tapferkeit und ihre Macht von dem allmächtigen Gott und seinem Heiligen Geist beziehen, der ihnen die Gnade der Stärke und der Macht zuteil werden läßt.

Wer ist stark im Alten Testament? Zum einen, und vor allem, ist es der *Herr*, der *Allmächtige*, der »gewaltig ist an Kraft« (Ps 147,5). In ihm allein gründet die ganze Kraft der Menschen.[2] Wenn wir wirklich verstehen wollen, was im Alten Testament mit den Ausdrücken »starker Mann« oder »mächtiger Mann« gemeint ist, werden wir wohl nicht umhin können, diejenigen Wörter zu untersuchen, welche die Verfasser der Bibel bzw. des Alten Testaments benützen, wenn sie von der Macht und der Stärke Gottes sprechen. Zudem müssen wir versuchen herauszufinden, was uns die von Gott inspirierten Menschen über die Jahrtausende hinweg von ihrer Erfahrung der göttlichen Allmacht überliefert haben. Es sind dies die Heilstaten, die (in dieser Reihenfolge) Gott, der Retter Israels, und dann der Gott des Passahfestes, mit seiner mächtigen Hand bewirkte ...; die Macht, welche Gott, dieser Schöpfer und Retter, erkennen ließ, als er die Sterne auf das Himmelsgewölbe setzte, die Gebirge sich erheben und die Abgründe sich in sie eingraben hieß ...[3]

Zum andern ist es *der starke Mensch*, das heißt, *Jesus Christus*, der über göttliche Macht verfügt. Durch sein Opfer erwirkt er den Menschen diese Kraft der Auferstehung, die sie, noch vor dem vollen Triumph des Allmächtigen und der Seinen, unmittelbar zu ihrem tiefsten Sein wiedererweckt.

Adalbert Rebić, *1937 in Hum na Sutli (Jugoslawien) geboren, Studium in Zagreb und Rom, lehrt Alttestamentliche Exegese an der Katholischen Fakultät Zagreb; er ist Chefredakteur der kroatischen Ausgabe von »Communio«; Erika Grün besorgte die Übersetzung des Beitrages aus dem Französischen.*

1. Die ältesten Überlieferungen

Den ältesten (jahwistischen und elochistischen) Überlieferungen zufolge sind die Starken die *Richter*, Otniel, Gideon, Jiftach, Samson ..., die, von kriegerischem Geist erfüllt, die heiligen Kriege gegen die kanaanitischen Völker und Könige führten, um das Land der Verheißung im Namen Gottes des Allmächtigen zu erobern.[4] Stark ist aber auch *der Stammvater Jakob*, von welchem der vom Geist Gottes erfüllte biblische Verfasser, bemüht, die Bedeutung seines neuen Namens – »Israel« – zu erklären, sagt, er sei sowohl gegenüber Gott als auch gegenüber den Menschen stark gewesen: »Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel; denn du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und hast gewonnen!« (Gen 32,29).[5] Bei diesem geheimnisvollen Bericht handelt es sich um einen physischen Kampf, sozusagen einen Nahkampf mit Gott, in welchem Jakob scheinbar zunächst den Sieg davonträgt: Der Stammvater ringt mit Gott, er zwingt ihn zu einem Segen, der Gott an jene, die nach Jakob den Namen Israel tragen werden, binden soll. So konnte diese Begebenheit zum Urbild des geistigen Ringens und der sofortigen Wirkung des Gebetes werden. Als der Prophet Hosea berichtet, wie Gott mit Jakob zu Gericht ging, sagt er über Jakob: »Schon im Mutterleib hinterging er seinen Bruder, und als er ein Mann war[6], rang er mit Gott. Er wurde Herr über den Engel und siegte ...« (Hos 12, 4–5).[7]

In der Geschichte der Landnahme, d.h. der Eroberung des Gelobten Landes, berichten die von Mose ausgeschickten Kundschafter, daß die Bewohner von Kanaan, die Nachfahren des Anak, *ein starkes Volk* sind: »Wir können nichts gegen dieses Volk ausrichten; es ist stärker als wir« (Num 13,31). »Aber das Volk, das im Land wohnt, ist stark ...« (Num 13,28). Hier handelt es sich um die Macht und die Körperkraft der Anakiter. In der Bibel werden die Nachkommen Anaks übrigens als hochgewachsene Leute oder gar als Riesen (Num 13,33) bezeichnet.

Der Ausdruck »stark« im physischen Sinne erscheint auffallend häufig in den Berichten über die Schlachten Israels um die Eroberung des Gelobten Landes, weil zu diesem Zeitpunkt dem Volk Israel Mut gemacht werden sollte. »Empfangt Macht und Stärke: Fürchtet euch nicht, und weicht nicht erschreckt zurück, wenn sie euch angreifen; denn der Herr, dein Gott, zieht mit dir. Er läßt dich nicht fallen und verläßt dich nicht« (Dtn 31,6). Dieselben Worte spricht Mose zu Josua, der mit dem Volk Israel ins Land Kanaan einziehen wird (Dtn 31,7). Doch der Verfasser des Buches Deuteronomium wußte schon längst um den geistigen Prozeß, der in dem Wort »stark« mit anklingt. Um stark sein zu können, muß man dem Deuteronomisten zufolge alle Gebote Jahwes erfüllen, was als eine absolute Bedingung dargestellt wird: »Daher sollt ihr auf das ganze Gebot, auf das ich dich heute verpflich-

te, achten, damit ihr stark seid und in das Land, in das ihr jetzt hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen, hineinziehen und es in Besitz nehmen könnt« (Dtn 11,8). Für den Verfasser des Buches Deuteronomium ist Kraft nicht durch physische Tapferkeit oder durch eine besonders zahlreiche Bevölkerung gewährleistet, sondern sie besteht darin, die Gebote Gottes einzuhalten, das Bündnis, das Gott mit dem Volke Israel geschlossen hat, zu achten, und nicht zuletzt in der Liebe Gottes zum Volke Israel. »Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern. Weil der Herr euch liebt und weil er auf den Schwur achtet, den er euren Vätern geleistet hat, deshalb hat der Herr euch mit starker Hand herausgeführt und euch aus dem Sklavenhaus freigekauft, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten« (Dtn 7,7–8). Sobald das Bündnis geschlossen war, schenkte Gott seinem Volk den Geist der Stärke, der Macht, der Tapferkeit, auf daß es seine Feinde besiegen, das Land der Verheißung erobern und daselbst in Frieden leben könne. »Groß ist unser Herr und gewaltig an Kraft, unermeßlich ist seine Weisheit. Der Herr hilft den Gebeugten auf und erniedrigt die Frevler« (Ps 147,5–6). Allein durch die Macht Gottes wird der Mensch stark und mächtig. Man müßte wohl den ganzen Text des Deuteronomiums wiederlesen, um die ganze Tragweite seiner Theologie hinsichtlich des Ursprungs menschlicher Kraft zu erfassen. Nur dann vermag man ein gewissermaßen globales Verständnis zu entwickeln für die furchtbare Größe der Menschen, die Gott und seinen Geboten nahestehen. Gott allein schenkt Kraft und Tapferkeit jenen, die ihm wie Abraham, Isaak, Jakob, Mose oder Josua im Glauben folgen …

Wenn im Buch Josua die Eroberung Kanaans geschildert wird, stößt man immer wieder auf die folgende Formel: »Sei nur mutig und stark!« (Jos 1,6.7.9.18; 10,20.25; 23,6; vgl. auch 1 Kön 3,19; 1 Chr 19,13; Esra 9,12). Allmählich ist Israel so weit gediehen, daß es die Bewohner des Landes Kanaan an Stärke übertrifft (Ri 1,28).

In diesem Sinne bittet auch Judit den Herrn, sie stark zu machen für den Tag, an dem sie Holofernes, den Feind des Volkes Israel, töten soll: »Herr, du Gott aller Macht, sieh in dieser Stunde gnädig auf das, was meine Hände zur Verherrlichung Jerusalems tun werden. Jetzt ist der Augenblick gekommen …, daß ich mein Vorhaben ausführe, zum Verderben der Feinde, die sich gegen uns erhoben haben … Mach mich stark, Herr, du Gott Israels, am heutigen Tag!« (Jdt 13,4–5.7). Judit hofft, durch den »Gott aller Macht« die notwendige Kraft und den Mut zu erhalten, um sich des Holofernes zu entledigen und das Volk aus seinem Exil befreien zu können. Für sie ist Gott die Quelle allen Heldenmuts.

2. Die Bücher der Lehrweisheit

Zur Zeit des Alten Testaments war das tägliche Leben ärmlich und voller Härte. Die Menschen waren schwach, an Körper wie an Geist. Wie konnten sie ohne die Hilfe einer göttlichen Macht von einem Tag zum andern überleben? Die Psalmisten pflegten zu sagen, daß die Macht Gottes ihre Stärke war, und sie beteten zu Gott, ihnen zugleich mit seinem Schutz auch diese Macht und Stärke zuteil werden zu lassen.

So wie ein Vater seinen Sohn belehrt, lehrten die Weisen ihre Jünger, wie sie sich vor Gott und vor den Menschen zu verhalten hätten. Das Buch der Sprichwörter lehrt, daß »Gottesfurcht« der »Anfang der Erkenntnis« ist (Spr 1,7). Am »Anfang der Erkenntnis« zu stehen bedeutet, um Weisheit und Disziplin zu wissen, den tieferen Sinn der Reden zu verstehen, sich umsichtig und besonnen zu verhalten, Recht und Gerechtigkeit walten zu lassen, rechtschaffen zu sein, um richtig zu leben und die Kunst, andere zu führen zu erwerben ... Gottesfurcht ist etwa das, was wir mit Religion oder Frömmigkeit vor Gott bezeichnen; sie bedeutet sowohl den Anfang als auch die Krönung einer ihrem Wesen nach religiösen Weisheit und liegt einer persönlichen Beziehung zu dem verbündeten Gott zugrunde, so daß Liebe und Angst, Vertrauen und Demut eins sind (vgl. Spr 9,10; 15,33; Si 1,18; 19,20; 25,10–11; Ps 25,12–14; 112,1; 128,1).

Gleichzeitig mit der Weisheit Gottes kann den Menschen auch die Energie (hebr. *geburah*) und die Kraft Gottes zuteil werden. Diese Weisheit, die dem Volk Israel mitgeteilt wurde, repräsentiert das Gesetz, die Quelle der Kraft. Wenn der Mensch die weisen Lehren befolgt, wird er stark, wenn er aber die Weisheit nicht achtet, wird er schwach und muß ins Exil ziehen: »Höre, Israel ... Warum lebst du im Gebiet der Feinde? ... Nun lerne, wo die Einsicht ist, wo Kraft und wo Klugheit ... Sie ist (im) Buch der Gebote Gottes!« (Bar 3,10–14; 4,1). Um vor Gott und den Menschen stark, klug und weise zu sein, muß man die Gebote Gottes befolgen und den Willen des Herren erfüllen. Das ist die Kraft der Menschen!

Und *Kohelet* sagt: »Das Wissen ist für den Gebildeten ein stärkerer Schutz als zehn Machthaber zusammen, die in der Stadt geherrscht haben« (Koh 7,19). Weisheit und Gottesfurcht stehen am Anfang der Macht und der Stärke. Wer den Herren fürchtet, ist stark, stärker als die Machthaber, die das Land regieren. Jesus, der Sohn des Sirach, hat gesagt: »Wohl dem Mann, der hierüber nachsinnt; wer es sich zu Herzen nimmt, wird weise. Wer danach handelt, hat Kraft zu allem; denn die Gottesfurcht ist ihr tiefster Inhalt« (Sir 50,27–29).[8] Der Sohn des Sirach erklärt, daß die Kraft des Menschen von seiner Gesetzestreue herrührt: »Achte auf die Furcht vor dem Herrn, sinn allezeit über seine Gebote nach! Dann gibt er deinem Herzen Einsicht, er macht dich weise, wie du es begehrst« (Sir 6,37), denn

»groß ist die Macht Gottes, und von den Demütigen wird er verherrlicht« (Sir 3,20). Gott hat den Menschen geschaffen und ihn mit Stärke, Kraft und Weisheit ausgestattet, damit er die wunderbare Macht des Herrn erkennen und preisen kann: »Als Gott am Anfang seine Werke erschuf ..., (hat er) die Menschen aus Erde erschaffen ... (und) ihm selbst ähnlich hat er sie mit Kraft bekleidet und sie nach seinem Abbild erschaffen ... Mit kluger Einsicht erfüllte er sie ... Er zeigte ihnen die Größe seiner Werke, um die Furcht vor ihm in ihr Herz zu pflanzen« (Sir 16,26–17,8; vgl. 42,15–17).

Von Anfang an wird deutlich gemacht, daß die Gottesfurcht in Verbindung mit der Weisheit von Gott das Fundament und die Quelle aller Stärke und Macht des gläubigen Menschen bildet. Im Buch Ijob liefert ein von Gott geprüfter Gerechter das Beispiel der Geduld und der Ergebung in den allmächtigen Willen des Herrn: »Wie wäre ein Mensch bei Gott im Recht! ... Weisen Sinnes und stark an Macht – wer böte ihm Trotz und bliebe heil? ... Er spannt allein den Himmel aus ... Er schuf so Großes, es ist nicht zu erforschen, Wunderdinge, sie sind nicht zu zählen ... Geht es um Kraft, er ist der Starke« (Ijob 9,2–19; vgl. auch 12,13–16; 26,12–14). Bei Gott »allein ist Weisheit und Heldenkraft, bei ihm sind Rat und Einsicht ... Bei ihm ist Macht und Klugheit, sein ist, wer irrt und wer irreführt ... Verachtung gießt er auf die Edlen, den Starken lockert er den Gurt« (Ijob 12,13.16.21; vgl. auch Jes 11,1–3). Gott der Allmächtige ist der Urgrund menschlicher Stärke und Macht. »Gott ist erhaben an Macht und Recht, er ist reich an Gerechtigkeit; Recht beugt er nicht. Darum sollen die Menschen ihn fürchten« (Ijob 37,23–24). In diesen Weisheitsschriften werden Macht und Weisheit offensichtlich als identisch betrachtet.

In zahlreichen *Psalmen* stoßen wir auf die gleiche Überzeugung; sie fließt hier ein in die Gesänge des Gottvertrauens und in das vom Glauben an Gott, den mächtigen Herrn, inspirierte Handeln der Menschen. Dieser Gott ist »groß und gewaltig an Kraft, unermeßlich ist seine Weisheit« (Ps 147,5), aber es ist ihm nicht genug, die Seinen aus der Ferne zu beschützen. Er hält sie fest an der Hand und vernichtet ihre Feinde (vgl. Ps 37, 14–24). Und wieder treten die Wörter Stärke (*die Kraft*) und Klugheit (*die Weisheit)* parallel auf und erlauben dadurch den Schluß, daß derjenige stark ist, der Klugheit und Weisheit besitzt. Die Stärke beruht nicht auf Heldenmut oder physischer Kraft, sondern auf Klugheit und Weisheit, auf dem Geist des Glaubens, in welchem der Mensch die Gebote Gottes befolgt und sein Leben getreu dem Bündnis lebt, das Gott mit seinem auserwählten Volk geschlossen hat. Der Glaube verwandelt den Psalmisten, der schwach war, in einen starken Menschen: »Hilf mir, Gott, durch deinen Namen, verschaff mir Recht mit deiner Kraft (hebr. *geburah*)! ... Denn es erheben sich gegen mich stolze Menschen ... Doch Gott ist mein Helfer, der Herr beschützt mein Leben« (Ps 54,3–6). Nichts vermag den wahrhaft Gläubigen

von der Kraft seines Gottes zu trennen, weder das Exil (Ps 61,1–6; vgl. auch 42,10–43,2), noch die Armut (Ps 49,1–16), weder Verfolgung (Ps 59,1–18), noch Zweifel, ja nicht einmal das Verbrechen.

Auch in ihren schmerzlichsten oder schrecklichsten Erlebnissen fühlen sich die Psalmisten also niemals von der Macht ihres Gottes getrennt. Sie erwarten von ihm unablässig, daß er zu ihren Gunsten in alle Widrigkeiten eingreift, daß er sie stark macht und, wenn nötig, sie wieder rein werden läßt und neu. Damit diese Macht wirksam werde, bedarf es nur eines durch nichts zu erschütternden Glaubens, der unausgesetzten Achtung vor Gott und des tiefen Vertrauens in ihn. In größter Bedrängnis erinnert sich der Psalmist, daß Gott ihn schon einmal gerettet und stark gemacht hat: »Ich hoffte, ja ich hoffte auf den Herrn. Da neigte er sich mir zu ..., machte fest meine Schritte« (Ps 40,1–14). Er blüht auf in der Kraft, die Gott ihm geschenkt hat: »Wie schön ist es, dem Herrn zu danken ... Du machtest mich stark wie einen Stier[9] ... Der Gerechte gedeiht wie die Palme, er wächst wie die Zedern des Libanon ... Sie verkünden: gerecht ist der Herr; mein Fels ist er, an ihm ist kein Unrecht« (Ps 92,1–16). Der Psalmist kann in Gott vertrauen, denn Gott ist der »Hüter Israels«, der »nicht schläft und schlummert«: »Woher kommt mir Hilfe? Meine Hilfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat« (Ps 121, 1–2). Oft wendet sich das ganze Volk an seinen Gott und fleht ihn an, seine Zuflucht zu werden in Zeiten der Gefahr oder eine Quelle der Kraft für die Arbeit: »Herr, du warst unsere Zuflucht von Geschlecht zu Geschlecht ... Laß das Werk unserer Hände gedeihen« (Ps 90,1–17). Das ganze Volk bringt seine Freude und sein Gottvertrauen zum Ausdruck: »Wohl den Menschen, die Kraft finden in dir, wenn sie sich zur Wallfahrt rüsten ... Gott, sieh her auf unseren Schild, schau auf das Antlitz deines Gesalbten! ... Denn Gott der Herr ist Sonne und Schild ... Herr der Heerscharen, wohl dem, der dir vertraut!« (Ps 84,6–13)

3. Die Propheten

In einem Danklied an Gott erklärt der Prophet Jesaja: »Darum ehren dich mächtige Völker, vor dir fürchten sich die Städte der gewalttätigen Nationen. Du bist die Zuflucht der Schwachen, die Zuflucht der Armen in ihrer Not ...« (Jes 25,3–4). Gott zu verherrlichen und zu fürchten vermag nur ein starker Mensch, ein Mensch, der in Gottes Macht und Weisheit eingegangen ist und weiß, daß Gott die einzige Zuflucht für seine Getreuen ist. Nur ein starker und mächtiger Mensch kann im Dienst des Herrn stehen: »Seht, der Herr schickt einen gewaltigen Helden« (Jes 28,2). Jesaja ist es auch, der weissagt, daß der Messias ein starker Mensch sein wird, stärker als alle andern. Er prophezeit, daß ein König aus dem Hause Davids kommen wird,

ein »Reis aus dem Baumstumpf Isais«, ausgestattet mit dem Geist des Herrn, dem Geist der Weisheit und der Stärke, der die Aufgaben des vollkommenen Richters erfüllen wird: »Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor ... Der Geist des Herrn läßt sich nieder auf ihm: der Geist der Weisheit und der Einsicht, ... des Rates und der Stärke ...« (Jes 11,1–9). Ein wunderbarer Psalm erinnert den allmächtigen Gott an das Versprechen, das er David und seiner Dynastie gegeben hat, und stellt auch den Messias als einen starken Menschen dar. »Von den Taten deiner Huld will ich ewig singen ... ›Ich habe David, meinen Knecht, gefunden und ihn mit meinem heiligen Öl gesalbt. Beständig wird meine Hand ihn halten und mein Arm ihn stärken ...‹« (Ps 89,1.21–22). Auch viele weitere Psalmen besingen die zukünftige Macht des davidischen Messias. Gleich seinem Vorfahr, und in noch höherem Maße, wird er von Jahwe die Kraft erhalten, alle seine Feinde zu besiegen, und sein Volk wird voller Freude um ihn sein (vgl. Ps 110,2–3). Mehr noch, sagt der Psalm, der Gesandte wird »zur Rechten« Jahwes sitzen, neben dem Zepter seiner Macht: »Der Herr steht dir zur Seite; er zerschmettert Könige am Tage seines Zornes« (Ps 110,5).

Für Jesaja steht fest: Der Glaube an Gott macht den Menschen stark. Der Prophet sagt auch: »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« (Jes 7,9) und »Wer glaubt, der braucht nicht zu fliehen» (Jes 28,16).

4. Zur Zeit der Makkabäer

Gestärkt durch die Meditation über Gottes Macht, durch die Achtung des Gesetzes, die Tradition des vertrauensvollen Betens zu Gott und eine apokalyptische Hoffnung wird eine Elite in Israel zur *Zeit der Makkabäer* über die Gefahr triumphieren und von Gott eine letzte Offenbarung erhalten. Die zahlreichen Texte der Bücher der Makkabäer zeigen uns, wie stark jene waren, welche den Herren, Jahwe, den Gott ihrer Väter, nicht verlassen hatten und sich der Hellenisierung widersetzten. Sie erhoben sich gegen König Antiochus und seine hellenistischen Gefolgsmänner, um ihren Glauben, ihre Traditionen und ihre religiösen Gepflogenheiten zu verteidigen. Wiederholt werden in diesen Texten die Heldenfiguren Israels erwähnt. Judas ermutigt die Seinen: »Habt keine Angst vor ihrer Übermacht ... Denkt daran, wie unsere Väter im Roten Meer gerettet wurden ... Laßt uns den Himmel anrufen, ... daß er dieses Heer heute vor unseren Augen vernichtend schlägt« (1 Makk 4,8–11); »denn der Sieg im Kampf liegt nicht an der Größe des Heeres, sondern an der Kraft, die vom Himmel kommt ... Wir aber kämpfen für unser Leben und für unsere Gesetze. Der Himmel wird sie vor unseren Augen vernichtend schlagen. Darum habt keine Angst vor ihnen!« (1 Makk 3,18–22). Ganz am Anfang dieses Buches sagt der Va-

ter der drei Söhne, die als Makkabäer bekannt wurden: »Überdenkt unsere ganze Vergangenheit: Keiner, der ihm vertraut, kommt zu Fall ... Seid stark und mutig im Kampf für das Gesetz« (1 Makk 2,61–64). Judas Makkabäus stärkte seine Mitkämpfer in ihrem Glauben an Gottes Macht (vgl. 2 Makk 15, 7–9). In einem Gebet, das durchwoben ist von traditionellen Glaubensformeln Israels, wendet er sich persönlich an Gott: »Unser Herrscher, (du hast ... deinen Engel gesandt und er) erschlug (das) Heer Sanheribs ... Vor deinem gewaltigen Arm sollen alle erschrecken, die ... gegen dein heiliges Volk heranziehen« (2 Makk 15, 21–24). Schon die Psalmisten hatten behauptet, daß die göttliche Macht für das persönliche Heil ihrer Gläubigen eingreift, und die Propheten hatten ein Gericht über die Menschen in der fernen Zukunft geweissagt. Man mußte also nur erfahren, wie dies zugunsten von Menschen eintreten konnte, die sich in einem gnadenlosen Kampf befanden, häufig dem Tod auf dem Schlachtfeld ins Auge blickten und manchmal sogar zu Märtyrern wurden. In dieser Hinsicht ist das Zeugnis des zweiten Makkabäer-Buches von großem Wert für uns, weil es uns etwas über den Seelenzustand der Zeugen des Allmächtigen zu sagen vermag (vergl. 2 Makk 6,26). Die Geschichte von den sieben Brüdern zeigt, wie stark sie angesichts des Todes waren. Ihre Mutter redete ihnen zu, indem sie ihnen die Macht des Schöpfers in Erinnerung rief (vgl. 2 Makk 7,6.9–11.14–17.22–23). Zwei der Brüder warnten den König, daß die göttliche Kraft sich gegen ihn richten würde und daß seine Bestrafung nicht ausbleiben würde; jene aber, die ihre Hoffnung auf Gott richteten, seien dann besser daran als er: »Gott hat uns die Hoffnung gegeben, daß er uns wieder auferweckt. Darauf warten wir gern, wenn wir von Menschenhand sterben. Für dich aber gibt es keine Auferstehung zum Leben ... Du wirst (Gottes) gewaltige Kraft spüren, wenn er dich und deine Nachkommen züchtigt« (2 Makk 7,14–17).

Am Ende seines Berichtes zögert der Verfasser dieses Buches nicht, auf den festen Glauben seiner Helden hinzuweisen: »Auch der Jüngste starb also mit reinem Herzen und vollendetem Gottvertrauen« (2 Makk 7,40). Durch diesen tiefen Glauben hatte die göttliche Gewalt die sieben Brüder in ihrem Kampf gestärkt, bevor sie eines höheren Lebens teilhaftig wurden. Und eben dieses Leben erwarteten sie ja von ihrem lebendigen Gott.

5. Im Vorfeld des Neuen Testaments

Das Buch der *Weisheit*, das etwa um das Jahr 50 vor Christi Geburt geschrieben wurde und welches als Schlußstein der Offenbarung des Alten Testaments gelten kann, lobpreist die Weisheit und zeigt, daß sie alles vermag, ist sie doch selbst »ein Hauch der Kraft Gottes und reiner Ausfluß der

Herrlichkeit des Allherrschers« (Weish 7,25). Stark sind die Menschen, welche diese Weisheit besitzen, Toren aber sind jene, die Gottes nicht achten und keine Weisheit besitzen. Das Buch erklärt, wie die unendliche Macht Gottes den Menschen in ihrer Schwachheit beisteht und die Gerechten stark macht. Der Hauch des allmächtigen Gottes ist in allen Dingen, aber vor allem in den gerechten Menschen, die er an Leib und Seele stärkt (vergl. Weish 11,21–23.24). Diese Macht zu erkennen, die eins ist mit der Güte und dem Erbarmen Gottes, ist das Vorrecht des Gerechten in Israel, dank welchem er der Sünde und dem Tode entgeht (vgl. 15,1–3). Der starke Mensch ist der Mensch, der sich seinem Herrn nähert und der vom »rechten Denken« und dem Glauben an Gott beseelt ist (vgl. Weish 1,1–3). Am Anfang, sagt er, hatte Gott den Menschen nicht sterblich und schwach und machtlos geschaffen, sondern unsterblich, mächtig und stark ... »Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht ...« (Weish 2,21–14). Gottes Wesen ist Macht, ist Kraft, ist Weisheit und Güte und Liebe ... Diese Macht schützt die Seelen der Gerechten in vollendetem Gottvertrauen. Und dieselbe Macht wird am jüngsten Tag, am »Tag des Endgerichts«, den Ruhm der Seinen preisen, den Ruhm derer, die stark sind an Leib und Geist. »Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand« (Weish 3, 1–9). Der Weise kann also seine Mahnungen an die Menschen mit dem Hinweis schließen, daß selbst die Könige nicht vergessen dürfen, daß ihre Macht von dem Gott kommt, der alles geschaffen hat: »Hört also, ihr Könige, und seid verständig ... Der Herr hat euch die Gewalt gegeben ...« (Weish 6,1–11).

Wir sind nun gewissermaßen am Vorabend des Neuen Testaments angekommen. Schon am Anfang haben wir von Jesus Christus gesprochen, der das Gesetz und die Propheten »erfüllte« (Mt 5,17) und der gewaltig war an Worten und Taten. In den Schriften des Neuen Testaments wird sehr oft das griechische Wort *dynamis* (Kraft, Gewalt) benützt, um seine Taten zu beschreiben: Die »Taten seiner Kraft«, die Wunder, die von Jesus selbst oder, in seinem Namen, von seinen Jüngern vollbracht wurden: »Woher hat er diese Weisheit und die Kraft, Wunder zu tun?« (Mt 13,54) sagten die Menschen von Nazareth verwundert, ja beinahe befremdet ob der Wundertaten ihres Mitbürgers.

Diese außergewöhnliche Kraft strahlte von Jesus aus, er teilte sie den Seinen mit: »Alle Leute versuchten ihn zu berühren; denn es ging eine Kraft von ihm aus, die alle heilte« (Lk 6,19). Vor dem jüdischen Gericht, dem Sanhedrin, wird Jesus sagen: »Von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen sehen ...« (Mt 26,64; vergl. auch Mk 14,62; Lk 22,69).

Den Schriften der Apostel und den paulinischen Briefen zufolge manifestiert sich diese Kraft und wird wirksam im Evangelium, im Worte Gottes (Röm 1,16; vgl. auch 1 Kor 1,18) oder in ihrem Einfluß auf die Gläubigen

(Röm 15,13; 1 Kor 15,43; 2 Kor 12,9; Eph 3,16; 3,20; Kol 1,11; 1,29; 2 Tim 1,7; Hebr 6,5; 7,16; 2 Petr 1,3). »Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt!« (Röm 1,16).

Erst im Neuen Testament wird dieser Glaube sich voll entfalten und seinen vollkommenen Ausdruck finden, wenn nämlich die Jünger den auferstandenen Christus gesehen haben werden – »Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (1 Kor 1,24) – und wenn sie, mit Gottes Hilfe, verstanden haben werden, daß den Menschen nur durch diesen Christus, und in Christus, die Fülle der Macht und der Kraft, das Leben und die Auferstehung zuteil werden kann. Der Apostel Paulus sagt uns: »und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen« (1 Kor 1,25), »Wir sind schwach, ihr seid stark« (1 Kor 4,10), »denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12,10; vgl. auch 13,9), und schließlich: »Seid wachsam, steht fest im Glauben, seid mutig, seid stark! Alles, was ihr tut, geschehe in Liebe!« (1 Kor 16,13)

Anmerkungen

1 Die entsprechenden hebräischen Wörter sind *'oz, gibor, geburah, koah.*

2 Vgl. die Hefte zum Evangeiium, Nr. 49, 51, 56 und 59, herausgegeben von der *Ligue catholique de l'Evangile.* Paris 1963.

3 F. M. Du Buit, La puissance du Seigneur, L'Evangile, Nr. 49. Paris 1963, S. 9–10.

4 A. Martinelli, Lo Spirito di Dio e la gioia nell' Antico Testamento. Bologna 1976, S. 32.

5 Deutlicher im Französischen: »... stark gegen Gott ...« (»fort contre Dieu«); Anm. d. Übers.

6 In älteren Bibelausgaben nach der Übersetzung Martin Luthers lautet diese Stelle noch ähnlich wie die französische Fassung: »... und *in seiner Kraft* hat er mit Gott gekämpft ...« (Franz.: »... dans *sa vigueur* il fut *fort* contre Dieu.«)

7 Das hebräische Wort *geburah*, das *Stärke* bedeutet, wurde von den Propheten und den Weisen häufig verwendet, wenn sie die *Stärke* Jahwes priesen.

8 Auch bei diesem Zitat ist die französische Fassung näher am hebräischen Original: »... il sera fort en toute circonstance, car la lumière du Seigneur est son sentier« findet sich in der oben genannten Luther-Übersetzung wie folgt: »... so wird er auch zu allen Dingen tüchtig sein; denn des Herrn Licht leitet ihn.«

9 Franz. »Tu élèves ma corne comme celle du buffle ...« Bei Luther heißt es: »Aber mein Horn wird erhöht werden wie eines Einhorns ...«. Das Wort »Horn« wird in der biblischen Literatur häufig benützt und entspricht oft dem Begriff Macht (Ps 112,9). Außerdem bezeichnet das Wort »Horn« die Kraft Israels (Ez 29,21; Sir 47,5; Ps 89,18; 132,17; 148,14), die Kraft des Gerechten, des Gläubigen (1 Sam 2,1; Ijob 16,15; Ps 75,11; 92,11; 112,9), und ganz allgemein die Macht der Könige. Die Psalmisten sprechen vom »Horn Jahwes« oder rufen es an als »das Horn, das sie rettet«; so z. B. der Verfasser des Psalms 18, der eine ganze Reihe von Bildern benützt, um den Gott des Heils zu preisen (vgl. Ps 18,2–3). Im Neuen Testament ist es der Messias, der wiederholt als ein »Horn des Heils« bezeichnet wird, das Jahwe erheben und gegen seine Feinde richten wird (Lk 1,68–71). (Anm. d. Übers.: In der Einheitsübersetzung wird das Wort »Horn« kaum verwendet; meistens wird von »stark«, »Stärke«, »Macht«, »mächtig«, »Kraft« gesprochen.)

Jo Hermans · Rolduc

Das Martyrium

Ein Vorbild christlicher Tapferkeit

Von Anfang an mußten Christen ihren Glauben an Jesus Christus mit ihrem Leben bezahlen. Die Geschichte der Kirche ist vom Blut der Märtyrer befleckt. Im Laufe der Jahrhunderte bedeutet das Martyrium für die Christenheit jedoch weder ein Schicksal, das in bestimmten geschichtlichen Epochen unausweichlich war, noch ein Erleiden von Qualen, das keinem nützt, sondern ein Ideal: Die radikalste Möglichkeit der Nachfolge Christi.

I. Das Martyrium als Ideal der Nachfolge Christi in der christlichen Antike

Christus hat die Menschheit von Sünde und Tod erlöst und ist in die Seligkeit eingegangen, weil er Leiden und Kreuz akzeptiert und sein Leben hingegeben hat. Das »Kerygma«, das Glaubensbekenntnis der frühen Christen, gründete auf der erlösenden Macht des Leidens: »Denn ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten,« schreibt der hl. Paulus (1 Kor 2,2). Das neutestamentliche und frühchristliche Ideal der Nachfolge Christi und das Ideal der Heiligkeit und der christlichen Standhaftigkeit war deshalb bestrebt, es Christus in seinem Leiden und Sterben, oder genauer, in seinem Martyrium, gleichzutun. Das ist auch im ersten Brief des Hl. Johannes zu hören (1 Joh. 3,16): »Christus hat sein Leben für uns hingegeben. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben.« Christi Nachfolge als das Ziel eines gläubigen Lebens machte das Martyrium zum wichtigsten Ideal des Christseins überhaupt, denn als Märtyrer gibt man – wie Christus, und in seinem Geist – sein Leben hin für Christus und seine Kirche.

Jo Hermans, *1948 in Deurne/Niederlande geboren, Studium der Theologie, lehrt Liturgik und Sakramentenlehre u. a. am Priesterseminar in Rolduc. Den Beitrag übertrug Erika Grün aus dem Englischen.*

1 Der erste Märtyrer: Stephanus

Bereits die Ankündigung des Martyriums des Stephanus und seiner Rede in der Apostelgeschichte ist durch eine bis ins einzelne gehende Nachahmung des Leidens und Sterbens Christi charakterisiert. Dem ersten Märtyrer nach Christus werden Züge verliehen, die fast identisch mit dem sterbenden Christus selber sind. Der Prozeß des Stephanus findet, wie der Prozeß Jesu, vor dem Sanhedrin, dem jüdischen Gerichtshof, statt (vgl. Mk 14,53 sowie Apg 6,12). Auch der Verlauf des Prozesses ist ähnlich. Es treten falsche Zeugen auf (Mk 14,60–61 und Apg 7,1), und genau wie in dem Prozeß gegen Jesus (Mk 14,56–61) beschuldigen diese falschen Zeugen den Stephanus, er habe die Zerstörung des Tempels vorausgesagt (Apg 6,13). Sowohl Jesus als auch Stephanus nehmen Stellung gegen die Anschuldigung, der Menschensohn wolle den Platz des Tempels einnehmen (Mk 14,62 und Apg 7,55–56). In beiden Fällen reagieren die Zuhörer mit Empörung (Mk 14,63–64 und Apg 7,57); beidesmal wird das Urteil »außerhalb der Stadt« vollzogen (Hebr 13,12 und Apg 7,58). Eine auffallende Ähnlichkeit weisen auch die Worte des sterbenden Jesus am Kreuz und die Worte des Stephanus bei seiner Steinigung auf. Im Evangelium nach Johannes steht, daß Jesus vor seinem Tode sprach: »Es ist vollbracht. Und er neigte das Haupt und gab seinen Geist auf« (Joh 19,30). Über den Tod des Stephanus wird in der Apostelgeschichte gesagt: »So steinigten sie Stephanus; er aber betete und rief: Herr Jesus, nimm meinen Geist auf« (Apg 7,59). Ebenso verzeihen beide jenen, die sie beleidigt haben. Jesus sagte: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23,34); und Stephanus betete: »Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!« (Apg 7,60). Und so, wie Jesus laut rief, bevor er verschied (»Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist«; Lk 23,46), schrie auch Stephanus mit lauter Stimme zu Gott, ehe er starb (Apg 7,60).

2. Ignatius von Antiochien: Die Sehnsucht, ein Märtyrer zu werden

Von den ersten Anfängen der Kirche an ist die Nachfolge Christi bis hin zum eigenen Tod *das* Vorbild für Heiligkeit und christliche Tapferkeit schlechthin. Vor diesem Hintergrund ist die Sehnsucht nach Leiden und Tod des wegen seines Glaubens verfolgten Christen zu verstehen.

Eines der bemerkenswertesten und zugleich radikalsten Beispiele liefert uns Ignatius, Bischof von Antiochien, der zu Beginn des 2. Jahrhunderts, um das Jahr 110, gefangengenommen wurde. Er sollte nach Rom gebracht und dort als Märtyrer getötet werden. Während der Reise nach Rom verfaßte er eine Reihe von Briefen an christliche Gemeinden in Kleinasien und

einen Brief an die Christen in Rom. Besonders dieser letzte Brief gibt höchst eindrucksvoll Zeugnis von der Sehnsucht des Ignatius nach dem Leiden, dem Martyrium. In der Nachfolge Christi wollte Ignatius das Leiden radikal und bis hin zu den äußersten Konsequenzen leben. Deshalb wünschte er sich sehnlichst, als Märtyrer zu sterben. Ignatius erkennt in seinem Leiden und in seinem Weg zum Martyrium seine Auserwähltheit und die Gnade Gottes (cf. Ign. ad Magn. 1,2; Rom. II,2). Nur wenn er mit Christus stirbt, ist er wahrhaftig ein Jünger des Herrn (cf. ad Rom. IV,2; V,3; Pol. VII,1). Er wünscht sich den Kampf mit den wilden Tieren, um ein Jünger Christi zu sein (ad Eph. 1,2). Er sucht den Tod nicht um des Sterbens willen, sondern wegen der ersehnten Ähnlichkeit mit Christus, dessen Kreuz sich auf seinem Lebensweg erhebt: »Je mehr ich mich dem Schwert nähere, um so näher komme ich Gott. Inmitten der Tiere bin ich umfangen von Gott. Aber im Namen Jesu Christi ertrage ich alles, um mit ihm zu leiden« (ad Smyrn. IV,2). Er schreibt seinen Brief an die römische Gemeinde, weil er befürchtet, sie könnten die Begnadigung für ihn erwirken. Deshalb beschwört er die Christen in Rom, nichts für seine Befreiung zu unternehmen. Wenn sie, sei es auch in der besten Absicht, ihm den Tod verwehren, bedeutet das für ihn nur ein weiteres Hindernis auf seinem Weg zu Gott durch das Martyrium. Um zu Gott zu kommen, will er zur Nahrung für die wilden Tiere werden: »Ich bin der Weizen Gottes, und die Zähne der Raubtiere werden meine Mühlsteine sein, auf daß ich das reine Brot Christi werde« (Ign. ad Rom., IV,1). Mehr noch: Ignatius' Hoffnungen gehen nicht nur dahin, daß die römischen Christen nichts zu seiner Befreiung von der Marter unternehmen mögen, sondern er ermahnt sie, doch ja tätig zu werden, damit er als Märtyrer zur Beute der Raubtiere werde: »Hetzt die Tiere auf, damit sie mein Grab werden und nichts von meinem Leibe übrig lassen. Erst dann werde ich in Wahrheit ein Jünger Jesu Christi sein, wenn die Welt von meinem Körper nichts mehr sieht« (Ign. ad Rom., IV,2).

3. Die Verehrung der Märtyrer als erste Form des Heiligenkultes

Das Martyrium ist das alles überragende Vorbild der Heiligkeit. Den Ursprung der Verehrung der Heiligen in der Kirche müssen wir um die Mitte des 2. Jahrhunderts vor allem in der damals beginnenden Verehrung der Märtyrer suchen. Die Christen wollten den Opfern der Kirchenverfolgung ein ehrenvolles Begräbnis ausrichten; dafür aber gab es noch keine speziellen Riten. Der Tag ihres Todes galt als ihr Geburtstag im Himmel. Am Jahrestag seines Todes versammelten sich die Gläubigen um das Grab des Märtyrers; später kamen sie auch den Gräbern jener zusammen, die nicht den Märtyrertod gestorben waren. Doch der Gedenkgottesdienst an Orten,

wo die Gebeine eines Märtyrers ruhten, wurde mit größerem Aufwand gefeiert. Auf diese Weise wurde die ganz besondere Beziehung der Gläubigen zu dem Märtyrer erlebt. An solchen Versammlungen nahmen nicht nur die Verwandten und Bekannten des Märtyrers teil, sondern die Begegnung erhielt einen mehr ekklesiastischen Charakter, so daß die Versammlungen am Grabe weiter lebten, auch nachdem alle Familienmitglieder und alle persönlichen Bekannten des Märtyrers gestorben waren. Bereits ganz früh wurde die Eucharistie am Grabe oder in der Nähe des Grabes eines Märtyrers gefeiert: Durch den Leib dessen, der sein eigenes Leben für Christus hingegeben hatte, erhielt die Feier des von Christus gebrachten Opfers eine außergewöhnliche Bedeutung. Die Verbindung zwischen Martyrium und Eucharistie wurde schon im frühen Christentum hergestellt, und bereits in den Beschreibungen der ältesten Martyrien stößt man immer wieder auf Worte und Symbole aus dem Umfeld der Eucharistie. Wo immer möglich, wurden mit Hinblick auf die Versammlungen Altäre oder sogar kleine Gebäude am Grab des Märtyrers errichtet. Später baute man sogar Kirchen und Basiliken über diesen Gräbern. Die religiöse Versammlung war nicht nur ein Gedenkgottesdienst, sondern erhielt sehr bald auch die Bedeutung einer Aufforderung, es dem Märtyrer in seinem furchtlosen Glauben gleichzutun (*imitatio*). Durch Anrufung (*invocationes*) erflehte man seine Fürsprache. Die Gläubigen schmückten die Gräber und errichteten weitere Monumente; schließlich wurden Inschriften darauf angebracht.

War die Verehrung der Heiligen als Märtyrerkult zunächst ein Ereignis von lokaler Bedeutung und charakteristisch für die Gräber von Märtyrern, so führte die überragende Bedeutung der Märtyrer im Glaubensleben der Christen später nicht nur dazu, daß Pilgerfahrten zu den Gräbern der Märtyrer unternommen wurden, sondern auch dazu, daß die Wiederkehr ihrer Todestage an anderen Orten gefeiert wurde. Auf diese Weise erhielt der Märtyrer einen Platz im Verzeichnis der kirchlichen Festlichkeiten ganz unterschiedlicher Orte. Was fehlte, war natürlich das Grab; aber um irgend etwas von dem Heiligen dabei zu haben, begann man, Reliquien des Märtyrers, gleichsam als Ersatz für das Grab, in die eigene Kirche zu bringen. Anstelle der beschränkten Anzahl authentischer Reliquien wurden auch neue geschaffen, so daß nun anfaßbare Reliquien entstanden. Und schließlich, in einem späteren Stadium der Heiligenverehrung, wurden anstelle der Reliquien Bilder und Statuen des Heiligen angefertigt.

Auch die christliche Literatur leistete einen wichtigen Beitrag zur Verehrung der Märtyrer. Schon sehr früh wurden dem Lebensende der Märtyrer Schriften gewidmet. Ursprünglich waren dies in vielen Fällen die offiziellen Befragungen der Zeugen; auch die Geschichte ihres Todes wurde aufgeschrieben (*passiones*), und die Grabreden berühmter Redner wurden verbreitet. Die Wundertaten der Märtyrer wurden ebenfalls aufgezeichnet,

und zwar nicht so sehr die tatsächlich vollbrachten Wunder, als vielmehr jene, die sich am Grab des Märtyrers ereigneten oder durch die erfolgreiche Bitte um seine Fürsprache eintraten. Und wenn die Heiligenverehrung nicht nur auf die Märtyrer eingeschränkt wurde, konnte es geschehen, daß dasselbe Phänomen auch in bezug auf die anderen Heiligen eintrat.

4. Das Martyrium als Vorbild für andere Formen der Heiligkeit

Daß das Martyrium das Ideal der Heiligkeit schlechthin darstellte, ist auch daran zu erkennen, daß man zu jener Zeit glaubte, die Verehrung von Heiligen, die nicht Märtyrer waren, rechtfertigen zu müssen. Auch nach den Zeiten der Kirchenverfolgung wurden natürlich eindeutige Formen eines heiligen Lebenswandels bekannt, und gelegentlich wollte man sogar Christen als Heilige verehren, die eines natürlichen Todes gestorben waren. Die Kirche sah sich nun vor die Frage gestellt, inwiefern das Martyrium als die einzige Form anerkannter Heiligkeit zu gelten hatte. Ursprünglich projizierte man eine Art von Martyrium auf einen Heiligen, der dieses in Wirklichkeit gar nicht hatte erleiden müssen. Ein Beispiel hierfür liefert der Brief des Sulpicius Severus an den Diakon Aurelius, in welchem er erklärt, weshalb Martin († 397) als Heiliger verehrt werden darf, obwohl er nicht den Märtyrertod erlitten hatte. Der Grund für seine Heiligkeit wurde also in einem Quasi-Martyrium gesucht.

»Ohne das Ansehen der anderen Heiligen schmälern zu wollen: Er ist nicht geringer als irgendeiner in dieser Versammlung der Seligen. Ich hoffe, glaube und bin voller Vertrauen, daß er zu denjenigen gehört, die ihre Kleider im Blut des Herrn gewaschen haben und daß er unbefleckt dem Lamm Gottes folgt. Denn obwohl die Zeitläufte ihn vor dem Martyrium bewahrten, entbehrt er doch nicht des Ruhmes der Märtyrer, denn durch seinen innigen Wunsch und seinen Mut hätte er sehr wohl zum Märtyrer werden können und wollen. Hätte er jenen großen Kampf in der Zeit des Nero und des Decius geführt, glaube ich fest mit Gott, daß er sich das Martyrium zugezogen hätte. Er hätte sich mit Sicherheit ins Feuer geworfen ,und gleich den jungen Hebräern im Feuerofen hätte er inmitten der lodernden Flammen das Loblied des Herren angestimmt. Selbst wenn sein Verfolger ihm die Qualen zugedacht hätte, die einst Jesaja zu erleiden hatte, hätte er – genau wie damals der große Prophet – keine Angst davor gehabt, daß seine Augenlider mit Sägen und glühendem Eisen auseinandergerissen würden. Hätten sie, in ihrer gottlosen Grimmigkeit, den Seligen von senkrecht abfallenden Felsen oder steilen Bergen hinabstürzen wollen, nun, so wagen wir ohne Übertreibung zu behaupten, daß der Heilige wohl aus freien Stücken hinabgesprungen wäre. Und hätten sie ihn, wie den großen Lehr-

meister [den hl. Paulus] selbst, zum Tod durch das Schwert verurteilt und ihn mit den anderen zum Schlachttisch geführt, dann hätte er den Scharfrichter überzeugt, ihm zuvor den Palmzweig des Märtyrers zu überreichen. Mit einem Wort: In allen Verurteilungen und Schmerzen, die für gewöhnlich die menschliche Schwäche zum Nachgeben bewegen, wäre Martin standhaft geblieben – er hätte sich unermüdlich zum Herren bekannt, hätte sich unerschütterlich seiner Wunden erfreut und wäre in all seinen Schmerzen glücklich gewesen. Er hätte jeder Versuchung gelacht. Und wenn er auch all dieses nicht wirklich erlebt hat, so hat er doch alle Voraussetzungen eines Martyriums erfüllt, ohne sein Blut vergossen zu haben, denn welches Leid der Menschen hat er in der freudigen Erwartung der Ewigkeit nicht erleben müssen: Hunger, Nachtwachen, Nacktheit, Fasten, die Folter durch seine Widersacher, den Spott und Hohn böswilliger Menschen, die Pflege von Kranken und die Sorge um Menschen in Gefahr?«

Allmählich entstand so eine neue Form der Heiligkeit, welche auf das Attribut des »Martyriums« nicht länger Anspruch erheben konnte. Die Glaubensbekenner (*confessores*) bildeten eine erste Gruppe, die Gruppe der »Glaubenszeugen«, die zwar – in manchmal recht gefährlichen Zeiten – um ihres Glaubens willen verfolgt, verbannt oder gefoltert wurden, aber nicht als Märtyrer gestorben waren. Und als schließlich die Zeit der großen Kirchenverfolgungen ein Ende nahm, sollten auch bedeutende Bischöfe in die Verehrung der Heiligen aufgenommen werden, genauso wie andere Gläubige, die sich durch ein außergewöhnliches Leben ausgezeichnet hatten. Neben dem Marienkult, der immer größere Bedeutung erlangte, galt das Martyrium weiterhin als das hervorragendste Beispiel für christliche Vollkommenheit.

II. Die Vorzugsstellung des Märtyrers in der Heiligenverehrung

Im Laufe der Zeit galt der Kirche die Nachfolge Christi bis in den Tod als von so grundlegender Bedeutung für die Heiligsprechung und ihre Rechtfertigung, daß in der Taufpraxis der Kirche die Überzeugung zunahm, ein Glaubensanhänger, der, ohne getauft worden zu sein, das Martyrium erleiden mußte, könne durch das Blut des Martyriums (*baptisma sanguini*) rechtmäßig als getauft betrachtet werden (*votum sacramenti*). Ein Gläubiger, der als Märtyrer gestorben war, kam dank seines Todes dem Martyrium Christi viel näher als ein unter gewöhnlichen Verhältnissen Getaufter.

Obwohl die Kirche neben den Märtyrern auch noch andere Arten von Heiligen kennt, hat doch das Märtyrertum seine bevorzugte Stellung beibehalten. Das erklärt auch die Überprüfung bzw. Revision der Liturgie durch das II. Vatikanische Konzil.

In dem der Liturgie gewidmeten Text des II. Vatikanischen Konzils, des *Sacrosanctum Concilium* (1963), wird nach der Verehrung der Jungfrau Maria (Nr. 103) an erster Stelle der Anteil der Märtyrer benannt (Nr. 104): »Die Kirche hat in ihren Kalender auch die Verehrung der Märtyrer und der anderen Heiligen aufgenommen, die – durch Gottes große Gnade – die Vollkommenheit erlangten und schon das ewige Heil verdienten; und die nun Gott im Himmel loben und bei ihm für uns alle Fürsprache halten.«

In dem Heiligenkalender nach der Revision der Liturgie gemäß Vatikanum II (1969) wird dem Auftreten von Heiligen in unterschiedlichen Zeiten, Gegenden und geistigen Strömungen Rechnung getragen. Es wurden mehrere nicht-europäische Heilige aufgenommen, so daß die fünf Kontinente nun in der Heiligenverehrung der Weltkirche einen besseren Platz erhalten haben. Es waren Märtyrer, denen dieser neue Platz in dem allgemeinen Heiligenkalender zugesprochen wurde: Paul Miki und seine Gefährten und die japanischen Märtyrer als Repräsentanten der Kirche im Fernen Osten, Isaac Jogue und Gefährten (Kanada und Nordamerika), Petrus Chanel (Australien), und Carolus Lwanga und Gefährten (Zentral-Afrika).

Nach 1969 wurden noch weitere Heilige nach ihrer Kanonisierung in den allgemeinen Kalender aufgenommen, und zwar aus Ländern, die in diesem Kalender noch nicht vertreten waren. Und wieder waren es Märtyrer: Im Jahr 1985 Andreas Kim Taegon und Paulus Chong Hasang und deren Gefährten (Märtyrer aus Korea); 1988 waren es Laurentius Ruiz und Gefährten (Märtyrer von den Philippinen, von Taiwan und aus Japan), 1989 Andreas Dung-Lac und Gefährten (Märtyrer aus Vietnam).

Im übrigen hat Papst Johannes Paul II. zahlreiche Kanonisierungen ausgesprochen. In den ersten fünfzehn Jahren seines Pontifikats (1978–1994) wurden 596 Personen seliggesprochen und 267 kanonisiert. Unter den knapp 600 Seligen waren 451 Märtyrer; und unter den 267 Heiligen sind 240 Märtyrer, die um ihres Glaubens willen sterben mußten.

Daß das Martyrium auch in der heutigen Zeit als ein Vorbild der Heiligkeit betrachtet wird, kommt auch in der *Liturgia Horarum* am Fest des hl. Martin zum Ausdruck (11. November). Ganz im Sinne von Martins Biographen meint auch die *Liturgia Horarum*, Martins Heiligkeit rechtfertigen zu müssen, als ob er ein Märtyrer gewesen sei. An diesem Tag sagt der Wechselgesang zum Lobe der Jungfrau Maria zur Zeit der Vesper: »Heiliger Martin, selbst wenn du nicht durch das Schwert deines Verfolgers gefallen bist, so hast du doch den Palmzweig des Märtyrers erhalten.«

In der ganzen, langen Geschichte der Kirche ist das Martyrium das Vorbild der Tapferkeit und der Heiligkeit, weil gerade im Martyrium die Nachfolge Christi auf die radikalste Weise zum Ausdruck gelangt.

Olivier Boulnois · Paris

Wille und Macht

Die Kritik des Christentums im Denken Friedrich Nietzsches

Ist das Christentum eine Religion der Schwachheit? Müssen wir in ihm den Urfeind des Menschen und des Lebens, der Macht und des Willens zur Macht sehen? Nietzsche hat ja bekanntlich im Christentum eine Form der Lebensverweigerung bzw. so etwas wie die Verneinung des Willens zur Macht gesehen: »Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. – Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt. [...] Was ist schädlicher als irgendein Laster? – [...] Das Christentum. «[1]

Ist diese Kritik wirklich begründet? – Bevor wir untersuchen, ob und ggf. inwieweit sie berechtigt ist, müssen wir ihre eigentliche Bedeutung analysieren. Übt Nietzsche Kritik am Christentum wegen seiner Schwachheit oder, im Gegenteil, wegen seiner Stärke? Was bedeutet der Wille zur Macht, und in wessen Namen greift Nietzsche das Christentum an? Gehört das Christentum notwendigerweise zur Logik des Widerstands und dann zu jener der Überwindung des Willens zur Macht?

1. Die Schwachheit des Christentums

Wenn Nietzsche seine eigene Vorgehensweise untersucht, sieht er sich selbst gewissermaßen als einen Moralisten mit verkehrten Vorzeichen. »Ich habe [...] das Wort *Immoralist* zum Abzeichen, zum Ehrenzeichen für mich gewählt.«[2] Dieses Wort besitzt eine doppelte Bedeutung: Zum einen ist es die Rückkehr zu der Kunst der großen französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts – zum moralischen Projekt der Anprangerung der Immoralität der Menschen. Als guter Moralist hatte Nietzsche erkannt, daß das

Olivier Boulnois lehrt Philosophie an der »Ecole Pratique des Hautes Etudes« und ist Mitglied des »Institut Universitaire de France«. Er gehört zur Redaktion der französischen Ausgabe dieser Zeitschrift. Erika Grün besorgte die Übersetzung des Beitrags aus dem Französischen.

wahre Prinzip der Moral die Eigenliebe ist: »Die Eigenliebe ist gerissener als der gerissenste Mensch der Welt.«[3] Zu der Idealvorstellung der Tugenden kommt es lediglich, weil der Wille sich erschöpft hat und nicht mehr in der Lage ist, die Selbstüberwindung zu untersuchen. La Rochefoucauld hat als erster die ganze Tragweite und Bedeutung der Eigenliebe und aller Listen und Tricks des Egoismus erkannt. »Die Eigenliebe ist die Liebe zur eigenen Person und zu allen Dingen an sich; sie würde die Menschen zu Götzenanbetern ihrer selbst und zu Tyrannen der anderen machen, wenn der Zufall ihnen die Mittel dafür bereitstellte / ... /. Nichts ist so leidenschaftlich wie ihr Verlangen, nichts so verborgen wie ihre heimlichen Pläne, nichts so geschickt wie ihr eigenes Verhalten.«[4] Nietzsche ist überzeugt, daß eine selbstlose Tugend, wie sie Kant propagierte, nicht möglich sei. »Das, was die Welt mit Tugend bezeichnet, ist gewöhnlich nichts anderes als ein Phantom, das uns unsere Leidenschaften vortäuschen, und welchem man einen ehrlichen Namen geben will, um ungestraft tun zu können, was einem beliebt.« Der Satz könnte von Nietzsche stammen – er ist aber von La Rochefoucauld.[5]

Aber der Immoralist ernennt sich auch zum Kritiker der christlichen Moral an sich. »Ich verneine einmal einen Typus Mensch, der bisher als der höchste galt, die *Guten*, die *Wohlwollenden, Wohltätigen*; ich verneine andrerseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist – die *décadence*-Moral, handgreiflicher geredet, die *christliche* Moral. Es wäre erlaubt, den zweiten Widerspruch als den entscheidenderen anzusehn, da die Überschätzung der Güte und des Wohlwollens, ins Große gerechnet, mir bereits als Folge der *décadence* gilt, als Schwäche-Symptom, als unverträglich mit einem aufsteigenden und jasagenden Leben.«[6] Ob es sich nun um das blökende Christentum handelt, das sich darauf beschränkt, ein alles umfassendes Mitleid zur Schau zu stellen (Nietzsche zitiert damit übrigens Tolstoi und seinen Roman *Krieg und Frieden*), oder um das moralische Christentum, das die Existenz von Gut und Böse proklamiert – beide Formen scheinen sich gegen das Leben zu wenden und verdienen es, laut Nietzsche, als Dekadenz, Machtverlust und Selbstverneinung bezeichnet zu werden.

Was will Nietzsche nun damit sagen? »Moral (ist) die Idiosynkrasie von *décadents*, mit der Hinterabsicht, sich am Leben zu rächen.« »Was mich abgrenzt, was mich beiseite stellt gegen den ganzen Rest der Menschheit, das ist, die christliche Moral *entdeckt* zu haben.«[7] Der Hauptirrtum der Menschheit besteht im wesentlichen darin, daß sie die Verlogenheit des Christentums nicht durchschaut hat. Die Blindheit gegenüber dem Christentum ist ein Verbrechen am Leben, »das Verbrechen *par excellence*«. Als Moralist neuen Stils hat Nietzsche den Christen als moralisches Wesen ausgelotet und ihn als verlogen, eitel, sich selber nachteilig und sich selbst ver-

achtend eingeschätzt. Genauer gesagt, ist es nicht so sehr die Verlogenheit der christlichen Moral, die Nietzsche zutiefst entsetzt, da ja schließlich jede Moral auf Illusionen beruht und einen Wert erfindet, in dessen Namen sie dann den Menschen zwingt, sein Leben zu opfern; es ist vielmehr die Tatsache, daß die christliche Moral das Leben oder die Natur gegen sich selbst gekehrt hat: »Es ist der vollkommen schauerliche Tatbestand, daß die *Widernatur* selbst als Moral die höchsten Ehren empfing und als Gesetz, als kategorischer Imperativ, über der Menschheit hängenblieb.«[8] Was auffällt ist, daß Nietzsche in eben dieser Kritik die christliche Moral nach dem Kant'schen kategorischen Imperativ interpretiert. Er sieht in ihr eine absolute Pflicht, der der Mensch seine natürliche (»pathologische«) Neigung zum Glück opfern muß, und zwar nach der berühmten Formel: »Du mußt, also kannst du auch.« Nietzsche erkennt darin eine Verneinung des Lebens und seiner eigenen Natur, die ihn schockt und empört.

»Daß man die allerersten Instinkte des Lebens verachten lehrte; daß man eine »Seele«, einen »Geist« erlog, um den Leib zuschanden zu machen; daß man in der Voraussetzung des Lebens, in der Geschlechtlichkeit, etwas Unreines empfinden lehrt; daß man in der tiefsten Notwendigkeit zum Gedeihen, in der *strengen* Selbstsucht / ... / das böse Prinzip sucht; daß man umgekehrt in den typischen Abzeichen des Niedergangs und der Instinkt-Widersprüchlichkeit, im ›Selbstlosen‹, im Verlust an Schwergewicht, in der ›Entpersönlichung‹ und »›Nächstenliebe‹ (– Nächstensucht!) den höheren Wert, was sage ich! den *Wert an sich* sieht!«[9]

Die Moral des Selbstverzichts, der Kant'schen Selbstlosigkeit stellt lediglich die natürliche Schwäche der ohnmächtigen Menschen fest und versucht, sie zur allgemeinen Pflicht zu erklären. Sie verneint im tiefsten Grunde das Leben. »Daher die Umwertung aller Werte ins Lebensfeindliche, daher die Moral ...«[10]

Das Christentum ist nur eine Maske menschlicher Schwäche. »Alles, was bisher ›Wahrheit‹ hieß, ist als die schädlichste, tückischste, unterirdischste Form der Lüge erkannt; der heilige Vorwand, die Menschheit zu ›verbessern‹, als die List, das Leben selbst auszusaugen, blutarm zu machen. Moral als *Vampirismus* ... / ... / Der Begriff ›Gott‹ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht. Der Begriff ›Jenseits‹, ›wahre Welt‹ erfunden, um die *einzige* Welt zu entwerten, die es gibt – um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrigzubehalten!«[11] Unter dem Vorwand, den Menschen bessern zu wollen, kehrt die Moral das Leben gegen sich selbst im Namen der Lügen, die sie für Wahrheit ausgibt. Auf diese Weise entfremdet sie den Menschen seinem eigenen Leben und verspricht ihm dafür nichts als das Glück, das er im Jenseits erfahren wird.

Im Christentum konstituiert sich das Gewissen durch die Verinnerlichung oder Bewußtwerdung der Verfehlung gegen Gottes Gebote (dies ist das schlechte Gewissen). Doch wurden diese Gebote in Wahrheit von Menschen erlassen, die Interesse daran hatten, daß der Instinkt der Freiheit sich gegen sich selbst kehre. Auf diese Weise erhebt das Christentum die natürliche Schwäche des Menschen zum Vorbild, und es geht darin bis zur Verneinung des Lebens und des Willens zur Macht, der allem Leben eignet.

2. Die Macht der Askese

Gleichwohl ist Nietzsche keineswegs der Vertreter der rohen Gewalt. Er erhofft sich nicht schlicht und einfach das brutale Sich-Durchsetzen aller Kräfte, die den Menschen beunruhigen. Er empfindet durchaus Hochachtung vor all jenen Formen der Zivilisation, welche die Gewalt im Namen der Moral zu bändigen, ihr eine Richtung zu geben, sie zu gebrauchen und somit zu zähmen vermochten. In dieser Geschichte spielt das Christentum eine ganz bestimmte Rolle: »Dass in der Selbstverleugnung, und nicht nur in der Rache, etwas Grosses liege, musste der Menschheit erst in langer Gewöhnung anerzogen werden; eine Gottheit, welche sich selbst opfert, war das stärkste und wirkungsvollste Symbol dieser Art von Grösse. Als die Besiegung des schwerst zu besiegenden Feindes, die plötzliche Bemeisterung eines Affectes, – als Diess *erscheint* diese Verleugnung; und insofern gilt sie als der Gipfel des Moralischen / ... / Also: Im Grunde sind auch jene Handlungen der Selbstverleugnung nicht moralisch, insofern sie nicht streng in Hinsicht auf Andere getan sind; vielmehr giebt der Andere dem hochgespannten Gemüthe nur eine Gelegenheit, sich zu erleichtern, durch jene Verleugnung.«[12] Die Selbstlosigkeit bleibt durchaus interessiert, sei es auch nur, um vor sich selbst oder vor den Augen der anderen gut dazustehen.

Askese ist nicht einfach der Verzicht auf das Selbst. Sie setzt in Wirklichkeit voraus, daß der Mensch einem Teil seiner selbst eine Vorzugsstellung einräumt (der Vernunft, der Seele, der Liebe zu Gott usw.) und diesen Teil dann über alle anderen herrschen läßt. »Bald übt der Heilige jenen Trotz gegen sich selbst, der ein naher Verwandter der Herrschsucht ist und auch dem Einsamsten noch das Gefühl der Macht giebt; bald springt seine angeschwellte Empfindung aus dem Verlangen, sie wie wilde Rosse zusammenstürzen zu machen, unter dem mächtigen Druck einer stolzen Seele; bald will er ein völliges Aufhören aller störenden, quälenden, reizenden Empfindungen, / ... / er geisselt seine Selbstvergötterung mit Selbstverachtung und Grausamkeit.«[13] Auf diese Weise entfaltet das Christentum, das in seiner affektiven Dimension nur Schwäche, in seiner moralischen Dimension

hingegen das Verheimlichen dieser Schwäche ist, nichtsdestotrotz in seiner asketischen Dimension seine größte Macht. Darin liegt eine gewisse Tragik, denn ihm liegt ein Opfer zugrunde, die Aufopferung eines Teiles seiner selbst im Namen der Gottheit.

Selbst-›Bemeisterung‹ setzt voraus, daß der Mensch seiner inneren Kraft eine Richtung zu geben und sie zu erhöhen vermag. »Es giebt einen *Trotz gegen sich selbst*, zu dessen sublimirtesten Aeusserungen manche Formen der Askese gehören. Gewisse Menschen haben nämlich ein so hohes Bedürfniss, ihre Gewalt und Herrschsucht auszuüben, dass sie, in Ermangelung anderer Objecte, oder, weil es ihnen sonst immer misslungen ist, endlich darauf verfallen, gewisse Teile ihres eigenen Wesens, gleichsam Ausschnitte oder Stufen ihrer selbst, zu tyrannisiren. / ... / So bekennt sich der Philosoph zu Ansichten der Askese, Demuth und Heiligkeit, in deren Glanze sein eigenes Bild auf das ärgste verhässlicht wird. Dies Zerbrechen seiner selbst, dieser Spott über die eigene Natur, dieses *spernere se sperni*, aus dem die Religionen so viel gemacht haben, ist eigentlich ein sehr hoher Grad der Eitelkeit. Die ganze Moral der Bergpredigt gehört hieher: der Mensch hat eine wahre Wollust darin, sich durch übertriebene Ansprüche zu vergewaltigen und dieses tyrannisch fordernde Etwas in seiner Seele nachher zu vergöttern. In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Teil von sich als Gott an und hat dazu nöthig, den übrigen Teil zu diabolisiren.«[14] *Spernere se sperni*, verachten, um verachtet zu werden, das ist, den Mystikern des Mittelalters zufolge, der Gipfel der Selbstverachtung und, so Nietzsche, die Höhe der Dekadenz.

»Der Soldat wünscht, dass er für sein siegreiches Vaterland auf dem Schlachtfeld falle: denn in dem Siege seines Vaterlandes siegt sein höchstes Wünschen mit. Die Mutter giebt dem Kinde, was sie sich selber entzieht, Schlaf, die beste Speise, unter Umständen ihre Gesundheit, ihr Vermögen. – Sind das Alles aber unegoistische Zustände? / ... / Ist es nicht deutlich, dass in all diesen Fällen der Mensch *Etwas von sich*, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugniss mehr liebt, als *etwas Anderes von sich*, dass er also sein Wesen *zertheilt* und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt? / ... / In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als *individuum*, sondern als *dividuum*.«[15] Die Selbstzerteilung des Menschen im Namen eines wesentlichen Teiles seiner selbst ist der radikale Ursprung der asketischen Moral. So gesehen bedeutet das Christentum nicht nur Schwäche: Es setzt auch die Kraft der Selbstbeherrschung voraus, ein Heldentum, das sich auf dem Altar eines höheren Willens selbst als Opfer darzubringen vermag.

Die Moralisten haben uns die grundlegende Macht der Eigenliebe gezeigt. Sie decken die wahren Beweggründe unserer Handlungen auf – und diese sind keinesfalls die Moral oder der gute Wille, sondern in erster Linie

die Eigenliebe. Gleichwohl gehen sie fehl, wenn sie dies verdammen. Die wahren Beweggründe sind nicht geringer als die scheinbaren Gründe unseres Handelns, aus dem einfachen Grund, weil es überhaupt keinen Spielraum oder Unterschied zwischen Schein und Wahrheit gibt. Nicht, indem man noch mehr Askese und eine noch größere Selbstlosigkeit sucht, wird man Fortschritte erzielen, sondern indem man die Eitelkeit der Askese und die Unmöglichkeit einer Wahrheit anerkennt. Eine Genealogie der Moral zu erstellen bedeutet nicht, daß man ein neuer Moralist, sondern daß man ein Immoralist wird: Das läuft darauf hinaus, daß man »den Ursprung der moralischen Empfindungen«[16] nicht schätzt, um ein Bild der wahren Moral zu zeichnen, sondern um die Menschen mit der Macht, dem Leben und dem Ich auszusöhnen.

»So wie er das gute Kunstwerk liebt, aber nicht lobt, weil es Nichts für sich selber kann, wie er vor der Pflanze steht, so muss er vor den Handlungen der Menschen, vor seinen eigenen stehen. Er kann Kraft, Schönheit, Fülle an ihnen bewundern, aber darf keine Verdienste darin finden. / ... / Zwischen guten und bösen Handlungen giebt es keinen Unterschied der Gattung, sondern höchstens des Grades. / ... / Das einzige Verlangen des Individuums nach Selbstgenuss (sammt der Furcht, desselben verlustig zu gehen) befriedigt sich unter allen Umständen ...«[17] Unter der Vielzahl moralischer Einschätzungen verbirgt sich nichts anderes als der Wille zur Macht, der alle Werte genau bestimmt.

3. Der Wille zur Macht

Für Nietzsche ist die ideale Seele »die seiende Seele, welche ins Werden, die habende, welche ins Wollen und Verlangen will, / ... / die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Widerströmen und Ebbe und Flut haben«.[18]

Im Willen zur Macht sucht das Leben, aus sich selbst heraus, imgrunde seine eigene Vollendung. Es ist richtig, vom »Willen zur Macht« zu sprechen, denn der Wille ist ja nicht das wollende Subjekt, sondern das erstrebte Ziel: Der Wille ist nicht ein Wille *der* Macht, sondern der Akt des »Mehr-Macht-Wollens«; ihm fehlt es nicht an Vollkommenheit, aber als »Habender« will er noch mehr. Dieser Wille zur Macht ist gleichermaßen Prinzip und Prozeß, Besitz und Eroberung, er liebt sein eigenes Wollen und liebt sich noch mehr, wenn er noch mehr will. Der Wille zur Macht ist nicht lediglich eine Form des Wollens unter vielen andern, er will nicht dies oder das, sondern er ist der Wille *par excellence*, die Wurzel allen Wollens. Und die Macht ist nicht die Gewalt oder die Kraft, sondern die Vollendung, die Erfüllung des Wollens. Für Nietzsche ist das Wollen das metaphysische

Prinzip schlechthin, das seine eigene Macht immer mehr begehrt. Dies ist ein »Grundzug des Seins«, und alles andere ist lediglich eine Folge davon.

Von diesem Standpunkt aus gesehen, ist auch das Christentum eine Form des Wollens, aber es ist ein selbstzerstörerisches Wollen, gewissermaßen ein Wille zur Ohnmacht. Weil es sich selbst den Werten unterwirft, verbietet es, Werte zu schaffen; es gibt sich mit einer Scheinwahrheit zufrieden, anstatt die Wahrheit zu einer Lebensfrage zu machen. Aus diesem Grunde gehört das Christentum zu dem Bereich des Lebenshasses, es verneint das Leben und paktiert mit dem Nihilismus.

4. Der Verzicht auf den Willen und das Diesseits der Macht

Angesichts einer so massiven Kritik, vielleicht der radikalsten und im höchsten Maße metaphysischen Kritik, der das Christentum je ausgesetzt gewesen ist, hat die christliche Theologie sich verpflichtet gefühlt, eine Antwort zu geben. Gleichwohl ist es keineswegs sicher, daß sich das Christentum um jeden Preis und unter allen Umständen Nietzsches Analysen entgegenstellen muß. Sich dem Willen zur Macht zu widersetzen, würde ja bedeuten, daß seine Logik anerkannt wird: Nietzsche hätte ein leichtes Spiel gehabt, den Einwand umzukehren, denn der Wille stellt ihr ja Hindernisse nur deshalb in den Weg, damit er sie um so besser überwinden kann. Vor allem aber ist es durchaus nicht gesagt, daß das Christentum sich immer auf die Frage der Moral einlassen muß. Im Grunde ist die Suche nach den Grundlagen der Moral in erster Linie ein Anliegen der Philosophie: Wenn es die Moral überhaupt gibt, gilt sie für alle Menschen; das Christentum begegnet ihr in dem Maße, wie die Verkündigung sich an alle Menschen richtet (oder so wie Gnade die Existenz der Natur voraussetzt), aber es hat nicht über sie zu entscheiden. Und umgekehrt hätte der Standpunkt des Willens zur Macht Argumenten, welche auf Glauben und Verkündigung beruhen, nichts entgegenzusetzen.

Es wäre wohl wirksamer, Nietzsches Denken mit seiner eigenen Methode zu begegnen. Diese Genealogie beweist, daß die Theorie des Willens zur Macht letztlich nichts anderes ist als das Ergebnis eben jener Metaphysik, gegen die sie sich wendet. Schon im 13. Jahrhundert hatte Pierre de Jean Olieu erklärt, daß der Mensch sich durch seinen Willen definiert, daß der Wille allein sein eigentliches Wesen ist – »ohne ihren Willen wären die Menschen vernunftbegabte Tiere«.[19] Descartes weist darauf hin, daß der Wille »weiter und ausgedehnter als das Fassungsvermögen« ist.[20] Kurzum, nachdem die Metaphysik die Menschen im Verhältnis zum Willen gemessen hatte, erhielt dieser eine noch grundlegendere Bedeutung als das Ich und befreite sich schließlich – in der Begrifflichkeit Nietzsches als »Wille

zur Macht« – endgültig von der Subjektivität. Der Mensch wird dann definiert als das, was vom Willen zur Macht »überwunden« oder überholt werden muß. Der Tod Gottes hängt zusammen mit der Idee des »letzten Menschen«, das heißt, mit einer Reflexion über das, was dieses Überwinden in letzter Konsequenz bedeutet.

Hier nun wird zweifellos ein Zurückweichen, ein Rückzug diesseits der Metaphysik (und des Willens) erforderlich. Wenn es zutrifft, daß *in der Welt* ganz legitim der eigene Wille die wahre Kraft ist, dann muß man sich vor Augen halten, daß der Christ, wie jedermann, zwar in der Welt lebt, daß er aber nicht *von dieser Welt* ist. Seine transzendentale Herkunft ist zugleich auch sein Ziel. Dann wird auch verständlich, daß der Mensch seiner eigenen Zukunft beraubt ist, daß er sie nicht meistert und daß er seine Zukunft nicht selbst zu bauen vermag. Man muß deshalb die Zukunft des Menschen als ein Geschenk betrachten, das er empfangen hat, und den Menschen selbst muß man sich so vorstellen, daß er seinen eigenen Willen aufzugeben vermag (diese Eigenliebe, die schon von Augustinus, Bernhard, La Rochefoucauld und Nietzsche verurteilt wurde). Wenn der Wille zur Macht wirklich das Grundprinzip dieser Welt ist, muß man sich den *Verzicht* darauf als das Prinzip jenes Lebens denken, das sich an dem orientiert, was nicht von dieser Welt ist. Der christliche Verzicht ist weder ein Verzicht auf die Macht, noch eine Entscheidung für den Tod zuungunsten des Lebens. Er ist schlicht und einfach der Verzicht *auf* den eigenen Willen und die Hingabe *an* den Willen Gottes.

Es ist zweifellos so, daß der Mensch das höchste Geschenk, das ihm versprochen ist, erst erhält, indem er auf seinen eigenen Willen verzichtet. Dank diesem Verzicht auf sein eigenes Gut vermag er dem wahren Willen zuzustimmen; indem er seine Ohnmacht erkennt, kann er die Eitelkeit aller Macht aufdecken. »Im Grunde will die Selbstverleugnung mehr als der Wille zur Macht. Sie bestimmt das Sein nicht selbst, sie läßt sein. Aber indem sie das tut, liefert sie sich der Gnade eines Gottes aus, der durch seine Versprechen an sie gebunden ist und der mehr verspricht, als nur die immanente Realität des ›Lebens‹.«[21] Der Verzicht auf den eigenen Willen, wie er für das mönchische Leben kennzeichnend ist, das freiwillige Leben in Armut, dieser Grundzug der Theologie des Franziskus, oder die Erfahrung des Verlassenseins, die für die Mystik von entscheidender Bedeutung ist, zeigen uns, daß der Mensch sich sehr wohl dem göttlichen Willen hinzugeben vermag und daß er in der Lage ist, seine Beziehung zur Welt aufzugeben. Die Erfahrung der Demut beruht dann auf der Logik des Kreuzes: Die vollkommene Freude besteht darin, den Weg Christi am Karfreitag zu gehen: »Aber nicht, wie ich will, sondern wie du willst.« Mit diesen Worten hat Christus seine absolute Hingabe an Gott besiegelt. Und durch diesen geraden Weg, der jenseits von Leiden und Tod führt, ist der Schwäche des

Fleisches eine absolute Zukunft gegeben. Wie Paulus sagt: »Wenn ich schwach bin, bin ich stark« (2 Kor 10,10). Der christliche Verzicht ist keine Willensschwäche, sondern das Übermaß der Kraft – jener Kraft, die uns erwächst aus dem vollkommenen Verzicht auf den eigenen Willen und der Vereinigung mit einem Willen, der größer ist als wir.

Anmerkungen

1 *Der Antichrist*, § 2; vgl. auch § 7.
2 *Ecce homo*, »Warum ich ein Schicksal bin«, § 6.
3 La Rochefoucauld, Maxime 4, *Moralistes du XVII° siècle*, hrsg. v. J. Lafond. Paris 1992, S. 135.
4 La Rochefoucauld, *Maximes*, S. 179–180.
5 La Rochefoucauld, *Maxime 34*, S. 184.
6 *Ecce homo*, § 4. Das Wort »*décadence*« erscheint in Nietzsches Text in französischer Sprache – der Ausdruck weist eindeutig auf die Ästhetik des »*fin de siècle*« (J.-K- Huysmans).
7 Ebd., § 7.
8 Ebd.
9 Ebd. In dem Wort »Nächstensucht« klingt auch das Suchen, das Begehren, die Manie, die Liebe an.
10 Ebd.,
11 Ebd., § 8.
12 *Menschliches, Allzumenschliches* I und I (Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. München/Berlin/New York 1988, IV, 2, S. 132
13 Ebd., KSA IV, 3, S. 138.
14 Ebd., KSA IV, 3, S. 130–131. Der Ausdruck »spernere se sperni« geht auf Hildebert de Lavardins *Carmina miscellanea*, 124 zurück, man könnte sie aber auch der Schule des hl. Bernhard zuschreiben; er erscheint noch einmal in *Morgenröte*, S. 58.
15 *Menschliches, Allzumenschliches*, IV, 2, S. 76.
16 Dies ist der Titel des Buches von Paul Rée, das Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* auf S. 61 zitiert.
17 *Menschliches, Allzumenschliches*, IV, 2, S. 103–104.
18 *Also sprach Zarathustra*, II, *Das Nachtlied*.
19 *Quaestiones in II Sententiarum*, Edition Jansens. Quaracchi, Q. 57, II. Band, S. 338.
20 *Méditations métaphysiques, Quatrièmes réponses*, Edition Adam-Tannery, VII, 58.
21 J.-Y. Lacoste, Expérience et absolu. Paris 1994, S. 201.

Richard Schröder · Berlin

Über den Bürgermut

Der Ausdruck Bürgermut ist nicht geläufig. Gustav Heinemann hat ihn gebraucht. Üblich ist der Ausdruck *Zivilcourage*. Wer aber nun denkt, das sei ein französisches Lehnwort mit einer respektablen französischen Geschichte, irrt sich. Es ist ein deutsches Wort, das aus zwei ursprünglich französischen Bestandteilen besteht, die seit dem 17. Jahrhundert eingedeutscht sind. Zu meiner Überraschung wird das Wort nicht als lexikonfähig betrachtet.

Die Literatur nennt als ältesten Beleg einen Bericht Bismarcks von seinem ersten parlamentarischen Auftritt im Vereinigten preußischen Landtag am 17. Mai 1847. Bismarck wurde für seine Stellungnahme gegen das Rentenbankgesetz ausgepfiffen. Beim Essen danach spricht ihn ein älterer Verwandter an: »›Du hattest ja ganz recht; aber so etwas sagt man doch nicht.‹ Ich erwidere: wenn du meiner Meinung warst, hättest du mir beistehen sollen. Nur dein eisernes Kreuz hindert mich, dir einen verletzenden Vorwurf zu machen.« Bismarck fügte hinzu: »Mut auf dem Schlachtfeld ist bei uns Gemeingut; aber Sie werden nicht selten finden, daß es ganz achtbaren Leuten an Civilcourage fehlt.« Der Beleg erweckt nicht den Eindruck, als hätte Bismarck das Wort da gerade erfunden. Aber wie dem auch sei, was hier Zivilcourage heißen soll, wird klar. Sie ist der Mut, seine Überzeugung gegen zu erwartenden Widerspruch, diesmal der Mehrheit zu vertreten. Es ist das Gegenteil des leisetreterischen oder anpassungsbereiten Opportunismus. Bismarck kontrastiert diesen zivilen Mut mit dem militärischen Mut auf dem Schlachtfeld. Und er beklagte den Mangel an solcher Zivilcourage bei ansonsten ganz achtbaren Leuten. Die Klage hält bis heute an.

Wenn Zivilcourage ein so junges Wort ist, müssen wir die Sache, das Gemeinte, unter anderen Wörtern suchen, wenn wir seiner Herkunft nachgehen wollen.

Richard Schröder, *1943 in Frohburg/Sachsen geboren, Studium der Theologie und Philosophie in Naumburg und Berlin, ab 1990 Mitglied der frei gewählten Volkskammer und danach des Bundestages, seit 1993 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie in Verbindung mit Systematischer Theologie an der Theologischen Fakultät Berlin sowie Verfassungsrichter im Land Brandenburg.*

Ein solches Wort ist schon gefallen: *Mut* oder *Tapferkeit* ist seit Platon eine der Kardinaltugenden. Darüber gibt es eine jahrtausendealte Geschichte ethischer Reflexion. Was also haben Tapferkeit und Zivilcourage gemeinsam und was unterscheidet sie?

Nun sollte aber Zivilcourage sich gerade nicht auf die klassische Situation der Tapferkeit, das Schlachtfeld nämlich, beziehen, sondern auf den Mut, *seine Überzeugung zu vertreten.* Langenscheids französisches Wörterbuch bietet übrigens als Übersetzung für Zivilcourage an: *courage d'opinion*, analog auch für das englische, also: Überzeugungsmut.

Auch dies hat eine ansehnliche Traditionsgeschichte, nämlich einerseits in der *christlichen Tradition*: die Glaubenstreue, die bis zum Martyrium führen kann. Und diejenigen, denen bei Kirche immer nur die Verbindung von Thron und Altar einfällt und der Verdacht, die Kirche sei sozusagen der institutionalisierte Opportunismus, müssen sich daran erinnern lassen, daß die Geschichte des Christentums zuvor noch und begleitend immerfort auch eine Geschichte der Verfolgung gewesen ist, auch eine Verfolgung von Christen durch Christen. Mögen diese verfolgten Christen als Abtrünnige oder Ketzer gegolten haben, so war doch ihr Bekennermut *für sie* die geforderte christliche Glaubenstreue. Als Luther dichtete: »nehmen sie uns den Leib, Ehr, Kind und Weib, laß fahren dahin, sie haben kein Gewinn, das Reich muß uns doch bleiben«, war das nicht ein heroischer Überschwang, sondern das, was den Grafen von Einsiedeln durch Herzog Georg gerade drohte.

Überzeugungstreue findet sich aber nicht nur in der christlichen Tradition. Vier Jahrhunderte zuvor ist *Sokrates* für seine Überzeugung sehenden Auges in den Tod gegangen. In seiner Verteidigungsrede setzte er sich mit dem Vorwurf auseinander: wie konntest du nur etwas betreiben, das dich nun in Gefahr bringt zu sterben? Und er antwortet: »Nicht gut sprichst du, lieber Mensch, wenn du glaubst, Gefahr um Leben und Tod müsse in Anschlag bringen, wer auch nur ein weniges nutz ist, und müsse nicht vielmehr allein darauf sehen, wenn er etwas tut, ob es recht getan ist oder unrecht, ob eines rechtschaffenen Mannes Tat oder eines schlechten.« Und er zieht für diese seine Entschlossenheit den Vergleich mit der Tapferkeit im Felde: in den Schlachten bei Potideia, bei Amphipolis und Delion habe ich den Platz gehalten, den mir die Befehlshaber angewiesen haben, »wo aber der Gott mich hinstellte, wie ich es doch glaubte und annahm, damit ich in der Suche nach Weisheit mein Leben hinbrächte und in Prüfung meiner selbst und anderer, wenn ich da, den Tod oder irgend etwas anderes fürchtend, aus der Ordnung gewichen wäre« (28B ff.). Durch Sokrates hat die Philosophie einen bis dahin unbekannten Ernst gewonnen. Der Dienst an der Wahrheit der Vernunft, der Mut zur Wahrheit kann tödlich sein.

Man könnte entgegnen: warum hebst du die christliche und die sokratische Überzeugungstreue so hervor? Überzeugungstreue und Opportunismus

dürften sich in der Welt und auch in den verschiedenen Kulturen gleichermaßen verteilt antreffen lassen. Aber Vorsicht. Das mag für Treue und Untreue gegenüber Freunden und Verwandten gelten. Überzeugungstreue ist etwas Spezifischeres. Der Tod des Sokrates war auch deshalb ein traditionsbildendes Ereignis, weil diese Art von Mut zur Wahrheit was Neues war. Und das Christentum war nächst dem Judentum anstößig, weil es sich nicht in den elastischen Polytheismus der hellenisierten römischen Welt einfügte. Sokrates und Christus sind die zwei Wurzeln der abendländischen Grundüberzeugung, *daß man seinem Gewissen folgen müsse*, wie sehr auch das, was unter Gewissen zu verstehen ist, divergieren mag. Die Berufung aufs Gewissen ist aber auch ein zentrales Moment in dem, was wir Zivilcourage nennen.

Ich habe einmal ein Interview mit Besuchern eines buddhistischen Heiligtums im kommunistischen China gesehen. Die Besucher wurden gefragt, ob sie Buddhisten seien. Die stereotype Antwort war: »Nein, keiner in unserer Familie.« Den Zusatz würde man bei uns nicht erwarten. Die Antwort darf man nicht des Opportunismus zeihen. Sie belegt aber, daß dort Überzeugungsfragen zuerst die Familie und nicht, wie wir für uns voraussetzen, zuerst das Individuum betreffen.

Die Probleme, die sich für uns heute mit dem Wort Zivilcourage verbinden, sind sehr jung. Sie stammen einerseits aus der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und beziehen sich auf den zivilen Ungehorsam (*civil disobedience*) und den gewaltfreien Widerstand gegen ungerechte Gesetze und eine ungerechte Politik, die aber nicht, wie das klassische Widerstandsrecht, einen ungerechten Herrscher (Tyrannen) stürzen, sondern den normativen Grundlagen des Staatswesens, an erster Stelle den Menschenrechten, Geltung verschaffen wollen. Über diese Fragen, *Zivilcourage und ziviler Ungehorsam im demokratischen Rechtsstaat*, gibt es eine breite Diskussion. Sie verschränkt sich besonders in Deutschland mit dem Problem der NS-Vergangenheit und des Widerstands im Dritten Reich. Warum gab es so wenig davon? Was hat Menschen dazu bewogen zu widerstehen? Und was ist daraus zu lernen?

Nach dem Ende der zweiten Diktatur auf deutschem Boden stellen sich dieselben Fragen noch einmal: *Zivilcourage und Widerstand unter den Bedingungen der Diktatur.*

Unter der Hand hat sich jetzt eine thematische Verschiebung vollzogen. Bei Bismarck bedeutete Zivilcourage den Mut, zu seiner eigenen Überzeugung zu stehen, auf die Gefahr hin, ausgepfiffen oder ausgelacht zu werden *von den Mitbürgern*, die diese Meinung nicht hören wollen. Zivilcourage ist der Mut im bürgerlichen Umgang. In den Diskussionen um zivilen Ungehorsam und um den Widerstand ist das Wogegen der Staat oder doch ein staatliches Gesetz oder eine staatliche Praxis. Jedenfalls ist das zweierlei, und es wäre nicht gut, das erstere zu vergessen.

Ich werde im folgenden über die Tapferkeit, den Bekenntnismut und die Zivilcourage in der Diktatur und im Rechtsstaat handeln.

1. Die Schwester der Zivilcourage, die Tapferkeit

Obwohl die Tapferkeit ihr klassisches Bewährungsfeld in der Schlacht hat und die Zivilcourage gerade nicht, gilt doch manches von der Tapferkeit auch für ihre zivile Schwester. Die Sorge, daß wir, über Tapferkeit nachdenkend, unversehens zu Militaristen werden, ist gänzlich unbegründet, wie sich gleich zeigen wird.

Die vier Kardinaltugenden, nämlich Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit, entstammen der griechischen Adelsethik. Sie sind die Tugenden des Herrschaftsstandes. Das braucht uns nicht zu erschrecken, wenn wir uns klarmachen, daß Herrschaft ursprünglich nicht dasselbe bedeutet wie Unterdrückung und Ausbeutung, sondern die Wahrnahme von Verantwortung für andere Menschen. Vernünftige Herrschaft bedarf der Selbstbeherrschung, das ist die Grundeinsicht dieser Tugendlehre. Herrschaft ohne Selbstbeherrschung ruiniert sich über kurz oder lang selbst. Und so ist für Platon der Inbegriff des tugendlosen Menschen der Tyrann, der seine Macht seinen Begierden dienstbar macht und deshalb genau genommen unfrei ist. Wir kennen das Phänomen egoistisch mißbrauchter Herrschaft und nennen das Korruption.

Platon hatte diese vier Tugenden in seinem Staatsentwurf verschiedenen Ständen zugewiesen. Aristoteles[1] verallgemeinert sie zu den Bürgertugenden.

Tugend oder Tüchtigkeit (*aretē*) ist dabei verstanden als eine zur Gewohnheit gewordene Grundhaltung (*hexis, habitus*), die durch Erziehung und Übung erworben wird und die elementare Antriebe formt. Die elementaren Antriebe oder Affekte sind etwa Begehren, Zorn, Angst, leichtfertige Hoffnung, Freude, Haß usw. Sie sind angeboren und natürlich und jenseits von gut und böse. Sich ihnen gegenüber vernünftig zu verhalten, das erst macht die Tugend aus, und das ist es auch, was wir an anderen loben oder tadeln.

Die Affekte, auf die sich die Tapferkeit bezieht, sind einerseits und vorrangig die Angst als das Vorgefühl drohenden Übels und andererseits die leichtfertige Hoffnung als das Vorgefühl eines erreichbaren Gutes. Der Tapfere weiß beides – in den Grenzen der Menschennatur – zu beherrschen und zu gestalten im Interesse vernünftiger Zielverfolgung.

Tapferkeit ist also beileibe nicht mit Aggressivität zu verwechseln. Wie sie hier verstanden ist, hat sie auch nichts mit Drill und Kadavergehorsam zu tun. Aristoteles schließt ausdrücklich aus, daß Tapferkeit aus Angst vor Strafe eine Tugend genannt werden könne. Tapferkeit ist gar nicht zuerst auf den Feind bezogen, sondern auf die Affekte. Aristoteles beschränkt die Tapfer-

keit gar nicht aufs Schlachtfeld, sondern sagt: »an erster Stelle steht die Tapferkeit des Bürgerheeres«, Tapferkeit an anderer Stelle führt er aber nicht aus.

Aristoteles versteht die Tugenden immer als ein Mittleres zweier Extreme. Im Falle der Tapferkeit ist das eine Extrem die Feigheit, die durch Angst gelähmt ist, das andere Extrem ist die Tollkühnheit, die gar keine Angst kennt oder die drohende Gefahr nicht abzuschätzen vermag.

Welches ist das Ziel, das die Tapferkeit zum Maß nimmt? Aristoteles sagt: die Ehre. Der Tapfere sucht die Ehre und meidet die Schande. Auch dies beweist die Herkunft dieser Ethik aus der Adelsgesinnung. Vertrauter wird uns der Gedanke, wenn wir das Wort Ehre durch das Wort Selbstachtung ersetzen dürften. Damit haben wir aber Aristoteles modernisiert. Er meint mit Ehre der Ruf, das Ansehen, den Nachruhm. Er kennt noch nicht den Begriff des Gewissens als normativen Bezugspunkt. Werner Jaeger spricht einmal von der Öffentlichkeit des Gewissens bei den Griechen.

Was hat die Zivilcourage mit ihrer Schwester, der Tapferkeit, gemeinsam? Wir können auch sie als ein Mittleres begreifen. Das eine Extrem, der Opportunismus, der aus Angst – wenigstens vor Nachteilen – das freie Wort nicht riskiert, ist wohlbekannt. Von dem anderen Extrem ist seltener die Rede, dem gedankenlosen Protestieren oder der puren Lust am Protestieren. Zivilcourage verlangt ebenso wie die Tapferkeit das vernünftige Ziel, dem sich sowohl die Angst als auch der Übermut unterordnet. Thomas von Aquin: »Die Tapferkeit sucht in der Überwindung der Gefahr nicht die Gefahr, sondern die Verwirklichung des Guten der Vernunft.«[2]

2. Der Bekenntnismut

Die griechische Öffentlichkeit des Gewissens war uns soeben als etwas Befremdliches begegnet. Das Befremden belegt, wie stark wir, ob Christen oder nicht, von christlichen Traditionen geprägt sind. Was motiviert zur Zivilcourage? Wir würden mit Sicherheit nicht antworten: die Ehre, sondern entweder: ich will auch morgen noch in den Spiegel sehen können, ohne rot zu werden, oder: das Gewissen. Wenn wir uns noch einmal an Bismarck erinnern: seine eigene Überzeugung vertreten, dergleichen war bei Aristoteles nicht im Blick. Es heißt einmal in der Apostelgeschichte: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen« (5,29). Und das Erste Gebot lautet bekanntlich: »Du sollst nicht andere Götter haben neben mir.« Hier ist von Gehorsam die Rede, nämlich Gott gegenüber, aber dieser Gehorsam stiftet eine eigentümliche Freiheit. In der Schrift *Von der Freiheit des Christenmenschen* hat Luther sie so beschrieben: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan«, und: »ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.«

Und das soll heißen: Ein Christ beugt sich vor seinem Gott dankbar, aber dann nie wieder *vor* einem anderen, wohl aber *für* einen anderen.

Es mag ungewöhnlich sein, dies in einen Zusammenhang mit Zivilcourage zu bringen. Ich meine folgenden Zusammenhang: Weil das Forum ethischer Verantwortung Gott ist, ist für den Christen – daß ich mich hier an Luther halte, ist eher zufällig – alles Weltliche zwar nicht gleichgültig, aber nachgeordnet und der Kritik zugänglich. Zwar hat Luther den Obrigkeitsgehorsam gelehrt, aber nie den unbedingten, denn man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Es gibt für Luther geradezu eine Pflicht des Christen und namentlich des Predigers zur Kritik der Regierung, wo sie sie verdient. »Das sind die faulen und unnützen Prediger, die den Fürsten und Herren ihre Laster nicht sagen.« Luther fordert vom Christen *den verbalen, aber friedlichen Widerstand.* »Darum sol ich den mund und die hand von einander scheiden: das maul soll ich nicht hingeben, das ich das unrecht billiche. Die hand aber sol stile halten und sich nicht selber rechen.« Warum aber diese Schizophrenie von Mund und Hand?, wird man einwenden. Luther hat soeben darauf geantwortet: Rache, also Selbstjustiz führt in die Anarchie. Deshalb und in diesem Sinne lehnt Luther auch den Aufruhr ab. »Auffruhr hat keyn vernunfft und gehet gemeynichlich mehr ubir die unschuldigen denn ubir die schuldigen. Darumb ist auch keyn auffruhr recht, wie rechte sach er ymer haben mag. Und folgte allezeyt mehr schadens denn besserung darausz.«

Luther geht aber noch weiter und schließt sich der scholastischen Lehre vom berechtigten aktiven Widerstand gegen die Obrigkeit an, nämlich dann, wenn die Machthaber auf grobe Weise das Recht mißachten. »Und wie das evangelium der obrigkeit ampt bestettigt, also bestettiget es auch naturliche und gesetzte recht. ... Dann offentliche violentia [Gewalt] hebt uff alle pflicht zwuschen dem unterthan und oberherrn iure naturae [nach natürlichem Recht].« Dies Recht zum tätigen Widerstand steht aber nicht jedermann nach freiem Ermessen zu, denn das wäre wieder Selbstjustiz und Anarchie, sondern nur denen, denen andere anvertraut sind und zu *deren* Gunsten, d. h. den »unteren Obrigkeiten«, und, wenn diese versagen, zuletzt jedem Familienoberhaupt für die Seinen.

3. Zivilcourage in der Diktatur

Ich versuche hier, über Schwierigkeiten mit der Zivilcourage in einer Diktatur zu berichten. Die erste Schwierigkeit war die, daß die Preise für Zivilcourage unkalkulierbar waren. Jeder Polizist konnte sich bei einem Rechtsanwalt erkundigen, was er denn höchstens zu gewärtigen habe. Dies ist in einer Diktatur nicht möglich. Für einen politischen Witz konnte man ins Gefängnis kommen oder auch nicht. Der Parteisekretär erzählte womög-

lich selbst einen. War es ein staatsfeindlicher Akt, über den Witz zu lachen? War der erzählte Witz eine Falle?

Ein Protestbrief ans »Neue Deutschland« oder ans Politbüro war eine Angstpartie. Außenstehende, die solche Briefe heute lesen, zucken die Achseln. Ein Leserbrief, na und? Aber auch dem Schreiber selber mag solch ein Brief heute eher zu zahm erscheinen.

Die zweite Schwierigkeit war die, daß Akte der Zivilcourage leicht Dritte belasten oder sogar gefährden konnten. Eine Pastorin in einem Dorf nahm an den Volkskammerwahlen aus Überzeugung nicht teil. Am Vorabend der Wahl kommt der Bürgermeister zu ihr und bittet sie: Tun Sie mir den Gefallen und gehen Sie zur Wahl, ich kriege großen Ärger, wenn Sie nicht zur Wahl gehen. Sie wissen doch, daß ich bemüht bin, Ihnen keine Schwierigkeiten zu machen. Was tun? Der Bürgermeister ist auch ein Mensch, und zwar ein gutmütiger. Er versteht offenbar gar nicht den Grund der Weigerung.

Wie weit konnte die Kirche mit öffentlicher Kritik gehen? Die Folgen hatten ja nicht zuerst die Bischöfe und Pfarrer zu tragen, sondern die Gemeindeglieder, denen im Betrieb vorgehalten werden konnte, daß sie zu einer staatsfeindlichen Organisation gehören. Und es mußte auch wohl überlegt werden, wie weit die Kirche ihre eigenen Arbeitsmöglichkeiten und Spielräume aufs Spiel setzen durfte.

Eine besondere Schwierigkeit war die Frage, wann und wie man den eigenen Kindern klarmachen konnte, daß nicht alles stimmt, was sie in der Schule lernen. Die Botschaft sollte ja nicht lauten, daß die Lehrer lügen. Sie sollten aber auch nicht mit einem Geheimwissen belastet sein, das sie niemandem erzählen durften. Schließlich war es immer wieder eine quälende Frage, wo der *status confessionis* denn beginnt, oder anders ausgedrückt, wo die Mitte liegt zwischen Feigheit und Tollkühnheit.

Manfred Stolpe hat in den achtziger Jahren westlichen Besuchern erklärt: wir haben eine Diktatur mit Samthandschuhen. Das beschreibt die Situation ganz gut. Unter Stalin hatten wir eine brutale, gänzlich unberechenbare Diktatur. In den achtziger Jahren war die DDR immer noch ein Dschungel, aber wir kannten ihn ganz gut und hofften auf Lichtung.

Die Nazizeit übrigens hatte gerade den umgekehrten Verlauf. Es wurde schlimmer. Andererseits hat die DDR vierzig Jahre bestanden, das ist mehr als eine Generation, die Nazizeit nur zwölf, d. h. was vorher war, konnte danach von den meisten noch erinnert werden. Die Situation der Zivilcourage war in der DDR zumeist die Herausforderung, der Wahrheit die Ehre zu geben. In der Nazizeit ging es um die Rettung von Menschenleben. Was hat in der sehr viel härteren Herausforderung der Nazizeit Menschen veranlaßt, Verfolgten zu helfen? Es gibt dazu Untersuchungen. Charakteristisch sei für solche Helfer »eine moralisch stabile Bezugsperson«, Selbstvertrauen, die »Fähigkeit, die eigenen Kräfte einzuschätzen und Risiken

einzugehen, ihre Neugier und Empathie gegenüber anderen, ihr Verantwortungsgefühl für das Wohlergehen anderer und schließlich ihr ausgeprägtes Gerechtigkeitsempfinden«. Man kann diese Beschreibung fast als Umschreibung der vier Kardinaltugenden lesen.

4. Zivilcourage im demokratischen Rechtsstaat

Daß es auch im demokratischen Rechtsstaat zu viel Opportunismus gibt und nicht selten einen Mangel an Zivilcourage sowohl in dem Sinne der versteckten Überzeugung als auch in dem Sinne der Hartherzigkeit, die unmittelbar geforderte konkrete menschlichen Hilfeleistung verweigert, bedarf keines ausführlichen Beweises.

Daß es berechtigte Anlässe für zivilen Ungehorsam gibt, will ich ebenfalls nicht bestreiten. Der Verstoß gegen eine positive Rechtsnorm mit dem Ziel, auf einen Mißstand hinzuweisen, kann gerechtfertigt sein, also »Akte, die ihrer Form nach illegal sind, obwohl sie unter Berufung auf die gemeinsam anerkannten Legitimationsgrundlagen unserer demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung ausgeführt werden«, wie Habermas das beschreibt.[3] Berechtigt ist dergleichen aber nur als symbolische Handlung oder Demonstration, ein Aufzeigen von Mißständen. Deren Beseitigung ist Aufgabe der gewählten Volksvertreter oder der von ihrer Mehrheit gewählten Regierung. Und: wer sich durch sein Gewissen zu solchen demonstrativen Akten genötigt sieht, kann nicht außerdem noch Straffreiheit erwarten. Er oder sie wird vielmehr, wenn er weiß, was er tut, die auf die Verletzung der Norm ausgesetzte Strafe als Beweis für den Ernst seines Hinweises akzeptieren, wenn er es nicht an dem geforderten Respekt vor dem Recht fehlen lassen will.

Mir sind allerdings nicht alle derartigen Protestaktionen gleichermaßen plausibel. Mit welcher plausiblen Begründung man gegen eine Volkszählung protestieren kann, ist mir schleierhaft. Aber auch den Protest gegen Castor-Transporte verstehe ich nur begrenzt. Der Volksfestcharakter, den das gelegentlich annimmt, aber auch die Aggressivität, mit der einige, zugegeben wenige vorgehen, die Wurfanker werfen oder Straßen und Bahngleise unterhöhlen, stimmt mich sehr skeptisch. Da verbirgt sich wohl manchmal unter dem Titel Zivilcourage (die muß nicht so groß sein, wenn man kollektiv agiert) und zivilem Ungehorsam noch etwas anderes.

Otto Friedrich Bollnow hatte bereits 1958 die Gegenbewegung beschrieben, die sich der Tradition der bürgerlichen Tugenden so entgegenstellt, daß Tugenden überhaupt, ja jede inhaltlich bestimmte Ethik suspekt werden. Bollnow hat sie als »*die irrationale Lebenshaltung*« bezeichnet.[4] Vom Sturm und Drang über die Romantik, die sog. Lebensphilosophie, Jugend-

bewegung und Existentialismus verläuft eine Tradition, die in der Durchbrechung der überlieferten Moral die Unmittelbarkeit des Lebens, das Ursprüngliche, die wahre Lebendigkeit sucht und mit letzter Unbedingtheit – nichts Bestimmtes, sondern des Lebens Fülle will. »In letzter Steigerung stellt sich so der Abenteurer als die typische Idealgestalt dieses Lebensgefühls dar.«[5] In diesen Zusammenhang gehört auch das moderne Schlagwort »Selbstverwirklichung«, das bei Bollnow, so weit ich sehe, noch fehlt. Es wurde später Mode.

Der Typ des Aussteigers, als Prophet, als Heiliger, als Abenteurer, als Genie, als Revolutionär, repräsentiert offenbar auch so etwas wie eine anthropologische Konstante und ist manchmal ein heilsames Korrektiv.

Bloß: wenn das Aussteigen zur Massenerscheinung wird, wird's entweder *lächerlich*, etwa als die Uniformität der Nonkonformität, als die krampfhafte Suche nach dem letzten Tabu, das man noch brechen kann, bis sich die unbedingte Entschlossenheit im Mut zum Dreitagebart manifestiert – oder es wird *gefährlich*, dann nämlich, wenn das Aussteigen aus der Geschichte, als Pseudowissenschaft oder Ideologie stilisiert, die Massen ergreift. Aus meinen Erfahrungen muß ich daran erinnern, daß die beiden Diktaturen auf deutschem Boden mit einer geistigen Revolte begannen, die nicht nur ein Glück verhieß, das alles Bisherige in den Schatten stellt, sondern zuvor und deshalb all jene Rücksichten suspendierte, die die Wahl der Mittel beschränken konnten. Lenin hat einmal Sombart bestätigt, »daß es im ganzen Marxismus von vorn bis hinten auch nicht ein Gran Ethik« gibt.[6] Und: »Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist.«[7]

Von Bürgertugenden zu reden sehen weder jene noch diese Aussteiger Anlaß, denn die bürgerliche Welt, die ist es ja, gegen die sich der Aufstand der Aussteiger so oder so richtet.

Es gibt nichts auf der Welt, das man nicht mißbrauchen und zur Karikatur verzerren könnte. Mit der Zivilcourage steht es nicht anders.

Wir brauchen Zivilcourage, aber eine solche, die sich vom Eigensinn unterscheidet.

Anmerkungen

1 Zum Folgenden vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II und III, 9ff.

2 Thomas von Aquin, *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus* 4 ad 5, zit. nach J. Piper, Vom Sinn der Tapferkeit. München ^{5}1957, S. 39.

3 J. Habermas, Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik, in: P. Glotz (Hrsg.), Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat. Frankfurt 1983, S. 33.

4 O. F. Bollnow, Wesen und Wandel der Tugenden. Berlin 1958, S. 65 ff.
5 Ebd., S. 73.
6 W. I. Lenin, Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung ... (1895), in: Werke, besorgt v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 1. Berlin 1961, S. 436.
7 Ders., Die Aufgaben der Jugendverbände (1920), in: Werke ,Bd. 31. Berlin 1959, S. 281.

Gunda Brüske · München

Können Frauen »mannhaft« sein?

Überlegungen zur Tapferkeit der Frau

In einer asketischen Schrift mit dem Titel »Die weibliche Tugend« aus dem Jahre 1833 wird über die Protagonistin Folgendes erzählt: Als ihr Mann, der Graf von Carcado, mit der Verteidigung der Küsten von Poitou beauftragt wurde und sich eben wieder eine englische Flotte zeigte, gerieten die Einwohner Sable d'Olonne in Unruhe und wollten die Stadt verlassen. Daraufhin eilte der Graf an die Küste, und zwar dorthin, wo die Gefahr am größten war, und gab Befehle. Von seiner Frau aber heißt es: »Mitten in der allgemeinen Bewegung blieb die Gräfin ... nicht lange unschlüssig, was zu thun sey. Sie tritt den erschrockenen Bürgern muthvoll entgegen, spricht zu ihnen mit einer Zuversicht, deren kaum der stärkste männliche Geist fähig ist, verspricht ihnen Hülfe, ermahnt sie, Stand zu halten, und hebt so wieder ihren tief gesunkenen Muth. Alle erstaunten über diese Thätigkeit und Kaltblütigkeit eines Weibes. Ihr Schrecken verminderte sich, und erlosch endlich ganz; der Muth kehrte zurück. In vollem Eifer laufen Alle auf die Wälle. Diese Kühnheit schreckte den Feind, der es nicht wagte, gegen so vereinte Kräfte zu kämpfen; er segelte ab und verschwand.«[1]

Graf und Gräfin sind gleichermaßen bereit, dem Gegner im Kampf zu widerstehen: er in der Schlacht, die ihn möglicherweise mit Ruhm angesichts heroischer Tapferkeit ausgezeichnet hätte, sie in der Menge der verängstigten Bürger. Das erstaunliche in dieser Erzählung ist nun, daß der Graf gar nicht dazu kommt, seinen Mut unter Beweis zu stellen, weil seine Frau in einer kämpferischen Rede die Bürger so sehr gestärkt hat, daß es nicht mehr zum Kampf kommt. Bei den Bürgern tritt an die Stelle des Schreckens vor dem Gegner das Erstaunen über »diese Thätigkeit und Kaltblütigkeit eines Weibes«. Weil die Gräfin »mit einer Zuversicht sprach, deren kaum der stärkste männliche Geist fähig ist«, wurden sie durch die Stärke einer

Gunda Brüske, *Jahrgang 1964, Studium der Evangelischen Theologie in Göttingen und Jerusalem und der Katholischen Theologie in München, Promotion 1998, ist derzeit Mitarbeiterin der Bayerischen Staatsbibliothek.*

Frau ihrer Mutlosigkeit entrissen und siegten ohne Kampf. Diese Frau, die ansonsten als klug und gelehrt gezeichnet wird, fest in den Lehren der Kirchen verwurzelt und liebevoll im Umgang mit Untergebenen, erscheint hier als tapfer und stark. Statt am heimischen Herd zu bleiben, ist sie mit ihrem Mann in den Kampf gezogen. Sie spricht öffentlich zu den Bürgern, statt sich im Hintergrund zu halten. Ihr Verhalten wird deshalb auch als kaltblütig und männlich empfunden. Ihre Kaltblütigkeit besteht nun aber nicht in emotionaler Kälte, sondern im Zusprechen von Hilfe. Damit unterbricht sie die Panik ihrer Zuhörer und schafft Raum für neue Zuversicht. Können also Frauen mannhaft sein? Diese wenige Jahre vor der Französischen Revolution gestorbene Frau[2] war es nach dem Empfinden ihres Biographen. Das ist um so erstaunlicher, als von der Frau im Unterartikel ›femme morale‹ in der Enzyklopädie Diderots und d'Alemberts gesagt wird: »Sie beschränkt sich auf die Pflichten der Frau und Mutter und opfert ihre Tage in der Praktizierung ruhmloser Tugenden; sie beschäftigt sich mit der Regierung der Familie, regiert über ihren Ehemann durch Gefälligkeit, über ihre Kinder durch Sanftmut, über ihre Dienstboten durch Güte.«[3]

1. Tapferkeit – ein maskuliner Begriff?

Andreia, Mannhaftigkeit, heißt die Tugend der Tapferkeit bei den Griechen. Für Platon entsprechen den drei übereinandergelagerten Schichten der Seele die Grundfunktionen der Einsicht bzw. der Weisheit, der Tapferkeit und der Maßhaltung.[4] Die Weisheit entspricht in seinem Modell dem Lehrstand, die Tapferkeit dem Wehrstand und die Maßhaltung dem Nährstand. Den Männern käme demnach in besonderer Weise die Tapferkeit zu, während es für die Frauen die Maßhaltung wäre. Die Frage nach der Tapferkeit der Frau verknüpft sich schon durch diese historische Reminiszenz mit der biologischen Stärke der Frau, nämlich Kinder zu gebären, diese zu ernähren und zu einem gelingenden Leben zu führen. Als Mutter wird ihr Maßhaltung zugedacht, nicht aber Mut und Tapferkeit. Bliebe es bei dieser Verhältnisbestimmung, wäre die Frage nach der Tapferkeit der Frau eo ipso schon beantwortet: Die tapfere Frau wäre die Ausnahme, sie wäre eine kämpferische Gestalt vom Schlage einer Judith oder einer Jungfrau von Orléans. Ihre Tapferheit würde sich exponieren in großen Taten, wie sie auch von großen Männern berichtet werden. Tapfere und heroische Taten sind aber – im wörtlichen Sinn – nicht jedermanns Sache. Ist Tapferkeit demnach eine elitäre Verhaltensweise? Den Helden und Heldinnen ist es doch ergangen wie den Dinosauriern: sie sind ausgestorben und werden höchstens in literarischen Fiktionen wiederbelebt.[5] Frauen (und Männer) reflektieren ihr Selbstverständnis und ihre ethischen Maßstäbe heute im allgemeinen nicht

unter dem Begriff Tapferkeit. Wichtiger sind Begriffe wie z. B. Selbstbewußtsein oder Zivilcourage. Der Begriff Tapferkeit ist also zu präzisieren.

Die Tapferkeit ist eine Tugend, und Tugend ist Habitus, eine Grundhaltung, die jemand erwirbt, wenn er nicht nur einmal entsprechend handelt, sondern sich ein bestimmtes Verhalten so aneignet, daß es ihm zur zweiten Natur wird und er fast zwangsläufig dementsprechend handelt. Nur solche Grundhaltungen werden Tugenden genannt, die jemanden zu einem gelingenden Leben führen können. Von Tugenden kann nun in einem weiteren, vorethischen und in einem engeren, ethischen Sinn gesprochen werden. Im vorethischen Sinn sagt man beispielsweise einem Kind, das nicht weint, wenn es hingefallen ist, daß es tapfer sei. Das Kind bezieht sich dabei nicht auf das Gute, das es handelnd zu verwirklichen strebt, sondern hat gelernt, daß es von Erwachsenen gelobt wird, wenn es kleinere Schmerzen wegsteckt. Tapfer im ethischen Sinn würde ein Kind handeln, das seinem Freund beisteht, der von einem anderen verprügelt wird, auch wenn es Angst hat und lieber weglaufen würde. Die Freundschaft über die Angst siegen zu lassen, setzt das Wissen um das Gut der Freundschaft voraus. Ein blaues Auge davonzutragen ist weniger schlimm, als den Freund zu verraten. Die Tapferkeit ist hier unmittelbar auf das sittlich gesollte Gute bezogen. Es ist aber wichtig zu sehen, daß die vorethische wie die ethische Tugend auf das Glücken des Lebens ausgerichtet ist und daß beide Modi von Tugend erworben werden durch langwierige Einübung. Die Einübung in die Tugend der Tapferkeit besteht aber nicht nur aus einer langen Kette kleiner tapferer Handlungen, sondern vor allem im Hinnehmen von Verwundungen. Für Josef Pieper heiß tapfer sein, »eine Verwundung hinnehmen können«.[6] Und weil der Tod die äußerste und tiefste Verwundung ist, »ist alle Tapferkeit auf den Tod bezogen«.[7] »Tapferkeit ist im Grunde die Bereitschaft zu sterben, genauer gesagt, die Bereitschaft zu fallen, das heißt: im Kampfe zu sterben.«[8] Tod und Sterben vollziehen sich aber nicht erst am Ende des Lebens mit letzter, einschneidender Schärfe, sondern in den zahlreichen Situationen, in denen der Mensch gefordert ist, sich selbst oder etwas ihm Kostbares loszulassen. Seine Tapferkeit ist dann weniger aktives Handeln, das auch gefordert sein kann, sondern freie Einwilligung in einen schmerzhaften Prozeß. Dem Schmerz ins Auge zu blicken und nicht wegzulaufen, das ist tapfer. Diese Tapferkeit ist kein Selbstzweck; es geht weder um Masochismus noch um Verklärung des Leidens. Pieper erinnert weiter daran, daß die Tugend der Tapferkeit erst als dritte auf die Tugenden von Klugheit und Gerechtigkeit folgt.[9] Die Klugheit nimmt die Wirklichkeit als solche klar und unverzerrt wahr. Die Gerechtigkeit achtet, was für die anderen beteiligten Personen das jeweils Gute ist, und versucht, dem gerecht zu werden. Tapferkeit ohne Blick auf die Wirklichkeit müßte zu bodenlosem Idealismus werden; ohne Gerechtigkeit verkäme sie zur Selbstbe-

weihräucherung. Klugheit und Gerechtigkeit öffnen die Augen dafür, ob Standhalten oder aktiver Widerspruch als tapfere Reaktion gefordert sind. Dabei macht sowohl das Standhalten wie der Widerspruch verwundbar.

2. Das Tapferkeitspotential von Frauen

Wenn man Tapferkeit in diesem Sinn versteht, dann, so scheint mir, haben gerade Frauen einen reichen Erfahrungsschatz im Bezug auf die Tapferkeit. Haben sie sich nicht immer schon verwundbar gezeigt, wenn sie bereit waren Kinder zu empfangen und zur Welt zu bringen? Haben sie nicht den Schmerzen der Geburt ins Auge gesehen? Über Jahrhunderte barg diese Bereitschaft durchaus ein tödliches Risiko. Mag man vielleicht noch dem vorethischen Bereich zuordnen, so doch gewiß nicht die Bereitschaft, Kinder auf ihren ganz eigenen Weg hin freizugeben. Tapferkeit erweist sich hier als eine stille Kraft, die dauernd neu eingeübt werden muß und deshalb unbedingt als Tugend zu gelten hat. Angesichts vielfältiger Unterdrükkungssituationen von Frauen bestand ihre Tapferheit außerdem häufig vor allem darin, an die eigene Würde zu glauben, auch wenn kein konkreter Widerspruch gegen erlittenes Unrecht möglich war.[10] Die aktive Seite der Tapferkeit der Frau kommt zum Ausdruck im zähen Kampf für die Anerkennung gleicher Rechte. Auch dieser Kampf setzte die Verwundbarkeit voraus, denn hier haben Frauen dem Mißverstehen und der Mißachtung ihrer Anliegen mutig ins Auge gesehen und der Versuchung widerstanden, sich an den heimischen Herd zu verkriechen.

Es darf also angenommen werden, daß die Frau aufgrund ihrer biologischen Stärke, nämlich Mutter werden zu können, in besonderer Weise zur Tapferkeit als Verwundbarkeit befähigt ist. Dabei handelt es sich allerdings um eine naturale Disposition, d. h. sie wird nicht eo ipso von jeder Frau verwirklicht, und zwar nicht nur deshalb, weil nicht jede Frau Mutter ist oder wird, sondern weil eine naturale Disposition nie automatisch zur Gegebenheit gelangt.[11] Als Disposition ist dieses Vermögen sogar eine Versuchung, nämlich die Versuchung der Rollenzuschreibung zu genügen, ohne nach dem eigentlich Gesollten zu fragen und danach zu streben, und stattdessen die Verwundung der verletzten Ehre hinzunehmen. Wenn Tugend darin besteht, »Spielball weder seiner Triebkräfte ... noch der sozialen Rollenerwartungen zu sein, sich vielmehr in ein kritisches Verhältnis zu ihnen gestellt ... zu haben«[12], dann gehört es geradezu zur Tapferkeit der Frau, unberechtigten sozialen Rollenerwartungen zu widerstehen.

Die Disposition ist an sich auch noch keine ethische Tapferkeit, deshalb ist sie als solche weder gut noch schlecht. Dazu wird sie erst, wenn es um die Verwirklichung des ethisch Gesollten, des Guten geht. Hier liegt die

Grenze zwischen Duckmäusertum als Verfehlung des jeder (und jedem) aufgegebenen eigenen Leben und Tapferkeit im ethischen Sinn. An dieser Grenze entscheidet sich, ob die Verwundbarkeit als Tapferkeit gelebt wird und damit zur Tugend wird. Diese Entscheidungssituation besteht grundsätzlich für Männer und Frauen. Dennoch gibt es eine für Frauen typische Situation: Wenn es um die Verwirklichung des Guten im Kontext gelingenden Lebens geht, durchleben vor allem Frauen in der westeuropäisch-nordamerikanischen Gesellschaft den Konflikt, wie sie *Beruf und Familie* miteinander vereinbaren können. Hier sind Frauen verwundbar, und hier sind sie gefordert, vorschnellen Lösungen zu widerstehen und tapfer den eigenen Weg zu gehen angesichts mannigfacher Verunsicherungen und Verdächtigungen – sei es als »Muttchen«, sei es als »karrierebesessene Powerfrau«. In diesem für Frauen typischen Konfliktfall ist ihre Tapferkeit als Grundhaltung gefragt, die den möglichen Verletzungen ins Auge sieht und standhält. Es ist nicht gesagt und sogar unwahrscheinlich, daß sie den möglicherweise ein Leben lang dauernden Konflikten zwischen Beruf und Familie ohne Blessuren entgehen werden. Deshalb überrascht es nicht, daß das Thema Tapferkeit im Bereich der Ratgeberliteratur aufgegriffen wird. Da Ratgeber durch gezielte Hinweise und Übungen ihren Lesern einen Weg zu gelingendem Leben weisen wollen, haben sie, so scheint mir, eine Funktion der Tugendethik übernommen.[13] Meist geht es hier jedoch nicht um unmittelbar ethisch gefordertes Handeln, so daß die Ratgeber eher dem vorethischen Bereich zugeordnet werden sollten. Dieser vorethische Bereich der Tugend ist Josef Schuster zufolge durch die gute Verfassung eines Vermögens gekennzeichnet, das sich auf den angemessenen Umgang mit den Affekten und das sachgerechte Urteil bezieht oder auch die Fähigkeit meint, langfristige Vorhaben nicht zugunsten kurzfristiger Interessen zu übersehen.[14] Dies sei zunächst an zwei Beispielen verdeutlicht.

3. Tapferkeit im beruflichen Alltag von Frauen

Die beiden Psychologinnen Claudia Harss und Karin Maier haben als Leiterinnen der Münchener TWIST Unternehmensberatung in ihren Seminaren vielfache Erfahrung mit Männern und Frauen gesammelt, die im Berufsleben stehen, und geben sie in ihrem Ratgeber »Tapferkeit vor dem Chef«[15] weiter. Sie verstehen »Tapferkeit im Sinne von Zivilcourage, Rückgrat und Spaß an der persönlichen Weiterbildung«[16] und empfehlen eine Wiederentdeckung dieses Begriffs, weil er viel mit Selbstwert und Stärke zu tun habe. Tapferkeit im Arbeitsalltag präzisieren die Autorinnen als »Zivilcourage gegenüber dem Chef und anderen Autoritäten; offene und ehrliche Erwartungsabklärung sowie partnerschaftliche Kommunikation mit Kunden,

Mitarbeitern und Kollegen; Feedback und konstruktive Kritik geben und nehmen können; aktive Nutzung formeller und informeller Informationsquellen sowie Pflege bereichsübergreifender Kommunikation; aktives Engagement für ein positives Klima, aktives Konfliktmangement; selbstbewußtes Zeigen der eigenen Persönlichkeit, auch und gerade der Ecken und Kanten (statt stromlinienförmiger Anpassung um jeden Preis); Offenheit gegenüber Wandel und aktives Angehen auch schwieriger Anforderungen, die sich daraus ergeben können.«[17] Diese Aufzählung zeigt, daß es hier weitgehend um den vorethischen Bereich der Tugend der Tapferkeit geht, denn die einzuübende Tapferkeit im Berufsleben zielt auf den angemessenen Umgang mit Affekten und das sachgerechte Urteil sowie die Fähigkeit, das berufliche Ziel nicht aus den Augen zu verlieren. Dabei spielt der angemessene Umgang mit Affekten eine besondere Rolle, insofern die Autorinnen immer wieder die Beziehung zwischen dem ratsuchenden Leser/Leserin und allen Menschen, denen er/sie im Arbeitsalltag begegnet, analysieren, Handlungsalternativen entwerfen und Schritte der Einübung vorschlagen. Dabei geht es zunächst einmal darum, eigene Affekte wahrzunehmen – die geballte Faust in der Tasche nach einer Unterredung, in der man mal wieder den kürzeren gezogen hat z. B. – und sich nichts vorzumachen. Mit anderen Worten: es gilt, den erlittenen Verwundungen standzuhalten. In noch weit stärkerem Maß ist tapferes Verhalten gefordert, wenn neue Verhaltensweisen eingeübt werden sollen, denn das Neue und Unbekannte birgt wohlmöglich neue Verletzungsgefahren. Die Autorinnen führen die Ratsuchenden deshalb immer in kleinen Schritten.[18] Durch die Einübung der Tugend der Tapferkeit (im weitgehend vorethischen Sinn) als eines Verhaltens, das das Miteinander im Arbeitsalltag gelingen läßt, erweist sich dieser Ratgeber als unerwarteter Beitrag zu einer zeitgemäßen Tugendlehre.

Zum Genre »Ratgeber Beruf« zählt auch das Buch von Kate White »Brave Mädchen bringen's nicht«.[19] Die Autorin wendet sich an Frauen, die ihrer Karriere oft selbst im Weg stehen. Sie spricht aus eigener Erfahrung, denn sie selber hat zunächst wie ein braves Mädchen versucht, alle Erwartungen zu erfüllen und es jedem recht zu machen, ohne einen Schritt weiterzukommen und mit sich selbst zufrieden zu sein. Insofern es brave Mädchen allen recht machen wollen, was angesichts divergierender Ansprüche nie gelingen kann, machen sie sich verwundbar. Sie setzen sich – bewußt oder unbewußt – Arbeitsüberlastung und Konflikten vorsätzlich aus, ohne allerdings der Situation in nüchterner Klarheit standzuhalten. Tapferkeit im echten Sinn bringen brave Mädchen also nicht. Kate White hat diese Rolle durchbrochen, um schließlich als Chefredakteurin bekannter amerikanischer Zeitschriften Karriere zu machen. Den Leserinnen rät sie »Denken Sie groß, aber beginnen Sie klein«[20] und entwirft eine Strategie, wie man es schrittweise zur Powerfrau bringt: 1. Die Mutige, Clevere bricht die Re-

geln (3. Kap.); 2. Ein mutiges Mädchen hat *ein* klares Zukunftsziel (4. Kap.); 3. Ein cleveres Mädchen tut nur das Wesentliche (5. Kap.); 4. Ein cleveres Mädchen macht sich keine Gedanken, ob die anderen es mögen (6. Kap.); 5. Ein mutiges Mädchen geht und spricht wie eine Siegerin (7. Kap.); 6. Ein cleveres Mädchen verlangt nach dem, was es will (8. Kap.); 7. Ein cleveres Mädchen stellt sich den Schwierigkeiten (9. Kap.); 8. Ein cleveres Mädchen vertraut seiner Intuition (10. Kap.); 9. Ein cleveres Mädchen geht intelligente Risiken ein (11. Kap.). Kate White verwendet den Begriff Tapferkeit nicht, aber mit Mut und Cleverness werden moderne Synonyme für Tapferkeit eingesetzt. Mut und Cleverness sind gefordert, wenn eine Frau ihre Rolle aufgeben will, die sie als für sich und andere schlecht und unbefriedigend erkennt. Wer die eigene Rolle neu definiert, geht ein Risiko ein, macht sich unter Umständen unbeliebt, setzt sich Mißverständnissen aus und macht sich eben dadurch verwundbar. Nicht allen Männern und Frauen wird es gefallen, wenn sie wie eine Siegerin geht und spricht. Die Powerfrau muß damit rechnen, daß man ihr gerade nicht Mut und Courage zuerkennt, sondern sie möglicherweise der Kaltblütigkeit und des unmoralischen Verhaltens bezichtigt und am Ende gar die Kinder einer solchen Frau bedauert. Kate White fordert ihre Leserinnen selbstverständlich nicht zu unmoralischem, anarchischem Verhalten auf. Wenn Frauen ihre Fähigkeiten beruflich gezielt einsetzen wollen, dürfen sie sich allerdings nicht in das Schneckenhaus des braven Mädchens verkriechen, sondern müssen konfliktbereit handeln. Insofern der Ratgeber von Kate White Frauen zu selbstbewußter Cleverness führen will, ist auch er eher im vorethischen Bereich anzusiedeln, der Frauen zu erfolgreichem beruflichen Leben verhelfen will.

4. Tapferkeit im Konfliktfall zwischen Familie und Beruf

Der Überschritt vom vorethischen zum ethischen Bereich wird vollzogen, wenn es nicht mehr um die Einübung eines Könnens geht, sondern um das Gesollte, um das Gute. Was aber das Gute ist, entscheidet sich nicht apriori und unabhängig von der jeweils konkreten Situation, sondern in jenem komplexen Gefüge (unter anderem) der Möglichkeiten und Wünsche des handelnden Subjekts sowie der Möglichkeiten wie der berechtigten Ansprüchen der jeweils beteiligten Personen. Dabei wird das gesollte Gute im Spruch des Gewissens erkannt, das sich immer in jeweils konkreten Situationen zeigt. Die Situation von Frauen ist im Bezug auf den Konfliktfall zwischen Familie und Beruf aber nicht identisch mit der von Männern.

Anders als Männer stehen Frauen gegenwärtig unter verstärktem »Planungsdruck«[21], was ihre eigene biographische Identität anbelangt: »Die Spannung zwischen ›nicht mehr‹ und ›noch nicht‹, zwischen verblassenden

Vorbildern und unpräzisen neuen Leitbildern, oder schlicht die zwischen geweckten Ansprüchen und deren mangelnder Realisierbarkeit ist zum charakteristischen Merkmal der gegenwärtigen Situation von Frauen geworden.«[22] Verschärfend zeigt sich eine Diskrepanz von zunehmendem Bildungsniveau von Frauen und nach wie vor schlechteren Chancen gegenüber männlichen Konkurrenten auf dem Arbeitsmarkt.[23] Dies erhöht die biographische Unsicherheit von Frauen, denn sie können sich nicht darauf verlassen, daß mit dem erreichten Bildungsniveau automatisch eine höhere gesellschaftliche Anerkennung oder eine höhere institutionelle Absicherung verbunden ist. Galt lange das Drei-Phasen-Modell – die Frau ist zunächst erwerbstätig, erzieht dann ihre Kinder und ist schließlich wieder erwerbstätig –, so steht Frauen heute eine Vielzahl von Modellen offen, die von Vollbeschäftigung ohne Ehe und Familie über Phasenmodelle bis zu Formen von Zeitarbeit reichen. Alle Formen diskontinuierlicher beruflicher Tätigkeit stellen allerdings einen Risikofaktor für die Beschäftigungschancen von Frauen dar[24], verursachen also u. U. einen irreversiblen Karriereknick. Deshalb gilt: »Infolge dieser Veränderungstendenzen wird die Abstimmung beruflicher und familialer Zeiterfordernisse zur individuell zu erbringenden und zu verantwortenden Leistung, bei der auf traditionelle Lösungsformen nur unter hohen Risiken rekurriert werden kann, bzw. solche Lösungen zunehmend als persönliche Entscheidung zugerechnet werden.«[25] Die so charakterisierte Situation ruft zu je individueller Entscheidung. Sie ist gegenwärtig, ob reflexiv bewußt oder nicht, von jeder Frau zu bewältigen und stellt eine große ethische Herausforderung dar. Insofern diese Situation mit vielfachen Unsicherheiten belastet ist, trifft sie Frauen an einem »wunden Punkt«, der ihren Mut und ihre Courage fordert.

Wenn die Tapferkeit der Frau angesichts der divergierenden Ansprüche von Familie und Beruf besonders verlangt ist, dann muß und darf sie hier dem Spruch ihres Gewissens vertrauen. Dieser Gewissensspruch kann nicht apriori deduziert werden: Es kann sein, daß sie auf die Ausübung ihres Berufs verzichten muß, weil sie die Aufgabe der Erziehung von Kindern als das von ihr konkret geforderte Gute erkennt. Dieser Verzicht ist unter den Bedingungen rascher Anpassungsfähigkeit an neue Entwicklungen ohne Zweifel verbunden mit dem Loslassen vitaler Möglichkeiten und als solcher eine Erfahrung von Sterben, die Tapferkeit im ethischen Sinn fordert. Es kann aber auch gefordert sein, das sie in ihrem Beruf etwas zu leisten gerufen ist, daß sie ganz beansprucht und den Verzicht auf Familie voraussetzt. Auch dieser Verzicht ruft zur Tapferkeit im genannten ethischen Sinn. Ein dritter Fall ist denkbar, nämlich die Kombination von Familie und Beruf. Daß das Konfliktpotential damit eher steigt als sinkt, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Hier zeigt sich auch, daß die Tapferkeit erst als dritte Tugend auf Klugheit und Gerechtigkeit folgt, denn

es ist der Klugkeit der Frauen aufgegeben, die eigene Wirklichkeit mit allen Möglichkeiten und Abgründen offen und klar wahrzunehmen sowie die berechtigten Ansprüche aller beteiligten Personen zu erkennen und zu achten. Ihre Tapferkeit zeigt sich nicht nur darin, daß sie eigene Wünsche gelegentlich zurückstellt, sondern auch darin, daß sie sich selbst treu bleibt und die Achtung ihrer Würde fordert. Tapferkeit erscheint hier als Zivilcourage, als »Mut zu sich selbst, zu dem eigenen Urteil. Und daß man dem eigenen Gewissen nicht die Stimme stranguliert. Der Mut, die Dinge beim Namen zu nennen und nichts umzulügen, einer Opportunität halber.«[26] Tapferkeit in dem so umschriebenen Feld ist keine einmal vollbrachte Tat, sondern eine Haltung, die immer wieder neu und situativ gefordert ist.

Die Tugend der Tapferkeit, die Frauen hier leben, zeigt oft das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann.[27] Sie erweist sich so als eine *Erfüllung des menschlichen Seinkönnens*. In der Tat geht es hier um die Bedeutung für den Menschen – selbstverständlich als Mann und Frau – und nicht nur um die Bedeutung für die Frau. Schon jene eingangs zitierte alte Geschichte hat veranschaulicht, wie der Mut einer Frau alle Bürger zu dem zurückführt, was sie eigentlich sollen, und sie so zu ihrer Freiheit befreit. Eine moderne Legende vom Äußersten des menschlichen Seinkönnens erzählt Velma Wallis in »Zwei alte Frauen«[28]: Zwei alte Eskimofrauen sind in einer Zeit extremer Nahrungsmittelknappheit von ihrem Volk verlassen worden. Sie nehmen den Kampf um das Überleben tapfer an und bestehen den Winter. Im nächsten Winter gerät das Volk wieder in Not. Einige Männer machen sich auf die Suche nach den beiden alten Frauen und finden sie schließlich. Von den Männern heißt es nun: »Sie waren Zeugen eines wunderbaren Überlebens geworden und hatten neue Achtung vor allen Menschen gewonnen.«[29] Wenn die Tugend der Tapferkeit in diesem Sinn gelebt wird, hat das nicht nur Bedeutung für die Frauen selber, sondern es ereignet sich damit etwas, das auch für andere bedeutsam ist, denn hier wird die Achtung vor der Würde des Menschen neu gewonnen. Die Tapferkeit der Frau – den Verwundungen ins Auge zu sehen und sie als Frau zu bestehen – erweist sich damit auch als eminent wichtig für den Mann und seine Würde.

Anmerkungen

1 Duguesne, Die weibliche Tugend, dargestellt in dem Leben der Frau von Carcado. Eine Geschichte für jeden Erbauung suchenden Christen. Landshut 1833, S. 54f.

2 »Sie starb den 22 April 1776 in einem Alter von beiläufig 45 Jahren«; ebd., S. 81.

3 Zit. nach U.P. Jauch, Männliches Sittengesetz – weibliche Sitz-Samkeit: Geschlechterdifferenz und Tugendwandel im 18. Jahrhundert, in: H.-J. Braun (Hrsg.), Ethische Perspektiven: Wandel der Tugenden. Zürich 1989, S. 155–168, hier 160f.

4 Vgl. J. Gründel, Art. »Tugend«, in: LThK² Bd. 10 (1965), Sp. 395.
5 Einen solchen Versuch unternimmt Angeline Bauer in ihrer durch eine Rahmenerzählung verknüpften Märchensammlung »Die Nacht der Mondfrauen. Märchen von starken und mutigen Frauen«. München 1997. Sie stellt fest, daß Märchenhelden in der Regel Männer seien und Heldinnen, wenn sie denn vorkommen, meistens als besonders dumm und bösartig gezeichnet werden (ebd., S. 11). Die Autorin hat demgegenüber eine Sammlung von Märchen zusammengestellt, die im Dienste der Persönlichkeitsentwicklung von Frauen eingesetzt werden können und Konfliktlösungen anbieten, die ohne männliche Hilfe – sprich: ohne den Märchenprinzen – zum Ziel führen (ebd., S. 13).
6 J. Pieper, Das Viergespann. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß. München 1964, S. 165.
7 Ebd.
8 Ebd.
9 Vgl. ebd., S. 172–176.
10 Ähnlich spricht K. G. Cannon, Black Womanist Ethics, von der Tugend der »unshouted courage« als der Eigenschaft der Standfestigkeit, der Tapferkeit verwandt, angesichts ungeheurer Unterdrückung; vgl. I. Praetorius, Skizzen zur Feministischen Ethik. Mainz 1995, S. 21.
11 Es gehört beispielsweise zur naturhaften Befähigung des Menschen schwimmen zu können. Dennoch lernen nicht alle Menschen schwimmen. Menschen können kraft ihres Verstandes denken und dennoch machen einige stärker und andere weniger davon Gebrauch etc.
12 O. Höffe, Art. »Tugend«, in: Ders. (Hrsg.), Lexikon der Ethik. München 3. neubearb. Aufl. 1986, hier S. 257.
13 Es wäre eine eigene Untersuchung wert, welche Bedeutung der viele Leser findenden Ratgeberliteratur unter ethischen Gesichtspunkten zukommt, und zu prüfen, ob sie nicht in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Gemengelage tatsächlich die Funktion übernommen hat, die in früheren Epochen populäre Tugend- und Standesliteratur innehatte.
14 Vgl. J. Schuster, Moralisches Können. Studien zur Tugendethik. Würzburg 1997, S. 4f.
15 Cl. Harss/K. Maier, Tapferkeit vor dem Chef. So behaupten Sie sich im Berufsleben. Berlin/Bonn/Regensburg 1996 – Das Buch wendet sich an Männer und Frauen und ist kein frauenspezifischer Ratgeber. Angesprochen werden aber in erster Linie Menschen, die selber nicht in der Rolle des Chefs sind, also faktisch wohl doch mehr Frauen als Männer.
16 Ebd., S. 7.
17 Ebd., S. 13.
18 Vgl. z. B. Kapitel 6: Die Tapferkeits-Therapie, in: ebd., S. 150–160.
19 K. White, Brave Mädchen bringen's nicht. Nur Powerfrauen machen Karriere. München 1995.
20 Ebd., S. 97.
21 M. Wohrab-Sahr, Biographische Unsicherheit. Formen weiblicher Identität in der »vorreflexiven Moderne«: Das Beispiel der Zeitarbeiterinnen (= Biographie und Gesellschaft Bd. 15). Opladen 1993, hier S. 71.
22 Ebd., S. 12.
23 Ebd., S. 81.
24 Ebd., S. 69.
25 Ebd.
26 H. Domin, Zivilcorage: ein Fremdwort, in: R. Walter/K. Schunk (Hrsg.), Anstiftung zur Zivilcourage. Prominente Autoren berichten über bestandene Konflikte. Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 113–120, hier 113.
27 Vgl. J. Pieper, Art. »Tugend«, in: HThG 2 (1963), S. 717.
28 V. Wallis, Zwei alte Frauen. Eine Legende von Verrat und Tapferkeit. München 1998.
29 Ebd., S. 113.

Joseph Kardinal Ratzinger · Rom

Kirchliche Bewegungen und ihr theologischer Ort

In seiner großen Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* sagt der Heilige Vater: »Innerhalb der Kirche bieten sich verschiedene Arten des Dienstes, der Funktionen, der Ämter und der Formen der Hinführung zum christlichen Leben an. Ich denke dabei an eine Neuheit in der jüngsten Zeit in nicht wenigen Kirchen: an die große Entfaltung von ›kirchlichen Bewegungen‹, die von einer starken missionarischen Kraft geprägt sind. Wenn sie sich in Demut in das Leben der Ortskirchen einfügen und von Bischöfen und Priestern herzlich in die Diözesan- und Pfarrstrukturen aufgenommen werden, bilden diese Bewegungen ein wahres Gottesgeschenk für die Neuevangelisierung und die Missionsarbeit im eigentlichen Sinn des Wortes. Ich empfehle daher, sie zu verbreiten und sie in Anspruch zu nehmen, um vor allem unter den Jugendlichen dem christlichen Leben und der Evangelisierung aus einer pluralistischen Sicht der Vereins- und Ausdrucksformen wieder neue Kraft zu verleihen.«[1]

Für mich persönlich war es ein wunderbares Ereignis, als ich zu Beginn der siebziger Jahre erstmals mit Bewegungen wie *Neocatecumenali*, *Comunione e Liberazione*, *Focolarini* in nähere Berührung kam und dabei den Schwung und die Begeisterung erfuhr, mit der sie den Glauben lebten und aus der Freude ihres Glaubens heraus auch anderen mitteilen mußten, was ihnen geschenkt worden war. Es war die Zeit, in der Karl Rahner und andere das Wort von der winterlichen Periode in der Kirche gebrauchten; in der Tat schien nach dem großen Aufbruch des Konzils statt des Frühlings Frost, statt der neuen Dynamik Ermüdung einzukehren. Die Dynamik schien nun ganz woanders zu liegen – dort, wo man aus eigenen Kräften und ohne Gott zu gebrauchen, sich anschickte, die bessere künftige Welt zu gestalten. Daß eine Welt ohne Gott nicht gut, geschweige denn die bessere Welt sein könne, war für jeden Sehenden offenkundig. Aber wo blieb Gott? War die Kirche nach vielen Debatten und angestrengt durch das Suchen nach neuen Strukturen nicht in

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.*

der Tat müde und geistleer geworden? Das Wort Rahners war durchaus zu verstehen, es drückte eine Erfahrung aus, die wir alle machten. Aber da war nun plötzlich etwas, was niemand geplant hatte. Da hatte der Heilige Geist sich sozusagen selbst wieder zu Worte gemeldet. Gerade in jungen Menschen brach der Glaube neu auf, ohne Wenn und Aber, ohne Ausflüchte und Hintertüren, in seiner Ganzheit als Gabe und als köstliches Geschenk erfahren, das leben läßt. Manche freilich fühlten sich in ihren intellektuellen Diskussionen oder in ihren Konstruktionsmodellen einer ganz anderen, nach dem eigenen Ebenbild geschaffenen Kirche gestört – wie hätte es anders sein können? Der Heilige Geist, wo er einbricht, stört das eigene Planen des Menschen immer. Aber es gab und gibt auch ernstere Schwierigkeiten. Denn diese Bewegungen zeigten Kinderkrankheiten. In ihnen war die Kraft des Geistes zu spüren, der aber durch Menschen wirkt und sie nicht einfach von ihren Schwächen befreit. Es gab Tendenzen zur Ausschließlichkeit, zu einseitigen Akzentsetzungen und damit die Unfähigkeit, sich ins Leben der Ortskirchen einzufügen. Aus ihrem jungen Elan heraus waren sie überzeugt, daß die Ortskirche sich gleichsam zu ihrer Form und ihrer Höhe aufschwingen müsse und nicht umgekehrt sie in ein manchmal wirklich etwas verkrustetes Gefüge sich hineinzerren lassen dürften. Es kam zu Reibungen, an denen in unterschiedlicher Weise beide Seiten schuldig waren. Es wurde notwendig nachzudenken, wie die beiden Realitäten, der neue situationsbestimmte Aufbruch und die beständigen Gestalten des kirchlichen Lebens, also Pfarrei und Bistum, ins richtige Verhältnis gesetzt werden könnten. Weitgehend handelt es sich da um ganz praktische Fragen, die man nicht zu sehr ins Theoretische hochsteigern soll. Aber andererseits geht es doch um ein in verschiedenen Formen in der Kirchengeschichte periodisch wiederkehrendes Phänomen. Es gibt die bleibende Grundform des kirchlichen Lebens, in der sich die Kontinuität ihrer geschichtlichen Ordnungen ausdrückt. Und es gibt die immer neuen Einbrüche des Heiligen Geistes, die dieses Gefüge je wieder lebendig und neu machen, aber dieses Neumachen geht kaum je ganz ohne Schmerzen und ohne Reibungen ab. So kann auf die grundsätzliche Frage doch nicht verzichtet werden, wie der theologische Ort dieser »Bewegungen« in der Kontinuität der kirchlichen Ordnungen richtig bestimmt werden könne.

I. Klärungsversuche durch eine Dialektik der Prinzipien

1. Institution und Charisma

Zur Lösung der Frage bietet sich zunächst als grundlegendes Schema die Zweiheit von Institution und Ereignis, von Institution und Charisma an. Wenn man aber versucht, beide Begriffe näher zu durchleuchten, um zu gültigen Regeln für die Verhältnisbestimmung beider zu kommen, zeigt sich etwas Unerwartetes. Der Begriff »Institution« zerfällt einem unter der Hand, wenn man ihn theologisch genau zu bestimmen versucht. Denn was sind die tragenden institutionellen Elemente in der Kirche, die sie als beständige Ordnung ihres Lebens prägen? Doch wohl das sakramentale Amt in seinen verschiedenen Stufen – Bischofsamt, Priester, Diakon: Das Sakrament, das bezeichnenderweise den Namen Ordo trägt, ist die letztlich einzige

bleibende und verbindliche Struktur, die sozusagen die vorgegebene feste Ordnung der Kirche bildet und sie als »Institution« konstituiert. Aber erst in unserem Jahrhundert hat es sich, wohl aus ökumenischen Zweckmäßigkeitsgründen eingebürgert, das Sakrament des Ordo schlicht als »Amt« zu bezeichnen, womit es dann ganz unter dem Gesichtspunkt der Institution, des Institutionellen erscheint. Aber dieses »Amt« ist ein »Sakrament«, und damit wird das gewöhnliche soziologische Verständnis von Institutionen ganz klar durchbrochen. Daß dieses einzig bleibende Strukturelement der Kirche Sakrament ist, bedeutet zugleich, daß es immer neu von Gott geschaffen werden muß. Die Kirche verfügt nicht selber darüber, es ist nicht einfach da und von ihr nicht aus Eigenem einzurichten. Es kommt nur sekundär durch einen Ruf der Kirche, primär aber durch einen Ruf Gottes an diesen Menschen, also nur charismatisch-pneumatologisch zustande. Es kann daher auch immer wieder nur aus der Neuheit der Berufung, aus der Unverfügbarkeit des Pneuma heraus angenommen und gelebt werden. Weil es so ist, weil die Kirche nicht einfach selbst »Beamte« einsetzen kann, sondern auf den Ruf von Gott her warten muß, darum – letztlich nur darum – kann es Priestermangel geben. Darum galt von Anfang an, daß dieses Amt nicht von der Institution her gemacht werden kann, sondern von Gott her erbetet werden muß. Von Anfang an gilt das Wort Jesu: »Die Ernte ist groß, die Arbeiter aber sind wenige. Bittet daher den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende« (Mt 9,37). Von da aus versteht man auch, daß die Berufung der Zwölf Frucht einer Gebetsnacht Jesu gewesen ist (Lk 6,12 ff.).

Die lateinische Kirche hat diesen streng charismatischen Charakter des priesterlichen Dienstes dadurch ausdrücklich unterstrichen, daß sie – ältester kirchlicher Überlieferung folgend – das Priestertum mit der Ehelosigkeit verbunden hat, die klarerweise nur als persönliches Charisma, nie einfach als Amtsqualität verstanden werden kann.[2] Die Forderung, beides zu entkoppeln, beruht letztlich auf der Vorstellung, daß das Priestertum nicht charismatisch betrachtet werden dürfe, sondern um der Sicherheit der Institution und ihrer Bedürfnisse willen als reines, von der Institution selbst zu vergebendes Amt anzusehen sei. Wenn man Priestertum so ganz in die eigene Verwaltung mit ihrer institutionellen Sicherheit nehmen will, dann ist charismatische Bindung, die in der Forderung der Ehelosigkeit liegt, ein möglichst schnell aufzuhebender Skandal. Aber dann wird auch die Kirche im ganzen als eine bloß menschliche Ordnung verstanden, und die Sicherheit, die so erzielt wird, gibt dann gerade wieder nicht mehr, was sie erreichen sollte. Daß die Kirche nicht *unsere* Institution ist, sondern der Einbruch von etwas anderem, daß sie in ihrem Wesen »iuris divini« ist, das hat zur Folge, daß wir sie nie einfach selber machen können. Es bedeutet, daß wir auf sie das rein institutionelle Kriterium nie anwenden dürfen; es bedeutet, daß sie gerade ganz sie selber ist, wo die Maßstäbe und Weisen menschlicher Institutionen durchbrochen werden.

Natürlich gibt es in der Kirche neben dieser eigentlich tragenden Ordnung – dem Sakrament – auch Institutionen bloß menschlichen Rechts, für vielfältige Formen der Verwaltung, der Organisation, der Koordination, die je nach den Anforderungen der Zeit wachsen können und müssen. Aber man muß wohl sagen: Die Kirche braucht solche eigenen Institutionen, aber wenn sie zu zahlreich und zu stark werden, dann gefährden sie die Ordnung und die Lebendigkeit ihres geistlichen Wesens. Die Kirche muß ihr eigenes Institutionsgefüge immer wieder überprüfen, da-

mit es nicht zu schwergewichtig wird – sich nicht zu einem Panzer verhärtet, der ihr eigentliches geistliches Leben erdrückt. Natürlich kann man verstehen, daß die Kirche, wenn ihr auf längere Zeit geistliche Berufungen versagt werden, in die Versuchung gerät, sich sozusagen einen Ersatzklerus rein menschlichen Rechts zu schaffen.[3] Sie muß auch Notordnungen schaffen und hat es in den Missionen oder in missionsähnlichen Situationen immer wieder vermocht. All denen kann nur herzlich gedankt werden, die in solchen Notsituationen der Kirche als Vorbeter und Vorboten des Evangeliums gedient haben und dienen. Aber wenn dafür die Bitte um die Berufung ins Sakrament zurückgestellt würde, wenn die Kirche da oder dort anfinge, sich auf solche Weise selbst zu genügen und sich sozusagen vom Geschenk Gottes unabhängig zu machen, dann freilich würde sie handeln wie Saul, der in der großen Bedrängnis durch die Philister zwar lange auf Samuel wartete, aber als der nicht kam und das Volk begann davonzulaufen, die Geduld verlor und selbst das Brandopfer darbrachte. Ihm, der gedacht hatte, in der Not gar nicht anders handeln zu können und die Sache Gottes selbst in die Hand nehmen zu dürfen und zu müssen, wurde nun gesagt, daß er gerade so alles verscherzt habe: Gehorsam will ich, nicht Opfer (vgl. 1 Sam 13,8–14; 15,22).

Kehren wir zu unserer Frage zurück: Wie steht es mit dem Zueinander beständiger kirchlicher Ordnungen und je neuer charismatischer Einbrüche? Das Schema Institution – Charisma gibt für diese Frage deswegen keine Antwort, weil die Gegenüberstellung beider die Realität der Kirche ungenügend beschreibt. Immerhin können wir ein paar erste Regeln aus dem bisher Gesagten ableiten:

a. Es ist wichtig, daß das geistliche Amt, das Priestertum selbst charismatisch verstanden und gelebt wird. Der Priester selbst soll ein »Pneumatiker«, ein *homo spiritualis*, ein vom Heiligen Geist erweckter und angetriebener Mensch sein. Es ist Aufgabe der Kirche, darauf zu achten, daß dieser Charakter des Sakraments gesehen und angenommen wird. Sie darf nicht aus Eifer um den Fortgang ihrer Ordnungen die Zahl in den Vordergrund stellen und den geistlichen Anspruch herunterschrauben. Damit würde sie den Sinn des Priestertums selbst unerkennbar machen; ein schlecht getaner Dienst schadet mehr, als er nützt. Er versperrt den Weg zum Priestertum und zum Glauben. Die Kirche muß treu sein und den Herrn als Schöpfer und Erhalter der Kirche anerkennen. Und sie muß den Berufenen auf jede Weise helfen, über den ersten Aufbruch hinaus treu zu bleiben, nicht langsam in der Routine zu ersticken, sondern immer mehr ein wahrhaft geistlicher Mensch zu werden.

b. Wo das geistliche Amt auf solche Weise pneumatisch und charismatisch gelebt wird, gibt es keine institutionelle Verhärtung: Da besteht eine innere Offenheit für das Charisma, eine Art »Witterung« für den Heiligen Geist und sein Tun. Und da kann auch das Charisma seinen eigenen Ursprung im Amtsträger wiedererkennen, und es werden Wege fruchtbarer Zusammenarbeit in der Unterscheidung der Geister gefunden.

c. Die Kirche muß in dürftigen Situationen Notordnungen schaffen. Aber diese Notordnungen müssen sich in innerer Offenheit auf das Sakrament hin verstehen, auf es zugehen, nicht von ihm wegführen. Ganz allgemein muß die Kirche die selbst geschaffenen administrativen Ordnungen so schmal wie möglich halten. Sie darf sich nicht überinstitutionalisieren, sondern muß immer offen bleiben auf die unvorhergesehenen, ungeplanten Anrufe des Herrn hin.

2. Christologie und Pneumatologie

Nun aber stellt sich die Frage: Wenn Institution und Charisma nur teilweise als Gegenüber gesehen werden dürfen und das Begriffspaar daher für unsere Frage nur Teilantworten erbringt, gibt es vielleicht andere theologische Gesichtspunkte, die besser auf sie passen? In der gegenwärtigen Theologie schiebt sich zusehends die Gegenüberstellung von christologischer und pneumatologischer Sicht der Kirche in den Vordergrund. Von da aus wird gesagt, das Sakrament sei der christologisch-inkarnatorischen Linie zugeordnet, der dann die pneumatologisch-charismatische Linie zur Seite treten müsse. Daran ist richtig, daß Christus und das Pneuma unterschieden werden müssen. Aber wie man die drei Personen in der Trinität nicht als eine *communio* von drei Göttern behandeln darf, sondern als einen einzigen Gott in der relativen Dreiheit der Personen verstehen muß, so ist auch die Unterscheidung von Christus und Geist nur dann richtig, wenn wir durch ihre Verschiedenheit ihre Einheit besser verstehen lernen. Den Geist kann man nicht richtig ohne Christus, aber auch Christus nicht ohne den Heiligen Geist verstehen. »Der Herr ist der Geist«, sagt uns Paulus in 2 Kor 3,17. Das bedeutet nicht, daß beide einfach das gleiche oder der gleiche sind. Aber es bedeutet, daß Christus als der Herr unter uns und für uns nur da sein kann, weil die Inkarnation nicht sein letztes Wort war. Sie vollendet sich im Tod am Kreuz und in der Auferstehung. Das heißt: Christus kann nur kommen, weil er uns in die Lebensordnung des Heiligen Geistes vorangegangen ist und sich durch ihn und in ihm mitteilt. Die pneumatologische Christologie des heiligen Paulus und der Abschiedsreden des Johannes-Evangeliums sind wohl noch nicht deutlich genug in unsere Sicht von Christologie und Pneumatologie eingegangen. Die neue Gegenwart Christi im Geist aber ist die Voraussetzung dafür, daß es Sakrament und sakramentale Gegenwart des Herrn gibt.

So fällt hier noch einmal Licht auf das »geistliche« Amt in der Kirche und auf seinen theologischen Ort, den die Überlieferung im Begriff der *successio apostolica* festgelegt hat. »Apostolische Nachfolge« bedeutet gerade nicht, wie es scheinen könnte, daß wir sozusagen geistunabhängig werden durch die kontinuierliche Kette der Nachfolge. Die Bindung an die Linie der *successio* bedeutet genau umgekehrt, daß uns das sakramentale Amt nie selbst zur Verfügung ist, sondern immer wieder durch den Geist gegeben werden muß, eben das Geist-Sakrament ist, das wir nicht selber schaffen, nicht selber einsetzen können. Die funktionale Kompetenz als solche reicht dafür nicht aus, sondern die Gabe des Herrn ist nötig. Im Sakrament, im stellvertretenden Zeichenhandeln der Kirche hat er sich selbst die ständige Einsetzung des priesterlichen Dienstes vorbehalten. Die ganz spezifische Verbindung von »einmal« und »immer«, die für das Geheimnis Christi gilt, wird hier sehr schön sichtbar. Das »Immer« des Sakraments, die geistgewirkte Gegenwart des geschichtlichen Ursprungs in allen Zeiten der Kirche, setzt die Bindung an das ἔφαπαξ, an das einmalige Ursprungsgeschehen voraus. Die Ursprungsbindung, der in die Erde gesenkte Pflock des einmaligen und unwiederholbaren Ereignisses, ist unabdingbar. Nie können wir in eine freischwebende Pneumatologie entfliehen, nie den Erdboden der Inkarnation, des geschichtlichen Handelns Gottes hinter uns lassen. Aber umgekehrt vermittelt sich dieses Einmalige in der Gabe des Heiligen Geistes, der der Geist des auferstandenen Christus ist. Es versinkt nicht im Gewesenen, in

der Unwiederholbarkeit des für immer Vergangenen, sondern trägt Gegenwartskraft in sich, weil Christus den »Schleier des Fleisches« (Hebr 10,20) durchschritten und so im Einmaligen das Immerwährende freigesetzt hat. Die Inkarnation bleibt nicht beim historischen Jesus, bei seiner »Sarx« stehen (2 Kor 5,16!). Der »historische Jesus« wird gerade dadurch für immer bedeutend, daß sein »Fleisch« in der Auferstehung umgewandelt wird, so daß er nun in der Kraft des Heiligen Geistes allen Orten und allen Zeiten gegenwärtig werden kann, wie dies die Abschiedsreden Jesu bei Johannes wundervoll zeigen (vgl. besonders Joh 14,28: »Ich gehe und komme zu euch«). Von dieser christologisch-pneumatologischen Synthese her darf man wohl erwarten, daß eine Vertiefung des Begriffs »apostolische Nachfolge« uns wirklich für die Lösung unseres Problems hilfreich sein wird.

3. Hierarchie und Prophetie

Bevor wir diesen Gedanken weiter vertiefen, muß noch kurz ein drittes Verstehensangebot für das Gegenüber beständiger Lebensordnungen der Kirche und pneumatischer Aufbrüche erwähnt werden: Im Anschluß an Luthers Deutung der Schrift in der Dialektik von Gesetz und Evangelium stellt man heute gern kultisch-sazerdotale und prophetische Linien der Heilsgeschichte gegenüber. Dann würden die Bewegungen der prophetischen Linie zuzurechnen sein. Auch das ist, wie alles bisher Bedachte, nicht ganz falsch, aber doch wieder extrem ungenau und daher in dieser Form unbrauchbar. Das damit angesprochene Problem ist zu groß, als daß es hier des näheren behandelt werden könnte. Zunächst wäre da zu sagen, daß das Gesetz selbst Verheißungscharakter hat. Nur weil es so ist, konnte es durch Christus zugleich erfüllt und in der Erfüllung »aufgehoben« werden. Die Schriftpropheten haben denn auch nie die Thora außer Kraft setzen, sondern im Gegenteil gegen ihren Mißbrauch ihre wahre Bedeutung zur Geltung bringen wollen. Und schließlich ist wichtig, daß die prophetische Sendung immer an einzelne Personen erging, nie sich in einen »Stand« hinein fixiert hat. Soweit Prophetie als »Stand« aufgetreten ist (und das war der Fall), ist sie von seiten der Schriftpropheten nicht weniger scharf kritisiert worden als der »Stand« der Priester des Alten Bundes.[4] Die Kirche in eine linke und in eine rechte Seite, in den prophetischen Stand der Orden oder der Bewegungen einerseits und der Hierarchie andererseits zu teilen – dazu legitimiert uns nichts in der Schrift. Im Gegenteil – dies ist eine Konstruktion, die ihr durchaus entgegengesetzt ist. Die Kirche ist nicht dialektisch gebaut, sondern organisch. Richtig ist also nur, daß es verschiedene Funktionen in ihr gibt und daß Gott immer auch wieder prophetische Menschen erweckt – es können Laien, Ordensleute, aber auch Bischöfe und Priester sein –, die ihr das rechte Wort zurufen, das im normalen Gang der »Institution« nicht die nötige Kraft erlangt. Ich denke, es ist ganz offenkundig, daß es nicht möglich ist, von da aus Wesen und Auftrag der Bewegungen zu deuten. Sie verstehen sich selber keineswegs so.

Das Ergebnis der bisherigen Überlegungen ist für unsere Frage demnach eher dürftig, aber doch wichtig. Es führt nicht zum Ziel, wenn man eine Dialektik der Prinzipien als Ausgangspunkt für eine Lösung wählt. Statt es mit einer solchen Dialektik von Prinzipien zu versuchen, muß man meiner Überzeugung nach einen ge-

schichtlichen Ansatz wählen, wie es dem geschichtlichen Wesen des Glaubens und der Kirche entspricht.

II. Die Perspektiven der Geschichte: Apostolische Nachfolge und apostolische Bewegungen

1. Universale und lokale Ämter

Fragen wir also: Wie sieht dieser Ursprung aus? Wer auch nur eine bescheidene Kenntnis der Diskussionen über die werdende Kirche hat, von deren Gestalt her sich alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu rechtfertigen versuchen, weiß auch, daß es aussichtslos scheint, mit einer solchen historisch ausgerichteten Frage zu Ergebnissen zu kommen. Wenn ich mich dennoch daran wage, von hier aus nach einer Lösung zu tasten, so geschieht es unter der Voraussetzung der katholischen Sicht der Kirche und ihres Ursprungs, die uns einerseits einen festen Rahmen bietet, aber andererseits auch Räume des Weiterdenkens offenläßt, die noch keineswegs ausgeschöpft sind. Kein Zweifel besteht darüber, daß die unmittelbaren Träger der Sendung Christi von Pfingsten an die Zwölf sind, die sehr bald auch unter dem Namen Apostel begegnen. Ihnen ist es aufgetragen, die Botschaft Christi »bis an die Enden der Erde« weiterzutragen (Apg 1,8), zu allen Völkern zu gehen und alle Menschen zu seinen Jüngern zu machen (Mt 28,19). Der ihnen zugewiesene Raum ist die Welt. Ohne lokale Begrenzungen dienen sie dem Aufbau des einen Leibes Christi, des einen Volkes Gottes, der einen Kirche Christi. Die Apostel waren nicht Bischöfe bestimmter Ortskirchen, sondern eben »Apostel« und als solche der ganzen Welt und der in ihr zu bauenden ganzen Kirche zugeordnet: Die Universalkirche geht den Lokalkirchen voran, die als ihre konkreten Verwirklichungen entstehen.[5] Um es noch deutlicher und unmißverständlicher zu sagen: Paulus ist nie Bischof eines bestimmten Ortes gewesen und hat es nicht sein wollen. Die einzige Teilung, die es am Anfang gab, beschreibt Paulus in Gal 2,9: Wir – Barnabas und ich – für die Heiden, sie – Petrus, Jakobus, Johannes – für die Juden. Diese anfängliche Teilung ist freilich bald dahingefallen. Auch Petrus und Johannes wußten sich zu den Heiden gesandt und überschritten alsbald die Grenzen Israels. Der Herrenbruder Jakobus, der nach 42 zu einer Art Primas der Judenkirche wurde, war wohl kein Apostel.

Auch ohne weitere Detailerörterungen können wir sagen: Das Apostelamt ist ein universales Amt, der ganzen Menschheit und so der ganzen, einen Kirche zugeordnet. Durch das missionarische Wirken der Apostel entstehen die Ortskirchen, die nun der verantwortlichen Leiter bedürfen. Ihnen obliegt es, die Einheit des Glaubens mit der ganzen Kirche zu gewährleisten, das innere Leben der Ortskirchen zu formen und die Gemeinden offenzuhalten, damit sie weiter wachsen und den noch ungläubigen Mitbürgern die Gabe des Evangeliums schenken konnten. Dieses ortskirchliche Amt, das anfangs unter vielfältigen Benennungen erscheint, gewinnt langsam feste und einheitliche Gestalt. So bestehen in der werdenden Kirche ganz deutlich zwei Ordnungen nebeneinander, zwischen denen es gewiß Übergänge gegeben hat, die man aber doch klar unterscheiden kann: auf der einen Seite die langsam zu festen Formen wachsenden ortskirchlichen Dienste, auf der anderen Seite

das apostolische Amt, das sehr bald nicht mehr bloß auf die Zwölf beschränkt war. Bei Paulus kann man deutlich zwei Begriffe von »Apostel« unterscheiden: Er stellt einerseits sehr nachdrücklich die Einzigartigkeit seines Apostolats heraus, das auf einer Begegnung mit dem Auferstandenen beruht und ihn damit auf eine Stufe mit den Zwölfen stellt. Andererseits sieht er zum Beispiel in 1 Kor 12,28 »Apostel« als ein weit über diesen Kreis hinausreichendes Amt vor; auch wenn er in Röm 16,7 Andronikos und Junia(s) als Apostel bezeichnet, liegt dieser weitere Begriff vor. Eine ähnliche Terminologie finden wir in Eph 2,20, wo bei der Rede von den Aposteln und Propheten als Fundament der Kirche gewiß auch nicht nur an die Zwölf gedacht ist. Die Propheten, von denen Anfang des 2. Jahrhunderts die Didache spricht, sind ganz deutlich als ein solches missionarisches überörtliches Amt verstanden. Um so interessanter ist es, daß von ihnen gesagt wird: »Sie sind eure Hohenpriester« (13,3).

Wir dürfen also davon ausgehen, daß das Nebeneinander der zwei Amtstypen – des universalen und des lokalen – noch weit ins 2. Jahrhundert fortbestanden hat, also in eine Zeit hinein, in der sich durchaus schon ernstlich die Frage ergab, wer nun Träger der apostolischen Nachfolge sei. Verschiedene Texte lassen uns erkennen, daß das Nebeneinander der beiden Ordnungen keineswegs ganz konfliktfrei verlaufen ist. Der dritte Johannesbrief zeigt uns sehr deutlich eine solche Konfliktsituation. Je mehr aber die damals zugänglichen »Enden der Erde« erreicht waren, desto schwieriger wurde es, den »Itineranten« weiterhin eine sinnvolle Stellung zuzuweisen; Mißbräuche ihres Amtes mögen sein allmähliches Verschwinden weiter begünstigt haben. Nun lag es an den Ortsgemeinden und an deren Leitern, die in der Dreiheit von Bischof – Priester – Diakon inzwischen ganz deutliches Profil erhalten hatten, in den jeweiligen Räumen ihrer Ortskirchen den Glauben auszubreiten. Daß zur Zeit des Kaisers Konstantin die Christen etwa 8 % der Reichsbevölkerung ausmachten und daß sie auch Ende des 4. Jahrhunderts noch immer eine Minderheit waren, zeigt, wie groß diese Aufgabe war. In dieser Situation mußten die Vorsteher der Ortskirchen, die Bischöfe, erkennen, daß sie nun zu Nachfolgern der Apostel geworden waren und daß der apostolische Auftrag ganz auf ihren Schultern lag. Die Einsicht, daß die Bischöfe, die verantwortlichen Leiter der Ortskirchen, die Nachfolger der Apostel sind, hat in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bei Irenäus von Lyon deutliche Gestalt gefunden. Diese Wesensbestimmung des Bischofsamtes schließt zwei tragende Elemente ein:

a. Apostelnachfolge bedeutet zunächst das, was uns geläufig ist: Verbürgen der Kontinuität und Einheit des Glaubens – in einer Kontinuität, die wir sakramental nennen.

b. Damit ist aber auch ein konkreter Auftrag verbunden, der über die Verwaltung der Ortskirchen hinausgeht: Sie müssen nun dafür sorgen, daß Jesu Auftrag fortgeführt wird, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen und das Evangelium an die Enden der Erde zu tragen. Sie sind dafür verantwortlich – das stellt Irenäus nachdrücklich heraus –, daß die Kirche nicht eine Art Föderation von Ortskirchen wird, die als solche nebeneinander stehen, sondern ihre Universalität und Einheit behält. Sie müssen die universale Dynamik des Apostolischen weitertragen.[6]

Wenn wir anfangs von der Gefahr gesprochen haben, das priesterliche Amt könne schließlich rein institutionell und bürokratisch verstanden werden, seine charismatische Dimension vergessen, so erscheint nun eine zweite Gefahr: Das Amt der Apostelnachfolge kann zu einer bloß ortskirchlichen Dienstleistung verkümmern,

die Universalität des Auftrags Christi aus dem Auge und aus dem Herzen verlieren; die Unruhe, die uns treibt, die Gabe Christi zu den anderen zu bringen, kann im Stillstand einer fest eingerichteten Kirche ersterben. Ich möchte es drastisch sagen: Im Begriff der Apostelnachfolge steckt ein Überhang über das bloß ortskirchliche Amt hinaus. Sie kann sich darin nie erschöpfen. Das universale, die ortskirchlichen Dienste überschreitende Element bleibt eine Notwendigkeit.

2. Apostolische Bewegungen in der Kirchengeschichte

Diese auf mein Endergebnis vorausgreifende These müssen wir jetzt etwas vertiefen und historisch weiter konkretisieren. Sie führt uns nämlich direkt auf den kirchlichen Ort der Bewegungen hin. Ich sagte, daß aus durchaus verschiedenen Gründen im 2. Jahrhundert die universalkirchlichen Dienste allmählich verschwinden und das Bischofsamt alle diese Ämter in sich aufnimmt. Das war in vieler Hinsicht eine nicht nur historisch unausweichliche, sondern auch theologisch notwendige Entwicklung, durch die die Einheit des Sakraments und die innere Einheit des apostolischen Dienstes zum Vorschein kam. Aber es war auch – wie gesagt – eine Entwicklung, die Gefahren in sich trug. Deswegen war es ganz logisch, daß schon im 3. Jahrhundert ein neues Element im Leben der Kirche erschien, das man ruhig als eine »Bewegung« bezeichnen darf: das Mönchtum. Nun kann man dagegen einwenden, das frühe Mönchtum habe keinen apostolischen und missionarischen Charakter gehabt, es sei im Gegenteil Flucht aus der Welt in Inseln der Heiligkeit gewesen. Das Fehlen der missionarischen, auf die Ausbreitung des Glaubens in aller Welt gerichteten Tendenz ist am Anfang zweifellos festzustellen. Der bestimmende Impuls bei Antonius, der für uns als deutlich faßbare historische Gestalt am Anfang des Mönchtums steht, ist der Wille zur *vita evangelica* – der Wille, das Evangelium radikal in seiner Ganzheit zu leben.[7] Seine Bekehrungsgeschichte hat eine erstaunliche Ähnlichkeit mit derjenigen des heiligen Franz von Assisi. Es sind die gleichen Impulse, denen wir da begegnen: das Evangelium ganz wörtlich ernst zu nehmen, in radikaler Armut Christus nachzufolgen und das ganze Leben von ihm her zu gestalten. Der Gang in die Wüste ist ein Heraustreten aus der festgefügten ortskirchlichen Struktur, ein Heraustreten aus einem allmählich mehr und mehr an die Bedürfnisse weltlichen Lebens angepaßten Christentum in eine Nachfolge ohne Wenn und Aber hinein. So entsteht aber nun eine neue geistliche Vaterschaft, die zwar keinen direkt missionarischen Charakter hat, aber die Vaterschaft der Bischöfe und der Priester durch die Kraft eines ganz und gar pneumatischen Lebens ergänzt.[8]

Bei Basilius, der dem orientalischen Mönchtum seine bleibende Gestalt gegeben hat, sehen wir dann sehr genau die Problematik, der sich heute viele Bewegungen ausgesetzt wissen. Er wollte keineswegs eine eigene Institution neben der normalen Kirche schaffen. Die erste und eigentliche Regel, die er geschrieben hat, wollte – wie Balthasar es ausdrückt – keine Ordensregel, sondern eine Kirchenregel sein, das »Enchiridion des entschiedenen Christen«.[9] So ist es doch am Ursprung fast aller Bewegungen, gerade auch in unserem Jahrhundert: Man sucht nicht eine Sondergemeinschaft, man sucht das ganze Christentum, die dem Evangelium gehorsame und von ihm her lebendige Kirche. Basilius, der zuerst Mönch gewesen war, hat das Bi-

schofsamt angenommen und so den charismatischen Charakter des Bischofsamtes, die innere Einheit der Kirche im eigenen Leben nachdrücklich unterstrichen. Basilius ist es ähnlich ergangen wie den heutigen Bewegungen auch: Er mußte hinnehmen, daß sich die Bewegung der radikalen Nachfolge nicht restlos mit der Ortskirche verschmelzen läßt. In einem zweiten Regelversuch, den Gribomont das kleine Asketikon nennt, erscheint seine Idee von Bewegung als eine »Übergangsform zwischen einer zur Gesamtkirche offenen Gruppe von entschiedenen Christen und einem sich organisierenden und institutionalisierenden Mönchsorden«.[10] Derselbe Gribomont sieht in der von Basilius gegründeten Mönchsgemeinde eine »kleine Gruppe zur Belebung des Ganzen« und scheut sich nicht, Basilius »als Patron nicht nur der Lehr- und Spitalorden, sondern auch der neuen Gemeinschaften ohne Gelübde anzusprechen«.[11]

So viel ist klar: Die Mönchsbewegung schafft ein neues Lebenszentrum, das die ortskirchliche Struktur der nachapostolischen Kirche nicht aufhebt, aber doch auch nicht einfach mit ihr zusammenfällt, sondern als belebende Kraft in ihr wirksam ist, zugleich ein Reservoir, aus dem für die Ortskirche wahrhaft geistlich-Geistliche kommen können, in denen Institution und Charisma immer neu verschmelzen. Bezeichnend dafür ist, daß die Ostkirche die Bischöfe aus dem Mönchtum nimmt und das Bischofsamt damit charismatisch definiert, es sozusagen immer wieder vom Apostolischen her erneuert.

Sieht man nun auf die Kirchengeschichte im ganzen, so zeigt sich, daß einerseits in ihr notwendigerweise die vom bischöflichen Amt bestimmte ortskirchliche Form das tragende und die Zeiten hindurch bleibende Gerüst ist. Aber es gehen auch immer wieder Wellen von Bewegungen durch sie, die den universalistischen Aspekt der apostolischen Sendung und die Radikalität des Evangeliums neu zur Geltung bringen und so gerade auch der geistlichen Lebendigkeit und Wahrheit der Ortskirchen dienen. Ich möchte nach dem Mönchtum der frühen Kirche fünf solche Wellen kurz benennen, in denen sich immer deutlicher das geistliche Wesen dessen herausstellt, was wir »Bewegung« nennen dürfen und sich damit auch deren ekklesiologischer Ort fortschreitend verdeutlicht.

1. Als erste Welle würde ich das missionarische Mönchtum bezeichnen, das von Gregor dem Großen (590–604) bis Gregor II. (715–731) und Gregor III. (731–741) seine große Blüte erlebt. Papst Gregor der Große erkannte die missionarische Potenz, die im Mönchtum liegt und nutzte sie, indem er Augustinus – den späteren Erzbischof von Canterbury – mit seinen Gefährten zu den heidnischen Angeln auf die britischen Inseln schickte. Vorangegangen war schon die Irland-Mission des heiligen Patrick, der ebenfalls spirituell im Mönchtum verwurzelt war. So wird nun Mönchtum zur großen missionarischen Bewegung, die die germanischen Völker zur katholischen Kirche führt und damit das neue, christliche Europa aufbaut. Ost und West miteinander verbindend tragen im 9. Jahrhundert die Mönchsbrüder Kyrill und Method den christlichen Glauben in die slawische Welt. In alledem treten zwei von den konstitutiven Elementen der Realität »Bewegung« deutlich in Erscheinung:
a. Das Papsttum hat die Bewegungen nicht geschaffen, wurde aber ihr wesentlicher Anhalt in der Struktur der Kirche, ihr ekklesialer Rückhalt. Damit wird vielleicht der tiefste Sinn und das wahre Wesen des Petrusamtes überhaupt sichtbar: Der Bischof von Rom ist nicht nur Bischof einer Ortskirche; sein Amt ist immer auf die

Universalkirche bezogen. Es hat insofern in einem spezifischen Sinn apostolischen Charakter. Es muß die Dynamik der Sendung nach außen und nach innen lebendig halten. In der Ostkirche hatte zunächst der Kaiser eine Art Amt der Einheit und der Universalität für sich beansprucht; nicht zufällig wurde Konstantin als »Bischof« nach außen und als »apostelgleich« bezeichnet. Aber das konnte höchstens auf Zeit eine Ersatzfunktion sein, deren Gefährlichkeit auf der Hand liegt. Es ist kein Zufall, daß seit der Mitte des 2. Jahrhunderts, mit dem Enden der alten universalen Dienste, der Anspruch der Päpste immer deutlicher hervortritt, diese Komponente apostolischer Sendung in besonderer Weise wahrzunehmen. Bewegungen, die den Raum der Ortskirche und ihre Struktur überschreiten, und Papsttum gehen nicht zufällig immer wieder Hand in Hand.

b. Das Motiv des evangelischen Lebens, das schon am Anfang der Mönchsbewegung, bei Antonius von Ägypten begegnet, bleibt bestimmend. Aber nun zeigt sich, daß die *vita evangelica* den Dienst des Evangelisierens einschließt: Die Armut und die Freiheit des evangelischen Lebens sind Bedingungen für den die eigene Heimat und ihre Gemeinde überschreitenden Evangeliumsdienst, dieser wieder ist das Ziel und der innere Grund für die *vita evangelica*, wie wir gleich noch genauer sehen werden.

2. Nur kurz möchte ich auf die im 10. Jahrhundert bestimmende Reformbewegung von Cluny verweisen, die wiederum auf das Papsttum gestützt die Emanzipation der *vita religiosa* aus dem Feudalwesen und aus der Herrschaft bischöflicher Feudalherren bewirkte. Durch den Zusammenschluß der einzelnen Klöster in eine Kongregation wurde sie zur großen Frömmigkeits- und Erneuerungsbewegung, in der sich der Europagedanke gebildet hat.[12] Aus der reformerischen Kraft von Cluny entsprang dann im 11. Jahrhundert die gregorianische Reform[13], die das Papsttum aus dem Versinken in den römischen Adelsstreit und aus seiner Verweltlichung herausreißt und generell den Kampf um die Freiheit der Kirche, um ihr eigenes geistliches Wesen aufnimmt, der dann freilich vielfach zu einem Machtkampf zwischen Papst und Kaiser degenerierte.

3. Bis in unsere Stunde wirkt die geistliche Kraft der Evangeliumsbewegung herein, die im 13. Jahrhundert mit Franz von Assisi und Dominikus aufgebrochen ist. Bei Franz ist ganz klar, daß er nicht einen neuen Orden gründen, eine getrennte Gemeinschaft schaffen wollte. Er wollte einfach die Kirche wieder zum ganzen Evangelium rufen, das »neue Volk« sammeln, die Kirche aus dem Evangelium erneuern. Die zwei Bedeutungen des Wortes »evangelisches Leben« greifen untrennbar ineinander: Wer das Evangelium in der Armut des Verzichts auf Habe und auf Nachkommenschaft lebt, der muß zugleich das Evangelium verkünden. Es gab eine Not an Evangelium damals, und Franz sieht es gerade als seine wesentliche Aufgabe an, mit seinen Brüdern den Menschen den einfachen Kern der Botschaft Christi zu verkünden. Er und die Seinen wollen Evangelisten sein. Und dabei ergibt sich dann auch von selbst, daß die Grenzen der Christenheit überschritten werden müssen, das Evangelium an die Enden der Erde getragen werden muß.[14]

Thomas von Aquin hat im Streit mit den Weltpriestern an der Universität Paris, die als Vertreter einer engherzig geschlossenen Ortskirchenstruktur gegen die Evangelisierungsbewegung kämpften, das Neue und zugleich ganz Ursprungsgemäße dieser beiden Bewegungen und der darin gestalteten Form von Ordensleben zusammengefaßt. Die Weltpriester wollten nur den cluniazensischen Mönchstypus in sei-

ner späten erstarrten Form gelten lassen: von der Ortskirche abgetrennte, streng in sich lebende und nur der Kontemplation dienende Klöster. Die konnten die ortskirchliche Ordnung nicht stören, während es mit den neuen Predigern unvermeidlich überall zu Zusammenstößen kam. Thomas von Aquin hat demgegenüber Christus selbst als Vorbild herausgestellt und von ihm her die Überlegenheit des apostolischen Lebens gegenüber einem bloß kontemplativen Lebenstypus verteidigt. »Das tätige Leben, das den anderen die durch Predigt und Kontemplation erlangten Wahrheiten nahelegt, ist vollkommener als das ausschließlich kontemplative Leben ...«[15] Thomas weiß sich als Erbe der wiederholten Renaissancen des monastischen Lebens, die sich alle auf die *vita apostolica* berufen.[16] Aber er hat in der Auslegung der *vita apostolica* – aus der Erfahrung der Bettelorden kommend – einen wichtigen neuen Schritt getan, der zwar in der bisherigen Mönchstradition praktisch wirksam, aber so noch wenig reflektiert war. Alle hatten sich für die *vita apostolica* auf die Urkirche berufen; Augustinus hat zum Beispiel seine ganze Regel letztlich von dem Wort Apg 4,32 her entworfen: Sie waren ein Herz und eine Seele.[17] Diesem wesentlichen Vorbild fügt aber nun Thomas von Aquin die Aussendungsrede Jesu an die Apostel Mt 10,5–15 hinzu: Die echte *vita apostolica* ist jene, die die Lehren aus Apg 4 *und* Mt 10 befolgt: »Das apostolische Leben bestand darin, daß die Apostel, nachdem sie alles verlassen hatten, durch die Welt zogen, indem sie das Evangelium verkündeten und predigten, wie aus Mt 10 hervorgeht, wo ihnen eine Regel auferlegt wird«.[18] Mt 10 erscheint nun geradezu als Ordensregel, oder besser gesagt: Die Lebens- und Sendungsregel, die der Herr den Aposteln gegeben hat, ist selbst die bleibende Regel des apostolischen Lebens, dessen die Kirche immer bedarf. Von dieser Regel her rechtfertigt sich die neue Evangelisierungsbewegung.

Der Pariser Streit zwischen dem Weltklerus und den Vertretern der neuen Bewegungen, in dem diese Texte entstanden, ist von bleibender Bedeutung. Eine verengte und verarmte Idee von Kirche, die die ortskirchliche Struktur absolut setzt, kann den neuen Stand von Verkündern nicht dulden, die ihrerseits notwendigerweise ihren Rückhalt am Träger eines universalkirchlichen Amtes, am Papst als Garanten der missionarischen Sendung und des Aufbaus der einen Kirche fanden. So war es logisch, daß von hier aus der große neue Schub für die Entwicklung der Primatslehre kam, die dabei – über alles zeitgeschichtliche Kolorit hinaus – von ihrer apostolischen Wurzel her neu begriffen wurde.[19]

4. Da es hier nicht um Kirchengeschichte, sondern um die Einsicht in die Lebensformen der Kirche geht, muß ich mich damit begnügen, die neuen Evangelisierungsbewegungen des 16. Jahrhunderts nur kurz zu nennen. Unter ihnen ragen die Jesuiten heraus, die nun auch die weltweite Mission im neu entdeckten Amerika, in Afrika und in Asien aufnehmen, wobei Dominikaner und Franziskaner von ihrem fortwirkenden Impuls her ihnen kaum nachstanden.

5. Uns allen vertraut ist schließlich der neue Schub an Bewegungen, der im 19. Jahrhundert einsetzt. Nun entstehen streng missionarische Kongregationen, die von vornherein weniger Erneuerung im Inneren als Mission in den vom Christentum kaum erfaßten Kontinenten beabsichtigen. Insofern wird hier der Zusammenstoß mit den ortskirchlichen Ordnungen weitgehend vermieden, und es entsteht eine fruchtbare Zusammenarbeit, aus der doch gerade auch die geschichtlichen Ortskirchen neue Kraft empfangen, weil der Impuls für die Ausbreitung des Evangeliums

und für den Dienst der Liebe sie von innen her beseelt. Hier tritt nun mit großer Kraft ein Element in Erscheinung, das bei den bisherigen Bewegungen keineswegs gefehlt hatte, aber doch leicht übersehen werden kann: Die apostolische Bewegung des 19. Jahrhunderts ist vor allem auch eine Frauenbewegung gewesen, in der zum einen ein starker Akzent auf der Caritas lag, auf der Fürsorge für die Leidenden und für die Armen: Wir wissen, was die neuen Frauengemeinschaften für die Krankenhäuser und für die Fürsorge um die Notleidenden bedeutet haben und noch bedeuten. Aber auch Schule und Erziehung sind zentral, und so war in der Verbindung von Lehre, Erziehung, Liebe die ganze Breite des Evangeliumsdienstes gegenwärtig. Wenn man vom 19. Jahrhundert aus zurückschaut, sieht man, daß die Frauen immer ein wesentlich mitbestimmendes Element der apostolischen Bewegungen waren. Man denke an die kühnen Frauen des 16. Jahrhunderts wie Maria Ward oder andererseits Teresa von Avila, an die Frauengestalten des Mittelalters wie Hildegard von Bingen und Katharina von Siena, an die Frauen im Umkreis des heiligen Bonifatius, an die Schwestern der Kirchenväter und schließlich an die Frauen in den Paulusbriefen und im Umkreis Jesu. Die Frauen waren zwar nie Bischöfe oder Priester, wohl aber Mitträger des apostolischen Lebens und seines universalen Auftrags.

3. Die Weite des Begriffs der apostolischen Nachfolge

Nach diesem Durchgang durch die großen apostolischen Bewegungen der Kirchengeschichte kommen wir auf die These zurück, die ich nach der kurzen Analyse des biblischen Befundes schon im Vorgriff formuliert hatte: Der Begriff der apostolischen Nachfolge muß erweitert und vertieft werden, wenn wir seinem ganzen Anspruch gerecht werden wollen. Was bedeutet das? Zunächst bleibt als Kern dieses Begriffs die sakramentale Struktur der Kirche festzuhalten, in der sie das Erbe der Apostel, das Erbe Christi immer neu empfängt. Durch das Sakrament, in dem Christus durch den Heiligen Geist handelt, unterscheidet sie sich von allen anderen Institutionen. Das Sakrament bedeutet, daß sie vom Herrn her als »Geschöpf des Heiligen Geistes« lebt und immerfort neu geschaffen wird. Dabei sind die zwei untrennbar zueinander gehörenden Komponenten des Sakraments im Auge zu behalten, von denen wir vorhin gesprochen hatten: Da ist zunächst das inkarnatorisch-christologische Element, das heißt das Angebundensein der Kirche an das »Einmal« der Menschwerdung und der Osterereignisse, die Bindung an das geschichtliche Handeln Gottes. Da ist aber dann zugleich die Vergegenwärtigung dieses Ereignisses in der Kraft des Heiligen Geistes, also die christologisch-pneumatologische Komponente, die Neuheit und Kontinuität der lebendigen Kirche zugleich gewährleistet.

Damit ist das zusammengefaßt, was in der Kirche immer als Wesen der apostolischen Nachfolge gelehrt wurde, der eigentliche Kern des sakramentalen Kirchenbegriffs. Aber dieser Kern ist verarmt, ja, verkümmert, wenn man dabei nur an die ortskirchliche Struktur denkt. Das Amt der Petrusnachfolge bricht die bloß ortskirchliche Struktur auf, der Nachfolger Petri ist nicht nur Ortsbischof von Rom, sondern Bischof für die ganze Kirche und in der ganzen Kirche. Er verkörpert damit eine Wesensseite des apostolischen Auftrags, die niemals in der Kirche fehlen darf. Aber das Petrusamt selbst wäre wiederum nicht recht verstanden und zu einer mon-

strösen Ausnahmegestalt verzerrt, wenn man seinem Träger allein den Vollzug der universalen Dimension der Apostelnachfolge aufbürden würde.[20] Es muß in der Kirche immer auch Dienste und Sendungen geben, die nicht rein ortskirchlicher Natur sind, sondern dem Auftrag für das Ganze und der Ausbreitung des Evangeliums dienen. Der Papst ist auf diese Dienste verwiesen, sie auf ihn, und im Miteinander beider Arten von Sendungen vollzieht sich die Symphonie des kirchlichen Lebens. Das normative apostolische Zeitalter stellt für jeden augenfällig diese Komponente als unverzichtbar für das Leben der Kirche heraus. Das Sakrament des Ordo, das Sakrament der Nachfolge reicht in diese Strukturform notwendig hinein, ist aber – mehr noch als in den Ortskirchen – von vielfältigen Diensten umgeben, und hier wird auch der Anteil der Frauen am Apostolat der Kirche unübersehbar. Wir könnten, das Ganze zusammenfassend, geradezu sagen: Der Primat des Petrusnachfolgers ist dazu da, diese wesentliche Komponente kirchlichen Lebens zu garantieren und sie in einen geordneten Zusammenhang mit den ortskirchlichen Strukturen zu bringen.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß ich hier ganz deutlich sagen: Die apostolischen Bewegungen erscheinen in der Geschichte in immer neuen Gestalten – notwendigerweise, weil sie ja die Antwort des Heiligen Geistes auf die wechselnden Situationen sind, in denen die Kirche lebt. Und so wie Berufungen zum Priestertum nicht gemacht, nicht administrativ gesetzt werden können, so können erst recht Bewegungen nicht organisatorisch planvoll von der Autorität eingeführt werden. Sie müssen geschenkt werden, und sie werden geschenkt. Wir müssen nur aufmerksam auf sie sein – mit der Gabe der Unterscheidung das Rechte aufzunehmen, das Unbrauchbare zu überwinden lernen. Der Rückblick auf die Kirchengeschichte wird dankbar feststellen können, daß es durch alle Schwierigkeiten hindurch immer wieder gelungen ist, den großen neuen Aufbrüchen Raum in der Kirche zu schaffen. Er wird freilich auch die Kette all jener Bewegungen nicht übersehen können, die gescheitert sind oder zu bleibenden Trennungen führten: Montanisten, Katharer, Waldenser, Hussiten, die Reformationsbewegung des 16. Jahrhunderts. Und man wird wohl von Schuld auf beiden Seiten sprechen müssen, daß hier am Ende Trennung geblieben ist.

III. Unterscheidungen und Masstäbe

So wird als letzte Aufgabe dieses Referats die Frage nach Kriterien der Unterscheidung unausweichlich. Um sie gut beantworten zu können, müßte zuallererst der Begriff »Bewegung« noch ein wenig genauer gefaßt, vielleicht sogar eine Typologie der Bewegungen versucht werden. Das alles kann hier selbstverständlich nicht geschehen. Man sollte sich auch hüten, eine zu strenge Definition vorzunehmen, denn der Heilige Geist hält immer wieder Überraschungen bereit, und erst rückschauend erkennen wir dann, daß in den großen Verschiedenheiten ein gemeinsames Wesen waltet. Ich möchte aber doch als Ansatz zur Begriffsklärung ganz kurz drei unterschiedliche Typen voneinander abgrenzen, die man jedenfalls in der jüngeren Geschichte wahrnehmen kann. Ich würde sie mit den Begriffen Bewegung, Strömung, Aktion benennen. Die *Liturgische Bewegung* der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts wie auch die seit dem 19. Jahrhundert immer stärker hervortretende *Marianische Bewegung* in der Kirche würde ich nicht als Bewegungen, sondern als Strömungen

charakterisieren, die sich dann in konkreten Bewegungen wie *Marianische Kongregation* oder Gruppierungen katholischer Jugend verdichten konnten, aber doch darüber hinaus reichten. Unterschriftenaktionen für eine Dogmatisierung oder für Veränderungen in der Kirche, wie sie heute üblich werden, sind wiederum keine Bewegungen, sondern Aktionen. Was eine Bewegung ist, kann man wohl am deutlichsten am franziskanischen Aufbruch des 13. Jahrhunderts sehen: Bewegungen kommen meist von einer charismatischen Führungspersönlichkeit her, finden Gestalt in konkreten Gemeinschaften, die von diesem Ursprung her das ganze Evangelium neu leben und die Kirche ohne Schwanken als ihren Lebensgrund anerkennen, ohne den sie nicht bestehen können.[21]

Mit diesem sicher sehr unzulänglichen Anlauf auf eine Art Definition hin, sind wir nun aber schon bei den Kriterien angelangt, die sozusagen anstelle einer Definition stehen. Der wesentliche Maßstab ist eben schon ganz von selber aufgetaucht: Es ist die Verwurzelung im Glauben der Kirche. Wer den apostolischen Glauben nicht teilt, kann nicht den Anspruch auf apostolisches Wirken erheben. Da der Glaube für die ganze Kirche nur einer ist, ja, ihre Einheit bewirkt, ist mit dem apostolischen Glauben notwendig der Wille zur Einheit verbunden, zum Stehen in der lebendigen Gemeinschaft der ganzen Kirche, ganz konkret: zum Stehen zu den Nachfolgern der Apostel und zum Petrusnachfolger, der für das Zusammenspiel von Orts- und Universalkirche als des einen Volkes Gottes Verantwortung trägt. Wenn das »Apostolische« der Ort der Bewegungen in der Kirche ist, dann muß der Wille zur *vita apostolica* für sie in allen Zeiten grundlegend sein. Verzicht auf Eigentum, auf Nachkommenschaft, auf die Durchsetzung des eigenen Kirchenbildes, das heißt Gehorsam in der Nachfolge Christi sind in allen Zeiten als die wesentlichen Elemente des apostolischen Lebens betrachtet worden, die natürlich nicht in gleicher Weise für alle Teilhaber an einer Bewegung gelten können, aber Orientierungspunkte des eigenen Lebens in unterschiedlicher Weise für alle sind. Das apostolische Leben wiederum ist kein Selbstzweck, sondern schafft die Freiheit des Dienens. Apostolisches Leben ruft nach apostolischem Handeln: An erster Stelle steht da – wieder in unterschiedlicher Weise – die Verkündung des Evangeliums als das missionarische Element. In der Nachfolge Christi ist Evangelisierung immer vorrangig »evangelizare pauperibus« – Verkündung des Evangeliums an die Armen. Die aber geschieht nie nur durch Worte allein; die Liebe, die ihr inneres Zentrum, ihre Wahrheitsmitte und ihre Aktionsmitte zugleich bildet, muß gelebt werden und so Verkündigung sein. So ist auch der soziale Dienst immer in irgendeiner Form mit der Evangelisierung verbunden. Dies alles setzt – meist von der zündenden Kraft des Anfangscharismas her – eine tiefe persönliche Christusbegegnung voraus. Das Gemeinschaft-Werden und das Aufbauen von Gemeinschaft schließt das persönliche Element nicht aus, sondern fordert es. Nur wo die Person in ihrer innersten Tiefe von Christus getroffen und aufgerissen ist, da kann auch der andere im Innern berührt werden, nur da kann Versöhnung im Heiligen Geist geschehen, nur da kann wahre Gemeinschaft wachsen. Innerhalb dieses christologisch-pneumatologischen und existentiellen Grundgefüges kann es dann sehr verschiedene Akzentuierungen und Gewichtungen geben, in denen sich immer wieder die Neuheit des Christentums ereignet, der Geist der Kirche immer wieder »wie dem Adler die Jugend erneut« (Ps 103,5).

Von da aus werden sowohl die Gefährdungen sichtbar, die es bei den Bewegun-

gen gibt, wie die Wege der Heilung. Vereinseitigungen drohen durch die Überakzentuierung des spezifischen Auftrags, der sich in einer Periode oder durch ein Charisma ergibt. Daß der geistliche Aufbruch nicht als *eine* Form christlicher Existenz erfahren wird, sondern als das Getroffenwerden von der einfachen Ganzheit der Botschaft, kann zur Absolutsetzung der Bewegung führen, die sich als die Kirche selbst, als *der* Weg für alle versteht, während doch dieser eine Weg sich in verschiedenen Weisen mitteilen kann. So droht von der Frische und der Totalität des Aufbruchs her fast unausweichlich immer wieder auch der Zusammenstoß mit der örtlichen Gemeinde, bei dem es Schuld auf beiden Seiten geben kann und bei dem daher beide Seiten geistlich gefordert sind. Die Ortskirchen können sich in einem gewissen Konformismus mit der Welt abgefunden haben, das Salz kann schal werden, wie Kierkegaard in seiner Kritik der Christenheit mit beißender Schärfe dargestellt hat. Auch wo die Entfernung von der Radikalität des Evangeliums nicht den von Kierkegaard gegeißelten Punkt erreicht hat, wird doch der Einbruch des Neuen als störend erfahren werden, noch dazu wenn es mit allerhand Kinderkrankheiten und verfehlten Absolutsetzungen auftritt, wie es nicht selten geschieht.

Beide Seiten müssen sich hier einer Erziehung durch den Heiligen Geist und auch durch die kirchliche Obrigkeit stellen, eine Selbstlosigkeit erlernen, ohne die die innere Zustimmung zur Vielgestalt des gelebten Glaubens nicht möglich ist. Beide Seiten müssen voneinander lernen, sich reinigen lassen, sich ertragen und zu jenen Haltungen finden, von denen Paulus im Hohen Lied der Liebe spricht (1 Kor 13,4 ff.). So ist an die Bewegungen die Mahnung zu richten, daß sie – auch wenn sie in ihrem Weg das Ganze des Glaubens gefunden haben und weitergeben – ein Geschenk ans Ganze der Kirche und im Ganzen sind und sich den Forderungen dieser Ganzheit unterwerfen müssen, um ihrem eigenen Wesen treu zu bleiben.[22] Es muß aber auch den Ortskirchen, auch den Bischöfen zugerufen werden, daß sie keinem Uniformismus seelsorglicher Gestaltungen und Planungen huldigen dürfen. Sie dürfen nicht ihre eigenen Pastoralpläne zum Maßstab dessen erheben, was dem Heiligen Geist erlaubt ist zu wirken: Vor lauter Planungen könnten die Kirchen undurchlässig werden für den Geist Gottes, für die Kraft, von der sie leben.[23] Es darf nicht sein, daß alles sich einer Einheitsorganisation einfügen muß; lieber weniger Organisation und mehr Geist! Vor allem darf es nicht einen Begriff von *communio* geben, in dem Konfliktvermeidung zum höchsten pastoralen Wert wird. Der Glaube ist immer auch Schwert und kann gerade den Konflikt um der Wahrheit und der Liebe willen fordern (vgl. Mt 10,34). Ein Konzept von Kircheneinheit, in dem Konflikte von vornherein als Polarisierung abgetan werden und die innere Ruhe durch den Verzicht auf die Ganzheit des Zeugnisses erkauft wird, wird sich bald als trügerisch erweisen. Endlich darf nicht eine blasierte Aufgeklärtheit etabliert werden, die den Eifer der vom Heiligen Geist Ergriffenen und ihren unbefangenen Glauben an das Wort Gottes gleich mit dem Anathem des Fundamentalismus belegt und nur noch einen Glauben zuläßt, für den das Wenn und Aber wichtiger wird als die Substanz des Geglaubten selbst. Schließlich müssen sich alle an der Liebe zur Einheit der einen Kirche messen lassen, die in allen Ortskirchen nur eine einzige ist und als solche immer wieder in den apostolischen Bewegungen erscheint. Ortskirchen und apostolische Bewegungen werden beide immer wieder erkennen und annehmen müssen, daß gleichzeitig beides gilt: *ubi Petrus, ibi ecclesia – ubi episcopus, ibi eccle-*

sia. Primat und Episkopat, ortskirchliche Struktur und apostolische Bewegungen brauchen einander: Der Primat kann nur leben durch und mit einem lebendigen Episkopat, der Episkopat kann seine dynamische und apostolische Einheit nur wahren in der Hinordnung auf den Primat. Wo eines von beiden geschwächt wird, leidet die Kirche als ganze.

Nach all diesen Überlegungen sollte am Schluß vor allem Dankbarkeit bleiben und Freude. Dankbarkeit, daß der Heilige Geist ganz offensichtlich auch heute in der Kirche am Werk ist und ihr neue Gaben schenkt, durch die sie die Freude ihres Jungseins neu erlebt (Ps 42,4 Vg.). Dankbarkeit für die vielen Menschen, Junge und Alte, die sich auf den Ruf des Geistes einlassen und ohne umzuschauen freudig in den Dienst des Evangeliums treten. Dankbarkeit für die Bischöfe, die sich den neuen Wegen eröffnen, ihnen Raum schaffen in ihren Ortskirchen, geduldig mit ihnen ringen, um ihre Einseitigkeiten zu überwinden und sie zur rechten Gestalt zu führen. Und vor allem danken wir an dieser Stelle und in dieser Stunde Papst Johannes Paul II., der uns allen in der Fähigkeit der Begeisterung, in der Kraft des inneren Jungwerdens vom Glaubens her, in der Unterscheidung der Geister, im demütigen und mutigen Ringen um die Fülle der Dienste für das Evangelium, in der hörenden und weisenden Einheit mit den Bischöfen des Erdenrunds vorangeht, uns allen Führer zu Christus hin ist. Christus lebt, und er sendet vom Vater her den Heiligen Geist – das ist die freudige und belebende Erfahrung, die uns gerade in der Begegnung mit den kirchlichen Bewegungen unserer Zeit wird.

Anmerkungen

1 Nr. 72

2 Daß der Priesterzölibat nicht mittelalterliche Erfindung ist, sondern in die früheste Zeit der Kirche zurückreicht, zeigt klar und überzeugend Kard. A. M. Stickler, Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen. Abensberg 1993; vgl. auch C. Cochini, Origines apostoliques du célibat sacerdotal. Paris/Namur 1981; St. Heid, Zölibat in der frühen Kirche. Paderborn 1997.

3 In der *Instruktion zum Dienst der Laien in der Kirche* (1997) geht es letztlich um diese Frage.

4 Das klassische Gegenüber von gottgesandtem Propheten und Standespropheten findet sich in Am 7,10–17. Eine ähnliche Situation begegnet in 1 Kön 22 im Gegensatz zwischen den 400 Propheten und Micha; wiederum bei Jeremia, z. B. 37,19; vgl. auch J. Ratzinger, Wesen und Auftrag der Theologie. Einsiedeln 1993, S. 105 ff.

5 Vgl. Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera »Communionis notio«. Vatikanstadt 1994, Nr. 9, S. 29 f.; vgl. dort auch meine kleine Einführung, S. 8 ff. Ausführlicher habe ich diese Zusammenhänge dargestellt in meinem Buch: Zur Gemeinschaft gerufen. Freiburg 1991, bes. S. 40 f. und S. 70–97. In der Tat ist in der Schrift wie bei den Vätern die Vorgängigkeit der einen Kirche, der einen Braut Christi, in der das Erbe des Volkes Israel, der »Tochter« und »Braut« Zion fortgeführt wird, gegenüber der empirischen Konkretisierung des Gottesvolkes in den Lokalkirchen so evident, daß es mir schwerfällt, die häufig nachgeredeten Bestreitungen dieses Satzes zu verstehen. Man lese nur einmal Lubac's »Catholicisme« (1938) oder seine »Méditation sur l'Eglise« (^{3}1954) nach oder die herrlichen Texte, die H. Rahner in seinem Buch »Mater Ecclesiae« (1944) gesammelt hat.

6 Vgl. zu diesem Abschnitt noch einmal J. Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen, a. a. O., S. 80 ff.

7 Siehe Athanase d'Alexandrie, Vie D'Antoine, ed. G. Bartelink (SC 400). Paris 1994; in der Einleitung besonders den Abschnitt: L'exemple de la vie évangélique et apostolique, S. 52f.
8 Zum Thema der geistlichen Vaterschaft möchte ich verweisen auf das einfühlsame kleine Buch von G. Bunge, Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrios Pontikos. Regensburg 1988.
9 H. U. von Balthasar, Die großen Ordensregeln. Einsiedeln ^{7}1994, S. 47.
10 J. Gribomont, Les Regles Morales de S. Basile et le Nouveau Testament, in: Aland-Cross, Studia Patristica II. 1957, S. 416–426; H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 48f.
11 J. Gribomont, Obéissance et Evangile selon S. Basile le Grand (Vie Spir. Suppl. Nr. 21) (1952), S. 192–215, hierzu S. 192; H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 57.
12 Auf den Zusammenhaug zwischen der cluniazensischen Reform und der Gestaltwerdung des Europagedankens weist B. Senger hin, in: LThK ^{2}II, Sp. 1239, der auch auf die Bedeutung der »rechtlichen Unabhängigkeit und Hilfe der Päpste« aufmerksam macht.
13 Auch wenn P. Engelbert, LThK ^{3}II, Sp. 1236, zurecht sagen kann: »Ein direkter Einfluß der C. R. (= cluniazensischen Reform) auf die Gregorianische Reform ist nicht festzustellen«, gilt doch weiterhin die Bemerkung von B. Senger. LThK ^{2}II, Sp. 1240, wonach die C. R. für die Gregorianische Reform ein günstiges Klima mitbereitet hat.
14 Maßgebend für das Verständnis des heiligen Franz bleiben die mustergültig vom Movimento Francescano. Assisi 1978, herausgegebenen *Fonti francescane*, mit hilfreichen Einführungen und Literaturangaben. Lehrreich zum Selbstverständnis der Bettelorden ist der Beitrag von A. Jotischky, Some mendicant views of the Origins of the Monastic Profession, in: *Cristianesimo nella storia* 19 (1998), S. 31–49. Der Autor zeigt, daß die Mendikanten-Schriftsteller sich auf die Urkirche und besonders auf die Wüstenväter bezogen, um ihren Ursprung und ihre Bedeutung in der Kirche darzustellen.
15 S. theol. III q 40 a 1 ad 2. Vgl. J.-P. Torrell, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin. Freiburg 1995; Titel des französischen Originals: Initiation à saint Thomas d'Aquin. La personne et son œuvre; vgl. dort die anregende und klärende Darstellung der Position des hl. Thomas im Bettelordensstreit, bes. S. 102–114.
16 So ebd., S. 108.
17 Vgl. A. Zumkeller, in: H. U. v. Balthasar, Die großen Ordensregeln, a. a. O., S. 150–157. Zur Stellung der Regel in Augustins Leben und Werk G. Vigini, Agostino d'Ippona. L'avventura della grazia e della carità. Cinisello Balsamo 1988, S. 91–109.
18 *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* 4, zitiert nach J.-P. Torrell, a. a. O., S. 109.
19 Ich habe den Zusammenhang zwischen Bettelordensstreit und Primatslehre in einer zuerst in der Festschrift Schmaus (Theologie in Geschichte und Gegenwart, 1957) erschienenen Studie dargestellt, die ich mit kleinen Ergänzungen dann in mein Buch »Das neue Volk Gottes«. Düsseldorf 1969, S. 49–71, aufgenommen habe. Y. Congar hat meine wesentlich von Bonaventura und seinen Gesprächspartnern her entwickelte Arbeit aufgegriffen und auf den Gesamtbereich der einschlägigen Quellen erweitert: Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^{e} siècle et le début du XIV^{e}, in: AHD 28 (1961), S. 35–151.
20 Die Aversion gegenüber dem Primat und das Verschwinden des Sinns für die Universalkirche hängt wohl gerade damit zusammen, daß man den Begriff der Universalkirche allein im Papsttum festgemacht findet und dieses, isoliert und ohne den lebendigen Zusammenhang gesamtkirchlicher Wirklichkeiten, als ein skandalöser Monolith erscheint, der das Bild einer auf rein ortskirchliche Dienste und das Nebeneinander der Gemeinden reduzierten Kirche stört. Die Realität der alten Kirche trifft man damit gerade nicht.
21 Hilfreich für die Bestimmung des Wesens von Bewegungen ist A. Cattaneo, I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici, in: *Annales Theologici* II (1997), S. 401–427, hierzu S. 406–409.
22 Vgl. ebd., S. 423–425.
23 Eindringlich dazu ebd., S. 413f. und S. 417.

Karl-Josef Schipperges · Aachen

Vom Nutzen der Religion für die Demokratie

Tocquevilles Reflexionen über das Verhältnis von Religion, Moral und Politik in der demokratischen Gesellschaft

Seit ihren ersten Anfängen hat die Menschheit immer eine enge Bindung des Politischen an das Religiöse gekannt. Politische Macht wußte sich begrenzt, kontrolliert und verpflichtet einer religiösen Instanz, und die Souveränität war, bevor sie ein politischer Begriff wurde, ein Attribut der Götter.[1] Das sakrale Königtum gehört zum Grundbestand der politischen Ideengeschichte, und noch der absolutistische König der frühen Neuzeit verstand sich als König von Gottes Gnaden.[2]

Aber die absolute Monarchie löste sich im Säkularisationsprozeß zu Beginn der Neuzeit von dieser Tradition, indem sie – unter dem Einfluß des römischen Rechts – die Herrschaftsvorstellungen der römischen Caesaren übernahm und sich damit tendentiell von der religiösen Bindung löste. In der Französischen Revolution wurde dieser Absolutismus nicht beseitigt, sondern verlagert vom König auf das souveräne Volk, das sich selbst Gesetz ist.[3]

Die neue politische Ordnung, wie sie aus der Revolution entstanden ist und im liberalen Europa das 19. Jahrhunderts sich durchgesetzt hat, steht damit vor einer Aporie: Sie hat die religiös legitimierte politische Herrschaftsordnung beseitigt, ohne selbst einen absoluten Anspruch auf Herrschaft erheben zu können.[4] Da diese transzendente Legitimität nun aber fehlt, muß »diese Art irdischer Machtvollkommenheit sofort in Tyrannis und Despotismus ausarten«.[5] Politische Macht, die keine religiöse Bindung kennt, ist in Gefahr, in Willkürherrschaft abzugleiten. Eine radikale Demokratisierung in dem Sinne, daß dem Volk alles erlaubt ist und die Mehrheitsbeschlüsse in jedem Falle zu gelten haben, führt zum Untergang der Demokratie selbst. Weder die Terrorherrschaft während der Französischen Revolution noch die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts sind Zufallsprodukte; sie sind typische Krankheitserscheinungen des demokratischen Systems.

Seit ihrer Entstehung am Ende des 18. Jahrhunderts befindet sich die liberale Demokratie in einer Legitimationskrise. Die Französische Revolution war nicht nur eine politische und soziale Revolution, sie war – wie Tocqueville[6] scharfsinnig und präzise formuliert – »eine religiöse Revolution« (II,1,88), ein »Revolte gegen die re-

Karl-Josef Schipperges, *Jahrgang 1925, studierte u. a. Geschichte in Bonn und Paris; Promotion 1955; bis zu seiner Pensionierung unterrichtete er an einem Gymnasium und am Historischen Institut der Technischen Hochschule Aachen.*

ligiöse Autorität« (II,1,83). In ihr vollzieht sich nicht nur ein Bruch mit der christlichen Tradition, sondern auch eine Ablehnung des sakralen Ursprungs der politischen Gewalt und damit ein Bruch mit der bisherigen Geschichte überhaupt. Der Prozeß der Demokratisierung gehört hinein in den Prozeß des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, der ein typisches Kennzeichen der frühen Neuzeit ist. Diese Autonomie und Anthropozentrik steht im Widerspruch zum Phänomen des Religiösen, zumal zur christlichen Religion, die die Geschöpflichkeit der Welt betont und die Angewiesenheit des Menschen auf die Transzendenz.

1. Gesellschaft im Umbruch

Es sieht zunächst einmal so aus, als würde der Übergang von der aristokratischen zur demokratischen Gesellschaft sich ohne große Schwierigkeiten vollziehen. In der Demokratie werden die Gesetze ja vom Volk gemacht, und der Bürger unterwirft sich freiwillig den von ihm selbst gemachten Gesetzen. Die Autorität der Regierung wird als notwendig anerkannt, und die Lasten werden gerne übernommen, da man ja auch die Vorteile genießt, die die Gesellschaft bietet. Die demokratische Gesellschaft ist zudem eine egalitäre Gesellschaft, in der prinzipiell alle gleich sind, also auch gleich schwach und angewiesen auf die Hilfe ihrer Nachbarn. Sie können aber mit deren Hilfe nur dann rechnen, wenn sie ihrerseits auch zu helfen bereit sind. Der demokratische Mensch erkennt also leicht, daß sein privates Interesse mit dem Interesse der Allgemeinheit zusammenfällt (I,1,7).

Was Tocqueville hier beschreibt, ist die Situation in der Pionierzeit der amerikanischen Gellschaft, in der Dezentralisation und lokale Selbstverwaltung selbstverständliche Grundprinzipien der Demokratie waren. In Frankreich aber und auf dem europäischen Kontinent gelten andere Voraussetzungen, die aus einer monarchischen Gesellschaft stammen, in der die politische Gewalt seit Jahrhunderten in einer Zentralgewalt konzentriert war. Die europäische Gesellschaft, die aus der Revolution entstanden ist, sieht also anders aus.

Andererseits hat die Französische Revolution aber auch einen tiefen Graben zwischen dem alten und dem neuen Europa aufgerissen. Traditionen sind zerstört, Sitten und Gebräuche haben ihren bisherigen Wert verloren. Die Majestät der Gesetze, die das Volk sich selbst gibt, vermag die Majestät des Königs nicht zu ersetzen (I,1,8), denn der König wußte sich gebunden an transzendente Werte. Seit der Revolution aber fehlt dieser Bezug auf das Absolute, die eigentliche Quelle jeder politischen Macht und Autorität.[7]

Die Gesellschaft, wie sie sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts abzeichnet, ist eine Gesellschaft in der Krise. Der Zusammenbruch der alten Ordnung hat nicht automatisch eine neue, stabile Ordnung entstehen lassen, sondern »ein spirituelles, politisches und gesellschaftliches Chaos offenbar gemacht«, das zu »Unsicherheit und Orientierungslosigkeit« führt.[8] Eine neue – industrielle – Aristokratie entsteht, die freilich mit der alten nicht zu vergleichen ist. Da sie sich ausschließlich auf die Industrie konzentriert, bildet sie, innerhalb der Gesamtgesellschaft, eine »Ausnahme« und ist somit ein »Monstrum« (I,2,166). Bedingt durch starke Fluktuationen innerhalb dieser kleinen Gruppe von Reichen kann kein fester sozialer Stand entstehen,

wie dies in der alten Aristokratie der Fall war, denn hier bildet sich kein gemeinsamer Geist, hier entstehen keine gemeinsamen Ziele und keine gemeinsame Tradition. Es gibt vor allem kein Gemeinschaftsbewußtsein (I,2,166). Diese neue »Manufaktur-Aristokratie« übt eine ungeheure Macht aus, aber, da nur ein vorübergehendes und anonymes Arbeitsverhältnis sie mit ihren Arbeitern verbindet, ist ihr Ziel nicht, ihre Untergebenen zu schützen, wie dies die alte Aristokratie getan hat; ihr Ziel ist allein, sich ihrer zu bedienen, sie auszubeuten, wobei ihr jeder Sinn für Verantwortung fehlt. Sie ist »eine der härtesten, die je auf dieser Erde erschienen ist«. Und wenn je die Aristokratie – und mit ihr die Ungleichheit der Lebensbedingungen – sich in der demokratischen Gesellschaft wieder durchsetzen sollte, dann »werden sie durch dieses Tor einmarschieren« (I,2,167). Die Härte ihrer Gesetze wird die Gesellschaft erschüttern, zu inneren Spannungen und sogar zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen führen.[9]

Die Folgen für das politische und soziale Verhalten der Menschen sind noch nicht zu übersehen, aber sichtbar ist bereits der Egoismus und der rücksichtslose Kampf um Einfluß und Macht. »Die Doktrin vom Interesse« (I,1,8) bestimmt allein das Handeln der Menschen. Die »Sympathie«, die Harmonie, der Zusammenhang von – allen Menschen gemeinsamen – Empfindungen, Vorstellungen und Überzeugungen, die Übereinstimmung von Denken und Handeln, ist zerstört. »Die Gesetze der moralischen Analogie sind aufgehoben« (I,1,9). Das ist das radikal Neue, die eigentliche Revolution, die sich in Europa ereignet hat. Jeder Vergleich mit einer früheren Epoche ist unzulässig.

2. Verlust der politischen Moral

Tocqueville, der als scharfsinniger Analytiker die nachrevoltionäre Gesellschaft in Frankreich genau beobachtet und seit 1839 als Abgeordneter das parlamentarische Leben aus eigener Anschauung erfahren hat, zeichnet ein sehr pessimistisches Bild von der politischen Moral seiner Zeitgenossen. Die meisten Menschen konzentrieren sich auf ihre Privatangelegenheiten und gehen ihren Geschäften in Handel und Industrie nach. Dabei entwickelt sich die Freude an materiellen Genüssen schneller als die vernünftige Einsicht und die Gewöhnung an die Freiheit. Öffentliche Aufgaben werden als lästig empfunden, weil sie von der Arbeit abhalten. Indem sich die Menschen aber nur um ihre Geschäfte kümmern, vernachlässigen sie das Wichtigste, nämlich Herr über sich selbst zu sein (I,2,147).

Dies ist eine »unheilvolle Tendenz«, die sich da ausbreitet, und ein »unkluger Egoismus« (I,2,263). Indem nämlich das Privatinteresse dominiert, geht die öffentliche Moral verloren.[10] Eine gewisse Toleranz macht sich breit, eine »niedrige und vulgäre Moral«, wonach der Mensch, der politische Rechte besitzt, glaubt, von diesen Rechten auch zu seinem persönlichen Vorteil Gebrauch machen zu dürfen. Das aber ist »dégradation«, »dépravation«, Verfall der öffentlichen Moral und Verderbnis der Sitten.[11] Denn man kann Privatmoral von öffentlicher Moral nicht trennen; die Verderbnis der einen wird die der anderen zur Folge haben, und das Ergebnis wird sein eine »moralische Misere«, Unordnung und »Korruption«.[12]

Die Folgen für die Politik sind nicht zu übersehen. Während nämlich die große

Mehrheit sich aus dem öffentlichen Leben zurückzieht, wird eine kleine Minderheit, beherrscht von einer »zügellosen Leidenschaft«, die Macht ergreifen (I,2,263). Der Raum der Politik wird besetzt von ehrgeizigen Machtmenschen und geschickten Usurpatoren (I,2,147). Und die Menschen lassen es geschehen, solange ihre materiellen Interessen und die öffentlich Ordnung – wenn auch nur scheinbar – gesichert sind.

Aber auch den Politikern fehlt jene große politische Leidenschaft, die Wesentliches bewegt und verändert. Das politische Leben in der Juli-Monarchie erfüllt Tocqueville mit Ekel und Abscheu, denn es ist geprägt von Engstirnigkeit, Kälte und Egoismus. Die Menschen sind »schon fast indifferent geworden gegenüber dem Guten und dem Bösen«.[13] Nur persönliche Interessen, Leidenschaften und Ehrgeiz bestimmen das Handeln des Politikers, der allein den Erfolg anbetet. Kleinliche Machenschaften und raffiniertes Taktieren prägen das politische Tun, »alles, was sich heute auf der politischen Bühne abspielt, ist nichts als Gaukelei, und wir alle sind nichts als schlechte Komödianten, die eine große Rolle in einem kleinen Stück spielen wollen«.[14] Dabei interessieren sich diese politischen Führer »nicht einmal für den Erfolg des Stückes, sondern nur für den persönlichen Erfolg«.[15] – Wenn aber – und darauf hat bereits Montesquieu aufmerksam gemacht – Macht mißbraucht wird, dann ist das ganze politische System in Gefahr und der Despotismus nicht mehr aufzuhalten.[16]

Verantwortlich dafür zeichnet die bürgerliche Mittelschicht, die den Geist der Regierung zwischen 1830 und 1848 geprägt hat. Dieses Bürgertum des »juste-milieu« ist aktiv und geschickt, aber eben auch mittelmäßig, weder zur Tugend noch zur Größe befähigt. Die Politiker benehmen sich wie Geschäftsleute, die nur an ihren persönlichen Profit denken.[17] Sie beeinflussen damit aber nicht nur den Geist der Regierung, sondern auch das moralische Verhalten des Volkes. Im Volk nämlich herrschen Apathie und Indifferenz. Die Menschen betrachten die Regierung wie eine fremde Macht, wie eine Besatzungsmacht. Sie genießen die Vorteile, welche der Staat ihnen bietet, benehmen sich dabei aber wie Nutznießer, nicht wie Eigentümer. Ihnen fehlt jedes Bedürfnis, etwas zu verbessern. Diese Indifferenz geht sogar so weit, daß, wenn Gefahr für ihre eigene Sicherheit droht, sie sich nicht persönlich um Abhilfe bemühen, sondern alles vom Staat erwarten. Diese Menschen haben ihren freien Willen geopfert, obwohl sie den Gehorsam verabscheuen. Sie unterwerfen sich zwar dem Willen eines Beamten, mißachten aber das Gesetz, sobald der Vertreter der staatlichen Gewalt nicht kontrollierend zugegen ist. Das ist präzise die Haltung eines besiegten Feindes, der ständig schwankt zwischen Unterwerfung und Zügellosigkeit. In einer solchen Gesellschaft ist »die Quelle der öffentlichen Tugend versiegt« (I,1,94). Die Menschen sind keine Bürger mehr, die sich aktiv um die Gestaltung der Gesetzgebung und die Erhaltung der Sitten bemühen; sie sind Untertanen, die nur noch auf den Eroberer warten. Und wenn dieser nicht erscheint, so ist dies nur ein Zeichen dafür, daß in den Nachbarstaaten derselbe Geist herrscht (I,1,94).

Die europäische Gesellschaft steht an einem entscheidenden Kreuzweg. Eine Rückkehr in die vorrevolutionäre Zeit erscheint nicht mehr möglich. Es bleibt nur die Möglichkeit, unter den Bedingungen der demokratischen Prinzipien nach einer neuen Ordnung zu suchen, die in der Lage ist, den Zerfall der politischen Kultur

aufzuhalten. – Dies ist sicher eine Problematik, die seit den Tagen Tocquevilles an Aktualität nicht verloren hat.

3. »Eine neue Welt braucht eine neue politische Wissenschaft«

In dieser Situation stellt sich die Frage, ob Demokratie überhaupt möglich ist. Wenn Individualismus und Materialismus, Eigensucht und Indifferenz gegenüber den öffentlichen Angelegenheiten sich ausbreiten und die Politiker aus dem Staat »eine riesige Aktiengesellschaft«[18] mit Gewinnmaximierung machen, dann werden Bürgersinn und »öffentliche Tugenden« (I,2,105) verlorengehen.[19] Das Anwachsen der Konpetenz des Staates wird diese Tendenz nur noch verstärken. Es besteht die Gefahr, daß der demokratische Mensch immer weniger empfänglich wird für die großen politischen Aufgaben, die den entscheidenden Wandel herbeiführen können.

Es wäre nun freilich ein Irrtum anzunehmen, die demokratische Freiheit könne formaljuristisch durch eine gut durchdachte Verfassung allein gesichert werden.[20] Damit widerspricht Tocqueville eindeutig Immanuel Kant, der in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* betont, daß nicht die moralische Verfassung des Menschen eine gute Staatsverfassung schafft, sondern »vielmehr umgekehrt, von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist«.[21] Wohl ist es nützlich und notwendig, die Gesetzgebung zu verbessern und Reformen durchzuführen. In einem legalistisch und formalistisch denkenden Zeitalter ist dies auch nicht zu vermeiden. Aber Verfassung und Gesetzgebung können – das ist die Erfahrung des 20. Jahrhunderts – von den Feinden der Demokratie mißbraucht werden.[22]

Daher kommt es ganz wesentlich darauf an, nicht nur die Institutionen zu verbessern, sondern vor allem den »Geist der Regierung«.[23] Entscheidend muß sein »die geistige und sittliche Verfassung der Menschen, durch die Institutionen und Gesetze sich verwirklichen«.[24] Notwendig ist also ein durchgehender, das ganze öffentliche und private Leben tragender Konsens in den Grundüberzeugungen der Moral und der Politik – ein höchst schwieriges Unterfangen in einer Gesellschaft, in der der Pluralismus der Meinungen und die Permissivität sich immer mehr durchsetzen.

In dieser Situation gilt es, umso aufmerksamer Tocquevilles Aufforderung zu vernehmen: »Wir müssen den politischen Menschen in uns schaffen.«[25] Das ist natürlich zunächst einmal eine Aufforderung an sich selbst und an seinen Freund, die gegenwärtige politische Situation und ihre Entstehungsgeschichte zu studieren. Das heißt darüber hinaus aber auch, daß jeder Mensch in einer demokratischen Gesellschaft wissen muß, was auf dem Spiele steht, damit er sich vorbereiten kann auf eine verantwortliche Anteilnahme an der Politik.[26] Diese bürgerliche Gesinnung, diese Sensibilisierung für politische Fragen kann aber nur erreicht werden durch eine tiefgreifende politische Bildung.

Dabei darf freilich die Bildung, die den Geist kultiviert, nicht getrennt werden von der Erziehung, die die Sitten und Gewohnheiten eines Volkes beeinflußt. Man macht aus einem Menschen noch keinen Staatsbürger, wenn man ihm Lesen und Schreiben beibringt. Eine gute literarische Bildung und ein hohes kulturelles Ni-

veau befähigen ein Volk noch nicht, sich selbst zu regieren. Diese Selbstregierung, diese aktive Anteilnahme am politischen Leben ist aber notwendig, und sie setzt Erfahrung voraus, gesunden Menschenverstand, Sinn für das Praktische, Instinkt für das Machbare und das Richtige (I,1,318). Das alles aber lernt der Bürger erst dann, wenn er sich in der konkreten Politik seiner Gemeinde engagiert.[27] Dort allein kann er die notwendige »praktische Klugheit« (I,1,238) erwerben.[28]

Denn politische Bildung ist mehr als politisches Wissen, das auch von den Gegnern der Demokratie mißbraucht werden kann. Politische Bildung hängt zusammen mit einem politischen Gewissen, einem Wissen von der politischen und moralischen Verantwortung, die jeder Staatsbürger besitzen sollte. Es genügt nicht, ein rein formales Wissen von den politischen Ereignissen zu besitzen, notwendig ist ein »Wissen, das zur Einsicht wird«, ein Wissen, das befähigt, »das Gute und das Schlechte, die Tugend und das Laster auch im Politischen zu unterscheiden«.[29] Ein wahrhaft politisch gebildetes Volk besitzt »esprit civique«, staatsbürgerliche Gesinnung und Verantwortung.[30] Ein solches Volk ist dann gleichzeitig auch ein aufgeklärtes Volk.

Wenn Tocqueville in diesem Zusammenhang von einem aufgeklärten Volk spricht, so steht er damit keineswegs in der Tradition jener optimistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, deren Anhänger auch heute noch die irrige Meinung vertreten, »daß der vernünftige Wähler ein vernünftiges Parlament hervorbringe, das vernünftige Gesetze mache«[31]. Das aufgeklärte Volk im Sinne Tocquevilles ist ein Volk, das frei ist von Leidenschaften, die die klare Einsicht verwirren, ein Volk, das die Gesetze respektiert und sich selbst regieren kann.[32] Es ist zugleich auch ein religiöses Volk, denn allein die Religion verhilft dem Menschen zu der Einsicht, seine wahre Situation zu begreifen und sein moralisches und politisches Pflichtbewußtsein zu stärken. Es ist die Religion, die zur Aufklärung führt und das Volk lehrt, wahrhaft frei zu sein (I,1,41).

Politische Erziehung bedeutet also Erziehung zum selbständigen Urteil, zur geistigen Freiheit, zur Fähigkeit, selbst zu entscheiden und nicht dem Urteil der Masse zu erliegen.

Die Erziehung des Individuums zum Staatsbürger kann aber nicht allein im Elternhaus und in der Schule erfolgen. Auch die Regierung muß von der moralischen Verantwortung durchdrungen sein und diesen Bürgersinn über die Gesetzgebung in die Sitten und Gewohnheiten eines Volkes übertragen. Damit werden die Politiker in einem besonderen Maße gefordert. In der Welt der Politik muß sich erheben »ein Wind der wirklichen politischen Leidenschaft, jener harten, heftigen, aber auch uninteressierten Leidenschaft, die fruchtbar ist«[33], weil sie frei ist von persönlichen Interessen. Der Politiker muß sein Handeln bestimmen lassen von Prinzipien und Überzeugungen, die getragen sind von einem Gefühl für Gerechtigkeit und Anständigkeit und von der Verantwortung für das Ganze.[34]

Eine demokratische Regierung kann sich also »nur bei einem gewissen Bildungsgrad behaupten«, ... »nur wenn private Sittlichkeit und religiöser Glaube vorhanden sind, Dinge, die wir nicht haben ...«[35], auf die aber nicht verzichtet werden kann. Soll die Gefahr von Barbarei und Knechtschaft gebannt werden, muß die Mehrheit der Bürger darüber hinaus imstande und bereit sein, aktiv am politischen Leben teilzunehmen.[36] Die Menschen müssen zur Demokratie erst erzogen werden,

politische und religiöse Grundüberzeugungen müssen wiederbelebt werden. An die Stelle von politischer Unerfahrenheit muß politische Einsicht treten, blinde, egoistische Instinkte müssen verdrängt werden durch die Erkenntnis der wahren Interessen. Es hat in Europa eine soziale Revolution stattgefunden, die nicht dem Zufall und den wilden Instinkten überlassen werden darf (I,1,5). Bisher hat sich die demokratische Revolution nur in ihrer äußeren Struktur, nur an der Oberfläche, vollzogen. In den Gesetzen jedoch, in den Ideen, Gewohnheiten und Sitten des Volkes hat der notwendige Wandel noch nicht stattgefunden. Daher sind im Augenblick nur die Nachteile dieser Revolution sichtbar, nicht aber ihre natürlichen Vorteile und ihr Nutzen (I,1,6).

Ein gewaltiges Programm, das Tocqueville uns da vor Augen führt. Aber er ist zutiefst davon überzeugt, daß die Erziehung des Menschen zur Demokratie nicht nur eine politische Erziehung sein darf; dies ist auch ein »moralisches Problem«.[37] Es kommt ihm ganz wesentlich darauf an, »das moralische und das religiöse Verhalten des Menschen« zu beeinflussen.[38] »Eine ganz neue Welt braucht eine neue politische Wissenschaft« (I,1,5).

Diese neue politische Wissenschaft, die Tocqueville hier fordert, ist nicht identisch mit den politischen Wissenschaften unserer Tage, die, als Tatsachenwissenschaften, rein empirisch und analytisch arbeiten und jeden normativen Bezug und jede philosophische Orientierung als unwissenschaftlich ablehnen. Politische Wissenschaft im Sinne Tocquevilles muß hingegen sein eine Leitwissenschaft, eine normative Wissenschaft, wie sie auch heute von Vertretern der politischen Wissenschaften gefordert wird.[39] Sie wird somit zu einer Disziplin der praktischen Philosophie, die »politische Weisheit« vermittelt.[40] Diese aristotelische Phronesis, diese »praktische Einsicht« in das, was gut ist und getan werden muß, ist politische Wissenschaft.[41]

Politische Wissenschaft muß also hinführen zu einer politischen Ethik, die Handlungsanweisungen zu geben vermag in der Orientierungslosigkeit der neuen Welt, wie sie nach der Revolution entstanden ist. Die Menschen müssen nicht nur politisches Wissen und Interesse besitzen, sondern auch eine politische Leidenschaft, die freilich nichts gemein hat mit einer ideologisch orientierten Politisierung und Verkrampfung, die klares Denken verhindert. Es muß eine Leidenschaft sein, die Egoismus und Individualismus überwindet und die – gerade in der egalitären Gesellschaft – ein Verantwortungsgefühl für die öffentlichen Angelegenheiten in jedem einzelnen Menschen wachhält.

Mit diesem Programm verweist Tocqueville die politischen Probleme in die Welt der Moral und vor allem in die der Religion, die für ihn eine »politische Institution« ist (I,1,301) und die mit ihren moralischen Forderungen das politische Verhalten der Menschen beeinflußt. In keiner Staatsform und Gesellschaftsordnung aber ist der Einfluß der Religion so sehr gefordert wie in der Demokratie, denn nur in der Demokratie ist der Bürger aufgerufen, in persönlicher Verantwortung sich aktiv am politischen Leben zu beteiligen und dabei seine bürgerlichen Tugenden unter Beweis zu stellen.[42] Das Prinzip der Demokratie ist die Tugend.[43]

4. Trennung von Kirche und Staat

Die Tragik besteht nun aber gerade darin, daß in der aus Aufklärung und Revolution entstandenen Demokratie das Verhältnis von Politik, Moral und Religion empfindlich gestört worden ist. Der Bruch zwischen Kirche und Revolution war unvermeidbar, denn die Kirche besaß im alten Frankreich als politische und soziale Institution eine privilegierte Position (II,1,84), so daß die Revolution den Staat nicht angreifen konnte, ohne die Kirche zu treffen (II,1,204). Die »Emanzipation der Politik von der Religion«[44], vom liberalen Bürgertum unter dem Einfluß der Aufklärung systematisch betrieben, führte dann konsequenterweise in Frankreich zur Trennung von Kirche und Staat im Jahre 1905.[45]

In Amerika aber traf Tocqueville auf eine andere Situation. Die Trennung von Kirche und Staat war dort nicht das Ergebnis einer revolutionären Auseinandersetzung, sie war von Anfang an selbstverständlich und insofern notwendig, als die Siedler verschiedenen Religionsgemeinschaften angehörten und zum größten Teil wegen ihrer Religionsfreiheit die alte Heimat verlassen hatten. Daher wurde sie von den führenden Vertretern der Religionsgemeinschaften auch geradezu gefordert, denn sie waren der Überzeugung, daß dies für die Religion und für die Kirche zum Vorteil gereichen werde.[46] In Amerika begegnet Tocqueville also einer Kirche, »die überhaupt nicht politisiert und eben deshalb indirekt über die Moral um so kräftiger politisch wirkt«, und einem Staat, »welcher der Kirche vollste Freiheit gewährt.«[47]

Diese harmonische Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat, wie Tocqueville sie in Amerika beobachtet hat, muß auch in der demokratischen Gesellschaft in Europa möglich sein. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß beide Bereiche getrennt sind und sich gegenseitig respektieren. Die Aufklärung hat die Religion aus vielen Lebensbereichen verdrängt und sie verwiesen auf ihr ureigenes Gebiet. Diese Tatsache ist zu respektieren. Die Vertreter der Religion dürfen sich nicht einmischen in Fragen, die nicht religiöse Grundpositionen berühren. In dieser Selbstbeschränkung liegt aber auch eine Chance; von ihr wird der Einfluß und die Macht der Religion abhängen, weil sie nur so ihre Glaubwürdigkeit behalten kann (I,2,30). Befreit von den weltlichen Verpflichtungen kann sie ihren religiösen und moralischen Einfluß um so stärker geltend machen. Ihre Herrschaft ist um so mehr gesichert, als sie aus eigenen Kräften herrscht und keinen Druck auf die Menschen ausübt (I,1,43).

Eine Religion – dies beweist die historische Erfahrung in Europa –, die eng mit den Interessen einer Regierung verbunden ist, kann zwar für eine gewisse Zeit der politischen Macht gute Dienste erweisen, auf die Dauer aber wird sich dies negativ für die Kirche auswirken. Sie begibt sich immer in eine nicht zu vermeidende Gefahr, wenn ihre Vertreter sich in politische Angelegenheiten einmischen. Eine Staatsreligion hat für die Kirche früher oder später fatale Folgen (I,2,153).

Es gibt sicher Zeiten, in denen die Religion mit den künstlichen Mitteln der Gesetze und mit der Unterstützung der Regierung die Gesellschaft beherrschen kann. Damit gelingt es ihr zwar, eine äußere Machtposition zu besetzen, aber sie gefährdet damit zugleich auch die legitime Grundlage ihrer Macht. Sie feiert wohl einen augenblicklichen Triumph, aber sie opfert dabei ihre Zukunft. Eine Religion, die sich zu eng mit den politischen Interessen einer Regierung verbündet, muß sich zu-

dem auch Grundsätze zu eigen machen, die nur in einem bestimmten Volk Gültigkeit haben (I,1,310f.). Indem sie sich aber auf einen nationalen Rahmen beschränkt, verliert sie ihren universalen Wert.

Was ganz allgemein für das Verhältnis von Religion und politischer Macht gilt, gilt erst recht, wenn diese politische Macht eine demokratische ist. Denn bei demokratisch regierten Völkern wechseln die Inhaber der Macht relativ schnell, politische Theorien und Programme verändern sich und damit auch die Gesetze und die Verfassungen. Demokratien sind von Natur aus instabil, Wahlen verändern ständig die politische Situation. Wenn nun aber die Religion vom Streit der Parteien erfaßt wird, wird sie erst recht ihre universalen Ziele aus den Augen verlieren, und überdies werden die Menschen auch keinen Respekt mehr vor ihr haben (I,1,312).

Verhängnisvoll aber und geradezu ein Verrat an der universalen Aufgabe der Religion wäre es, wenn ihre Vertreter sich hineinreißen ließen in die leidenschaftlichen politischen Auseinandersetzungen und materielle Interessen einer Regierung verteidigen würden, der sie sich verpflichtet fühlen. Denn unvermeidlich würden dann die Vertreter der Opposition ihre Gegner, mit denen sie doch eigentlich in Liebe verbunden bleiben sollten (I,1,311). Damit würden sie gegen das universale Gebot der Menschenliebe verstoßen, das doch das Fundament der christlichen Religion ist.

Eine Religion muß sich also auf ihre universale Aufgabe konzentrieren und allen Menschen zur Verfügung stehen. Sie verteidigt Werte, die prinzipiell von anderer Art sind als die politischen.

Politische Macht wird meist getragen von der öffentlichen Meinung einer Generation; oft hängt sie nur vom Leben eines einzigen Menschen ab. Ein Gesetz kann die ganze politische Landschaft verändern. Politische Macht gründet eben nicht auf unveränderlichen Grundgegebenheiten der menschlichen Natur, die auf Transzendenz hin angelegt ist. Sie ist vergänglich und abhängig von den Zeitumständen (I,1,311).

Solange also eine Religion sich konzentriert auf menschliche Empfindungen, Instinkte und Bedürfnisse, die zu allen Zeiten dieselben sind, wird sie den Stürmen der Zeit standhalten und kann höchstens von einer anderen Religion verdrängt werden. Wenn sie sich aber an die politischen Interessen dieser Welt bindet, wird sie fast ebenso anfällig und brüchig wie alle politische Macht. Keine Religion braucht die politische Macht, um zu überleben. Wenn sie ihr aber dient, kann sie mit ihr zugrunde gehen (I,1,311).

Der Säkularisierungsprozeß der europäischen Neuzeit ist gewiß ein Prozeß der »Emanzipation der Politik von der Religion«. Aber er kann auch sein ein Prozeß der »Emanzipation und Befreiung des religiösen Bereichs von den Anforderungen und Lasten des weltlichen«[48], die der Kirche seit Konstantin so sehr geschadet und ihre Glaubwürdigkeit oft genug erschüttert haben. Eine Religion kann ohne politische Unterstützung existieren, wenn aber eine Kirche sich in politische Angelegenheiten einmischt, entstehen unnötige Spannungen, unter denen die Kirche immer zu leiden hat.

Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen der europäischen Geschichte haben für Tocqueville dagegen die amerikanischen Verhältnisse Modellcharakter, auch für die zukünftige Entwicklung in Europa. Dort herrscht konfessionelle Vielfalt, aber es gibt keine religiöse Gruppe oder Sekte, die die demokratischen Institutionen in Frage stellt (I,1,303). Und es gibt auch keine, die sich in den Dienst der politischen

Macht zu stellen versucht. Die Katholiken zumal haben allen Grund, sich an die demokratischen Spielregeln zu halten. Sie sind arm und in der Minderheit, und nur, wenn alle Bürger dieselben politischen Rechte genießen und mitregieren dürfen, haben auch sie eine Chance, an der Regierungsgewalt beteiligt zu werden. Und nur dann, wenn alle demokratischen Rechte respektiert werden, dürfen auch sie in Freiheit ihre Rechte als Minderheit beanspruchen (I,1,302). Die katholischen Priester bekleiden selbstverständlich kein politisches Amt, es sei denn, sie unterrichten in den Schulen. Sie sind weder in den gewählten Versammlungen zu finden noch in der Verwaltung. Diese Praxis ist in einigen Staaten durch ein formelles Gesetz geregelt, in anderen verbietet es die öffentliche Meinung (I,1,309). – Ähnliches gilt auch für die Vertreter der anderen Religionsgemeinschaften.[49]

Auf Grund der in Europa und in Amerika gemachten Erfahrungen und Beobachtungen kommt Tocqueville zu dem Schluß, daß nur eine »vollständige Trennung von Kirche und Staat« (I,1,309) die friedliche Herrschaft der Religion in der Gesellschaft sichern kann. Die politischen Machthaber dürfen weder eine offizielle Philosophie dekretieren noch den Vertretern der Religion einen politischen Einfluß zugestehen. Eine Staatsreligion gar ist vollends von Übel. Und wenn Tocqueville auch dezidiert erklärt, daß das Christentum »à tout prix« seinen Einfluß in der modernen demokratischen Gesellschaft beibehalten muß, so will er doch andererseits lieber die Priester in den Kirchen »angekettet« wissen, als sie hinauszulassen in die Welt der Politik (I,2,153).

5. Der moralische Einfluß der Religion auf die Politik

In dieser paradoxen Formulierung wird eine wesentliche Problematik für Staat und Gesellschaft sichtbar. Staat und Kirche müssen formal getrennt sein, aber im konkreten Menschen, der in beiden Institutionen lebt, begegnen sie sich wieder, so daß Überschneidungen nicht zu vermeiden sind.[50] Eine radikale Trennung von Kirche und Staat, wie sie in Frankreich seit 1905 von einer laizistischen Regierung zeitweise praktiziert wurde, führt zu Spannungen, die für beide Teile schädlich sind. In Amerika dagegen, wo es auch eine Trennung von Kirche und Staat gibt, kann »die Kirche um so kräftiger und erfolgreicher politisch wirksam« sein, »je weniger sie sich mit den politischen Mächten verbindet«[51], weil sie dann indirekt über die Moral Einfluß auf die Politik gewinnen kann. Dies ist aber deshalb so wichtig, weil es gilt, die typischen Gefahren zu bekämpfen, die in der demokratischen Gesellschaft entstanden sind: insbesondere Individualismus, Egoismus und Materialismus.

Wenn Kirche und Staat auch getrennt sind, so sind es Religion und Politik gewiß nicht, wie ein Blick auf die amerikanischen Verhältnisse zeigt. Dort leben viele Konfessionen und Sekten nebeneinander. In ihren dogmatischen Aussagen widersprechen sie sich zwar, aber durch eine gemeinsame christliche Moral bleiben sie dennoch miteinander verbunden. Da Amerika überdies weithin von den antichristlichen Tendenzen der europäischen Aufklärung unberührt geblieben ist, wird der Glaube auch ohne Diskussion akzeptiert (I,2,14).

Denn für Politik und Gesellschaft ist dies das Entscheidende: Unabhängig von jeder dogmatischen Trennung der Konfessionen vermittelt die christliche Religion

den Menschen eine gemeinsame Moral, die sie lehrt, daß gegenseitige Verpflichtungen sie bindet, daß der Mensch wesentlich Mit-Mensch ist. Dieser soziale Aspekt der Religion ist für die Gesellschaft von fundamentaler Bedeutung. Die Religion ist für die Gesellschaft »nützlich und natürlich« (I,1,304), natürlich, weil sie zu den Grundgegebenheiten des menschlichen Wesens gehört, und nützlich, weil sie dem Menschen in seinem täglichen Handeln Verpflichtungen auferlegt, ohne die eine Gesellschaft nicht bestehen kann.[52]

Und auch dies ist der Nutzen der Religion für die Politik: Wirklich stabile Verhältnisse gibt es nur in einer Gesellschaft, in der die Menschen in freiwilliger Zusammenarbeit demselben Ziel zustreben. Neben dem Patriotismus vermag dies aber auf die Dauer nur die Religion zu leisten (I,1,94). Die Respektierung der Religion ist die beste Garantie für die Stabilität des Staates und für die Sicherheit der Bürger (II,1,205). Dabei ist die Tiefe der dogmatischen Glaubensaussagen für das gesellschaftliche Leben weit weniger wichtig als die gemeinsamen moralischen Überzeugungen, die Respektierung von gemeinsamen Regeln aus »Gewohnheit« (I,1,304).[53]

Tocqueville weiß natürlich, wie gefährlich es ist, wenn die religiöse und moralische Substanz zu sehr schmilzt, so daß die Religion nur noch aus Gewohnheit praktiziert wird. Diese Gefahr besteht vor allem bei demokratischen Völkern, bei denen die Lebensbedingungen sich weitgehend angeglichen haben und die öffentliche Meinung zur allgemein anerkannten Richtschnur, ja zur Diktatur der Massen geworden ist. In einer solchen Gesellschaft herrscht die Religion weit weniger als geoffenbarte Lehre denn als öffentliche Meinung (I,2,18).

Soll die Religion in einer solchen Gesellschaft dennoch einen wirksamen Einfluß behalten, so kann dies nur unter bestimmten Voraussetzungen geschehen: Nur, wenn die Gläubigen ihren Glauben offen bekennen und sich dadurch die Achtung der anderen Menschen erwerben und, wenn andererseits die Ungläubigen ihren Unglauben verbergen, weil sie mehr aus Indifferenz denn aus Überzeugung ihren Glauben verloren haben[54], kann eine öffentliche Meinung entstehen, die eine günstige Atmosphäre schafft für die Existenz der Religion. Wichtig ist also, daß ein bestimmter Teil der Menschen aus voller Überzeugung sich zu seinem Glauben bekennt und daß auch die Ungläubigen die Religion als nützlich anerkennen (I,1,313). Damit die Religion in der Gesellschaft eine moralische Kraft wird, muß sie zuerst eine religiöse Kraft sein, und dazu ist mehr nötig als nur das Praktizieren von religiösen und moralischen Grundsätzen aus Gewohnheit.

Es ist gewiß nicht zu übersehen, daß in unseren Tagen die Religion immer weniger das Verhalten der Menschen beeinflußt, daß sogar die Gegner der Religion immer offener und aggressiver den christlichen Glauben bekämpfen. Aber es ist noch nicht ausgemacht, daß der Prozeß der Säkularisierung auf einen Punkt hinausläuft, wo das Sakrale völlig vom Profanen verdrängt wird und wo dann auch das Wort Gott keine Bedeutung mehr hat.[55] Wir haben im Gegenteil allen Grund anzunehmen, daß Tocqueville recht hat, wenn er behauptet, daß das religiöse Gefühl die große Mehrheit der Menschen niemals verlassen wird, weil in ihnen ein instinktives Verlangen nach Transzendenz lebt (I,1,314).

So bleibt die Religion ein nützlicher Stabilisierungsfaktor und trägt damit notwendig »zur Aufrechterhaltung der republikanischen Institutionen« (I,1,306) bei.

Dies ist gerade in einer demokratischen Gesellschaft von wesentlicher Bedeutung. Wo die Freiheit eine so große Rolle spielt, wo in der Politik fast alles der freien Diskussion überlassen bleibt und alles in Veränderung begriffen ist, da braucht der Mensch in den grundsätzlichen Fragen eine stabile Autorität, die nicht zur Diskussion steht und auf die er sich verlassen kann. »Die Demokratie braucht die Religion.«[56] – Die Grundwertediskussion unserer Tage beweist dies zur Genüge.[57]

Der Einfluß der Religion auf das Verhalten der Menschen hängt nun aber nicht nur davon ab, ob es einer Kirche gelingt, direkt bei den politischen Entscheidungen oder in der Gesetzgebung mitzuwirken. Viel wichtiger ist, daß die Religion einen moralischen Einfluß auf die Sitten des Landes besitzt. Eine politische Gemeinschaft kann nicht bestehen ohne Sittlichkeit, und ein Volk kann keine Sittlichkeit besitzen ohne Religion.[58] Indem die Religion mit ihren moralischen Verpflichtungen das Verhalten der Menschen in den Familien bestimmt, beeinflußt sie auch das Leben der Gesamtgesellschaft (I,1,305). Nur so kann sie »Macht über die Sitten« gewinnen und »Einfluß auf die Gesetze« ausüben (I,1,313) und damit den gesamten moralischen und intellektuellen Zustand eines Volkes beeinflussen (I,1,300).

Voraussetzung ist freilich ein intaktes und stabiles Familienleben. Wenn aber – wie Tocqueville bereits in der europäischen Gesellschaft seiner Zeit glaubt feststellen zu können – Ehe und Familie nicht mehr in Ordnung sind, weil in ihnen die natürlichen Bindungen mißachtet werden und zügellose Leidenschaften herrschen, wird diese innere Unruhe und Unordnung auch die Stabilität der Gesellschaft gefährden. Der Bürger wird dann nur widerwillig sich den Gesetzen des Staates unterwerfen, also Verpflichtungen übernehmen, die er als Privatperson in der Familie zu respektieren nicht bereit ist (I,1,305).

Der Verlust moralischer Verhaltensmuster in der Familie hat in unseren Tagen deutlichere Konturen angenommen. Der moderne Arbeitsrhythmus löst die Familie tendenziell auf und erlaubt nur noch selten eine Erziehung nach traditionellen Wertmaßstäben. Ihm kommen moderne Erziehungsmethoden entgegen, die mit dem Anspruch auf Egalität und Chancengleichheit das Kind möglichst früh aus dem Einflußbereich der Familie entfernen wollen, um es einer »Gesellschaftssteuerung mit genormten Größen«[59] auszuliefern.

Ist aber die Familie als Keimzelle der Gesellschaft vom moralischen Verfall bedroht, dann können Sitten und bürgerliche Tugenden natürlich nicht mehr per Gesetz dekretiert werden. Aber die Gesetzgebung vermag doch gewisse Verhaltensweisen der Menschen zu korrigieren. Demokratische Gesellschaften sind gekennzeichnet durch die Gleichheit der Lebensbedingungen und die Chancengleichheit. Damit entsteht dort im Menschen – mehr als in anderen Gesellschaften – der Wunsch, sich über seine Mitmenschen zu erheben, also der Ehrgeiz und – als sein Gegenstück, wenn dies nicht gelingt – der Neid, der geradezu ein »demokratisches Empfinden« (I,1,325)ist. Diese typischen Schwächen können mit Hilfe der Gesetze im Zaum gehalten werden, indem sie die Idee des Rechts für alle durchsetzen.

Die Gesetzgebung kann also ganz allgemein das moralische Empfinden und Verhalten regulieren. Sie muß mehr sein als ein formaler Regulator des öffentlichen Lebens. Sie kann dafür sorgen, daß die Menschen sich für das Schicksal ihres Landes interessieren (I,1,94f.) und also dazu beitragen, daß ein »esprit civique«, eine Verantwortung des Bürgers für das Ganze der Gesellschaft wachgehalten wird.[60] So

kann ein geistiges Klima geschaffen werden, das die Menschen nicht nur zwingt, ein Gesetz zu befolgen, sondern sie dazu veranlaßt, aus Einsicht einem gerechten Gesetz zu gehorchen und nicht nur einem Beamten als dem Vertreter dieses Gesetzes (I,1,95). Bürgerliche Moral und Verantwortung können nicht durch moralische Appelle vermittelt werden, sie müssen durch die Gesetzgebung in den Sitten und Gewohnheiten eines Volkes verankert werden. Die Sitten müssen in den Rang eines Gesetzes erhoben werden.[61] Man darf die Hoffnung nicht aufgeben, die Probleme der Demokratie mit Hilfe der Gesetze und der Sitten in den Griff zu bekommen (I,1,325). Wenn das nicht gelingt, dann kippt Demokratie um in Despotismus (I,1,326).

6. Religion und bürgerliche Tugend

Freilich muß die Gesetzgebung ihrerseits auch die Unterstützung der Religion erfahren, die durch ihre Morallehre die Menschen verpflichtet, die Gesetze zu respektieren – es sei denn, diese verstoßen gegen die Vorschriften der Moral. Sie sorgt dafür, daß aus dem äußeren Zwang, den die Gesetze auferlegen, ein allgemein anerkannter Habitus wird.

Gesetze, Sitten und Sittlichkeit müssen sich somit gegenseitig beeinflussen und zusammengehalten werden durch die Religion, die ganz wesentlich zu den Grundbefindlichkeiten der menschlichen Existenz gehört und einen politischen Faktor ersten Ranges darstellt. Wenn die Welt der Politik auch prinzipiell der offenen Diskussion überlassen bleibt, so braucht der Mensch doch klare Vorstellungen von den Grundgegebenheiten seines Daseins, die ihm nur eine religiöse Autorität vermitteln kann. Sollte aber die Religion in einer Gesellschaft ihren Einfluß verlieren, so werden die Menschen von konfusen und stets wechselnden Ideen beherrscht; Zweifel und Unsicherheit ergreifen sie, schließlich verlieren sie ihren Halt und enden in Verzweiflung und Resignation. Eine solche Gesellschaft besteht dann nur noch aus einer energielosen Masse, die reif ist für die Knechtschaft (I,2,27f.).

Gerade aber eine demokratische Gesellschaft kann ohne Religion nicht existieren, denn sie ist den spezifischen Gefahren des Individualismus und des Materialismus ausgesetzt, die ihre Existenz gefährden.

Der der Demokratie eigentümliche Individualismus zeigt sich unter einem doppelten Aspekt: Vor der Übermacht der Mehrheit zieht sich der Mensch resigniert zurück in seine enge und bequeme Privatsphäre. Gleichzeitig erfüllt ihn aber auch ein grenzenloses Vertrauen in die Unfehlbarkeit der Massen. Beide Haltungen verleiten ihn dazu, sich nicht um die öffentlichen Angelegenheiten zu kümmern, die in der modernen Gesellschaft außerdem zu kompliziert erscheinen und nur noch den Spezialisten überlassen werden. Eine Demokratie kann aber nur dann funktionieren, wenn der einzelne Bürger ein aktiv handelndes Mitglied der Gesellschaft ist. Gegen die Tyrannei der Mehrheit verteidigt Tocqueville daher das Recht des Individuums auf Selbstbestimmung. Gegen den Rückzug ins Private aber fordert er das politische Engagement jedes einzelnen Bürgers und einen wachen Sinn für Solidarität. Dies erfordert Mühe und Anstrengung, aber es kommt ganz wesentlich darauf an, die apolitische Gleichgültigkeit zu bekämpfen, den Menschen allgemeine

Grundsätze einzuprägen, Gesinnungen zu wecken, die das Denken und Wollen in eine bestimmte Richtung lenken.[62]

Hier erweist sich wiederum die große Nützlichkeit der Religion für die Politik, gerade und vor allem in demokratischen Zeiten, denn sie bekämpft den gefährlichen Instinkt im Menschen, sich zu isolieren (I,2,29). Und da dieser Geist der individuellen Unabhängigkeit nicht nur für den Bestand der politischen, sondern auch für den der religiösen Gemeinschaft gefährlich ist, haben die Vertreter von Staat und Kirche allen Grund, auf diesem Gebiet zusammenzuarbeiten (I,2,34).

Religion ist also keineswegs Privatangelegenheit, und die Arbeit und die Verantwortung der Vertreter der Religion darf sich nicht beschränken auf den rein kirchlichen Bereich. Private und öffentliche Moral dürfen nicht voneinander getrennt werden. Vom Priester muß erwartet werden, daß er die Menschen nicht nur im Sinne der privaten Moral erzieht, sondern sie auch aufmerksam macht auf die Pflichten, die der Bürger in der Gesellschaft hat.[63] Es ist sicher nicht seine Aufgabe, für eine Staatsform oder für eine politische Partei zu werben. Aber er sollte ihnen doch deutlich sagen, daß sie, in dem Maße, wie sie Christen sind, auch einer menschlichen Gemeinschaft angehören, daß sie, bevor sie sich selbst gehören, dieser politischen Gemeinschaft verpflichtet sind. Es ist also niemandem erlaubt, sich politisch indifferent zu verhalten. Alle sind verantwortlich für das, was in der Öffentlichkeit geschieht. Und alle – je nach ihren Fähigkeiten – sind verpflichtet, für das Wohlergehen dieser Gemeinschaft zu arbeiten und darüber zu wachen, daß sie sich nur einer Autorität unterwerfen, die legitim ist und zum Wohle des Volkes arbeitet.[64]

Dies alles gehört zur moralischen und politischen Erziehung, die der Priester zu leisten hat. Er muß die öffentlichen Tugenden genauso lehren wie die privaten. Es gehört zu den zentralen Aufgaben der Religion, die Menschen für den Dienst an der *res publica* zu interessieren, denn Tugend ist »die Fähigkeit und die dauernde Bereitschaft zur Bindung des Ichs an etwas, das uns jenseits der Grenzen des eigenen Ichs begegnet«[65]. Eine exklusive Konzentration des Christen auf das Jenseits ist geradezu eine Gefahr. Wer sich ausschließlich darum bemüht, private Tugenden zu erwerben, gerät in Gefahr, die öffentlichen zu verlieren.[66] Damit aber gefährdet er den Bestand der Gesellschaft.

Aber auch die Verantwortung des Politikers ist gefordert, denn die Religion ist ein unentbehrlicher Stabilisierungsfaktor für die gesamte Gesellschaft und keineswegs nur – wie man in der Vergangenheit gerne gesehen hat – ein *instrumentum regni*, um »den Pöbel im Zaum« zu halten.[67] Denn nicht nur das Volk, auch die verantwortlichen Politiker müssen im Zaum gehalten werden und in den großen Angelegenheiten der Politik gewissenhaft die Regeln der Moral respektieren. Nur dann können sie auch von den Bürgern erwarten, daß diese ihrerseits dasselbe in den kleinen Dingen des Alltags tun (I,2,153). Die Regierung muß durch ihr Beispiel die öffentliche und die private Moral unterstützen.[68]

Die Politiker müssen also gewissermaßen in einer doppelten Hinsicht tugendhaft sein, als Bürger und als Lenker der Geschicke ihres Landes; denn mehr als jeder andere Bürger werden sie von einer kritischen Öffentlichkeit beobachtet und beurteilt.[69]

Neben dem Individualismus ist sodann der Materialismus eine große Gefahr für den Bestand der Demokratie. Der Wunsch, materielle Güter zu besitzen und zu genießen, ist sicher natürlich und legitim. In der demokratischen Gesellschaft aber

wird diese natürliche Neigung zu einer spezifischen Gefahr. Die Gleichheit der Lebensbedingungen eröffnet dem Individuum die Chancen eines schnellen Aufstiegs. Industrialisierung und technischer Fortschritt bieten zudem die Möglichkeit, materielle Güter maximal zu nutzen und zu genießen, um somit das Leben so angenehm wie möglich zu gestalten. Damit ist aber auch die Gefahr verbunden, daß der Mensch nur noch materielle Interessen hat und daß er, während er seine materiellen Lebensbedingungen verbessert, seine geistigen Fähigkeiten, die das Wesen seiner Existenz ausmachen, vernachlässigt und damit sich selbst »erniedrigt« (I,2,150). Diese »Leidenschaft des Wohlstandes« ist die »Mutter der Knechtschaft« (II,1,175). In ihrem Umkreis können zwar noch einige private Tugenden gedeihen, wie etwa die Liebe zur Familie und die Respektierung der Sitten und der Religion. Sie erzeugt Menschen, die ein anständiges und geregeltes Leben führen, aber eben auch »feige Bürger« (ebd.) Dieser »anständige Materialismus« verdirbt die Menschen nicht, aber verweichlicht sie, um ihnen am Ende alle Tatkraft zu nehmen (I,2,139). Wenn die große Mehrheit der Bürger sich aber nur um ihre Privatangelegenheiten kümmert, dann kann eine kleine Minderheit sich schnell der Macht im Staat bemächtigen und damit die Demokratie gefährden (I,2,148).

Der Materialismus – sei es der praktische oder sei es der theoretische – ist prinzipiell eine »gefährliche Krankheit« für alle Völker. Für die demokratische Gesellschaft aber ist er ein »natürlicher Feind« (I,2,151), denn gerade die Demokratie begünstigt in einem besonderen Maße die Neigung zum Genuß materieller Güter.

Wer daher um die Zukunft der Demokratie besorgt ist – sei es der Gesetzgeber, der Politiker oder der Philosoph –, der muß sich darum bemühen, die Menschen herauszuführen aus der Enge des materiellen Denkens und Handelns, der muß ihnen ein Gefühl vermitteln für die Unendlichkeit, einen Sinn für wahre Größe und für echte Liebe zu den geistigen Genüssen (I,2,151). Diese Aufgabe aber können die Führer eines Volkes nicht erfüllen, wenn die Religion keinen zentralen Platz mehr in den Herzen der Menschen hat. Denn sie allein lenkt ab von der materiellen Welt, sie allein weitet den Horizont, öffnet den Blick für eine Welt, die jenseits aller sinnlich-materiellen Dinge liegt. Sie allein erinnert den Menschen auch an seine Pflichten gegenüber seinen Mitmenschen (I,2,29). Die Schwächen des demokratischen Systems werden durch keine andere geistige Macht so sehr ausgeglichen wie durch die Religion. Sie ist das kostbarste Erbe, das die aristokratische Gesellschaft hinterlassen hat und das in dem revolutionären Umbruch, aus dem die demokratische Gesellschaft hervorgegangen ist, nicht verloren gehen darf (I,2,151). Es ist von höchster Wichtigkeit, die Demokratie durch die Religion zu »moralisieren« (I,2,150).

Nun ist es sicherlich nicht die Aufgabe der Religion, der Tendenz nach materiellem Genuß einen radikalen Immaterialismus entgegenzusetzen – der zudem im Christentum auf keine Tradition zurückgreifen kann. Denn nach christlichem Verständnis gehört die Materie zur Schöpfung Gottes und ist im Prinzip gut. Nur muß sie in der Hierarchie der geschaffenen Dinge den ihr zugewiesenen Platz behalten. Das Verlangen nach materiellem Wohlstand ist also legitim und in der hochindustrialisierten Gesellschaft eine Grundgegebenheit, die nicht ignoriert werden kann. Würde eine Kirche einen radikalen Spiritualismus predigen, so müßte sie damit rechnen, auf völliges Unverständnis zu stoßen und damit jeden Einfluß auf die Menschen zu verlieren.

Es kann also lediglich die Aufgabe der Religion sein, mäßigend und ausgleichend zu wirken. Sie kann dem Verlangen nach Genuß materieller Güter entgegenwirken, indem sie es »reinigt, reguliert und einschränkt«. Sie wird die Menschen nicht davon abhalten können, sich zu bereichern, aber sie kann ihn davon überzeugen, dies in Maßen zu tun und mit »ehrlichen Mitteln« (I,2,33).

So hilft die Religion, Extreme zu vermeiden. Sie leitet die Menschen an zum Genuß geistiger Güter und macht sie aufmerksam auf die schlimmen Folgen, die durch übermäßigen Stolz und durch maßlose Begierden entstehen. Sie spricht von der Notwendigkeit, das Verlangen zu zügeln, und von den verborgenen Freuden, die die Tugend allein zu verleihen vermag und die zum wahren Glück führen. Sie lenkt die Menschen ab von den kleinen Leidenschaften, die sie beherrschen, und von den Interessen des Augenblicks; sie führt sie hinein in eine ideale Welt, wo alles groß, rein und ewig ist (I,2,149).

Diese Leitlinien, die die Religion dem Menschen in die Hand gibt, sind sehr wohl vereinbar mit der »Lehre vom wohlverstandenen Interesse« (I,2,131). Natürlich handelt der Christ, wenn er Gutes tut, nicht aus irgendeinem Interesse heraus, auch nicht in der Hoffnung auf eine Belohnung im Jenseits, sondern allein aus Liebe zu Gott. Und dennoch gibt es – gewissermaßen als Nebeneffekt – das, was Tocqueville die »Nützlichkeit der Tugend« (ebd.) nennt. Es liegt im Interesse des Menschen, tugendhaft zu sein und sich den moralischen Forderungen der Religion nicht zu entziehen. Wer in diesem Leben ein dauerhaftes und solides Glück sucht, muß lernen, seine Leidenschaften zu beherrschen und Ausschweifungen jeder Art zu vermeiden. Er muß lernen, auf viele Genüsse und Freuden des Augenblicks zu verzichten. Wer Selbstbeherrschung lernt und Opfer bringt, erweist sich selbst einen Dienst. Die moralischen Forderungen der Religion stehen also im Dienst des Menschen. Wer glücklich sein will, muß der Vernunft gehorchen und den Instinkten widerstehen, die nur zu einem vorübergehenden Glück verhelfen (I,2,131 f.). Vernunft und wohlverstandenes Interesse führen zu einem tugendhaften Leben, sie machen den Menschen tauglich, fähig, in den schwierigen Situationen sich zu bewähren und seiner Existenz einen Sinn zu verleihen.

Die Religion wird somit zu einem Regulierungs- und Stabilisierungsfaktor für den einzelnen Menschen und damit auch für die Gesellschaft. Jenseitige Ziele und diesseitige Interessen des Menschen können miteinander in Einklang gebracht werden und müssen sich nicht als unversöhnliche Mächte gegenüberstehen.

Diesseits und Jenseits sind nun aber nicht nur keine Widersprüche, sie sind auch korrespondierende Teile eines Ganzen. Die Menschen, die in den vergangenen Jahrhunderten sich um das Jenseits bemühten, besaßen zugleich auch das Geheimnis, in dieser Welt Erfolg zu haben. Denn sie besaßen jenen Weitblick, der ihnen erlaubte, auch in dieser Welt große und dauerhafte Werke zu schaffen. Die Religion verschafft dem Menschen einen Habitus, der ihn befähigt, auch in dieser Welt nützliche Dinge zu tun. Sie besitzt also durchaus einen »politischen Aspekt« (I,2,155).

In dem Maße aber wie die Religion ihren Einfluß verliert, werden die Menschen kurzsichtig, sie verfolgen nur noch kurzfristige und naheliegende Ziele. Sie schaffen nichts Großes und Dauerhaftes mehr, denn sie haben den Weitblick verloren, der in die Zukunft weist (I,2,155).

In dieser spezifischen Gefahr befindet sich vor allem die egalitäre Gesellschaft. Soziale Mobilität bedeutet eben auch soziale Instabilität. Die Gefahr der permanenten Fluktuation, in der nur die Probleme des Augenblicks zählen, kann nur gebannt werden, wenn die Menschen fähig sind, auf die kleinen täglichen Freuden zu verzichten, um Kraft zu gewinnen für die wirklich großen Aufgaben (I,2,156). Große Erfolge und dauerhaftes Glück erfordern große Anstrengungen. Nur die Religion vermag dem Menschen einen Blick für das Wesentliche zu verleihen (I,2,157).

7. Religiöse Grundlagen der politischen Kultur

Tocqueville widerspricht damit der These, daß die Abkehr von der Theologie und der Metaphysik des Mittelalters, die ihren Blick zu sehr auf das Jenseits gerichtet hatten, und die seit Renaissance und Humanismus erfolgte Hinwendung auf das Diesseits erst die notwendigen Kräfte freigesetzt haben, die den Fortschritt ermöglichten. In der logischen Konsequenz dieser These behaupteten sodann die radikalen Religionskritiker – etwa Marx und Freud –, daß erst die volle Konzentration des Menschen auf die Gestaltung des irdischen Lebens das Paradies auf Erden schafft, womit dann die Religion überflüssig wird.[70]

Alles dagegen spricht dafür, daß der Bezug zur Transzendenz zum Wesen des Menschen gehört und daß Tocqueville recht hat, wenn er betont, daß »alle politischen Fragen bald zu religiösen Fragen werden und alle religiösen Fragen in politische Fragen einmünden«[71]. In der Tat: Es gibt einen Zusammenhang von Religion, Moral und Politik. Es gibt eine politische Dimension der Religion, wie es eine religiöse Dimension des Politischen gibt.

Der modernen Demokratie fehlt gewiß die religiöse Legitimation, die von früheren Staatsformen in Anspruch genommen wurde. Was Recht ist, verändert sich ständig und muß der veränderten Situation angepaßt werden. Der Pluralismus der Meinungen erlaubt nur noch einen gemeinsamen Konsens in einem Mehrheitsbeschluß, mit der Verpflichtung, das Recht der Minderheiten zu respektieren. Dies allerdings erfordert eine Reihe von Tugenden, ohne die das demokratische System nicht existieren kann. Zu ihnen gehören die Tugenden des Maßhaltens, der Gerechtigkeit und der Klugheit, die nicht zufällig zu den Kardinaltugenden der klassischen Ethik gehören und die heute wieder eingefordert werden.[72] Notwendig ist sodann der Altruismus, der das individualistische Denken und die Gleichgültigkeit bekämpft, den Sinn für Solidarität weckt und ein Engagement für die Gesellschaft. Dies gilt für den Politiker noch mehr als für den Bürger, denn er steht in besonderer Weise im Dienst der Gesellschaft. Daher muß von ihm darüber hinaus ein verantwortlicher Umgang mit der Macht erwartet werden.

Tocqueville hat bereits die Politiker seiner Zeit, die vom egoistischen Machtinteresse beherrscht waren, deutlich verurteilt und die damalige Situation eine »moralische Misere«[73] genannt. Angesichts der Verwilderung der politischen Sitten auch in unseren Tagen erheben sich erneut Stimmen, die von einem »moralischen Anspruch« der Demokratie sprechen.[74] Sollte es nicht gelingen, die Gewissen der Menschen anzusprechen, dann bleibt die Demokratie eine Illusion[75] und die Politikverdrossenheit, ja die Gesellschaftsverdrossenheit und damit der Rückzug ins Private

wird zunehmen. Das Gewissen aber kann weder durch moralische Appelle noch durch staatliche Verordnungen geschärft werden, sondern allein durch die Religion. Notwendig ist die »religiöse Innenlenkung der Individuen«, denn wir bleiben auch in dern postmodernen Kultur angewiesen »auf die vereinigende Kraft der Religion«.[76] Und wir müssen darauf vertrauen, daß die jenseits aller dogmatischen Aussagen allen Religionen gemeinsamen Grundhaltungen und Grundforderungen auch in einer säkularisierten Welt zum Tragen kommen und in der Politik wirksam werden.

Anmerkungen

1 M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt/M. 1986, S. 89. Vgl. auch E. Voegelin, Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik. München 1966, S. 85 ff.
2 »Das Königtum stammt vom Himmel«, ebd., S. 95.
3 Vgl. dazu B. de Jouvenel, Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance. Genf 1947, S. 313.
4 H. Arendt, Über die Revolutionen. München 1963, S. 46 f.
5 Ebd., S. 207, 209.
6 Zu Tocqueville vgl. dessen beiden Hauptwerke: *De la Démocratie en Amériqu*e, Bd. 1, 1835, und Bd. 2, 1840, und: *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856. Beide Werke sind heute zugänglich in: A. de Tocqueville, Œuvres complètes, T. I (2 vol.) und T. II (2 vol.), hrsg. von J.-P. Mayer. Paris 1952 ff. Im folgenden wird aus Band I und II im Text mit Band und Seitenzahl zitiert.
7 Vgl. dazu H. Arendt, a. a. O., S. 239 und 251. Da eine Legitimität, die sich auf eine transzendente Instanz berufen kann, heute fehlt, gibt es in der modernen Gesellschaft konsequenterweise auch Legitimitätskrisen und entsprechende Legitimitätstheorien. Vgl. R. Weiler, Einführung in die politische Ethik. Graz 1992, S. 16 und 39.
8 M. Hereth, Tocqueville zur Einführung. Hamburg 1991, S. 20.
9 Vgl. dazu H. J. Laski in der Einleitung zum ersten Band der *Démocratie en Amérique*. I,1,XXXV.
10 Tocqueville in seiner Rede vor dem Abgeordnetenhaus vom 27. Januar 1848. Abgedruckt im Anhang des 2. Bandes der *Démocratie en Amérique*, I,2,369. In seinen *Souvenirs* zitiert Tocqueville Auszüge dieser Rede, gibt dabei aber irrtümlicherweise das Datum vom 29. Januar an; vgl. a. a. O., XII,37, Anm. 2.
11 Ebd., I,2,370.
12 Ebd., I,2,371 und 375.
13 Aus einem Schreiben an Beaumont vom 6. Juli 1836; in: a. a. O., VIII,1,162.
14 Aus einem Schreiben an Beaumont vom 29. September 1846, in: a. a. O., VIII,1,588; vgl. dazu O. Vossler, Alexis de Tocqueville. Freiheit und Gleichheit. Frankfurt/M. 1973, S. 149 ff.
15 Aus einem Schreiben an Beaumont vom 14. Dezember 1846, in: ebd., VIII,1,604.
16 Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, VIII,8, in: Œuvres complètes, hrsg. v. R. Caillois. Paris 1951, T. II, p. 356. Montesquieu bezieht diese Bemerkung allerdings auf die monarchische Regierung.
17 Aus den *Souvenirs*, a. a. O., XII,31. Natürlich weiß Tocqueville aus seiner Lektüre von Plutarch, daß das Interesse immer das Handeln der Menschen bestimmt. »Das erhebt ein wenig unsere Zeitgenossen, aber es erniedrigt den Menschen im allgemeinen.« Vgl. das Schreiben an Beaumont vom 22. April 1838, in: a. a. O., VIII,1,292.
18 M. Hereth, a. a. O., S. 21.

19 Vgl. dazu U. Uhde, Politik und Religion. Zum Verhältnis von Demokratie und Christentum bei Alexis de Tocqueville, in: *Beiträge zur politischen Wissenschaft* 29 (1978), S. 77f.
20 Vgl. P. Graf Kielmansegg, Das Experiment der Freiheit. Zur gegenwärtigen Lage des demokratischen Verfassungsstaates. Stuttgart 1988, S. 23.
21 I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), in: Ders.,Werke in sechs Bänden, hrsg. v W. Weischedel, Bd. 6. Darmstadt 1964, S. 224. Vgl. dazu auch W. Hennis, Politik und praktische Philosophie. Neuwied/Berlin 1963, S. 53.
22 K. D. Bracher, Die totalitäre Erfahrung. München 1987, S. 227f. und 243f.
23 Aus seiner Rede vor dem Abgeordnetenhaus vom 27. Januar 1848, in: a. a. O., I,2,379.
24 H. Barth, Tocqueville und das Zeitalter der Revolutionen, in: Fluten und Dämme. Der philosophische Gedanke in der Politik. Zürich 1943, S. 115f.
25 Aus einem Schreiben an Beaumont vom 25. Oktober 1829, in: a. a. O., VIII,1,93.
26 Vgl. dazu A. Jardin, Alexis de Tocqueville. Paris 1984, S. 214.
27 Zur Frage der Dezentralisation und Gemeindeverwaltung vgl. H. Göring, Tocqueville und die Demokratie. München/Berlin 1928, S. 97ff.
28 Vgl. dazu M. Hereth, a. a. O., S. 67f.
29 W. Hennis, Das Modell des Bürgers, in: Ders., Politik als praktische Wissenschaft. Aufsätze zur politischen Theorie und Regierungslehre. München 1968, S. 210.
30 Vgl. dazu A. Jardin, a. a. O., S. 170.
31 E. Forsthoff, Der moderne Staat und die Tugend, in: T. Strohm/H.-D. Wendland (Hrsg.), Politik und Ethik. Darmstadt 1969, S. 347.
32 Vgl. F. Furet, Le système conceptuel de la »Démocratie en Amérique«, in: M. Hereth/J. Höffken, Alexis de Tocqueville – Zur Politik in der Demokratie. Symposion zum 175. Geburtstag von Alexis de Tocqueville. Baden-Baden 1981, S. 35.
33 Aus einem Schreiben an Corcelle vom 19. Oktober 1839, in: a. a. O., XV,1,139.
34 Aus einem Schreiben an Beaumont vom 6. Juli 1836, in: a. a. O., VIII,1,162.
35 Aus einem Schreiben an Stoffels vom 21. Februar 1835, zitiert bei O. Vossler, a. a. O., S. 72.
36 Aus einem Schreiben an J. St. Mill vom Juni 1835, in: a. a. O., VI,294.
37 H. Rausch, Tocqueville, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer (Hrsg.), Klassiker des politischen Denkens. München ^{5}1987, Bd. II, S. 192.
38 H. Barth, a. a. O., S. 115.
39 Vgl.u. a. B. de Jouvenel, Reine Theorie der Politik. Neuwied/Berlin 1967, S. 55. E. Voegelin, Die neue Wissenschaft der Politik. München ^{2}1965, S. 20–48. W. Hennis, Politik und praktische Philosophie, a. a. O. S. 13 und 19; Ders., Tocquevilles »Neue politische Wissenschaft«, in: J. Stagl (Hrsg.), Aspekte der Kultursoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem. Berlin 1982, S. 385ff. Vor allem S. 387.
40 B. de Jouvenel, Reine Theorie, a. a. O, S. 32.
41 Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1141b, hrsg. von F. Dirlmeier. Darmstadt 1956, S. 130. Vgl. E. Voegelin, Anamnesis, a. a. O. S. 132f.
42 Vgl. dazu W. Hennis, Motive des Bürgersinns, in: Politik als praktische Wissenschaft, a. a. O., S. 215.
43 Montesquieu, *Esprit des Lois*, III,3, a. a. O., II, 251
44 H. Arendt, a. a. O., S. 209.
45 Zum Verhältnis von Kirche und Demokratie im frühen 19. Jahrhundert vgl. H. Maier, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. Freiburg ^{5}1988, S. 50ff.
46 Vgl. H. Maier, Herkunft und Grundlagen der christlichen Demokratie, in: T. Strohm/H.-D. Wendland (Hrsg.), Kirche und moderne Demokratie. Darmstadt 1973, S. 235. Vgl. auch H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln 1986, S. 90.

47 O. Vossler, a. a. O., S. 147
48 H. Arendt, a. a. O., S. 209.
49 Um nicht in die Politik einzugreifen, gehen manche Geistliche nicht einmal zur Wahl. Vgl. a. a. O., I,231.
50 Vgl. dazu R. Weiler, a. a. O., S. 87.
51 O. Vossler, a. a. O., S. 119.
52 Tocqueville betont ausdrücklich, daß er die Religion in diesem Zusammenhang »unter einem rein natürliche Gesichtspunkt« betrachtet (I,2,29). Über das Wesen des christlichen Glaubens jenseits aller Nützlichkeit macht er dabei keine Aussage.
53 Um das friedliche Zusammenleben zu ermöglichen, werden in Amerika die dogmatischen Aussagen weitgehend zurückgedrängt. Dies hat zweifellos eine Verflachung der religiösen Substanz zur Folge. Politisch bedeutsam aber ist, daß die Religion »an Breitenwirkung« gewinnt, »was sie an Tiefe und Schärfe verloren hat« (U. Uhde, a. a. O., S. 90).
54 Zu denen, deren Glauben unter dem Einfluß der Aufklärung erschüttert worden ist und die in Zweifel und Verzweiflung geraten sind, gehört auch Tocqueville selbst; vgl. I,1,313, und A. Jardin, a. a. O., S. 62f., 366f. und 484.
55 Vgl. dazu K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1976, S. 56–61.
56 P. Manent, Tocqueville et la nature de la démocratie. Paris 1982, p. 128.
57 Vgl. etwa F. Raabe, Der Streit um die Grundwerte, in: Kirche und Gesellschaft, hrsg. von der katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach. Köln 1977.
58 So die Aussage eines presbyterianischen Geistlichen in einem Gespräch mit Tocqueville vom 13. Juli 1831. Aus seinen Reisenotizen, in: a. a. O., V,1,231. Vgl. dazu auch O. Vossler a. a. O., S. 108.
59 W. Hennis, Ende der Politik? Zur Krise der Politik in der Neuzeit, in: Ders., Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie. Stuttgart 1977, S. 188.
60 A. Jardin, a. a. O., S. 170.
61 A. Jardin, a. a. O., S. 337.
62 Aus einem Schreiben an Madame Swetchine vom 20. Oktober 1856, in: a. a. O., XV,2,296.
63 Aus einem Schreiben an Madame Swetchine vom 10. September 1856, in: a. a. O., XV,2,292.
64 Aus einem Schreiben an Madame Swetchine vom 20. Oktober 1856, in: a. a. O., XV,2,296.
65 P. Graf Kielmansegg, Demokratie und Tugend, in: Ders., Nachdenken über die Demokratie. Stuttgart 1980, S. 21.
66 Aus einem Schreiben an Kergorlay vom Juli 1835, zitiert bei J.-P. Mayer, Alexis de Tocqueville. Paris 1948, S. 150. Vgl. auch die deutsche Ausgabe: J.-P. Mayer, Alexis de Tocqueville. Analytiker des Massenzeitalters. München ^{3}1972, S. 112.
67 H. Lübbe, a. a. O., S. 211.
68 Archives Tocqueville 92, zitiert bei A. Jardin, a. a. O., p. 384.
69 J. Baechler, Démocraties. Paris 1985, S. 176.
70 Vgl. dazu H. Lübbe, a. a. O., S. 146.
71 Tocqueville, *Rapport fait à l'Académie des sciences morales et politiques le 15 janvier 1848, sur l'ouvrage de M. Cherbuliez, intitulé: »De la démocratie en Suisse«*, in: a. a. O., I,2,351.
72 Vgl. dazu Baechler, a. a. O., pp 175–297. Sowie Bracher, a. a. O., S. 262ff.
73 Tocqueville in seiner Rede vom 27. Januar 1848, a. a. O., I,2,371.
74 A. Etchegoyen, La démocratie malade du mensonge. Paris 1993, S. 82.
75 Ebd.
76 P. Koslowski, Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung. München ^{2}1988, S. 11.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz · Dresden

»Überwindung und Umwandlung«

Frauengestalten der Literatur in der Deutung Romano Guardinis
Zum 30. Todestag am 1. Oktober 1998

Das Thema »Frau« gehört bei Guardini zu den eher unauffälligen unter mancherlei angesprochenen Fragen und nicht zu den großen, lebenslang durchdachten Themenkreisen.[1] In der nachgelassenen »Ethik« blieb das vorgesehene Kapitel leer.[2] So kann man versucht sein, das Thema als unerheblich oder modisch, von heutiger Fragestellung erpreßt, abzutun. Es läßt sich aber auch vermuten, daß es – wie andere Fragen – gerade deswegen zurücktritt, weil es in den unausgesprochenen Bereich des Intimen, Empfindlichen und Zarten in Guardinis Denken führt.

Diese Vermutung wird im folgenden eingekreist. Bei den zu Recht berühmten Deutungen großer Dichtung hat Guardini mehrfach Frauengestalten interpretierend gewürdigt, deren fast schon formelhafte Selbstverständlichkeit aufgebrochen (wie bei Dantes Beatrice) und eine geistige und gemüthafte Vielschichtigkeit des weiblichen Daseins erhellt (wie bei Dostojewskij).

1. Möglichkeit und Grenze einer Typisierung des Weiblichen

Mit den durchaus gegensätzlichen Frauengestalten öffnet sich die Frage, ob Guardini diese gegenstrebige Vielfalt aus einer gemeinsamen Bestimmung »des Weiblichen« heraus erfaßt hat. Wer sich mit Guardini beschäftigt, weiß von der Wichtigkeit seines Gegensatzdenkens, der von ihm bereits früh entwickelten Methode. So liegt es nahe, zuerst zu fragen, ob Frausein als ein »Pol« im Gegensatzgefüge dem »Pol« Mannsein zugeordnet wird. Und zwar nicht als triviale gattungshafte Ergänzung, sondern inhaltlich qualifiziert: ob die Frau im Gesamt des Wirklichen etwa den Pol der Fülle gegenüber jenem als männlich gedachten Pol der Form vertrete – so fragt ja auch Guardini selber, allerdings um dies als ein Mißverständnis abzuweisen. Es handelt sich um ein Mißverständnis nicht nur bestimmter Denker, sondern um eine geschichtswirksame, tragische Fehlentscheidung des abendländischen

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Jahrgang 1945, studierte Philosophie, Germanistik und Politologie in München und Heidelberg; Promotion 1970, Habilitation 1979. Nach Lehrtätigkeiten in Bayreuth, München und Weingarten lehrt sie heute Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden; sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.*

Wertempfindens, das mit »Fülle« eine gefährdete Nähe zu Chaos, Werden, Unlogischem gegeben sah, die dem klassischen Denken nur als Unwerte gelten konnten. Von daher sei Frausein, sofern es vom Moment der ungegliederten Fülle aus gesehen werde, tragisch mißkannt in die Nähe solchen Unwertes gerückt.

Im »Nachwort« des Dostojewskij-Buches[4] wird jenes grundsätzliche Gegensatzgefüge und darin das Moment chaotischen Werdens angeführt – als Schlüssel für das »Östliche« an den Gestalten des russischen Dichters. Anders bei Shakespeare (schade um das verlorene Manuskript des Berliner Kollegs): ihm habe das Chaos als »Grundwasser des Daseins« gedient, dem seine Gestalten entstiegen[5], jedoch um sich zur Eindeutigkeit zu klären. Stattdessen dringe bei Dostojewskij »das chaoshafte Element als solches durch. Dieses Wort soll aber nichts von Unwert an sich haben. [...] In deutlicher Absage also an einen uralten Irrtum, der für das Abendland zu tieferem Verhängnis geworden ist, als ohne weiteres ermessen werden kann: an die Gleichsetzung nämlich von ›Form‹ mit ›Wesen‹, ›Wert‹, ›Wirklichkeit‹, samt allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben – welcher Gleichsetzung die andere gegenübersteht, ›Chaos‹, aber nun nehme ich richtiger den Terminus meiner Gegensatztheorie, ›Fülle‹ sei soviel wie ›Unwesen‹, ›Unwert‹, ›Schein‹, ›Finsternis‹ ... Dieser Irrtum – doch er war nicht nur theoretischer Fehler, sondern auch lebendige Entscheidung, Haltung, ›Politik‹ – hat weittragende Folgen für das Abendland gehabt [...] In Dostojewskijs Werken ist das Fülle-Moment des Daseins, das Nichtdefinierte, aller Form Entgleitende, Fließende, Unvorhersehbar-Plötzliche in die Gestalten selbst heraufgestiegen. [...] Daher die entmutigende Vieldeutigkeit«.[6]

Diese Sicht läßt erwarten, daß die Frauengestalten bei Dostojewskij in auszeichnendem Maße an der Vieldeutigkeit, dem sich Entziehenden teilhaben. Allerdings unter der bereits erörterten Voraussetzung, daß damit nichts »typisch Weibliches«, auf keinen Fall Abträgliches skizziert werde – das Fließende, Vielschichtige dient ja der Charakterisierung des Menschseins als solchen. Dostojewskijs Frauen bilden gleichsam ein vielfarbig aufleuchtendes Feld im Spektrum dieses »östlichen« Menschenbildes.

Um so tiefer, gehaltvoller wird die knappe Zeichnung Beatrices, die aus einer anders betonten Welt aufsteigt: der Welt des christlich-westlichen Mittelalters. Deutlich mehr geprägt ist sie von Ordnung, sogar »heiliger Ordnung« der hierarchischen Sphären, in welche sie als Geliebte einführt – recht verstanden also eine Welt hohen Formempfindens, in welchem sich auch die Frau und gerade diese Frau sicher und gemäß bewegt. Ohne allerdings – um dem Mißverständnis erneut zu wehren – männlich zu werden, denn die Aufteilung der Pole Fülle und Form entspricht eben *nicht* der Geschlechterteilung; die Geschlechter entfalten sich vielmehr in diesem *gemeinsamen* Fluidum oder selbstverständlich im Ganzen der Wirklichkeit. Freilich kann das Ganze kulturell wie individuell beschnitten werden: sei es zur unguten Normierung nur einer »Hälfte« des Wertgefüges, sei es zu einer besonderen Betonung, zur lebensmäßigen Ausgestaltung nur *einer* Wertigkeit (unter welcher dann die andere, gegenstrebige zurücktritt). Grundsätzlich sind aber Frau wie Mann zum Bestehen des *ganzen* Lebensgefüges aus Fülle wie Form befähigt.

Diese Überlegung Guardinis hat bisher nur den Horizont, und zwar den umfassend-menschlichen Horizont geöffnet, nicht aber den besonderen, ausschnitthaften Rahmen für das unterscheidend *Weibliche* der Frauengestalten. Versucht Guardini

überhaupt eine reflexive Bestimmung des Weiblichen? Tatsächlich taucht »das Weibliche« selten auf; diese Seltenheit hat einen noch zu beleuchtenden Grund. Einer der wenigen Versuche erscheint in dem frühen Aufsatz von 1924 über »Heilige Jungfräulichkeit«[7] und sei seiner Bedeutung wegen zitiert: »Das Weib scheint in seiner ganzen Lebensstruktur einheitlicher als der Mann. Nicht nur graduell einheitlicher, sondern die Tatsache konstitutiver Einheit von Akt und Akt, von Akt und Sein scheint ein Ausgangspunkt ihrer besonderen Wesensart. Während der Mann konstitutiv in getrennten Bereichen steht (Sein und Akt; Leben und Werk usw.) und all sein Verhalten durch diese Scheidung der Bereiche und Ordnungen mit bestimmt ist; während er verschiedene Leben nebeneinander führen kann und meist führt, und damit, daß er auf einem Gebiete etwas ist und tut, psychologisch noch nicht gegeben ist, daß es auch auf den übrigen der Fall sei – gehört Einheit und Einheitlichkeit von Sein und Leben, und der Lebensbereiche untereinander, zu den Ausgangspunkten der weiblichen Haltung. So daß, was die Frau ist und tut, bei ihr viel weiter trägt als beim Manne. Auch scheint Akt und Geistesrichtung des Mannes besonders auf Sache und Werk gerichtet, die des Weibes hingegen auf das Leben selbst, auf Leben und lebendiges Wesen.«

Guardini schließt sogleich eine Bemerkung von der »Fragwürdigkeit solcher Typisierungen« an. In der Nähe der versuchten Typisierung steht auch die ein wenig ungefüge Formulierung von »der Frau in wahrhaft fraulicher Tiefe, Weite und wissendem Starkmut«.[8] Jedenfalls sei der Begriff der Jungfräulichkeit zurecht repräsentativ nach der Frau benannt worden, da sie bei ihr »viel tiefer in Haltung und Sein führt«.[9] Liest man den Abschnitt aufmerksam, so fällt die begriffliche Vielfalt auf, mit welcher Guardini arbeitet: Lebensstruktur, Wesensart, Sein, Haltung der Frau – womit er wohl die »Wesensdefinition« als solche wenn nicht umgeht, so doch umspielt.[10]

Und eben in diesem Zusammenhang scheint der Grund seines theoretischen Zögerns auf, weil nämlich »die Haltung wesenhaft von der Gnade her kommt, die kein Geschlecht kennt, und im personalen Kern entspringt, der jenseits des Geschlechtes steht.«[11]

Damit ist das Movens von Guardinis prüfendem Blick erreicht. Es ist nicht nur seine Begabung, die sich in der Plastizität der Gestalten, im Grad ihrer lebendigen künstlerischen und interpretatorischen Durchbildung ausspricht. Sein beeindruckendes Erfassen menschlicher Wirklichkeit beruht vielmehr auf jenem tieferen theoretischen Moment; vielleicht ließe sich mit einem von ihm verwendeten Wort sagen: auf der Entscheidung, nicht das Gattungshafte, sondern das unverwechselbar Einzige zu suchen. In der höchsten Steigerung heißt dies bei Guardini das Personale. Und es war ihm erkenntnistheoretisch das Wichtige, weil es unterscheidend christliches Denken bedeutete, den jeweils Einzelnen im Blick, im Anruf, im Auftrag seines göttlichen Schöpfers zu erfassen. Nur der Person kommt nach Guardini auch die Kategorie der Begegnung zu[12]; zugehörig dem höchsten Wirklichkeitsbereich eignet der personalen Begegnung – gerade im Unterschied zu allem Systematisierbaren und Allgemeinen – der Charakter des »Unvorhersehbaren und Unerzwingbaren«.[13] Solch Einzigartiges aufzufassen ist die Fähigkeit des schauenden Auges, des deutenden Begreifens, womit Guardini das bloße Systematisieren überholte, auch das verführerische Systematisieren von Weiblichkeit.

2. Guardinis Deutung der Frauengestalten bei Dostojewskij

In der Dostojewskij-Deutung wird die gesuchte Unterscheidung zwischen *dem* Weiblichen und der konkreten Frau anschaulich. Dostojewskij bietet einen Reigen von Gestalten, die in vielfacher Brechung ihr Schicksal vollziehen oder erleiden. Für Guardini ist die Frage des darin wirksamen religiösen Ausdrucks wichtig: Frauen also als Trägerinnen der religiösen Wirklichkeit und darin sich selbst vollendend oder sich selbst verfehlend. Hier stehen die großen Individuen, hier wird – nach Guardinis Begrifflichkeit – das Personale unterscheidend oder »lebendig« wirksam. Auf anderer Ebene, manchmal nur hingetupft, fallen einige wenige Bemerkungen zur Psychologie des Weiblichen – auch Gattungshaftes also wird angesprochen. Allerdings nicht selbstzwecklich, sofern Guardini die Mechanik des nur Gattungshaften eben durch die Personalität und ihre Freiheit (eine Tautologie geradezu!) in Frage gestellt sieht. Zutreffend könnte man auch sagen, daß er psychische Kausalität nicht leugnet, sie aber gewissermaßen als »Rohstoff«, als Ausgang für die sich selbst bearbeitende und freie Person nimmt. Insofern taucht bei ihm weit weniger »wesenhaft Weibliches« auf als in zeitgenössischen Frauentheorien[14]: Das Weibliche wird ins Personale aufgehoben. Christliches Dasein wirkt auch hierin konkret, erlösend.

Bei der Dostojewskij-Interpretation zeigt sich, daß eine Frau um so gattungshafter wirkt, je weniger sie eigene Konturen aufweist. Das klingt trivial, läßt aber die religiös spannende Frage entstehen, ob es auch eine Selbstverfehlung durch Idolisierung der Gattung geben könne. Zum Beispiel durch Anbetung des »großen Weiblichen«. Diese Verfehlung taucht tatsächlich in der Gestalt der Marja Lebädkina aus den »Dämonen« auf, in dem unheimlichen, »flüsternden« Gespräch mit der alten Nonne (einem gesichtslosen Typus!). »Ganz recht, sagte sie, die Mutter Gottes – das ist die große Mutter, unsere fruchtbare Erde; und wahrlich, ich sage dir, eine Freude liegt in ihr für den Menschen. Und jedes Erdenleid und jede Erdentränе ist für uns eine Freude [...] Seit der Zeit begann ich zu beten, ich beugte mich zur Erde und küßte die Erde und weinte [...] Und so steige ich denn auf diesen Berg und wende mich mit dem Gesicht nach Osten und falle auf die Erde nieder und weine und weine und weiß nicht, wie lange ich weine, und habe dann alles vergessen und weiß gar nichts mehr.«[15] Guardini deutet dies als dionysische Anbetung der »vergotteten Natur«[16], und Marja selbst erfährt dadurch nicht Erhöhung, sondern Bannung, Unfreiheit – Wirrnis einer Seele, die sich dem Unwahren und Unrechten unterwirft, wie sie sich gebannt ihrem Ehemann und Mörder Stawrogin ausliefert. In der Bannung wird das Personale gerade nicht frei; das »große Weibliche« macht in der Anbetung die Frau urteilslos-gefügig.

Dem stehen Frauen gegenüber, die am weiblichen Schicksal leiden, also auch sie gattungsbestimmt. Solche Bestimmung meint nicht – etwa in heutiger Engführung – eine zugewiesene »Rolle«, vielmehr eine Naturausstattung, die durch Schicksal und Kultur zwar gereizt und fremdbestimmt wird, aber doch als Natur anspringt, und zwar wesentlich zum Leiden. Solche namenlosen Frauengestalten kommen auch aus einer Bannung: durch psychophysische Folgen des Gebärens oder durch den Tod der geborenen Kinder oder durch harte männliche Bedrückung. Dostojewskij zeigt solche »typischen« Frauenschicksale in der Begegnung mit dem Sta-

retz Sossimain den *Brüdern Karamasoff*; Guardini deutet dies als auswegloses, dumpfes Leid, aus der Natur der Frau, aus Leib und Seele des Mütterlichen oder der verletzten Weiblichkeit aufsteigend.

Dieses Dumpfe, Unveränderliche kann nicht einfachhin überwunden werden, aber es kann, wie Sossima zeigt, sich Gott anvertrauen. Anders: Es kann als Leid bittend, hoffend, weitergetragen werden – das rückt es aber schon anfänglich in den Raum der Zustimmung und nicht mehr nur des passiven Ausgeliefertseins. Nach außen wird sich in den Frauen und ihrem »gattungshaften« Unglück nichts ändern, nach innen werden sie das Unabänderliche zu eigen nehmen und daran selbsteigen werden. Das Verhältnis zu Gott, das der Staretz herstellt, ändert das Selbstverhältnis, ja schafft es erst. Die »frommen Frauen« – so die Kapitelüberschrift – werden aus bloß naturhaftem Muttersein oder aus naturhafter Hysterie zu Frauen eigenen Geschicks und inneren Wachstums.

In dieselbe Öffnung drängt sich die schwierigste Gestalt einer jungen schwindsüchtigen Bäuerin ohne Namen, die – so steht zu vermuten – ihren kranken, bösartigen Mann sterben ließ, vielleicht sogar unauffällig ermordet hat. Auch in ihr spricht die Verzweiflung ihres Geschlechts: die harte, lebenslange Arbeit, anstelle der ehelichen Liebe unbarmherzige Schläge ... Guardini zieht auch hier die Deutung heran, der Staretz habe der Frau in der Ausweglosigkeit ihrer Selbstanklage den Weg der Reue, der Selbstdistanz also, und den Weg des Vertrauens auf Gott, der Selbstübergabe, gewiesen – zwei Haltungen, die die Frau aus der Bannung durch ihr Verbrechen holen. Auch hier wird nicht geflüchtet in die Theorie weiblicher Ausbeutung und gerechtfertigter Gegengewalt. Die Frau wird vielmehr Subjekt: verantwortlich für ihr Tun und offen für das göttliche Verzeihen.

Der Psychologie des Mütterlichen wird noch eine Nebenbemerkung gewidmet: Die Mutter Stawrogins, des dämonischen Menschen, habe schon ein halbes Jahr vor dem Ausbruch seiner kalten Bosheit auf »etwas« gewartet. »Es hat also angefangen, dachte sie erschauernd.«[17] So sehr der Instinktbereich der Mutter aber intakt ist, so wenig wird sie aus dem bloßen Instinkt heraus der Entwicklung des Sohnes wehren können. Verworren und unfrei ist ihre Beziehung zum Sohn, sie schwankt zwischen Stolz und sklavisch-unbestimmter Furcht.[18] Hier wären andere Haltungen, Tugenden gefragt, die aber nicht aus dem Gefühlsbestand, sondern aus Selbstüberwindung hervorgehen.

Ein zweitesmal spricht Guardini den weiblichen Instinkt an, erneut kurz und nur feststellend – den erotischen Instinkt. Die Frau, die von Fürst Myschkin, dem »Idioten«, geliebt wird und ihn wiederliebt, Aglaja, verspottet ihn als unmännlich. Guardini verwendet zur Kennzeichnung ihrer Liebe den merkwürdigen Ausdruck »mit ihrem ganzen Weibeswesen«[19], was in der Wortwahl abträglich klingt. Tatsächlich würdigt er Aglaja, eine Hauptgestalt des Romans, kaum. War sie ihm noch zu stark im Vorfeld ihrer Gattung, ungereift, Trägerin noch unausgestalteten »Weibeswesens«? Jedenfalls fällt auf, daß Guardini weder den mütterlichen noch den erotischen Instinkt, zwei tiefgreifende Naturvorgaben der Frau, weiter behandelt. Der Instinkt als etwas Selbstverfangenes, Selbstbezogenes ist der geistigen Möglichkeit der Frau eindeutig nachgeordnet.

3. Frauen im Zeichen von Schuld und Heil: die beiden Sonjen und andere

Die Namensgleichheit der Sonja Andrejewna in *Der Jüngling* mit Sonja Semenowna in *Rodion Raskolnikow* (*Schuld und Sühne*) weist auf etwas Gemeinsames hin: Beide stehen in Schuld, beide wirken aber daraus Heil oder genauer: lassen sich mit dem göttlichen Heil begaben, für sich und ihren Geliebten. Hier liegt ein differenziertes, doppeltes Drama der Liebe vor und ein differenziertes Drama der Individuation, die beide Frauen aus der puren Trägerschaft bekannter »weiblicher Hingabe« löst.

Die erste Sonja, in Ehebruch mit dem Gutsbesitzer lebend, wird von Guardini gesehen unter der Kategorie des Empfangens, des willigen Hinnehmens, »mit einer solchen Hingabe ihrer selbst, mit einer Tiefe und Kraft, daß es zu stiller Hoheit heranwächst«.[20] Schicksalhaft empfangen wird die Liebe selbst, zusammen mit der unlöslich damit verbundenen Schuld und mit allen Folgen, die ohne Ermüdung und ohne Vorwurf getragen werden. Die Schuld bleibt, aber auch die Liebe bleibt, und dieses Bleiben ist unvermischt, ohne Entschuldung, in der schmerzvollen Hoffnung, Er, Gott, werde dies Unentwirrbare einmal entwirren. Guardini sieht daran »stille, sammelnde Kraft«[21], noch einmal wiederholt: »tiefe, stille, ausharrende Kraft«[22] und den Klang »geheiligter Unbegreiflichkeit«[23]. Schlüssel für das Große, Geheimnisvolle an dieser Frau ist klarer Weise die Liebe. Aus ihr stammen das Heil (es gelingt ihr, »die auseinanderfallende Gestalt zu heilen«[24]) und die Rettung.[25]

Damit diese Fähigkeit zur Heilung aus Liebe nicht flach gesehen wird, sei erinnert an eine andere Frau, die Ähnliches unternahm und scheiterte. »Durch Hingabe erlösen«[26] gelingt nicht einfach; Darja zerbricht an Stawrogin, obwohl selbst in diesem dämonischen Menschen etwas »nach Licht sucht. Was ihn an die zarte und liebliche Dascha Schatowa bindet, ist die Sehnsucht, etwas möge ihm heraushelfen.«[27] Doch ist das Schlüsselwort »Liebe« keineswegs genug, muß vielmehr genauer besetzt werden. Dazu gehört auch die Klarheit, daß es keineswegs nur die Hingabe der Frau sein muß, die den Mann löst, gewissermaßen aus naturgegebener weiblicher Kraft. Vielmehr übergreift auch diese Fähigkeit die Geschlechter; die ungute Lisa Chochlakoff »liebt Aljoscha, sehnt sich danach, durch das Heilige in ihm aus ihrem bösen Chaos gerettet zu werden«.[28]

Unter welcher Bedingung nur kann ein Mensch »durch die Liebe freigemacht werden«?[29] Und welche Kraft des Freimachens fordert es vom Liebenden, ob Mann oder Frau?

In den *Brüdern Karamasoff* versucht die schöne, stolze, leidenschaftliche Katerina Iwanowna (Schönheit und Stolz treffen auch bei der noch zu behandelnden Nastassja Philippowna zusammen), ihrer eigentlichen Liebe zu Iwan auszuweichen. So bleibt diese Neigung auf der Ebene des erotischen Instinktes, der sich mit einer Rivalin zerfleischt wie »wilde Katzen«[30]. »Wenn sie ihn wiederliebte, könnte sie wohl den Riß seines Wesens zum Heilen bringen. Sie könnte wohl die ›Erdkraft‹ in den Bereich des Geistes tragen, und den Geist mit dem Blut verbinden, dadurch, daß sie die Strahlungskraft des Herzens löste.«[31]

Um solche Heilung zu begreifen, ist zuerst das Auseinanderstrebende zu begreifen: hier verläuft der Riß zwischen Geist und Blut, anderswo wird er anders verlaufen. Jedenfalls ist es ein elementarer Riß: Iwans »Hochmut bedeutet im Geistigen,

was die ›rasende Erdkraft‹ in der Welt der Leidenschaften: Herausgebrochene, für sich laufende Kraft.«[32]

»Die Urgewalt der ›Karamasoffschen Natur‹, herausgelöst aus dem Innerlichkeitsbereich, aus der Strahlkraft des Herzens, eben deswegen ›Elementarkraft‹, unpersönlich durch den Menschen hindurchrasend, Erdgewalt – da der Mensch Person ist, so wird das, was im Trieb des Tieres, im Wuchs des Urwaldes, im Sturm und Vulkan irgendwie ›rein‹ scheint, vielmehr Gut und Böse nicht berührt, beim Menschen böse.«[33]

Die Aufgabe der Liebe ist Einung, und das kann sie nur vollziehen, wenn die Liebenden – hier sind es vorrangig die Frauen – selbst den Zwiespalt überwinden. Eine Bedingung dafür ist das treue, geduldige, »stille« Überstehen auch des Unguten, Widerstrebenden, und zwar im Blick auf die Einung, im Erbitten der gnädigen Lösung. Eine weitere Bedingung ist die Demut, die Gegenkraft zur Empörung, auch in ihrer schwächsten Form: der Autonomie. Und schließlich eine dritte Bedingung: die aufrecht erhaltene Unterscheidung von Gut und Böse. Selbst wenn eine Schuld nicht rasch gelöscht, ein währendes Verhältnis nicht unmittelbar überwunden werden kann: das Wissen vom Rechten darf sich nicht betäuben lassen. Auch darin sind beide Sonjen groß: Sie fälschen Schuld nicht ab, etwa in Umstände, Zwangslage, erlittenes Unrecht.

Sinnbildliche Mitte solcher Haltungen ist das Herz, das bei Guardini immer die Kraft der Lösung aus dem böse Zerstreuenden und die Kraft des Zusammenbindens ist. Allerdings kommt ihm die Kraft auch erst zu: im Öffnen, Warten, Erhoffen, Erbitten. Die einende Kraft des Herzens stammt eigentlich aus der zufließenden Kraft Gottes, aus dem Sichbeugen unter die Gnade. Oder in der noch unerfüllten Form: aus der niemals aufgegebenen Hoffnung auf Gnade.

Aus Hoffnung und Demut kommt es, daß Sonja Semenowna, die »innigste aller Frauengestalten Dostojewskijs«[34], mitten in ihrem aufgenötigten Dirnendasein die fast kindliche, zugleich unerbittliche, ganz gerade Hingabe des Herzens hat. In einem Maße, daß sie im Blick auf die Not ringsum und zugleich im Blick auf den Allerbarmer sich selbst verliert. Diese Liebe hat nicht nur die Kraft der Einung, sie hat zugleich die Kraft der Selbstvergessenheit. Daher rührt Sonjas bestürzende Reinheit, sie steht nicht im Eigeninteresse zwischen den Menschen und Gott, nicht einmal zwischen dem Geliebten und Gott; sie blickt gewissermaßen von Ihm her auf das Verbrechen Rodions und nötigt ihn zur Buße, wirft sich selbstvergessen auch dort mit hinein. Wenn oben gefragt wurde, welche Bedingung es brauche, um »freigemacht zu werden«, so gehört wesentlich hinzu der Raum, der durch den »Heroismus der Selbstlosigkeit«[35] geöffnet wird und anderen erlaubt, sie selbst zu sein (so wird es für Sonja Semenowna, aber auch für Aljoscha Karamasoff beschrieben, durch dessen Anwesenheit allein schon »freigemacht« wird). Es kann sogar gesagt werden: »Liebe wurzelt im grundsätzlichen Verzicht auf die Exklusivität der Einzelexistenz«[36]. Die Liebe bringt zur Selbstheit, sammelt sie doch alle Kraft der Existenz aus der Zerstreuung; sie gibt sie aber gleichermaßen wieder ab, denn: Ich liebe *dich*. So entsteht nicht autonome Existenz von eifersüchtig bewahrter Grenze und ängstlicher Mitte; es entsteht Existenz, die ihre Einung Gott überläßt.

In Guardinis Interpretation ist an dieser Sonja die Meisterschaft Dostojewskijs zu sehen: das Herausholen aus der geläufigen Kategorie »Dirne« und das Hinein-

stellen in den unbeschreiblichen, geheimnisvollen Raum verwirklichter, hingegebener, um sich selbst nicht besorgter Liebe (das ist eben jener Raum, der dann auch anderen zur Verfügung steht). Hier greifen schon vorhandene Kategorien (»Typologie des weiblichen Daseins«) nicht mehr; hier wird Einzigartiges thematisiert, die »Innigkeit der Gotteskindschaft«[37]. Dasselbe, anders betrachtet, heißt auch »Innigkeit vom Herzen her«[38]. Nichts anderes heißt Personsein.

Ebenso kann Einzigartiges zerstört werden, wenn dem Personkern Gott genommen wird; das ist der schauerliche Fall bei dem Kind Matrjoscha, das Stawrogin entehrt und in den Selbstmord treibt. Das Dämonische ist das Auslöschen des Herzens und seiner Sammlung auf Gott. Kirilloff vollzieht dies intellektuell an sich selbst, indem er – nietzscheanisch – zuerst den Gottesgedanken, dann sich tötet; am Ende in der Schwundstufe einer Menschmaschine agiert: marionettenhaft, nußknackerartig. Mit Gott hat er den Raum seiner Selbstheit zerstört. Guardini erkennt auch hier den möglichen, allerdings willentlich verschlossenen Lösungsweg: »In diesem Manne weint das Kind nach der Mutter. Eine verzehrende Sehnsucht nach Heimat ist in ihm, nach Heimat in Gott; das Verlangen, sein Haupt an Gottes Brust zu legen und Frieden zu haben. Aber in seiner Natur erhebt sich etwas, und erlaubt es ihm nicht. [...] Es ist die Qual der sich selbst in das Nein verdammenden Liebe.«[39] Also in das Nein zur selbstverständlichen Selbstlosigkeit, wo das Mütterliche zum gänzlich Personalen geworden ist, selbstübersteigend groß und leichter Überschritt zum Göttlichen. Nicht leibliche Mütterlichkeit ist gemeint: Auch Sonja Semenowna, die kleine, kindliche, ist eine solche Mutter.

4. Die Frau unter dem Zeichen der Vollendung

An einer Gestalt blüht das ganze Interesse Guardinis auf: an Nastassja Philippowna, von Dostojewskij kongenial zu Fürst Myschkin entworfen. Es ist die einzige Frau bei Dostojewskij, die nach Guardinis Meinung »wesenhaft unter der Kategorie der Vollendung« steht.[40] Diese Zuweisung läßt aufhorchen: mit »Kategorie« ist ein begrifflicher Rahmen benannt, der normalerweise bei Guardini durch das Lebendige nicht widerlegt, aber überstiegen wird.

Was wird an Nastassja Philippowna offenbar? »Die Werte der Vollendung bringen Gefahr, es sind Endwerte. Alles Werthafte steht in ihrem Leben in der Form zu Ende gezogener Konsequenz.«[41]

Diese Betrachtung entspringt Guardinis Gegensatz-Theorie. Alles Lebendige existiert im Spannungsgefüge von Gegensätzen; »rein« gedacht bedeuten sie für sich ungeheure Steigerung, aber nur bis zu einem in sich tödlichen, weil nicht mehr erträglichen Höhepunkt und Ende. Das Genie lebt in der Nähe solcher »Endwerte« und ist eben deswegen aufs höchste gefährdet. Welche »Vollendung« bedroht Nastassja Philippowna?

Zunächst wird nur deutlich, daß Außerordentliches sinnfällig an ihr aufscheint: eine blendende Schönheit, aber auch »grenzenloser Stolz, Verachtung und Haß [...] doch lag gleichzeitig in ihm [dem Gesicht] etwas Vertrauendes, etwas erstaunlich Gutherziges«[42], sowie offensichtlich eine hohe Intelligenz. Auch Nastassja Philippowna ist früh entehrt worden als sexueller Spielball eines Adligen, dem sie sich

dann entziehen konnte. Die Zerstörung ist damit nicht aufgehalten; gerade ihre innere Konsequenz zeichnet sie mit Untergang. Eine mindere Natur hätte sich schneller heilen lassen; hier aber ist Kostbares angerührt und versehrt, das nicht vordergründig vernarben kann. Wer oder was hätte sie heilend berühren können? Guardini sieht nur Myschkin selbst an dieser Stelle, auch er von höchstem, empfindlichstem Wert. Hier hätte alles ins Spiel kommen müssen, was von der raumgebenden Kraft gesagt wird: Myschkin »gibt den anderen frei; so kann dieser im schauenden Blick erscheinen, wie er wirklich ist. [...] So fühlt der Mensch sich auf einmal in eine erlösende Wirklichkeitsfreiheit gestellt. Er braucht sich nicht mehr gegen die Anmaßung oder Heuchelei des moralischen Urteils zu wehren, denn es ist keines da; ebensowenig aber kommt er auf den Gedanken, Theater zu spielen oder sich in Positur zu setzen, denn er ist durchaus gesehen. Das tut wohl, macht frei und wahr. In dieser Klarheit aber wird – ohne alles Pathos, mit einer ruhigen, freilich sublimen Realistik – das angesprochen, was dieser Mensch von Gott her sein soll.«[43]

Daß die Heilung Nastassja Philippownas trotz der Begegnung mit Myschkin nicht gelingt, liegt an der unterschwelligen Schuld des Fürsten, die Guardini als Schwäche anstelle der gebotenen Wachsamkeit deutet. Dennoch kommt es am Anfang zu der »ewigen Begegnung«, dem »ewigen« Wiedererkennen der beiden, das Guardini mit Platon und über ihn hinaus bezeichnet als »Teilnahme an einem Dasein, das keine Zeit hat, in dem aber der Sinn alles Zeitlichen enthalten ist.«[44] Myschkin kann aber das Bild, das Nastassja in ihm »wiedererkennt«, nicht bewahrheiten. So bleibt ein Mensch unerlöst, dessen Erlösung an jene der *magna peccatrix*[45] im Neuen Testament herangekommen wäre. Freilich ist damit schon der eigentliche Löser aufgerufen, Christus, der allein für die Kapazität dieser Frau Lösung bedeutet hätte.

Damit ist etwas Großes angedeutet, nicht ausgeführt: Nastassja Philippowna steht für die Unerlöstheit schlechthin, und zwar – neben allen Abwehrreaktionen – für die Unerlöstheit in ihrer ganzen Schönheit, ihrer bezaubernden Möglichkeit zur Vollkommenheit. Sie drängt geradezu dorthin, Vollkommenheit wäre ihr Lebensraum. Sie ist in dieser Existenz von außen daran gehindert worden; ihr Wesen aber ist in diesem Zeichen (*signum* gleich Segen) entworfen und unstillbar auf die Vollkommenheit gerichtet. *Magna peccatrix* meint nicht die lustvolle, ihre Sünden genießende und immer steigernde Verworfene, die plötzlich umkehrt; hier ließe sich an Maria Aegyptiaca, die wollüstige Dirne der Legende, denken. *Magna peccatrix* meint im Blick auf Nastassja Philippowna die unerlöste Schöpfung in ihrer ganzen dürstenden Größe. Es meint die Liebe, die ohne die geringste Rücksicht auf ihr Ziel losgehen würde, könnte sie es nur erraten. Nastassja Philippowna ist – unbeschadet ihrer frühen sexuellen Vernutzung – die Braut, die nur einen Herrn über sich anerkennen kann, würde er sich denn nur zu erkennen geben. Sie ist Sinnbild der Größe und der großen Verzweiflung in einem, und es ist folgerichtig, daß Frau wie Mann – schon im Nahbereich der Erlösung stehend – wohl erst im je verschiedenen Untergang, in der Ermordung und im Wahnsinn, das Bild Christi dennoch an sich tragen; Myschkin nach Guardinis Meinung deutlicher denn je.

In Nastassja Philippowna dürfte jenes Frauenbild getroffen sein, das Guardini selbst am tiefsten berührte: jene geistige Erotik, die unmittelbar den Hinweis auf die Erotik zu Gott selbst und auf die göttliche Erotik enthält.

5. Die Frau als Führerin zur Vollendung

Wundervoll, immer wieder und von früh an, ist für Guardini die Lektüre Dantes. Das Kind »pflückte Dante von den Lippen des Vaters«[46]; der Interpret kreiste vielfach um das größte Gedicht nicht nur der heimatlichen Sprache, sondern des abendländischen Mittelalters. Neben dem heidnisch-unerlösten Dichter Vergil, der Dante in die Tiefe führt, ist es die erlöste Freundin Beatrice – schon ihr Name kündigt ihr Wesen an –, die Dante in die Höhe führt; beide treten nach erfüllter Sendung zurück. In »Vision und Dichtung«[47] werden Beatrice nur wenige Zeilen gewidmet; darin erscheint sie als Fordernde und Führerin, die aus Schwierigem ins Leichte leitet. »Von der Spitze des Läuterungsberges aus ist es ein Schweben, besser ein Hinaufgenommenwerden, das immer offener den Charakter der Entrückung trägt. Was aber entrückt, ist das Lächeln seiner Führerin, Beatrice, das ganz Holde und Mühelose, das Symbol der Gnade.«[48] Dieses zauberhaft Schöne wird noch einmal angesprochen: »Was die Gestalt Beatrices ausdrückt: daß die vollkommene Macht nicht in der Größe der Leistung, sondern im rein Geschenkten, im Lächeln der geliebten seligen Frau liegt, setzt sich durch die Rose ins Kosmische fort.«[49]

Diese wenigen Zeilen spielen auf Guardinis tiefstes Gottesverständnis an; sie enthalten lauter Gottesattribute: Huld, rein Geschenktes, Gnade, Müheloses. In seiner Psalmenübersetzung liebte es Guardini, *gratia* mit Huld wiederzugeben, um die zu theologisch klingende Gnade zu verfremden, aber auch um mit dem Wort Huld an etwas anderes zu erinnern: an Schönheit. Schönheit war ihm ein Gottesattribut letzter und herrlichster Art. »Schönheit ist die Weise, wie das Sein für das Herz Angesicht gewinnt und redend wird. In ihr wird das Sein liebesgewaltig, und dadurch, daß es Herz und Blut berührt, berührt es den Geist. Darum ist die Schönheit so stark. Sie thront und herrscht, mühelos und erschütternd.«[50] Selbst die Schönheit der gefallenen Schöpfung irritiert nur, weil sie den Abglanz des Göttlichen ins Böse verdreht, was also Vollendung ausdrückt, herunterzieht – eine um so stärkere Verführung, als sie die Spur Gottes noch an sich trägt. Das Böse muß sich gewissermaßen mit dem Schönen tarnen. Dennoch bleibt das Schöne Hinweis auf seinen Ursprung; Guardini macht die Beobachtung, in der Apokalypse werde »von der eschatologischen Schönheit der erlösten Welt«[51] gesprochen. Beatrices Schönheit spiegelt diejenige der Himmelsrose wider; mit beiden ist in der Welt der möglichen Bilder ein Letztes aufgerufen: Dante »empfindet das Dasein wirklich so, daß er das Letzte über dessen Ordnung und Charakter unter der Kategorie der überzwecklichen Schönheit sagen muß.«[52] Zweck, Funktion gehört der Welt des menschlichen Handelns an, das Zweckfreie, Absichtslose der Welt Gottes.

Es ist entscheidend, daß Guardini in Beatrice nicht *die* Frau, sondern die konkrete, geliebte, identifizierbare Eine sieht. Keine platonische Wesenheit wird erschaut, sondern geschichtlich gewordene Gestalt. Zu dieser geschichtlich Gewordenen steht nicht das Sinnbild im Widerspruch, das sie zugleich ausdrücken kann; aber das Sinnbild hat nur Bestand, ja Gültigkeit, sofern es lebendig ist und lebendig erlebt wurde. Die Versuchung zum Überpersonalen oder Allegorischen wird – im Gegensatz zu anderen Dante-Interpretaten – nicht gestreift.

Guardinis Deutung von Frauengestalten wirkt am stärksten, wo er tatsächlich auf die Einzigkeit des lebendigen Profils eingeht. Daß ihm dafür selbst das Auge

erst geöffnet werden mußte, und zwar ebenfalls in »geschenkter« Begegnung[53], macht seine Gabe des Sehens und Sehenlehrens nicht kleiner. Zumal in einer Zeitgenossenschaft, die sich über der Frage nach dem Wesen oder nur einer »Rolle« der Frau theoretisch zerfleischte. Für Guardini wären »Wesen« wie »Rolle« naturhafte oder kulturelle Kennzeichnungen, die selbst noch einer Lösung bedürften: der Entbindung zur Person, die das Geheimnis ihres einzigartigen Anrufs zur Realisierung an sich trägt. »Überwindung und Umwandlung«[54] der Vorgaben von Natur und Kultur in die Huld des Erlöstseins sind die Vorgänge, mit denen die wirkliche Geschichte weiblicher (und männlicher) Existenz geschrieben wird.

Anmerkungen

1 Vgl. H.-B. Gerl, »Durchblick aufs Ganze.« Romano Guardinis Werk in seiner Entfaltung, in: J. Ratzinger, Wege zur Wahrheit. Düsseldorf 1985, S. 32–69.
2 13. Kapitel: »Die weibliche Leistung«, in: R. Guardini, Ethik. Vorlesungen an der Münchner Universität 1948–1962, 2 Bde, hrsg. v. H. Mercker. Mainz/Paderborn 1993, S. 976.
3 Im Archiv des Freundeskreises Mooshausen e. V. liegt ein Brief Guardinis an Josef Weiger mit einer Skizze des Gegensatzes.
4 R. Guardini, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Leipzig 1933, München ^{3}1947 (ab hier zitiert als D).
5 D, S. 288.
6 D, S. 288f.
7 Ursprünglich in: Die Schildgenossen 5,2 (1924); dann im Sammelband »Ehe und Jungfräulichkeit«, hrsg. v. R. Guardini. Mainz 1926, S. 63–73; hier: S. 72.
8 Ebd., S. 73.
9 Ebd., S. 72.
10 Die zeitgenössische Phänomenologie würde viel unbefangener vom »Wesen der Frau« sprechen, so E. Stein und H. Conrad-Martius.
11 Anm. 7, S. 73.
12 R. Guardini, Die Begegnung. Aus einer Ethikvorlesung. Sonderdruck zum Weihnachtsfest 1955, 18 S.
13 Ebd., S. 12.
14 Z. B. bei G. v. le Fort und bei E. Stein, um nur zwei christliche Theoretikerinnen des »Weiblichen« zu nennen. Beide kennen neben der Kategorie des Weiblichen allerdings auch die Kategorie des Personalen, freilich nicht immer bruchlos in der Theorie verbunden. Vgl. dazu H.-B. Gerl, a. a. O.
15 D, S. 29f.
16 D, S. 31.
17 D, S. 210.
18 D, S. 207.
19 D, S. 249.
20 D, S. 41.
21 D, S. 197.
22 D, S. 39.
23 D, S. 43.
24 D, S. 197.
25 D, S. 39: »Sie weiß auch, daß diese Liebe für ihn die Rettung bedeutet.«

26 D, S. 198.
27 D, S. 230.
28 D, S. 134.
29 D, S. 269; die Stelle bezieht sich auf Rogoshin in *Der Idiot*.
30 D, S. 134.
31 D, S. 133 f.
32 D, S. 136.
33 D, S. 132.
34 D, S. 46.
35 D, S. 137.
36 D, S. 85.
37 D, S. 55.
38 D, S. 132.
39 D, S. 169 f.
40 D, S. 13; vgl. D, S. 246.
41 D, S. 246.
42 D, S. 253 f.
43 D, S. 247.
44 D, S. 260.
45 D, S. 268.
46 So die italienische Widmung der Dantestudien an den Vater.
47 R. Guardini, Vision und Dichtung. Der Charakter von Dantes Göttlicher Komödie. Tübingen/Stuttgart 1946; ab hier zitiert als GK.
48 GK, S. 29.
49 GK, S. 47.
50 D, S. 256.
51 D, S. 258.
52 GK, S. 47.
53 Vgl. K.-H. Wiesemann, »Zerspringenden Akkord«. Das Zusammenspiel von Mystik und Systematik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara. Würzburg 1998.
54 D, S. 69.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz · Dresden

Editorial

Am 11. Oktober 1998 wurde in Rom eine Frau heiliggesprochen, die mit dem Schicksal Deutschlands im 20. Jahrhundert im Guten wie im Bösen verknüpft ist: Edith Stein, mit Ordensnamen Teresia Benedicta a cruce von den Unbeschuhten Karmelitinnen. Am 12. Oktober 1891 wurde sie im schlesischen Breslau (dem Wirkungsort der großen hl. Hedwig) als jüngstes Kind einer jüdischen Familie geboren. Schon für die Mutter war diese Geburt am höchsten jüdischen Feiertag, dem Versöhnungsfest (*Yom Kippur*), bedeutsam. Es war der einzige Tag im Jahr, an dem der Hohepriester das Allerheiligste im Tempel von Jerusalem betreten durfte – er erflehte die Vergebung der Schuld des gesamten Volkes für ein weiteres Jahr. Edith Stein wird später selbst das alttestamentliche Versöhnungsfest mit dem versöhnenden Sterben Jesu vergleichen. Und 1939 wird sie in einem Gebet Gott ihr eigenes Leben zur Sühne anbieten und 1942 in Auschwitz diese Sühne sterbend vollenden. So holt ihr Tod gleichsam ihr Geburtsfest ein: Stellvertretende Hingabe ist Edith Steins Berufung und Martyrium.

Im Leben dieser neuen großen Martyrerin liegen Anstöße, die heute und vielleicht wirklich erst heute in ihrer Tiefenwirkung zu bedenken sind. Dazu gehört die zeichenhafte Verbindung von Judentum und Christentum als altes und neues Israel; dazu gehört Edith Steins Vertrautheit mit den denkerischen Problemen des 20. Jahrhunderts und nicht zuletzt mit der Frauenfrage; dazu gehört die geheimnisvolle Lebensnähe ihres letzten unvollendeten Werkes, der *Kreuzeswissenschaft*, die das Geheimnis Jesu vor Augen stellt: Heilung durch Leiden. In der Gestalt Edith Steins treffen sich verschiedene Spannungen, die anderswo zum bloßen Gegensatz auseinandergefallen wären: Judentum und Christentum, Wissenschaft und Religiosität, Intelligenz und Hingabe, anspruchsvolles Denken und Demut. Von dem stolzen und selbstbewußten, auch selbstkritischen Bild der Göttinger Studentin führt ein langer Weg bis zu dem rätselhaft schmerzlichen und tief verinnerlichten Gesichtsausdruck der »Braut des Lammes«.

Um diese verschiedenen Linien im Denken und Erfahren geht es im vorliegenden Heft. Im Vorfeld der Heiligsprechung fand vom 7. bis 9. Oktober 1998 in Rom eine Tagung zum philosophischen Werk Edith Steins statt,

wozu der Karmel eingeladen hatte. Ein Teil der hier abgedruckten Beiträge ist im Rahmen dieses Internationalen Symposiums am Teresianum in Rom vorgetragen wurden. Wir danken dem Generaldefinitor P. Jean Sleiman OCD für die freundliche Erlaubnis zum Abdruck.

Das Heft enthält aber auch eine außerordentliche Besonderheit: Die Erstveröffentlichung eines im Archiv des Karmel Köln befindlichen Textes von Edith Stein! Es handelt sich um Gedanken, die Edith Stein im Blick auf ihre feierliche Profeß im April 1938 notiert hatte, und zwar als Meditationen jeweils über einen Tag der Karwoche. Die Gedanken befinden sich in einem Notizheft, in dem ursprünglich das Register für Edith Steins umgearbeitete Habilitation *Endliches und ewiges Sein* (fertiggestellt 1936; Erstveröffentlichung 1950) verzeichnet war. Später drehte Edith Stein das Heft einfach um und schrieb auf die Rückseiten der noch leeren Blätter. Es sind tief persönliche, durch die Gewichtigkeit der Vorbereitung berührende Gedanken. Sie sind außergewöhnlich, auch im Blick auf Maria, die in die Mitte der Betrachtungen gestellt wird. So ergibt sich auch die ungewöhnliche »Einfühlung« (Thema der Doktorarbeit Edith Steins!) in die Mutter des Herrn am Gründonnerstagabend, wo sie von Edith Stein in die Mitte der Apostel im Abendmahlsaal gesetzt wird! Die Redaktion ist dankbar und glücklich, diesen ungewöhnlichen und wundervollen Text durch Sr. Amata Neyer OCD und P. Michael Linssen OCD zum Abdruck erhalten zu haben. In geraumer Zeit wird beim Herder-Verlag in der Reihe ESW (Edith Steins Werke) der Text mit anderen Inedita zur Veröffentlichung kommen.

Der Papst hatte in seiner Ansprache am 11. Oktober 1998 als bleibende Aufgabe formuliert:

»Wenn wir fortan Jahr für Jahr das Gedächtnis der neuen Heiligen feiern, müssen wir uns auch an die Shoah erinnern, an den grausamen Plan, ein Volk zu vernichten – einen Plan, dem Millionen jüdischer Schwestern und Brüder zum Opfer fielen. Der Herr lasse über sie sein Angesicht leuchten und schenke ihnen seinen Frieden (vgl. *Num* 6,25 f.).

Um Gottes und der Menschen willen erhebe ich noch einmal tief betrübt meine Stimme und rufe: Ein solches verbrecherisches Tun darf sich nie mehr wiederholen, an keiner ethnischen Gruppe, an keinem Volk, an keiner Rasse, nirgendwo auf dieser Welt! Es ist ein Schrei, der allen gilt: allen Menschen guten Willens; allen, die an den Ewigen und Gerechten glauben; allen, die sich in Christus, dem menschgewordenen Wort, verbunden wissen. Wir alle müssen zusammen stehen. Die Würde des Menschen ist es wert. Es gibt nur eine einzige Menschheitsfamilie. Darauf hat auch die neue Heilige eindringlich hingewiesen: ›Unsere Menschenliebe ist das Maß unserer Gottesliebe. Für die Christen – und nicht nur für sie – gibt es keine ‹fremden Menschen›. Die Liebe Christi kennt keine Grenzen.‹ [...]

Das Geheimnis des Kreuzes hat allmählich ihr ganzes Leben umfaßt und ihr die höchste Hingabe abverlangt. Als am Kreuz Vermählte hat sie nicht nur tiefgreifende Seiten über die ›Kreuzeswissenschaft‹ verfaßt, sondern ist die Schule des Kreuzes zu Ende gegangen. Viele unserer Zeitgenossen wollen das Kreuz zum Schweigen bringen. Aber nichts ist sprechender als das totgeschwiegene Kreuz! Die wahre Botschaft des Leidens ist eine Lektion der Liebe. Die Liebe befruchtet das Leiden; und das Leiden vertieft die Liebe. Durch die Erfahrung des Kreuzes hat sich für Edith Stein zugleich ein Weg geöffnet für eine neue Begegnung mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus. Für sie gehörten Glaube und Kreuz untrennbar zusammen; sie leuchten einander aus. In der Schule des Kreuzes gereift, durfte sie entdecken, welchen Wurzeln sich ihr Lebensbaum verdankt. Sie hat begriffen, wieviel es ihr bedeutet, ›Tochter des auserwählten Volkes zu sein, nicht nur geistig, sondern auch blutsmäßig zu Christus zu gehören‹. [...]

Dank sei Gott für dieses Geschenk. Die neue Heilige sei für uns ein Beispiel für unseren Einsatz im Dienst an der Freiheit und für unsere Suche nach Wahrheit. Ihr Zeugnis trage dazu bei, die Brücke gegenseitigen Verständnisses zwischen Juden und Christen immer fester zu machen.«

Elisabeth Prégardier · Oberhausen

Wer sind sie? Woher sind sie gekommen?

Zu Edith Stein gibt es viele Zugänge: ihre autobiographischen Schriften, ihre Briefe, ihre philosophischen Arbeiten, ihre Übersetzungen, ihre Artikel und Vorträge über Bildungsfragen.[1] Die Akzente des Nachforschens können dabei liegen: auf ihrer Suche nach der Wahrheit, auf ihrem Leben unter dem Kreuz, auf ihrer stellvertretenden Sühne, auf ihrem betrachtenden Gebet und ihrem Beten aus der täglichen Liturgie, auf ihren verborgenen mystischen Erfahrungen.

Wir können Edith Stein in den Blick nehmen als Jüdin, als Christin und Karmelitin, als Philosophin, als Lehrerin, als geistliche Lehrmeisterin, Edith Stein in ihrer Beziehung zu ihrer Mutter, zu ihrer Familie, zu ihren Freunden und allen, mit denen sie in Briefkontakt stand.

Edith Stein ist eine bedeutsame Zeitzeugin zur geistigen Situation ihres Lebenskreises während des 1. Weltkrieges, zum Aufbruch der Frauen in die politische Mitverantwortung ab 1918, zu den Fragen katholischer Bildung in der Weimarer Zeit, zum Ethos der Frauenberufe in einer Zeit, in der die Berufstätigkeit der Frau neu als gesellschaftliches Problem diskutiert wird. Und schließlich, Edith Stein ist eine von Millionen Juden, die von den Nazis ermordet worden sind.

In vielen Publikationen und Artikeln der letzten Jahrzehnte wurde allen diesen Fragestellungen auf verschiedenste Weise nachgegangen, und es steht fest, daß das, was Edith Stein in sich birgt, längst noch nicht ausgeschöpft ist.

Eine Facette in der Betrachtung ihrer Person ist ihre Gefährtenschaft, so wie diese in ihrer letzten Lebenswoche gelebt worden ist. Angedeutet ist diese »communio« in ihrem Brief vom 31. Oktober 1938 (eine Woche vor dem Reichspogrom am 9. November) an Mater Petra Brüning. Edith Stein sieht sich in der Stellvertreterinnenrolle für ihr jüdisches Volk wie die Kö-

Elisabeth Prégardier, *Jahrgang 1934, Lehrerin, war bis zu ihrer Pensionierung stellvertretende Geschäftsführerin der Bischöflichen Aktion »Adveniat«; sie ist Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes im Bistum Essen.*

nigin Esther. Gleich danach kommt ein Satz, der wie ein Introitus klingt zu der Gefährtenschaft und »communio«, die Tag um Tag im Leben von Edith Stein deutlicher wurde: »Gleich singen wir die erste Vesper des Allerheiligenfestes.«

Die Lesung im Meßformular zum Allerheiligenfest ist dem 7. Kapitel der Geheimen Offenbarung entnommen. Vor dem Throne des Lammes stehen die aus den Stämmen Israels Gezeichneten und eine große, unzählbare Schar aus allen Völkern und Sprachen, angetan mit weißen Gewändern, dem Zeichen der Heiligkeit, und Palmen in Händen, dem Zeichen des Sieges.

Einer der Ältesten fragt den Seher von Patmos nach der Identität und der Herkunft dieser siegreichen Heiligen: »Wer sind diese in weißen Gewändern? Woher sind sie gekommen?« (7,13). Er selber gibt die Antwort: »Es sind die, die aus der großen Bedrängnis kommen; sie haben ihre Gewänder gewaschen im Blute des Lammes und weiß gemacht« (7,14).

Bei der Seligsprechung von Edith Stein am 1. Mai 1987 im Köln-Müngersdorfer Stadion begann Papst Johannes Paul II. seine Homilie mit der Feststellung: »Selig sind, die aus der großen Bedrängnis kommen.« In dieser Predigt nannte er bei Edith Steins »Weg ins Martyrium« nur ihre Schwester Rosa. Die Gefährtenschaft mit den getauften Juden, die wie Edith Stein zu den »Opfern« des Hirtenbriefes der niederländischen Bischöfe zählten, war nur sehr verhalten zu spüren.

Deutlicher wurde der Papst in seiner Homilie am 11. Oktober 1998 zur Heiligsprechung der seligen Edith Stein. Er sagte: »Weil Edith Stein Jüdin war, wurde sie zusammen mit ihrer Schwester und vielen anderen katholischen Juden aus den Niederlanden in das Konzentrationslager nach Auschwitz gebracht, wo sie mit ihnen in den Gaskammern starb.

Heute gedenken wir ihrer aller in Ehrfurcht.«

Der Blick auf die unmittelbaren Gefährtinnen und Gefährten von Edith Stein, die Ordensfrauen, die Mütter mit ihren Kindern und die Ordensmänner sollte auch deren persönliche Lebensschicksale einbeziehen, den manchmal sehr harten Weg zur Taufe und die familiäre Ausgrenzung aufgrund der Konversion. In fast allen Familien waren sie nicht die einzigen, die vom Terror der Nazis bedrängt und verfolgt worden sind. Einige der Familienangehörigen konnten dem Druck nicht standhalten und nahmen sich das Leben.

In der großen Vision der Lesung vom Fest Allerheiligen dürfen wir sie sicherlich zu den 144 000 Bezeichneten aus dem Volke Israel zählen.

Bei der Vorbereitung eines Seligsprechungsprozesses gilt zu prüfen, ob an die Dienerin/bzw. den Diener Gottes der Maßstab der Erfüllung der drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe sowie der vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß angelegt wer-

den kann. Glaube, Hoffnung und Liebe haben die Gefährtinnen und Gefährten von Edith Stein zur Taufe und zu einem sehr bewußten Leben aus dieser Hinwendung zu Christus geführt. In einer besonderen Weise kommt die Tugend der Tapferkeit zum Ausdruck, die das Letzte von ihnen eingefordert hat, nämlich das Leben.

Von den sieben der von *Auguste Stein* geborenen Kindern wurden Opfer der Gewalt: die Töchter Edith und Rosa am 9. August 1942 in Auschwitz, Sohn Paul und Ehefrau Gertrude in Theresienstadt, Tochter Frieda in Theresienstadt und Enkelin Eva, die Tochter von Sohn Arno, ebenfalls in Theresienstadt.

Dr. Ruth Kantorowicz, Volkswirtschaftlerin, mit Edith Stein seit ihrem Hamburger Aufenthalt 1906/1907 bekannt, war im August 1933 als nichtarische Praktikantin aus der Städt. Bibliothek ihrer Heimatstadt entlassen worden. Kurz zuvor hatte sie wieder persönlichen Kontakt mit Edith Stein aufgenommen, die sich gerade in Köln befand, um sich auf ihren Eintritt in den Karmel vorzubereiten. Belastet von existentieller Angst suchte sie Zuflucht bei Edith Stein, die ja inzwischen ebenfalls als Jüdin ihren Arbeitsplatz im Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster verloren hatte. Ruth empfing ein Jahr später als 33jährige, am 8. September 1934 in der Hamburger St. Elisabethkirche, das Sakrament der Taufe. Ihr Vater, der Arzt Dr. Samuel Kantorowicz stand diesem Schritt freundlich gegenüber, hat aber den Tauftag wahrscheinlich nicht mehr erlebt. Die Mutter ist vermutlich schon Jahre zuvor gestorben. Bis März 1935 konnte Ruth noch als Hilfskraft in einer Beistiftfabrik arbeiten, danach gab es keine Aussicht mehr, in Deutschland eine Stelle zu bekommen. Zusammen mit der Priorin des Ursulinenklosters in Dorsten, Mater Petra Brüning, sorgte Edith Stein, inzwischen Schwester Benedicta a Cruce, im Kölner Karmel für das geängstigte Wesen. Sie vermittelte ihr in Köln Gelegenheitsarbeiten bis sich im Maastricher Karmel Bereitschaft zeigte, Ruth als Postulantin aufzunehmen. Die seelische Instabilität war wohl der Grund, daß sich nach zehnmonatiger Wartezeit der Ordensrat gegen die Aufnahme in den Karmel aussprach. Eine Rückkehr nach Deutschland war unmöglich. Durch die Vermittlung von Mater Petra fand Ruth ab Dezember 1937 bei den Ursulinen in Venlo Unterschlupf und wurde dort »Mädchen für alles«. Als Edith Stein ein Jahr später aus Sicherheitsgründen am 31. Dezember 1938 auch in die Niederlande ging, ergaben sich aus der lokalen Nähe zum Karmel in Echt auch für Ruth neue Lebensinhalte. Mit der Schreibmaschine tippte sie mit großer Einfühlsamkeit ungezählte handschriftliche Texte von Edith Stein ab. Der Einmarsch der deutschen Truppen im Mai 1940 in die Niederlande beendete für die jüdischen Flüchtlinge das Bewußtsein von Sicherheit. Behördliche Schikanen, Verhaftung am 2. August 1942, Zusammentreffen mit Edith und Rosa Stein tags darauf im Polizeilager, Überstel-

lung, in das Lager Westerbork, Transport nach Auschwitz und gemeinsamer Tod in der Gaskammer des Weißen Hauses in Birkenau, sind die letzten Stationen eines geängstigten Lebens, das vielleicht, nach den Worten von Edith Stein, dem der kleinen Blanche de la Force aus der Novelle von Gertrud von Le Fort »Die Letzte am Schafott« nicht unähnlich gewesen war. Wir dürfen annehmen, daß Ruth in der unmittelbaren Nähe von Edith Stein erfahren hat, was sie Tage zuvor aus dem Werk »Kreuzeswissenschaft« abgeschrieben hatte: »Kreuz und Nacht sind der Weg zum himmlischen Licht: das ist die frohe Botschaft vom Kreuz.«

Die 1903 in Berlin geborene *Alice Reis* stand in geistlicher Verwandtschaft zu Edith Stein. Sie hatte Krankenpflege in Mannheim gelernt und war danach fast drei Jahre bei der Allgemeinen Ortskrankenkasse in Darmstadt tätig. Auf der Suche nach einer tieferen Lebensorientierung nahm sie Konvertitenunterricht und wurde am 27. Dezember 1930 in der Klosterkirche von Beuron getauft. Im Taufverzeichnis stehen als Paten. Dr. med. Mathilde Maria Wißler aus Mannheim und Dr. phil. Edith Stein aus Speyer. Alices Konversion hatte einschneidende Folgen. Die Eltern ihres Verlobten, Besitzer eines Kaufhauses in Darmstadt, stellten den jungen Mann vor die Entscheidung: Frau oder Erbe! Der junge Mann löste die Verlobung, Alice erlebte einen Nervenzusammenbruch, als dessen Folge sich ein immer stärker werdendes Asthmaleiden bemerkbar machte. Mehrere Klosterpläne kamen aus gesundheitlichen Gründen nicht zustande. Die Schwestern vom Guten Hirten in Almelo in den Niederlanden verbargen sie in einem Mädchenheim. Im März 1942 wurde die Mutter von Alice von Berlin nach Trawniki verschleppt. Ob Alice davon Kenntnis bekommen hat, ist fraglich. Ihr Vater war schon 1924 verstorben. Am 2. August 1942 wurde auch sie in Almelo von der SS verhaftet. Im Lager Amersfoort traf Alice auf ihre Patin Edith Stein. Den Weg in den Tod gingen sie gemeinsam.

Aus dem Lager Westerbork schrieb Edith Stein am 4. August 1942 an ihre Priorin in Echt: »Die lieben Kinder von Koningsbosch sind auch hier«. Die »lieben Kinder«, das waren die neunzehn- und zwanzigjährige *Annemarie und Elfriede Goldschmidt*, die wahrscheinlich schon im Überfallwagen saßen, als Edith und Rosa zwei Tage zuvor, am 2. August, nachmittags gegen 17 Uhr in diesen einsteigen mußten. Das Karmelkloster und das Kloster Koningsbosch lagen in der Gemeinde Echt in unmittelbarer Nähe, die beiden jungen Frauen aus München, die sicherheitshalber im Frühjahr 1939 von den Eltern in die Niederlande geschickt worden waren, hatten sich manches Mal mit Rosa Stein an der Klosterpforte in der Bovenstestraat getroffen. Annemarie und Elfriede, wohl schon als Kinder getauft, besuchten Münchener Schulen, Annemarie war Mitglied einer Heliandgruppe, bis nazistische Politik beide Schwestern aus Deutschland vertrieb. Sie weilten schon zwei Jahre in den Niederlanden, und ohne die Eltern wie-

dergesehen zu haben erfuhren sie in der Ferne von deren Abtransport von München aus in den Osten, was den sicheren Tod bedeutete. Ein Jahr später ereilte sie dasselbe Schicksal. Mit Edith und Rosa Stein standen Annemarie und Elfriede auf den Frachtlisten des Todes nach Auschwitz, aller Wahrscheinlichkeit nach wurden sie am 9. August 1942 ermordet.

Luise Löwenfels, wurde 1915 als neuntes und jüngstes Kind ihrer Eltern in Trabelsdorf (Bayern) geboren. Mit neun Jahren verlor Luise ihren Vater. Wie die alleinerziehende Mutter ihre Kinderschar durchgebracht hat, wissen wir nicht. Schon früh zeigte sich, sehr zum Ärger der Mutter, eine Zuneigung ihrer jüngsten Tochter zum katholischen Glauben. Luise wurde Kindergärtnerin, hatte eine Stelle in Frankfurt und danach in Recklinghausen, die sie aber verlor, als bemerkt wurde, daß sie Konvertitenunterricht nahm. Eine befreundete Familie vermittelte sie nach Mönchengladbach wo sie am 25. November 1935 in der Klosterkapelle der Dernbacher Schwestern das Sakrament der Taufe empfing. 22jährig trat Luise bei den Schwestern – aus Sicherheitsgründen – in den Niederlanden in Geleen ein. Ihrer Familie ist es wohl gelungen, in die USA zu entfliehen. Als sie im Frühjahr 1942 die Nachricht vom Tode ihrer Mutter erhielt, sagte sie: »Nun habe ich niemand mehr!« Ihre Mitnovizinnen schilderten Schwester Aloysia als tieffrommen Menschen, erfüllt von Ahnungen über ein schweres Schicksal. Vom 2. bis zu ihrer Todesstunde am 9. August 1942 befand sie sich im Kreis der verhafteten Ordensfrauen um Edith Stein, wir wissen um das gemeinsame Gebet der Schwestern im Lager und sicherlich auch auf dem zweitägigen Transport nach Auschwitz.

Verlust prägte auch das Leben der 1889 in Berlin geborenen *Else Michaelis*. Im Alter von 6 Jahren verlor sie durch Tod ihre Mutter, mit 16 Jahren den Vater. Ihre Geschwister wandten sich von ihr ab, als sie am 19. April 1919 in der Pfarrkirche Ss. Corpus Christi getauft wurde. Zehn Jahre später trat sie bei den Josefsschwestern in Trier ein und erhielt den Ordensnamen Mirjam. Erst im Leid der gemeinsamen Verfolgung durch die Nazis fanden die Geschwister menschlich wieder zueinander. Ihr Bruder floh nach einer schikanösen Haftzeit nach England, ihre Schwester nahm sich unter dem Druck der politischen Verhältnisse das Leben. Aus Sicherheitsgründen schickten die Oberen Schwester Mirjam in die Niederlande. Im Haus der Franziskanerinnen in Marienwaard, in der Nähe von Maastricht, wurde sie am 2. August 1942 von der SS verhaftet. Eine noch lebende Zeitzeugin weiß zu berichten, daß sie beim Hinausgehen sagte: »Alles für die Kirche Gottes!« Wie die übrigen Ordensfrauen wurde sie bei der Ankunft in Auschwitz-Birkenau nicht registriert, Überlebende des Transportes vom 7. August aus Westerbork bezeugten, daß die Frauen in geistlicher Kleidung gleich nach der Ankunft auf Lastwagen verfrachtet und sofort zur Vergasung gebracht wurden.

Im Alter von 29 Jahren, am 15. Oktober 1933, wurde die Kölner Kinderärztin *Dr. Lisamaria Meirowsky* in Bonn von Prof. Neuß getauft. Ihr Vater, der bekannte Kölner Dermatologe Prof. Meirowsky und ihre Mutter hatten diesen Schritt mit Wohlwollen begleitet. Lisamaria ging zu Weiterstudien nach Rom und traf dort den Dominikaner Pater Franziskus Stratmann, mit dem zusammen sie eine neue Genossenschaft aus der Spiritualität »Christus König« gründen wollte. Die politischen Unsicherheiten in den europäischen Ländern ließen es nicht dazu kommen. 1938 ging Lisamaria nach Utrecht, um dort Prof. Schmutzer bei einem Hilfswerk für nichtarische Flüchtlinge aus Deutschland zu helfen. Ihre Eltern verließen Deutschland in Richtung England im Jahre 1939. Mit dem Einmarsch der deutschen Truppen wurde Lisamaria selber zum Flüchtling. Bei den Trappistinnen in Berkel-Enschot fand sie ab Oktober 1940 Unterschlupf. Lisamaria war erfüllt von Todesahnungen. Mit großer Intensität übte sie Tag um Tag betend das Sterben ein. In der Frühe des 2. August 1942 wurde sie verhaftet, zusammen mit den Geschwistern Löb in den beiden Abteien. Ihr Brief, den sie am 6. August, dem Fest Christi Verklärung an ihren Beichtvater Pater Frehe OP schrieb, gibt nicht nur ihre persönliche Einstellung zum Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe wieder, der die Verhaftung der katholisch getauften Juden im Lande ausgelöst hatte, sondern auch die ihrer Mitschwestern: »Ich gehe mit Mut, Vertrauen und Freude – auch die Ordensschwestern, die mit mir sind – wir dürfen Zeugnis ablegen für Jesus und mit unseren Bischöfen zeugen für die Wahrheit.« Aus diesem Brief entnehmen wir auch, daß Lisamaria im Lager ihre Tanten getroffen hat, die Schwestern ihrer Mutter sowie die Zwillingsschwester ihres Vaters, die alle »voll Glauben und Vertrauen und Ergebung in die Lager nach Polen gegangen sind«. Lisamarias Tod in der Gaskammer von Auschwitz wird wie bei Edith Stein mit dem 9. August 1942 angenommen.

Kurz vor ihrer Hochzeit waren Ludwig *Löb* und seine Braut Jenny van Geldern im Oktober 1906 katholisch geworden. Das geistliche Element in dieser Familie war so stark, daß von acht Kindern drei Töchter bei den Trappistinnen in Koningsoord und drei Söhne bei den Trappisten in Koningshoeven eintraten. Den Einmarsch der deutschen Truppen in die Niederlande im Mai 1940 haben die Eltern nicht mehr erlebt, ebenso wenig die Verhaftung von Schwester Hedwige, Schwester Marie-Theres, Pater Ignatius, Pater Nivardus und Bruder Linus am 2. August 1942. Als sicher kann gelten, daß die beiden Trappistinnen mit Edith Stein in derselben Gaskammer ermordet worden sind. Die drei Brüder scheinen bei der Ankunft in Auschwitz zunächst einem Arbeitslager zugewiesen worden zu sein, wurden wenig später aber auch vergast. Die in Koningsoord wegen Krankheit zurückgebliebene Schwester Veronica wurde später verhaftet, nach Westerbork gebracht und wieder entlassen. Sie starb im August 1944 in der Abtei

Koningsoord. Der jüngste Bruder der Löb-Geschwister, Hans, wurde ebenfalls verhaftet und starb im Februar 1945 im KZ Buchenwald. Allein übriggeblieben ist die Jüngste, Paula. Sie heiratete nach dem Kriege und lebt heute in der Nähe der Trappistinnen-Abtei. Was bedeutete ihr die Heiligsprechung von Edith Stein, sie, die sieben Geschwister durch die Nazis verloren hat?

Die nächste der mit Edith Stein verbundenen Geschwisterreihe betrifft die *Familie Bock*. Nach einer gescheiterten Ehe war die Österreicherin Herma Bock 1920 in die Niederlande gegangen. Ihre drei Töchter Edith, Resi und Leni folgten ihr im Sommer 1922 nach. Am 29. August 1922 empfingen die Mutter und ihre drei Töchter in der Pfarrkirche St. Elisabeth in Rotterdam das Sakrament der Taufe. Herma heiratete wenig später den Niederländer Willem Merkelbach van Enkhuisen. Resi trat im Februar 1927 bei den Schwestern vom Heiligsten Herzen Jesu in Moerdijk ein und erhielt den Namen Schwester Charitas. In der Frühe des Sonntagmorgens vom 2. August 1942 verhaftete die Sicherheitspolizei Schwester Charitas im Mutterhaus von Moerdijk. Fast zur gleichen Stunde ereilte in Rotterdam ihre Mutter Herma mit Edith und Leni dasselbe Schicksal. Im Durchgangslager Amersfoort trafen sie dann zusammen. Mutter Herma und ihre drei Töchter mußten denselben Weg nach Auschwitz-Birkenau gehen, jedoch nicht zur selben Stunde. Schwester Charitas, Edith und Leni starben wahrscheinlich am 9. August 1942 zusammen mit Edith Stein, die Mutter Herma wenig später am 20. August.

Wiederum ein jüdisch-christliches Familienschicksal betraf *Eva Maria de Man-Kalker* mit ihren Kindern Anneke, Jochie, Magdaleentje und Pieterje. Ihr Ehemann, der Schriftsteller Herman de Man, weilte gerade im Ausland, als sie am Morgen des 2. August 1942 mit ihren vier Kindern in Berlicum verhaftet und nach Amersfoort transportiert wurde. Sie gehörte mit zur Gruppe der katholisch getauften Juden, die dann am 7. August nach Auschwitz-Birkenau gebracht und dort am 9. August zusammen mit Edith Stein getötet wurden. Drei Kinder der Familie de Man waren zur Stunde der Verhaftung nicht im Hause. Jan, wurde später auch von den Nazis gefaßt und auf der Flucht zu seinem Vater nach Frankreich erschossen. Der Sohn Joost konnte im Seminar versteckt werden. Er wurde später Priester und wirkte als Missionar in Brasilien. Er ist 1981 verstorben. Von den sieben Kindern lebt noch als einzige Marietje, heute verheiratet in Dänemark. Sie verlor ihre Mutter und fünf ihrer Geschwister durch die Nazis. Ihr Vater kam 1946 in Amsterdam bei einem Flugzeugunglück ums Leben. Wieviel Leid mußte sie hinnehmen!

Als Bruder Wolfgang August 1942 in Auschwitz-Birkenau sterben mußte, war er erst 27 Jahre alt. Er hatte einen schweren Weg hinter sich. 1915 in Witten als *Fritz Rosenbaum* geboren, wandte er sich schon früh dem ka-

tholischen Glauben zu. Gegen den Willen seines Vaters empfing er heimlich am 15. September 1933 in der Josephskirche (heute St. Franziskus) die Taufe. Die Nazis bedrängten die vermögende Kaufmannsfamilie, der Vater, Ludwig Rosenbaum war den Gewalttätigkeiten nicht gewachsen, er nahm sich 1935 das Leben. Fritz trat im März 1939 bei den Franziskanern in Vlodorp in den Niederlanden ein. Das Haus gehörte zur deutschen Franziskanerprovinz mit Sitz in Werl. Von seiner Mutter Elli Rosenbaum wissen wir, daß sie 1936 in Köln getauft wurde, später verliert sich ihr Schicksal im Dunklen. Wahrscheinlich mußte sie denselben Weg in ein Todeslager gehen, wie ihr Sohn, der am 2. August 1942 im Franziskanerkloster in Woerden verhaftet, am 7. August nach Auschwitz-Birkenau deportiert worden ist. Möglicherweise wurde er dort zunächst für ein Arbeitslager selektiert, mit seinem am 30. September 1942 vermuteten Tod gehört er zu den Passionsgefährten von Edith Stein.

Elvira Platz, geboren 1891, gehörte zur großen jüdischen Familie des Jonas Platz in Köln. In jungen Jahren ging sie mit ihrer Schwester nach Leiden in die Niederlande und arbeitete als Modistin in einem Kaufhaus. Zwischen dem Katholiken Franziskus Xaverius Sanders und ihr entspann sich ein aufrichtiges Liebesverhältnis. Elvira wurde katholisch und empfing am 30. März 1918, zwei Monate vor ihrer Hochzeit, das Sakrament der Taufe. Aus der Ehe ging eine Tochter Anna hervor. Ihr Mann starb 1939 und ahnte das schwere Schicksal seiner jüdischen Frau. Der Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe vom 26. Juli 1942 gegen die Deportation der Juden hatte auch für Elvira zur Folge, am 2. August in Leiden verhaftet und nach Westerbork gebracht zu werden. Aus dem Lager schrieb sie noch in einem letzten Brief an ihre Verwandten. »... daß ich gewürdigt werde, an den Leiden Christi teilzunehmen!« Am 9. August hat sie zusammen mit Edith Stein in der Gaskammer des »Weißen Hauses« den Tod gefunden. Ihre Tochter Anna lebt heute in Spanien.

Als letzte unter den namentlich genannten Passionsgefährtinnen von Edith Stein soll auf das Schicksal von *Judith Mendes da Costa* hingewiesen werden. 1885 wurde sie als siebtes und jüngstes Kind der in Amsterdam ansässigen, aus Portugal stammenden sephardischen Juden geboren. Schon früh verlor sie ihren Vater, was für die Familie harte Einschränkungen bedeutete. Sie war verlobt, als sie sich dem katholischen Glauben zuwandte und am 10. Oktober 1923 in Amsterdam die Taufe empfing. Die Folge war Ächtung durch die Familie und Verlust der Arbeitsstelle. Auch die Verlobung wurde gelöst. Judith trat bei den Dominikanerinnen von Voorschoten ein und legte im April 1933 ihre ewigen Gelübde ab. Zur Schicksalsgefährtin von Edith Stein wurde Schwester Judith am 2. August 1942 durch ihre Verhaftung. Im Lager Westerbork lebten sie drei Tage miteinander. Aus unerklärten Gründen wurde sie vom Todestransport des 7. August zu-

rückgestellt. Schwester Judith hat die Erfahrungen dieser Tage niedergeschrieben und so wissen wir genau, was sich abgespielt hat. Im Februar 1944 wurde sie zum zweiten Mal verhaftet und über Theresienstadt nach Auschwitz deportiert, wo sie vermutlich am 7. Juli 1944 vergast worden ist. Auch Schwester Judiths älteste Schwester wurde in Auschwitz umgebracht, ein weiterer Bruder und eine Schwester nach Deutschland deportiert.

Diese letzte Woche im Leben von Edith Stein, ihren Gefährtinnen und Gefährten in der Zeit vom 2. bis zum 9. August 1942 ist reichlich dokumentiert. Wir kennen zwölf schriftliche Aussagen von Zeitzeugen über die Verhaftungen am 2. August. Von der mitverhafteten Familie Bromberg und Schwester Judith besitzen wir die Berichte über die Vorgänge im Lager Amersfoort und Westerbork. Aufgrund der 21 uns bekannten Telegramme, Briefe und Notizen der Inhaftierten aus dem Lager sind 16 namentlich nachgewiesene Personen von den Klöstern und Familien entsandt worden und nach Westerbork gereist, um Lebensmittel, warme Kleidung und geistliche Literatur zu bringen. Acht von ihnen haben ihre ergreifenden und erschütternden Begegnungen mit den Todgeweihten niedergeschrieben. Dies alles stellt ein großes geistliches Kapital dar, das uns authentisch über die Haltung der Gefährtinnen und Gefährten von Edith Stein auf dem Weg in den Märtyrertod Auskunft gibt.

Nach den Feststellungen des niederländischen Reichsinstitutes für Kriegsdokumentation waren in dem Westerbork-Transport vom 7. August 1942 insgesamt 63 katholische Juden eingeschlossen. Weitere 29 sollen im September 1942 nach Auschwitz deportiert worden sein. Der Transport vom 7. August umfaßte 987 Männer Frauen und Kinder. Auf dem Weg nach Auschwitz kommt es zu einem kurzen Halt, auf dem Edith Stein wohlbekannten Bahnhof in Schifferstadt. Sie kann den dort Wartenden letzte Grüße an Freunde zurufen: »Wir sind auf dem Weg in den Osten.«

Bei der Ankunft in Auschwitz wohl in der Nacht vom 8. auf den 9. August findet eine Selektion statt. Als Häftlinge kommen ins Arbeitslager kommen 315 Männer mit den Nummern 57405–57719 und 149 Frauen mit den Nummern 15812–15960. In der Gaskammer in Birkenau werden ohne jegliche Registrierung 523 Menschen ermordet.

Was Edith Stein in ihrer Aufopferung am Passionssonntag, am 26. März 1939 vorausschaute, hat sich in den eben beschriebenen Einzel-, Geschwister- und Familienschicksalen erfüllt. In dem an ihre Priorin gerichteten Brief schrieb sie:

»*Liebe Mutter, erlauben Euer Ehrwürden mir, mich dem Herzen Jesu als Sühnopfer für den wahren Frieden anzubieten: daß die Herrschaft des Antichrist, wenn möglich, ohne einen neuen Weltkrieg zusammenbricht und eine neue Ordnung aufgerichtet werden kann. Ich möchte es heute*

noch, weil es die 12. Stunde ist. Ich weiß, daß ich ein Nichts bin, aber Jesus will es, und er wird gewiß in diesen Tagen noch viele andere dazu rufen.«

Anmerkungen

1 Vgl. zur Verhaftung und zu den letzten Lebenswochen von Edith Stein grundsätzlich J. Warsage J. (Johanna van Weerst OCD), Als een brandende toorts. Documentaire Getuigenissen over Dr. Edith Stein en medeslachtoffers. Echt 1967; R.M.W. Kempner, Edith Stein und Anne Frank. Zwei von Hunderttausend. Die Enthüllungen über die NS-Verbrechen in Holland vor dem Schwurgericht in München. Die Ermordung der »nichtarischen« Mönche und Nonnen. Freiburg 1968; Sr. M. A. Neyer, Edith Sein: Ihr Leben in Dokumenten und Bildern. Würzburg 1987; Dies., Edith Stein: Wie ich in den Kölner Karmel kam. Würzburg 1994; W. Krusenotto, Die letzten Tage im Leben der seligen Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz – Edith Stein. Eine Gebetsoktav. Anregungen zu einer Wallfahrt nach Westerbork, Breslau und Auschwitz. Siegburg 1992; A. Mohr/E. Prégardier, Passion im August. Edith Stein und Gefährtinnen: Weg in Tod und Auferstehung. Annweiler 1995; J. Feldes, Edith Stein und Schifferstadt. Schifferstadt 1998; Dies., 15 Briefe des Katholischen Deutschen Frauenbundes. Annweiler 1998, hier besonders Brief Nr. 2 (November 1998) und Brief Nr. 12 (September 1998); Schriftenreihe Edith Stein (6 Hefte): 1. Edith Stein – Tochter Israels und Tochter des Karmels. Joh. Paul II. Homilie am 1. Mai 1987 in Köln; 2. Worte über Edith Stein. Papst Johannes Paul II. Pastoralbesuch in Deutschland 1987; 3. Schalom. Papst Johannes Paul II. Ansprachen an den Zentralrat der Juden; 4. Edith Stein – Fürsprecherin. Eine Novene; 5. Edith Stein – Gebet und Gedenken. Anregungen und Texte zu Gottesdiensten; 6. Wallfahrt nach Westerbork. Gedanken und Texte zu einer Wallfahrt. Annweiler 1998.

Ulrich Dobhan OCD · Rom

Teresa von Avila und Edith Stein

Als Edith Stein am 14. Oktober 1933 nach der feierlichen Ersten Vesper zum Fest der hl. Teresa von Avila die Schwelle der Klausur des Kölner Karmel, der damals im Stadtteil Lindenthal lag, überschritt, ging für sie ein langgehegter Wunsch in Erfüllung, bei dem die hl. Teresa aus Avila gleichsam Pate stand. Sie ist für Edith von besonderer Bedeutung. Ich möchte in meinem Beitrag dieser Bedeutung in drei Richtungen nachspüren: 1. Edith Stein begegnet Teresa von Avila; 2. Edith Steins Teresa-Bild; 3.Teresa und Edith Stein im Spiegel ihrer Selbstbiographien.

1. Edith Stein begegnet Teresa von Avila

Der Bericht von Schw. Teresia Renata Posselt, Edith Steins erster Biographin, über deren Bekehrung, ist inzwischen weltweit bekannt, obwohl er fast etwas Legendenhaftes an sich hat. Die Autorin läßt Edith Stein erzählen: »... ich holte ein umfangreiches Buch hervor. Es trug den Titel ›Leben der Heiligen Theresia von Avila‹, von ihr selbst geschrieben. Ich begann zu lesen, war sofort gefangen und hörte nicht mehr auf bis zum Ende. Als ich das Buch schloß, sagte ich mir: ›Das ist die Wahrheit‹«.[1] Sie selbst hat in ihrem autobiographischen Bericht *Wie ich in den Kölner Karmel kam* folgendes geschrieben: »Etwa zehn Tage nach meiner Rückkehr aus Beuron kam mir der Gedanke: Sollte es nicht jetzt endlich Zeit sein, in den Karmel zu gehen? Seit zwölf Jahren war der Karmel mein Ziel. Seit mir im Sommer 1921 das ›Leben‹ unserer hl. Mutter Teresia in die Hände gefallen war und meinem langen Suchen nach dem wahren Glauben ein Ende gemacht hatte«.[2] Die Bedeutung Teresas bei Edith Steins Konversion zum Katholizismus steht außer Zweifel; das bestätigt auch P. Johannes Hirschmann SJ in

Ulrich Dobhan OCD, *Jahrgang 1944, Eintritt in den Teresianischen Karmel 1963, Promotion über Teresa von Avila, ist Provinzial der deutschen Ordensprovinz und derzeit Mitglied des Generalrates seines Ordens in Rom.*

einem Brief vom 13. Mai 1950 an die damalige Priorin des Kölner Karmel, Schw. Teresia Renata Posselt: »Der Grund, warum sie, dem Christentum gewonnen, nicht wie ihr Lehrer Husserl, ihre Freundin Hedwig Conrad-Martius oder wie Frau Reinach selbst evangelisch wurde, sondern katholisch, war unmittelbar die Lesung des Lebens der heiligen Theresia. Sie glaubte aber, daß der Schritt vorbereitet war durch den Einfluß Schelers, durch den sie besonders in seiner katholischen Zeit angesprochen wurde.«[3] Von diesen vorbereitenden Momenten gibt es mehrere, die ich als Schritte auf die Begegnung mit Teresa von Avila hin bezeichnen möchte, durch die Edith Sein nicht in einem philosophischen, sondern existentiellen Sinn die WAHRHEIT gefunden hat.

Als Ausgangspunkt für diese ihre Suche nach der Wahrheit können wir eine Art religiöser Grundstimmung bezeichnen, die sich bereits in ihren Kinderjahren zeigt, so wenn sie sagt: »Aber in meinem Innern gab es noch eine verborgene Welt. Was ich am Tage sah und hörte, das wurde dort verarbeitet ... Wenn in meiner Gegenwart von einer Mordtat gesprochen wurde, lag ich nachts stundenlang wach, und das Grauen kroch aus allen dunklen Ecken auf mich zu ... Von all diesen Dingen, an denen ich heimlich litt, sagte ich niemandem je ein Wort.«[4] Edith wußte schon als Kind, daß es, um mit Teresa zu reden, »in uns etwas unvergleichlich Wertvolleres gibt, als was wir außerhalb von uns sehen«.[5] Ausgehend von dieser inneren Welt, die für Edith unverzichtbar, ja geradezu wesensgemäß war, in der sich ihr eigenes Leben abspielte, ist sogar ihre Entscheidung, »mir das Beten ganz bewußt und aus freiem Entschluß«[6] abzugewöhnen, die sie als Mädchen mit 15 Jahren getroffen hatte, nachvollziehbar, ja geradezu folgerichtig. Trotz des tiefen Glaubens ihrer Mutter, die daraus lebte und für ihr Leben Kraft schöpfte[7], hatte Edith den jüdischen Glauben offensichtlich niemals verinnerlicht, sondern vor allem die Äußerlichkeiten an ihm wahrgenommen, die sie eher abstießen, wie es an ihrer Beschreibung der Beerdigung eines Onkels deutlich wird: »Die Leichenreden ... warfen einen Rückblick auf das Leben des Verstorbenen, hoben hervor, was er Gutes getan ...; etwas Tröstendes enthielten sie nicht ... Dahinter stand kein Glaube an ein persönliches Fortleben und an ein Wiedersehen nach dem Tod«[8]; oder auch die Beschreibung des Paschafestes im Familienkreis: »Überhaupt litt die Weihe des Festes darunter, daß nur meine Mutter und die jüngeren Kinder mit Andacht dabeiwaren. Die Brüder, die anstelle des verstorbenen Vaters die Gebete zu sprechen hatten, taten es in wenig würdiger Weise. Wenn der ältere nicht da war und der jüngere die Rolle des Hausherrn übernehmen mußte, ließ er sogar deutlich merken, daß er sich innerlich über all das lustig machte[9]; oder auch ihre Erklärung der relativen Häufigkeit von Selbstmorden bei Juden[10] und die talmudistischen Spitzfindigkeiten, »die mich abstießen«.[11] Bei einer solchen, ihrer Erfahrung nach veräußerlichten

Frömmigkeit kam in ihrem Inneren, wo sie so eigentlich lebte, nichts in Bewegung oder Schwingung; sich diese Art des Frommseins und Betens abzugewöhnen, konnte ihr eigentlich nicht sehr schwer gefallen sein, zumal »die Entschlüsse aus einer mir selbst unbekannten Tiefe emporstiegen«.[12] Über das, was in dieser Tiefe vor sich ging, konnte sie nicht einfach verfügen, und das bedeutet, daß die religiöse Frage des entsprechenden Zeitpunkts bedarf. So schreibt sie über ihre erste Bekanntschaft mit dem Evangelium in Ulfilas Bibelübersetzung im Rahmen des Studiums des Althochdeutschen an der Breslauer Universität, daß »ich damals nicht religiös davon ergriffen wurde; ... und wir hätten über religiöse Fragen ebenso offen wie über andere gesprochen, wenn sie uns bewegt hätten«[13]; und bei der Beschreibung ihres Weges zur Universität verrät sie uns: »In die schönen Kirchen ging ich nicht hinein ... Ich hatte ja dort nichts zu suchen.«[14]

Bei der für sie typischen und ausgeprägten Einfühlungsgabe, die sich bei ihr schon von Kindesbeinen an deutlich zeigte, war es kaum anders zu erwarten, als daß es Begegnungen mit anderen Menschen sein würden, die sie weiterbrachten, auch in der religiösen Frage, sobald der richtige Zeitpunkt dafür gekommen war. Die Begegnung mit der Phänomenologie, die Edith Stein als »neue Scholastik« bezeichnet, »weil der Blick sich vom Subjekt ab- und den Sachen zuwendete: die Erkenntnis schien wieder ein Empfangen, das von den Dingen sein Gesetz erhielt, nicht ... ein Bestimmen, das den Dingen sein Gesetz aufnötigte«[15], diese Begegnung, allerdings nicht in Form der Lektüre der *Logischen Untersuchungen* Husserls, wiewohl ihre religiöse Entwicklung ohne ihn undenkbar ist, sondern vermittelt durch Adolf Reinach[16] und vor allem durch Max Scheler, bewirkte einen Wandel in ihr. Sie schreibt darüber: »Das war meine erste Berührung mit dieser bis dahin völlig unbekannten Welt. Sie führte mich noch nicht zum Glauben. Aber sie erschloß mir einen Bereich von ›Phänomenen‹, an denen ich nun nicht mehr blind vorbeigehen konnte. Nicht umsonst wurde uns beständig eingeschärft, daß wir alle Dinge vorurteilsfrei ins Auge fassen, alle ›Scheuklappen‹ abwerfen sollten. Die Schranken der rationalistischen Vorurteile, in denen ich aufgewachsen war, ohne es zu wissen, fielen, und die Welt des Glaubens stand plötzlich vor mir. Menschen, mit denen ich täglich umging, zu denen ich mit Bewunderung aufblickte, lebten darin. Sie mußten zumindest eines ernsten Nachdenkens wert sein. Vorläufig ging ich noch nicht an eine systematische Beschäftigung mit den Glaubensfragen; dazu war ich noch viel zu sehr von andern Dingen ausgefüllt. Ich begnügte mich damit, Anregungen aus meiner Umgebung widerstandslos in mich aufzunehmen, und wurde – fast ohne es zu merken – dadurch allmählich umgebildet.«[17] Im Rückblick betrachtet war das ein sehr entscheidender Moment im Leben Edith Steins, was sie allerdings beim Abschied in Breslau schon irgendwie geahnt haben mag, denn »im tiefsten Herzen hatte ich aber – wie sie

[die Mutter] wohl auch – eine geheime Ahnung, daß es ein schärfer einschneidender Abschied sei«.[18] Es war aber zugleich auch der Beginn eines schmerzvollen und langen Weges, denn bis zur Taufe in Bad Bergzabern waren es noch gut vier Jahre. Doch war sie innerlich nun so weit, daß sie »alle Dinge vorurteilsfrei ins Auge faßte«. Von dieser Einstellung her ist es verständlich, daß die drei windzersausten Bäume auf einem kahlen Hügel in der Umgebung von Göttingen »mich immer an die drei Kreuze auf Golgotha erinnerten«[19], daß sie das dreimalige Läuten der Glocke von St. Albani wahrnahm, ohne dessen Bedeutung zu kennen[20], daß »ich in Göttingen Ehrfurcht vor Glaubenfragen und gläubigen Menschen gelernt hatte« und »sogar mit meinen Freundinnen manchmal in eine protestantische Kirche ging«[21], und daß sie selbst beim Lazarettdienst in Mährisch-Weiskirchen 1915 für religiöse »Phänomene« offen war: »Als ich die paar Habseligkeiten ordnete, fiel mir aus dem Notizbuch des Verstorbenen [eines Soldaten] ein Zettelchen entgegen: es stand ein Gebet um Erhaltung seines Lebens darauf, das ihm seine Frau mitgegeben hatte. Das ging mir durch und durch. Ich empfand jetzt erst, was dieser Todesfall menschlich zu bedeuten hatte.«[22] Eine solche innerliche Disposition gibt auch eher unscheinbaren Erlebnissen, die Edith Stein im Sommer 1916 in Frankfurt am Main hatte, eine besondere Bedeutung: »Wir traten für einige Minuten in den Dom, und während wir in ehrfürchtigem Schweigen dort verweilten, kam eine Frau mit ihrem Marktkorb herein und kniete zu kurzem Gebet in einer Bank nieder. Das war für mich etwas ganz Neues. In die Synagogen und in die protestantischen Kirchen, die ich besucht hatte, ging man nur zum Gottesdienst. Hier aber kam jemand mitten aus den Werktagsgeschäften in die menschenleere Kirche wie zu einem vertrauten Gespräch. Das habe ich nie vergessen können.« Oder auch der Besuch im Liebieg'schen Institut[23], wo Myrions Athena steht: »Aber ehe wir zu ihr gelangten, kamen wir in einen Raum, wo von einer Flämischen Grablegung aus dem 16. Jahrhundert vier Figuren ausgestellt waren: die Mutter Gottes und Johannes in der Mitte, Magdalena und Nikodemus an den Seiten. Das Corpus Christi war nicht mehr vorhanden. Diese Figuren waren von so überwältigendem Ausdruck, daß wir uns lange nicht davon losreißen konnten. Und als wir von dort zur Athena kamen, fand ich sie nur überaus anmutig, aber sie ließ mich kalt«, das bedeutet, daß Edith Stein in diesem Moment geradezu Hunger nach religiösen Phänomenen hatte, denn, so sagt sie: »Erst viele Jahre später habe ich bei einem erneuten Besuch den Zugang zu ihr gefunden«, oder auch der Eindruck, den eine Simultankirche in Heidelberg auf sie machte, »was sich tiefer eingeprägt hat als dieses Weltwunder« (die Minnesängerhandschriften in der Universitätsbibliothek).[24]

Durch diese Erfahrungen gleichsam vorbereitet, konnte es nicht ausbleiben, daß die Begegnung mit Anne Reinach, deren Mann im November

1917 in Flandern gefallen war, in Edith eine tiefgreifende Umwälzung ausgelöst hat. Davon berichtet als erster P. Johannes Hirschmann SJ in dem oben zitierten Brief vom 13. Mai 1950 an Schw. Teresia Renata Posselt: »Der entscheidendste Anlaß zu ihrer Konversion zum Christentum war, wie sie mir erzählte, die Art und Weise, wie die ihr befreundete Frau Reinach in der Kraft des Kreuzesgeheimnisses das Opfer brachte, das ihr durch den Tod ihres Mannes an der Front des ersten Weltkrieges auferlegt war. In diesem Opfer erlebte sie den Erweis der Wahrheit der christlichen Religion und ward ihr geöffnet. Sie weilte damals nach dem Tode von Reinach in dessen Haus, um seinen Nachlaß durchzusehen.«[25] Von diesem Wandel geben auch die in diesen Jahren, 1918–1921, abgefaßten Schriften Zeugnis, obwohl sie nicht direkt religiöse Themen behandeln[26], sowie ihre Briefe. F. J. Sancho Fermín sagt darüber: »Es besteht kein Zweifel, daß sie nun eine bis zu einem gewissen Punkt dramatische Situation durchlebt: Glauben wollen und es doch nicht vermögen; ein Glauben, das kommt und geht; ein intellektuelles Erahnen der Wahrheit in Gott, aber sie noch nicht lebensmäßig zu erfahren; sich von ihr angezogen, aber noch nicht vollständig davon durchdrungen zu fühlen.«[27]

Nach allem, was sie bisher durchgemacht hatte, wäre eine Konversion zum Protestantismus naheliegend gewesen, sobald sie sich einmal dazu durchgerungen hatte, zumal verschiedene Freunde aus dem Kreis um Husserl diesen Schritt gemacht haben, doch sie schreibt, daß »die Vermischung von Politik und Religion, die dort [in den protestantischen Kirchen] vorherrschte, mich freilich nicht zur Kenntnis eines reinen Glaubens führen konnte und mich auch oft abstieß«.[28] Andererseits bedeutete eine Konversion zum Katholizismus eine noch größere Tragödie für ihre Familie, besonders für ihre Mutter. Doch Edith ging ihren Weg konsequent weiter; Hilfen dabei waren die Lektüre von Möhlers *Symbolik*[29], die *Confessiones* von Augustinus[30] und auch die *Exerzitien* von Ignatius von Loyola.[31] Doch ist es schließlich erst die Begegnung mit Teresa von Avila gewesen, im Sommer 1921[32], die Edith Stein zur »Wahrheit« und somit zur Entscheidung gebracht hat, sich in der katholischen Kirche taufen zu lassen.

2. Edith Steins Teresa-Bild

Edith Stein hat sich in drei Abhandlungen direkt über Teresa von Avila geäußert:

1. *Liebe um Liebe. Leben und Wirken der heiligen Teresa von Jesus*, entstanden Ende 1933, Anfang 1934[33];
2. *Eine Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit: Teresia von Jesus*, entstanden 1935[34];

3. *Die Seelenburg*, entstanden Anfang 1936, als Ergänzung zu *Endliches und Ewiges Sein.*[35]

Diese drei, von ihrer Intention und ihrem Aufbau her sehr unterschiedlichen Schriften bilden die Grundlage für den Versuch, Edith Steins Teresa-Bild nachzuzeichnen. Bei der ersten Abhandlung geht es darum, Leben und Wirken Teresas von Avila bekannt zu machen; bei der zweiten, vom angezielten Leserkreis – Lehrerinnen – her, um die Darstellung Teresas als Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit, und bei der dritten möchte die Autorin mit Hilfe der *Seelenburg* Teresas »etwas darüber sagen, wie sich meine Ausführungen [in *Endliches und Ewiges Sein*] über den Bau der menschlichen Seele zu jenem Werk verhalten«.[36]

Angesichts der neuen historischen Erkenntnisse, die wir seit dem Entstehen dieser Schriften über Teresa von Avila gewonnen haben, erweist sich Edith Stein auf diesem Gebiet ganz und gar als Kind ihrer Zeit. Das wird besonders deutlich, wenn sie über *Heimat und Elternhaus* Teresas berichtet: »Als sie [Teresa] zur Welt kam, waren erst etwa zwanzig Jahre verflossen, seit die letzten Mauren aus Spanien vertrieben waren und die ganze Halbinsel im katholischen Glauben geeint wurde. Acht Jahrhunderte unablässiger Kämpfe zwischen Kreuz und Halbmond lagen hinter dem spanischen Volke. In diesen Kämpfen war es zu einem Heldenvolk, zu einer Heerschar Christi des Königs herangeblüht. Teresas engere Heimat, das alte Königreich Kastilien, war die feste Burg, von der aus das Kreuz in zähem Ringen allmählich nach Süden vorgetragen wurde; die kastilischen Ritter bildeten die Kerntruppe des Glaubensheeres. Aus einem solchen Heldengeschlecht stammt die kühne Gottesstreiterin ... Von altem Adel waren die Eltern, Alonso Sánchez de Cepeda und seine zweite Gemahlin, Beatriz de Ahumada. Nach der Sitte ihrer Zeit und ihres Landes wurde sie mit dem Namen der Mutter Teresa de Ahumada genannt.«[37] Inzwischen haben wir gelernt, die Geschichte Spaniens differenzierter zu betrachten, wobei das Zusammenleben der drei monotheistischen Religionen unter den Mauren über lange Zeit als ein Glücksfall gilt, der eine hohe kulturelle Blüte hervorgebracht hat, so daß Spanien am Ende der Reconquista nicht einfach an dem Punkt weitermachen konnte, an dem das westgotische christliche Reich 711 aufgehört hatte, wie es gemäß der traditionellen Sicht der spanischen Geschichte gesagt wird. Aber vor allem wissen wir heute, daß Teresa nicht aus einem alten Adelsgeschlecht stammt, sondern einen Vater hat, der noch als Jude geboren wurde, so daß sie zur diskriminierten Bevölkerungsschicht der Conversos gehört, was das Verständnis und die Interpretation ihrer Persönlichkeit und auch ihrer Schriften grundlegend verändert. Doch als Edith Stein ihre Abhandlungen schrieb, feierte man Teresa als »höchste Synthese der Rasse«, wie der Titel eines Buches von Silverio de Santa Teresa lautet, das 1939 erschien.[38] So wird es verständlich, daß

die ersten Hinweise auf Teresas jüdische Abstammung, die sieben Jahre später auftauchten, also nur vier Jahre nachdem Edith Stein Opfer eines rassistischen Regimes geworden war, lange Zeit auf großen Widerstand stießen und nur sehr zögerlich rezipiert wurden.[39] Schade, daß Edith Stein nicht mehr erfahren hat, daß die von ihr so hochgeschätzte und für sie so wichtige »heilige Mutter« so wie sie jüdischer Abstammung war!

Doch abgesehen von dieser historischen Einordnung Teresas erweist sich Edith Stein in mehrfacher Hinsicht als eine gute Kennerin ihrer hl. Mutter. Das erste, was in diesem Zusammenhang auffällt, ist die Bedeutung des Betens, genauer des *inneren Betens*, das Edith bei Teresa vorfindet. Davon ist ihr Teresa-Bild in erster Linie geprägt. So charakterisiert sie die junge Novizin: »Aber die vorgeschriebenen Gebetszeiten genügten ihrem Eifer nicht. Sie verbrachte auch die freien Stunden am liebsten in stiller Betrachtung vor dem Tabernakel. Es blieb nicht aus, daß ihr dies bei minder gebetsliebenden Seelen den Vorwurf der Übertriebenheit eintrug. Aber sie ließ sich durch nichts auf ihrem Wege aufhalten.«[40] Und als Teresa auf dem Weg zur »heilkundigen Frau« in Becedeas einige Monate bei ihrer Schwester verbrachte, vermerkt Edith Stein: »Obgleich sie hier wie in früheren Jahren von der Liebe der Ihren umgeben war und sich ihnen mit aller Herzlichkeit widmete, wußte Teresa doch den Tag so einzuteilen, daß ihr genügend Zeit zu einsamem Gebet blieb ... Trotz aller qualvollen Schmerzen setzte sie beharrlich das betrachtende Gebet nach der Anleitung ihres Wegweiser [Francisco de Osuna] fort.«[41] Bevor sie nun, dem Aufbau der *Vida* Teresas folgend, die vier Gebetsstufen erklärt, gewährt sie uns einen Blick auf ihre Art zu beten: »Das Gebet ist der Verkehr der Seele mit Gott. Gott ist die Liebe, und die Liebe ist sich selbst verschenkende Güte; eine Seinsfülle, die nicht in sich selbst beschlossen bleiben, sondern sich andern mitteilen, andere mit sich beschenken und beglücken will. Dieser sich selbst ausspendenden Gottesliebe verdankt die ganze Schöpfung ihr Dasein. Die höchsten aller Geschöpfe aber sind die geistbegabten Wesen, die Gottes Liebe verstehend empfangen und frei erwidern können: die Engel und Menschenseelen. Das Gebet ist die höchste Leistung, deren der Menschengeist fähig ist. Aber es ist nicht allein menschliche Leistung. Das Gebet ist eine Jakobsleiter, auf der des Menschen Geist zu Gott empor- und Gottes Gnade zum Menschen herniedersteigt. Die Stufen des Gebets unterscheiden sich nach dem Maß des Anteils, den die natürlichen Kräfte der Seele und Gottes Gnade daran haben. Wo die Seele nicht mehr mit ihren Kräften tätig ist, sondern nur noch ein Gefäß, das die Gnade in sich empfängt, spricht man von mystischem Geschehen.«[42]

Vom inneren Beten her definiert Teresa in Edith Steins Darstellung nun auch ihr Lebensideal, das in ihren neugegründeten Klöstern gelebt werden und entsprechend geprägte Menschen anziehen soll: »Das Lebensideal war

es, wozu es sie [Teresa] hinzog, seitdem sie erfahren hatte, was der innere Verkehr der Seele mit Gott bedeutet. Die Lebensform, die das innere Gebet in den Mittelpunkt stellt und alle Hindernisse aus dem Weg räumt, mit denen sie bisher in den 26 Jahren ihres Klosterlebens hatte kämpfen müssen, fand sie in der ursprünglichen Regel unseres Ordens, wie sie der heilige Patriarch Albertus von Jerusalem um das Jahr 1200 für die Einsiedlerbrüder auf dem Karmel aufgezeichnet hatte.«[43]

Das innere Beten ist schließlich auch das erste Kriterium bei der Aufnahme von Kandidatinnen: »Erste Vorbedingung für das Gelingen des Erziehungswerkes ist Vorsicht bei der Aufnahme von Kandidatinnen: wenn sie nicht ›dem Gebet ergeben‹ sind, ›aufrichtig nach Vollkommenheit streben und die Dinge der Welt verachten‹, besteht keine Aussicht, daß sie ans Ziel kommen.«[44]

Und selbst bei ihrer Darstellung der *Inneren Burg* Teresas stellt Edith Stein in ihrer Schrift *Die Seelenburg* bei der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Strukturen der Seele die Frage, »ob es vielleicht noch eine andere *Pforte* gebe als die des Gebets«.[45] Nachdem sie drei mögliche Zugänge ins Innere des Menschen dargestellt hat – »Eine Möglichkeit des Zugangs ins Innere ergibt sich aus dem Verkehr mit anderen Menschen«. »Ein anderer Antrieb zur Hinwendung auf das eigene Selbst ergibt sich erfahrungsgemäß rein durch das Erstarken des Eigenwesens in der Zeit des Reifens vom Kinde zum Jugendlichen«. »Und denken wir schließlich an die wissenschaftliche Erforschung der inneren Welt …«[46] – und zum Schluß gekommen ist, »daß man von der *Seelenburg* nur die Ringmauern stehen ließ, und auch von ihnen nur Trümmer«, drängt sich ihr die Frage auf, »ob nicht am Ende doch die Pforte des Gebets der einzige Zugang zum Innern der Seele sei«. Als einen gewissen Beweis gelten ihr die Bahnbrecher der neuesten Geistes- und Seelenwissenschaftler – Dilthey, Brentano, Husserl und ihre Schülerkreise –, von denen sie zwar nicht den Eindruck hat, »als ob sie religiös bestimmt wären und … ›durch die Pforte des Gebetes eingegangen‹ waren«, doch »wird man nicht leicht ein bloßes Nebeneinander annehmen, sondern einen tiefen inneren Zusammenhang vermuten dürfen«.[47] Daraus schließt Edith, daß selbst in der modernen wissenschaftlichen Auseinandersetzung und der Diskussion über den Aufbau der Seele Teresas zentrale Sicht des »Betens« ihre Gültigkeit behalten hat.

Ein zweiter charakteristischer Zug Teresas, der in Edith Steins Darstellung ins Auge fällt, ist die pädagogische oder menschenbildnerische Begabung, die sie ihrer heiligen Mutter zuspricht, und der diese vor allem durch ihre Tätigkeit als Gründerin von neuen Kommunitäten gerecht wird. Ausgangspunkt dafür ist Ediths Überzeugung, daß »einer so liebevollen Seele es nicht genügen konnte, für ihr eigenes Heil Sorge zu tragen und durch eigene Vollkommenheit dem Herrn Freude zu bereiten«[48], d. h. Edith Stein

ist überzeugt, daß Teresas Sorge für ihre Mitmenschen, also der apostolische Geist, eine Frucht ihrer Liebe zu Gott ist, denn »wer liebt, den drängt es, etwas für den Geliebten zu tun«.[49] Das bewies sich z. B. bei der Art und Weise, wie Teresa im Oktober 1571 das ihr gegen den Willen der Schwestern auferlegte Amt der Priorin in ihem Heimatkloster annahm, wo es beim Amtsantritt zu einer offenen Rebellion gegen die neue Priorin gekommen war. Edith Sein schreibt: »Wie groß war ihr [der Schwestern] Erstaunen, als sie auf das Glockenzeichen hin den Kapitelsaal betraten und auf dem Stuhl der Priorin die Statue Unserer Lieben Frau, der Königin des Karmel, erblickten, in ihren Händen die Schlüssel des Klosters, zu ihren Füßen die neue Priorin. Die Herzen waren überwunden, ehe noch Teresa das Wort ergriff und ihnen in ihrer unwiderstehlich liebenswürdigen Weise auseinanderlegte, wie sie ihr Amt auffaßte und führen wollte. Unter ihrer weisen und maßvollen Leitung, vor allem durch den Einfluß ihres Wesens und Wandelns wurde in kurzer Zeit der Geist des Hauses erneuert.«[50]

Noch deutlicher wird Edith Stein, wenn sie von Teresas Einfluß auf Johannes vom Kreuz spricht: »Es ist wohl nicht zu viel gesagt, daß die Begegnung mit der Heiligen für Johannes vom Kreuz von entscheidender Bedeutung war und daß er in ihrer Schule ein anderer wurde, als er vorher war. Damit soll nicht gesagt werden, daß er ihr seine Heiligkeit verdanke. Unseren Vater Johannes möchte man einen geborenen Heiligen nennen ... Nicht das war es also, wozu ihn die heilige Mutter heranbilden mußte. Aber zu einem Vater der Reform gehörte noch etwas anderes. Er war keine geborene Führernatur wie Teresia. Er war ein Einsiedler, der nach einem stillen und verborgenen Leben verlangte. Wenn wir nun sehen, wie er bald nach der Trennung von der heiligen Mutter von der elenden Hütte in Duruelo aus – der Wiege der Reform – dem Landvolke der Umgebung predigte, wie er etwas später im ersten Noviziat des Ordens zu Pastrana den jungen Nachwuchs nach seinem Bilde formt, im ersten Ordenskolleg zu Alcalá die Studien leitet, im Kloster der Menschwerdung in Ávila als Beichtvater der Nonnen der heiligen Mutter beisteht, um den gesunkenen Geist dieses ihres alten Heimatklosters zu erneuern; wenn wir seine Briefe lesen, in denen er sich als ein erleuchteter und unbeirrter Seelenführer zeigt; wenn wir in seinen mystischen Schriften den großen Kirchenlehrer kennenlernen, dann glauben wir das Meisterwerk zu sehen, das die Hand der heiligen Mutter, vom Heiligen Geist geführt, gebildet hat. Er selbst mag etwas davon empfunden haben, als er vor seinem Aufbruch nach Duruelo beim Abschied vor ihr niederkniete und um ihren Segen bat.«[51]

Teresas Seelenkunde und ihre Erfahrung werden für Edith Stein auch bedeutsam, wenn es um die verantwortungsvolle Entscheidung des Menschen geht, denn »der Mittelpunkt der Seele ist der Ort, von dem aus die Stimme des Gewissens sich vernehmen läßt, und der Ort der freien persön-

lichen Entscheidung. Weil es so ist und weil zur liebenden Vereinigung mit Gott die freie persönliche Hingabe gehört, darum muß der Ort der freien Entscheidung zugleich der Ort der freien Vereinigung mit Gott sein. Von hier aus wird auch verständlich, warum von der heiligen Mutter Teresia ... die Hingabe des Willens an den göttlichen als das Wesentlichste an der Vereinigung angesehen wird: die Hingabe unseres Willens ist das, was Gott von uns allen verlangt und was wir leisten können. Sie ist das Maß unserer Heiligkeit. Sie ist zugleich die Bedingung der mystischen Vereinigung, die nicht in unserer Macht steht, sondern freies Geschenk Gottes ist. Darum ergibt sich aber auch die Möglichkeit, vom Mittelpunkt der Seele aus zu leben, sich selbst und sein Leben zu gestalten, ohne mystisch begnadet zu sein.«[52] Damit fallen nach Teresas Meinung, so wie Edith Stein sie sieht, die verantwortungsvolle Entscheidung des Menschen, die sich im Mittelpunkt der Seele vollzieht, und die freie Vereinigung des Menschen mit Gott, die ebenfalls im Mittelpunkt der Seele geschieht, zusammen. So wird Teresa für Edith zur Garantin dafür, daß jemand, der aus Verantwortung heraus Entscheidungen trifft, aus dem Mittelpunkt seiner Seele heraus handelt, also von da aus, wo Gott wohnt; vielleicht dürfen wir auch hier anfügen: »... ob es ihm klar ist oder nicht.«[53] Und da »die Hingabe unseres Willens das ist, was Gott von uns allen verlangt und was wir leisten können«, wird Teresa zur Lehrmeisterin eines Handelns aus verantwortungsvoller Entscheidung heraus.

Edith Stein sieht in Teresa vor allem die große Beterin, wobei »Beten« bei ihr ein existentieller Grundvollzug und nicht einfach das »Verrichten« von Gebeten ist, eben ein »trato de amistad«; ihm entströmen alle ihre Aktivitäten, vor allem auch ihr Apostolat, das letzten Endes in der Hinführung der Menschen zu dieser Art des Betens ist. Das ist die beste Art von Menschenführung, die Edith Stein mit Recht an ihrer geistlichen Mutter hervorhebt.

3. Teresa von Avila und Edith Stein im Spiegel ihrer Selbstbiographien

Als Edith Stein im Sommer 1921 die Selbstbiographie Teresas von Avila gelesen hat und durch sie zur Entscheidung gekommen ist, sich in der katholischen Kirche taufen zu lassen, hat sie wohl nicht daran gedacht, daß sie eines Tages auch eine Selbstbiographie schreiben würde, die in unserer Zeit vielen Menschen Licht und Weisung auf ihrem Weg ist. Im *Vorwort* erklärt sie, warum sie sich ans Schreiben machte: »Die letzten Monate« – Edith schreibt im September 1933 – »haben die deutschen Juden aus der ruhigen Selbstverständlichkeit des Daseins herausgerissen. Sie sind gezwungen

worden, über sich selbst, ihr Wesen und ihr Schicksal, nachzudenken ... Ich habe in diesen Monaten immer wieder an eine Unterredung denken müssen, die ich vor einigen Jahren mit einem Priester und Ordensmann hatte. Es wurde mir darin nahegelegt aufzuschreiben, was ich als Kind einer jüdischen Familie an jüdischem Menschentum kennengelernt habe, weil Außenstehende so wenig von diesen Tatsachen wüßten.«[34] Sie schreibt also nicht von sich aus, etwa nach Art von Memoiren, ähnlich wie auch Teresa, die auch im Auftrag schreibt: »Ich wollte lieber, da man mir aufgetragen und eine umfassende Erlaubnis gab, meine Gebetsweise und die Gnaden zu beschreiben, die mir der Herr erwiesen hat, daß man mir erlaubt hätte, ganz genau und klar meine großen Sünden und mein verkommenes Leben zu beschreiben ...«[35] Beide Heiligen erfüllen also mit ihrer Selbstbiographie einen Auftrag oder gehen auf eine Bitte ein.

Außer dieser eher formalen Übereinstimmung, die allerdings auch ihre Bedeutung hat, ist es vor allem die Wahrheit oder Wahrhaftigkeit, also das Bemühen, wahrheitsgemäß zu schreiben und zu berichten, das bei beiden auffällt. So können wir immer wieder feststellen, daß sie Negatives und Positives über sich berichten, wie in folgenden Texten von Edith Stein: »In den ersten Lebensjahren war ich von einer quecksilbrigen Lebhaftigkeit ..., keck und naseweis, dabei unbezähmbar eigenwillig und zornig, wenn etwas gegen meinen Willen ging«. Aber auch: »Die erste große Umwandlung vollzog sich in mir, als ich etwa 7 Jahre alt war ... Der alte Eigenwille schien verschwunden, ich war in den folgenden Jahren ein leicht lenksames Kind. Hatte ich mir eine Unfolgsamkeit oder eine ungezogene Antwort erlaubt, so bat ich bald wieder um Verzeihung, obwohl mich das jedesmal die größte Überwindung kostete ...«[36] Als sie ins Gymnasium kam, wußte sie anfangs nicht Bescheid, »ob in puncto Vorsagen und Abschreiben im Gymnasium dieselben Bräuche herrschten wie in der Mädchenschule. Bei der ersten Klassenarbeit klärte mich ein freundlicher Rippenstoß meiner Nachbarin darüber auf. Seitdem wußte ich, was ich zu tun hatte, und legte mein Heft immer so, daß die Nachbarin bequem hineinblicken konnte.«[37] Oder noch negativer: »Ja, ich war so albern, daß ich mich der Arbeitskleidung und der harten Arbeitshände meiner lieben Mutter schämte, wenn sie gerade vom Holzplatz heimkam.«[38] Aber es fehlt auch nicht an positiven Aussagen: »Wenn die Kommilitonen mir von ihren Doktor- und Staatsarbeiten sprachen, so erlaubte mir eine leichte Auffassungsgabe und eine ungewöhnliche Fähigkeit, sich in andere hineinzudenken, ihnen im Augenblick zu folgen, vielleicht sogar kritische und anregende Bemerkungen einzustreuen. Das erweckte den Anschein, daß ich ihnen gleichstünde, und täuschte auch mich selbst.«[39] Ähnlich auch folgende Aussage: »Ich hatte ein ausgezeichnetes Personengedächtnis und erkannte jeden Menschen, den ich einmal richtig erfaßt hatte, noch nach Jahren wieder. Ich hatte auch noch nie

etwas von ›Abtötung der Augen‹ gehört und sah mir die Leute, die mich interessierten, scharf und gründlich an.«[60] Von ihrem Lazarettdienst berichtet sie: »Da ich selbstverständlich bescheiden, wie es sich gehörte, um das Fehlende bat und versprach, das Geliehene nach der Benützung zurückzubringen, wurde mir kaum je etwas abgeschlagen.«[61] Oder das Urteil eines Arztes über Edith an seinen Kollegen: »Ich mache dich besonders auf unser Stationstagebuch aufmerksam. Es ist tadellos in Ordnung, Schwester Edith hat es geführt.«[62] Hier und in vielen anderen Texten spürt man das Bemühen von Edith Stein, wahrheitsgemäß zu berichten, eine Eigenschaft, die ihr sicher geholfen hat, im Lebensbericht Teresas die Wahrheit zu entdecken.

»Die Wahrheit meiner Kindheit« ist es, die beim Lesen der *Vida* Teresas gleich in den ersten Kapiteln auffällt, womit die Heilige ihre Vergänglichkeitserfahrung meint, die sie mit Hilfe der Heiligenlegenden gewonnen hat: »Indem wir das [die ewige Dauer von Lohn und Strafe] lange vor uns hersagten, gefiel es dem Herrn, daß sich in meiner Kindheit der Weg der Wahrheit einprägte«[63] Und so wichtig ist ihr diese »Wahrheit meiner Kindheit«, daß sie nach ihrer Jugendkrise durch das Lesen guter Bücher bei ihrem Onkel Pedro wieder darauf zu sprechen kommt: »Ich verstand allmählich wieder die Wahrheit meiner Kindheit, daß nämlich alles nichts ist, und die Vergänglichkeit der Welt, und wie alles in kurzer Zeit vergeht.«[64] »Wahr sein, wahrhaftig sein« ist wie ein roter Faden, der sich durch die ganze *Vida* zieht und sogar in der Sprache seinen Ausdruck findet, wenn Teresa ihre Gedanken immer wieder mit »me parece – es scheint mir« oder ähnlich ausdrückt, um nur ja nicht etwas zu behaupten, was nicht stimmt, aber dann auch zur rechten Zeit sagt: »Über das, was ich aus Erfahrung weiß, kann ich sprechen, und das ist folgendes ...«[65] Ihren Höhepunkt findet diese Wahrheitsliebe in der Erfahrung Gottes als höchster Wahrheit: »Ich hatte keinen Zweifel, daß das eine Illusion war. Ich sah zwar nichts, aber ich verstand das große Gut, das darin besteht, auf das, was uns nicht hilft, Gott näher zu kommen, nichts zu geben, und so verstand ich, was es bedeutet, wenn ein Mensch in Wahrheit vor der WAHRHEIT selbst wandelt. Das, was ich verstand, ist, daß der Herr mir zu verstehen gab, daß er die WAHRHEIT selbst ist ... Ich verstand ganz große Wahrheiten über diese WAHRHEIT, mehr als wenn mich viele Theologen darin unterrichtet hätten. Mir scheint, daß sie sie mir in keiner Weise so einprägen könnten, noch sich mir die Nichtigkeit der Welt so klar zu verstehen geben könnte. Diese Wahrheit, die ich meine, und die sich mir zu verstehen gab, ist in sich selbst Wahrheit, und sie ist ohne Anfang und ohne Ende, und alle anderen Wahrheiten hängen von ihr ab, wie jede andere Liebe von dieser Liebe, und alle anderen Herrlichkeiten von dieser Herrlichkeit, wenn das auch unklar ausgedrückt ist im Hinblick auf die Klarheit, mit der der Herr mir all das zu verstehen geben wollte.« Vielleicht können wir nachempfinden, wie es Edith

Stein ergangen ist, als sie – nach all den oben genannten vorbereitenden Schritten – im Sommer 1921 diesen Text gelesen hat: »Die Wahrheit, die ich meine, von der alle anderen Wahrheiten abhängen …« Und Teresa hat keine Scheu, die WAHRHEIT sofort anzureden als »O meine Größe und Majestät! Schau, wem du diese so erhabenen Gnaden erweisest! Erinnnerst du dich nicht, daß diese Seele ein Abgrund von Lügen und ein Ozean von Nichtigkeiten gewesen ist, und das alles durch meine Schuld?«[66] Die WAHRHEIT eine Person, die Teresa Gnaden schenkt: Das hat Edith Stein kein Professor gesagt!

Unverdienbarkeit, Geschenk, Gnade ist ein zweiter Erfahrungsbereich, der in den Selbstbiographien der beiden heiligen Karmelitinnen einen breiten Raum einnimmt. Teresa betont das immer wieder, hat diese Erfahrung aber am meisten im Zusammenhang mit dem gemacht, was den Sinn ihres Lebens ausmachte, nämlich dem Beten, wo sie auch am meisten ihre Grenzen zu verspüren bekommen hat. Sie schreibt im Rückblick auf ihre große Krise, während der sie das innere Beten, also das Leben in einer persönlichen Beziehung mit dem menschgewordenen Gott, aufgegeben hat: »Meine Seele war schon ganz müde, aber ihre schlechten Angewohnheiten ließen sie immer noch nicht in Ruhe, so sehr sie es auch wollte.«[67] Damit spielt sie auf die fast 20 Jahre währende Zeit an, in der sie sich bemüht hat, aber immer wieder gestürzt und gefallen ist, »so daß ich mich zu fürchten begann, Gebet zu halten, da ich mich so verkommen sah. Es schien mir besser, mich so zu verhalten, wie die vielen …, und meine Pflichtgebete zu verrichten und mündlich zu beten, das innere Beten aber und den vertrauten Umgang mit Gott nicht mehr zu pflegen«, und zwar nicht einfach aus Nachlässigkeit, sondern »weil ich mich schämte, in einer so besonderen Freundschaft, wie es das Beten ist, mich Gott erneut zuzuwenden«.[68] Sie nahm zwar dann das innere Beten wieder auf, doch die mehrere Jahre andauernde Erfahrung ihres Versagens endete für sie in einer totalen Ohnmacht, die sie so beschreibt: »Ich hatte zu mir gar kein Vertrauen mehr, sondern setzte mein ganzes Vertrauen auf Gott … Das Vertrauen auf seine Barmherzigkeit habe ich niemals verloren, das Vertrauen auf mich aber schon oft … Es wird mir heute noch Angst, wie wenig ich von mir aus fertigbrachte, und wie sehr ich verstrickt war, um mich ja nicht zur Ganzhingabe an Gott zu entschließen«. Das ist Teresas Ohnmachtserfahrung, der Moment in ihrem Leben, wo sie sich, »aufgelöst in Tränen, vor dem Leidensmann niederwarf und ihn bat, mir ein für allemal Kraft zu geben, ihn nicht mehr zu beleidigen«.[69] Wir nennen dieses Ereignis heute ihre endgültige Bekehrung, denn sie hat von Gott eine dauerhafte Hilfe erhalten, doch vergessen wir nicht, daß Teresa zunächst einmal am Ende war; allerdings konnte sie dann umso mehr auch verspüren, was Gnade heißt: unverdientes Geschenk!

Für Edith Stein brachte offensichtlich das Wintersemester 1913/14, also ihr zweites Semester in Göttingen, eine ähnliche Erfahrung, die wahrscheinlich darauf zurückzuführen ist, daß sie sich zu viel vorgenommen hatte. Doch hören wir sie selbst: »Meine Tage waren recht lang; ich stand früh um sechs auf und arbeitete bis Mitternacht, fast ohne Unterbrechungen ... Ich las Buch um Buch, machte große Auszüge, und je mehr Material sich ansammelte, desto wirbliger wurde es in meinem Kopf ... Dieses Ringen nach Klarheit vollzog sich nun in mir unter großen Qualen und ließ mir Tag und Nacht keine Ruhe. Damals habe ich das Schlafen verlernt, und es hat viele Jahre gedauert, bis mir wieder ruhige Nächte geschenkt wurden. Nach und nach arbeitete ich mich in eine richtige Verzweiflung hinein. Es war zum ersten Mal in meinem Leben, daß ich vor etwas stand, was ich nicht mit meinem Willen erzwingen konnte. Ohne daß ich es wußte, hatten sich die Kernsprüche meiner Mutter: ›Was man will, das kann man‹ und ›Wie man sich's vornimmt, so hilft der liebe Gott‹ ganz tief in mir festgesetzt. Oft hatte ich mich damit gerühmt, daß mein Schädel härter sei als die dicksten Mauern, und nun rannte ich mir die Stirn wund, und die unerbittliche Wand wollte nicht nachgeben. Das brachte mich so weit, daß mir das Leben unerträglich schien. Ich sagte mir oft selbst, daß das ja ganz unsinnig sei ... Aber die Vernunftgründe halfen nichts. Ich konnte nicht mehr über die Straße gehen, ohne zu wünschen, daß ein Wagen über mich hinwegführe. Und wenn ich einen Ausflug machte, dann hoffte ich, daß ich abstürzen und nicht lebendig zurückkommen würde. Es ahnte wohl niemand, wie es in mir aussah.«[70] Den Ausweg aus dieser Sackgasse bot Edith Stein Husserls Assistent Adolf Reinach, ihr »Retter aus der Not«, der »mir wie ein guter Engel erschien«.[71]

Bemühen um Wahrhaftigkeit und Erfahrung von Ohnmacht, aus der nicht das eigene Bemühen, sondern unverdiente Hilfe, religiös gesprochen *Gnade*, herausführt, sind zwei Grunderfahrungen, die in den Autobiographien immer wieder durchscheinen. Aber es gibt natürlich noch mehr Berührungspunkte zwischen beiden Heiligen.

An erster Stelle möchte ich da ihre Gabe nennen, bei anderen Menschen auf Sympathie zu stoßen, was Edith immer wieder erwähnt: »Überhaupt fühlten sich Kinder immer zu mir hingezogen und hingen an mir, auch wenn ich mich gar nicht um sie bemühte«[72]; oder wenn sie in der schweren Ehekrise ihrer Schwester Else Gordon als Vermittlerin auftritt und akzeptiert wird, obwohl sie 17 Jahre jünger ist als diese[73]; oder wenn sie im Gegensatz zu vielen anderen von Husserls Frau Malwine »immer nur große Freundlichkeit erfahren hat. Wodurch ich das verdient habe, weiß ich nicht. In späteren Jahren hätte man es darauf zurückführen können, daß ich ihrem Mann wertvolle Dienste leistete. Aber sie kam mir schon entgegen, als ich noch eine ganz kleine und unbedeutende Studentin war.«[74] Besonders

oft erwähnt Edith diesen Charakterzug in ihrem Bericht über ihren Einsatz als Rotkreuzhelferin, der durch seine Ausführlichkeit überhaupt etwas aus dem Rahmen fällt: »Mit den Schwestern kam ich gut aus ... Es schien, daß sie mich gern mochten«[75]; ebenso auch die Soldaten, denn beim Abschied »ging ich von einem Bett zum anderen und reichte jedem meiner Schützlinge die Hand. Manche waren traurig«[76], und auch mit den Küchenmädchen, die ihre »beste Stütze« waren, fand sie guten Kontakt: »Da sie unter dem aufgeregten Wesen der Schwester zu leiden hatten, faßten sie zu mir bald eine große Zuneigung und halfen mir, wo sie nur konnten«[77], und das alles, obwohl Edith Stein fast alles tat, um Abstand zu wahren, was wohl am besten in ihrem Wort »secretum meum mihi« zusammengefaßt ist.[78]

Teresa berichtet im Rückblick auf ihre Kindheit und Jugend auch von dieser Veranlagung, daß sie »der Liebling ihres Vaters war«[79]; daß »er mich so sehr liebte«[80]; daß ihre Vettern »sehr an mir hingen«[81]; daß »ich [im Kloster der Augustinerinnen] schon nach acht Tagen, ich glaube sogar noch weniger, viel zufriedener war als zu Hause bei meinem Vater. Alle meinten es gut mit mir, denn diese Gnade hatte mir der Herr gegeben, daß ich, wo ich auch weilte, sympathisch wirkte, und so war ich sehr beliebt«[82]; daß ihre Schwester »eine geradezu extreme Liebe zu mir hatte«[83]; daß »man viel Aufhebens um mich machte, besonders vornehme Leute, und daß sie viel Gutes von mir redeten«[84]; »daß man mich dorthin [in den Palast der Doña Luisa de la Cerda in Toledo] holen wollte, weil man dachte, daß es in mir etwas Gutes gäbe«[85]; daß »ich, als ich im Palast jener Dame weilte, ... dort sehr geschätzt und oft gelobt wurde«[86]; und daß »sie eine große Freundschaft zu mir faßte, und auch ich zu ihr ... und stets so frei war, als wäre ich ihresgleichen«[87], usw. Beide Heiligen hatten offensichtlich diese natürliche Veranlagung, spontan auf Sympathie zu stoßen und Freundschaften zu knüpfen.

In die gleiche Richtung geht eine weitere Charaktereigenschaft, die Teresa und Edith nach ihren Selbstzeugnissen gemeinsam haben: ein ausgesprochenes Ehrgefühl. So war es »für mich immer ein sehr peinlicher Moment«, berichtet Edith Stein, »wenn ich zwischen den dichtgedrängten Reihen der Schülerinnen hindurchgehen mußte bis ganz vorn hin vor das Podium, auf dem das versammelte Lehrerkollegium saß; wenn alle Augen von vorn und von hinten sich auf einen richteten, während der Direktor einige freundliche Worte sprach«, und wenn dann »so viel Wesens davon [dem guten Zeugnis] gemacht wurde und daß alle Verwandten und Bekannten davon erzählt bekamen«.[88] Als sie nach ihrer Rückkehr ans Gymnasium im Herbst 1908 ihre ersten Zensuren erhielt, »hielt er [Professor Olbrich] vor der ganzen Klasse eine kleine Ansprache: ich sei, offenbar infolge meiner Begabung, bei weitem die Beste. Das solle mich aber nun nicht veranlassen, in meinen Anstrengungen nachzulassen. Diese sehr wohlmeinenden, aber in

seiner gewöhnlichen rauhen Art vorgebrachten Worte kränkten mich so, daß mir zunächst die Freude an dem guten Zeugnis ganz verdorben war«; und »als ich schon längere Zeit da war, hielt er gern mich den andern als Muster vor; das war immer sehr peinlich ...«[89], bei einem Pfänderspiel »fand ich nur einen Vorwurf kränkend: jemand hatte gesagt, ich sei schadenfroh, und dieser Jemand war unser Klassenlehrer. Ich konnte mir kaum etwas Häßlicheres denken, und daß mir so etwas zugetraut wurde, das ging mir so zu Herzen, daß mir die Tränen kamen«[90]; bevor sie nach Göttingen ging, sagte man ihr: »›Nun wünsche ich Ihnen, daß Sie in Göttingen Menschen treffen möchten, die Ihnen recht zusagen. Denn hier sind Sie doch etwas gar zu kritisch geworden.‹ Über diese Worte war ich sehr betroffen. Ich war an gar keinen Tadel mehr gewöhnt. Zu Hause wagte mir kaum noch jemand etwas zu sagen«[91] – ein Verhalten, das schon fast an Arroganz grenzte.

Zu Teresas Lebzeiten, im Spanien des 16. Jahrhunderts, hatte die *honra*, das ist das, was die anderen von einem hielten, also das Ansehen, eine besondere Bedeutung: Die höchste *honra* war das »reine Blut«, das heißt, nicht von Juden oder Mauren abzustammen, und der größte Mangel an *honra*, der durch nichts ausgeglichen werden konnte, war es, jüdischer Abstammung zu sein, was für Teresa zutraf. Von dieser Art von Ehrendenken war Teresa frei, doch, ähnlich wie Edith, gab es auch bei ihr Dinge, die ihr sehr zusetzten. Nachdem ihre Mutter gestorben war und sie sich nutzlosem Zeitvertreib hingab, »konnte das doch nicht so geheim bleiben, daß es meinem Ansehen nicht geschadet hätte und meinem Vater nicht verdächtig vorgekommen wäre«[92]; und als sie ins Kloster der Augustinerinnen kommen sollte, »war ich so sehr um mein Ansehen besorgt, daß alle meine Bemühungen darin bestanden, daß es geheim blieb«.[93] Doch als Kind ihrer Zeit kämpfte sie vor allem gegen dieses absurde Ehrendenken ihrer Zeit und versuchte alles, um das von ihren Klöstern fernzuhalten, indem sie die wahre Ehre, das, was wirklich zählt und Bestand hat, dem damals üblichen Ehrendenken entgegenstellte. Ein Text möge genügen: »Manchmal lacht dieser Mensch [sie selbst] bei sich, wenn er sieht, wenn Menschen, die dem Gebet ergeben sind oder im Orden leben, großes Aufsehen um einige Ehrenpunkte machen, die dieser Mensch schon überwunden hat. Sie sagen, daß es die Klugheit und die Würde des Standes verlangten zu dessen größerem Nutzen. Doch weiß dieser Mensch sehr gut, daß man mehr erreichen würde, wenn man aus Liebe zu Gott diese Würde einen Tag lang hintansetzte als man mit ihr in zehn Jahren erreicht.«[94]

So haben wir in diesem Punkt eine gewisse Übereinstimmung zwischen beiden Frauen, aber aufgrund der unterschiedlichen gesellschaftlichen Verhältnisse auch Unterschiede.

Natürlich gibt es noch viel mehr Berührungspunkte, bei denen sich eine Gegenüberstellung lohnte, wie die Frauenfrage, gerade auch in den Selbst-

biographien, die allerdings vom jeweiligen gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeld aus behandelt werden müßte; die Liebe zur Wissenschaft, die bei beiden sehr unterschiedlich motiviert ist; der Realitätssinn, also zu tun, was uns möglich ist[95]; der Wert der eigenen Erfahrung; die Gabe der Einfühlung in andere Menschen, was eine besondere Form von Nächstenliebe ist[96]; die richtig verstandene Demut usw., aber es gibt natürlich auch Unterschiede zwischen beiden heiligen Karmelitinnen, vor allem, wenn man nicht nur ihre Selbstbiographien zum Vergleich heranzieht.

4. Schlußgedanken

Da heute dokumentarisch nachgewiesen ist, daß Teresa von Avila einen jüdischen Vater hatte, also Halbjüdin war, könnte es eine interessante Frage sein, ob es unter diesem Gesichtspunkt Ähnlichkeiten oder Parallelen zwischen beiden Heiligen gibt. Aus den Abhandlungen Edith Steins über Teresa von Avila und auch aus ihren anderen Schriften kann man nach meinem Kenntnisstand nicht herauslesen, ob Edith Stein irgendetwas von Teresas wahrer Abstammung geahnt hat, und wenn, dann hätte sie es angesichts der politischen Situation wohlweislich eher ignoriert als herausgestellt. In welche Richtung das gemeinsame jüdische Erbe der beiden heiligen Karmelitinnen auf jeden Fall gehen könnte, hat der bekannte und umstrittene spanische Historiker Américo Castro in Bezug auf Teresa von Avila einmal so formuliert: »Heute weiß man, daß Teresa de Cartagena[97] von Pablo de Santa María abstammt, das heißt von einem konvertierten Juden. Es mutet wunderbar an, im 15. Jahrhundert ein autobiographisches Bekenntnis zu finden, das ein Bewußtsein und eine Analyse des innersten Ichs, ›meines Ichs‹, enthält. Von hier bis zu Theresia von Avila ist nur ein Schritt, und es scheint unmöglich, die beiden Frauen nicht mit der semitischen Tradition in Verbindung zu bringen.«[98] Diese Gabe zur Selbstbeobachtung und Selbstanalyse haben Teresa von Avila und Edith Stein allerdings in einer sehr ausgeprägten und auffallenden Weise tatsächlich gemeinsam.

Anmerkungen

1 T. R. de Spiritu Sancto (Posselt), Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin. Nürnberg 1948, S. 28. »Legendenhaft« wegen des etwas emphatischen Stils, und außerdem ist das Buch weder umfangreich, noch trägt es genau diesen Titel, sondern heißt vielmehr: Das Leben der heiligen Theresia von Jesu und die besonderen ihr von Gott erteilten Gnaden, auf Geheiß ihrer Beichtväter von ihr selbst beschrieben.

2 E. Stein, Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von M. A. Neyer. Würzburg 1994, S. 20. Edith Stein kehrte im April 1933 aus Beuron zurück.
3 Edith-Stein-Archiv, Köln, Signatur GIJ/Hi. Unter Berücksichtigung des handschriftlichen Berichtes von Gertrud Koebner, der im Edith-Stein-Archiv in Köln aufbewahrt wird (G I 9/ Koe), könnte die Chronologie der Begegnung mit Teresa im Sommer 1921 so gewesen sein: Im Zeitraum Mai-Juli erste Lektüre der *Vida* Teresas in Bad Bergzabern, August bis Oktober 1921 dann weitere Vertiefung in Breslau, wie Gertrud Koebner berichtet, die von Edith Stein in dieser Zeit in die phänomenologische Methode eingeführt wurde: »Ohne viel Worte fing E.[dith] eines Tages nach der Arbeit an, mit mir Kierkegard zu lesen und in diesen Stunden enthüllte sie mir ihr eigentliches, inneres Leben. Sie las mit mir die Schriften der Hl. Teresa und ich konnte sehen, wie es sie mit allen Fasern dahin zog und sie dort ihr wahres Zuhause fand« (S. 2).
4 Edith Steins Werke [im folgenden zitiert mit ESW] VII, S. 48f.
5 *Weg der Vollkommenheit* 28,10, zit. n. Efrén de la Madre de Dios/O. Steggink (Hrsg.), Santa Teresa de Jesús. Obras completas. Madrid ^{2}1967.
6 ESW VII, S. 121.
7 Vgl. z. B. die Beschreibung der Frömmigkeit ihrer Mutter bei der Feier der jüdischen Feste (ebd., S. 43–47).
8 Ebd., S. 56.
9 Ebd., S. 44.
10 Ebd., S. 57.
11 Ebd., S. 181.
12 Ebd., S. 124.
13 Ebd., S. 159.
14 Ebd., S. 174.
15 Ebd., S. 220.
16 Über ihre erste Begegnung mit Reinach, die für Edith Stein fast etwas Religiöses an sich hatte, schreibt sie: »Ich war nach dieser ersten Begegnung sehr glücklich und von einer tiefen Dankbarkeit erfüllt. Es war mir, als sei mir noch nie ein Mensch mit einer so reinen Herzensgüte entgegengekommen. Daß die nächsten Angehörigen und Freunde, die einen jahrelang kennen, einem Liebe erweisen, schien mir selbstverständlich. Aber hier lag etwas ganz anderes vor. Es war wie ein erster Blick in eine ganz neue Welt« (ebd., S. 218).
17 Ebd., S. 230.
18 Ebd., S. 189.
19 Ebd., S. 211.
20 Ebd., 210.
21 Ebd., S. 283.
22 Ebd., S. 304.
23 Das ist die richtige Schreibweise dieses Namens, in: EWS VII , S. 362, ist es falsch geschrieben.
24 A. a. O., S. 362f.
25 Edith-Stein-Archiv, Köln, Signatur GIJ/Hi. In der 7. Auflage von 1954 der in Anmerkung 1 zitierten Biographie läßt Teresia Renata Posselt Edith Stein darüber so berichten: »Es war dies meine erste Begegnung mit dem Kreuz und der göttlichen Kraft, die es seinen Trägern mitteilt. Ich sah zum erstenmal die aus dem Erlöserleiden Christi geborene Kirche in ihrem Sieg über den Stachel des Todes handgreiflich vor mir. Es war der Augenblick, in dem mein Unglaube zusammenbrach, das Judentum verblaßte und Christus aufstrahlte: Christus im Geheimnis des Kreuzes« (S. 68). Der Hang zur Ausschmückung des Berichtes ist unübersehbar, wodurch er allerdings auch ungenau wird, denn das Judentum Ediths war schon längst verblaßt. Vgl. auch die Aussage von Pauline Reinach im Seligsprechungsprozeß, die bei dieser Begegnung im Hause Reinach dabei war: »Ich konnte feststellen, wie die Dienerin Gottes er-

schüttert war, als sie sah, wie meine Schwägerin den Tod ihres Gatten mit großer Kraft und Ergebung annahm. Sie sah damals, wie das Christentum groß und göttlich war. Zu dieser Zeit war meine Schwägerin noch protestantisch« (Canonizationis Servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce Positio super Causae introductione. Rom 1983, S. 438).

26 Vgl. dazu F. J. Sancho Fermín, Edith Stein. Modelo y maestra de espiritualidad en la escuela del Carmelo Teresiano. Burgos 1997, S. 139–143.

27 Ebd., S. 141.

28 ESW VII, S. 283.

29 Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und der Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften; vgl. Brief an R. Ingarden vom 8. November 1927, veröffentlicht v. M. A. Neyer, in: *Edith Stein Jahrbuch* 2 (1996), S. 401–403, hier 402.

30 Das bezeugt Pauline Reinach (Positio, a. a. O., S. 438 f.)

31 Vgl. E. Przywara, In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit. Nürnberg 1955, S. 64.

32 Das bezeugt auch Pauline Reinach: »Im Lauf des Sommers 1921, als die Dienerin Gottes im Begriffe war von uns wegzugehen, luden sie meine Schwägerin und ich ein, ein Buch aus unserer Bibliothek auszuwählen. Ihre Wahl fiel auf eine Biographie der hl. Teresa von Avila, von ihr selbst geschrieben. Über dieses Detail bin ich mir absolut sicher« (Positio, a. a. O., S. 437). Das bedeutete allerdings, daß Edith Stein nicht nur im Hause von Hedwig Conrad-Martius in Bad Bergzabern die Vita Teresas in die Hände gefallen ist.

33 Zum ersten Mal 1934 in der Reihe *Kleine Lebensbilder* (Nr. 84) des Kanisiuswerkes, Freiburg/Schweiz, erschienen, nun veröffentlicht in ESW XI, Verborgenes Leben. Hagiographische Essays. Meditationen. Geistliche Texte. Druten/Freiburg 1987, S. 40–88.

34 Erschienen als Beitrag für die Zeitschrift *Katholische Frauenbildung im deutschen Volk*, 48. Jahrgang, Februar 1935, nun veröffentlicht in ESW XII, Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung. Freiburg 1990, S. 164–187, mit zwei Anhängen: *Neue Bücher über die hl. Teresia von Jesus* und *Sämtliche Schriften der heiligen Theresia.*

35 Veröffentlicht in ESW VI, Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. Louvain/Freiburg 1962, S. 39–68.

36 ESW VI, S. 39.

37 ESW XI, S. 41.

38 S. de Santa Teresa, Santa Teresa de Jesús, síntesis suprema de la Raza. Madrid 1939, in italienischer (Rom 1944) und sogar in einer englischen Übersetzung (London/Glasgow 1947) erschienen, allerdings jeweils mit dem unverfänglichen Titel *S. Teresa di Gesù* bzw. *Saint Teresa of Jesus.*

39 N. Alonso Cortés, Pleitos de los Cepeda, in: *Boletín de la Real Academia Española* 25 (1946), S. 85–110. Den vollständigen Text dieser Prozesse veröffentlichte T. Egido, El linaje judeoconverso de Santa Teresa. Madrid 1986.

40 ESW XI, S. 50.

41 Ebd., S. 51 f.

42 Ebd., S. 52 f.

43 ESW XII, S. 171. Auch hier erweist sich Edith Stein – wie übrigens Teresa zu ihrer Zeit auch – als Kind ihrer Zeit, entsprechend den damaligen historischen Kenntnissen, denn die oft zitierte »ursprüngliche« Regel ist schließlich die 1247 von Innozenz IV. approbierte, und nicht die zwischen 1206 und 1214 vom Patriarchen Albertus gegebene, wie Edith Stein meint.

44 Ebd., S. 176.

45 ESW VI, S. 62.

46 Ebd., S. 62 f.

47 Ebd., S. 64 f.

48 ESW XI, S. 70.

49 Ebd., S. 69.

50 Ebd., S. 83
51 ESW XII, S. 185.
52 ESW VI, S. 67f.
53 Brief vom 23. März 1938 (Nr. 259), in: ESW IX, S. 102.
54 ESW VII, S. 1.
55 *Vida* Prolog, und öfter.
56 ESW VII, S. 48–50.
57 Ebd., S. 133.
58 Ebd., S. 184.
59 Ebd., S. 168.
60 Ebd., S. 171.
61 Ebd., S. 298f.
62 Ebd., S. 310.
63 *Vida* 1,5.
64 Ebd., S. 3,5.
65 Ebd., S. 8,5. Ähnlich in 13,7: »Man möge mir das glauben, denn ich weiß das aus Erfahrung«; 22,5: »... aber was ich sage, habe ich aus Erfahrung gesehen«, und viele andere.
66 Ebd., S. 40,5.
67 Ebd., S. 9,1.
68 Ebd., S. 7,1.
69 Ebd., S. 9,1.3.7.
70 ESW VII 246f.
71 A.a.O., S. 252f. Eine ähnliche Erfahrung, »wie wenig ich ›am Leben hing‹« berichtet sie auch schon aus früherer Zeit, wo sie es bedauert, daß sie aus einem durch ausströmendes Gas verursachten tiefen Schlaf wieder aufwachte (ESW VII, S. 184f.).
72 Ebd., S. 70.
73 Ebd., S. 201–204.
74 Ebd.., S. 221.
75 Ebd., S. 297.
76 Ebd., S. 311.
77 Ebd., S. 319.
78 Das berichtet eine ihre besten Freundinnen, Hedwig Conrad-Martius, in: *Hochland* 51 (1958), S. 37–46 (hier S. 38 und 42). Derartige Selbstzeugnisse Edith Steins in ihrer Selbstbiographie: »Die älteren Schwestern sagten von ihr [Erna] gelegentlich, sie sei durchsichtig wie klares Wasser, während sie mich ein Buch mit sieben Siegeln nannten« (S. 37); »Trotz dieser innigen Verbundenheit war meine Mutter nicht meine Vertraute – so wenig wie sonst jemand« (S. 48); »Ich verkehrte mit allen Schwestern in freundlichem und kameradschaftlichem Ton, hielt mich aber doch in angemessener Entfernung von ihnen ... So war ich innerlich recht einsam« (S. 301), u.a.
79 *Vida* 1,4.
80 Ebd., S. 3,7.
81 Ebd., S. 2,3.
82 Ebd., S. 2,8.
83 Ebd., S. 3,3.
84 Ebd., S. 31,12.
85 Ebd., S. 34,1.
86 Ebd., S. 39,7.
87 Ebd., S. 34,3. Hier wird übrigens deutlich, daß Teresa nicht adeliger Abstammung war, was natürlich nicht verhindert hat, daß man sie bis in unsere Zeit als Sproß eines alten Adelsgechlechtes bezeichnete.

88 ESW VII, S. 40f.
89 Ebd., S. 134f.
90 Ebd., S. 138.
91 Ebd., S. 165.
92 *Vida* 2,6.
93 Ebd., S. 2,7.
94 Ebd.., S. 21,10. Vgl. ähnliche Texte ebd., S. 7,4; 11,2; 20,26.27; 21,1, usw.
95 Vgl. z.B. 7. Wohnung 4,18: »Tun wir, was wir können, so wird Seine Majestät es uns schenken, daß wir jeden Tag mehr vermögen«, verglichen mit ESW VII, S. 341: »Freilich setzte ich mich jeden Morgen mit Zagen an meinen Schreibtisch. Ich war wie ein winzig kleiner Punkt im unendlichen Raum – würde aus dieser großen Weite etwas zu mir kommen, was ich fassen könnte? Ich legte mich in meinem Stuhl ganz weit hintenüber und richtete mit schmerzhafter Anspannung den Geist auf das, was mir gerade die dringlichste Frage war. Nach einer Weile war es, als ob ein Licht aufginge. Ich konnte zum mindesten die Frage formulieren und fand Wege, ihr zu Leibe zu rücken. Und sobald mir eine Sache klar war, eröffneten sich neue Fragen, nach verschiedenen Seiten ...«
96 Vgl. z.B. bei Edith Stein: »Und ich wußte doch von den ersten Lebensjahren an, daß es viel wichtiger sei, gut zu sein als klug« (ESW VIII, S. 114); »Wir sind auf der Welt, um der Menschheit zu dienen« (ebd., S. 148); »... so erlaubte mir eine leichte Auffassungsgabe und eine ungewöhnliche Fähigkeit, sich in andere hineinzudenken, ihnen im Augenblick zu folgen« (ebd., S. 168); »Da ich in Dingen, die ich für unwesentlich hielt, nicht eigenwillig war, ging ich ohne weiteres darauf ein« (ebd., S. 256); »Aber ich dachte an meine Kranken und war froh, wenn der Morgen kam und ich mich überzeugen konnte, daß ihnen nichts fehlte« (ebd., S. 325). Bei Teresa über ihre Zeit in der Encarnación: »Ich redete von niemand auch nur das mindeste Böse und verhinderte für gewöhnlich jede üble Nachrede; ich hattte mir den Grundsatz tief eingeprägt, über keinen Menschen etwas erfahren zu wollen oder zu sagen, von dem ich nicht wollte, daß man es von mir sage ... Davon habe ich diejenigen, die bei mir waren und sich mit mir besprachen, immer wieder überzeugt ...« (*Vida* 6,3), u.a.
97 Um die Mitte des 15. Jahrhunderts schrieb sie ihre *Admiración operum Dei*, um sich gegen die Angriffe der Männer zu wehren und das Recht der Frau auf das Erlernen von Lesen und Schreiben und eine wissenschaftliche Bildung zu verteidigen. Vgl. Teresa de Cartagena, Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dei, hrsg. v. L. Hutton. Madrid 1967.
98 A. Castro, Spanien. Vision und Wirklichkeit. Köln/Berlin 1957, S. 363, Anm. 84 (Übersetzung von *La realidad histórica de España*, 1954).

Reinhard Körner OCD · Birkenwerder

»Einfühlung« im Sinne Edith Steins

Ein personaler Grundakt im christlichen Glaubensvollzug

Edith Stein ist eine Frau von 27 Jahren, als sie ihr erstes schriftliches Werk veröffentlicht. Das 140 Seiten umfassende Buch trägt den Titel *Zum Problem der Einfühlung.*[1] Es wurde 1917 in Halle/Saale gedruckt und enthält den Hauptteil – die Kapitel II bis IV – ihrer Inaugural-Dissertation[2], mit der sie im August 1916 an der Albert-Ludwig-Universität zu Freiburg i. Br. »summa cum laude« zum Doktor der Philosopie promoviert worden war.

Edith Stein hat diese Arbeit 1914, noch während der Vorbereitungen auf das Staatsexamen, in Göttingen bei Edmund Husserl begonnen und dann – unterbrochen durch einen freiwilligen Einsatz im Seuchenlazarett Mährisch-Weißkirchen – während ihrer Tätigkeit im Schuldienst in Breslau ab dem Herbst 1915 fertiggestellt. Es sind die Jahre, von denen sie später sagen wird: »Ich hatte in Göttingen Ehrfurcht vor Glaubensfragen und gläubigen Menschen gelernt; ich ging jetzt sogar mit meinen Freundinnen manchmal in eine protestantische Kirche …; aber ich hatte den Weg zu Gott noch nicht gefunden.«[3] Es handelt sich bei diesem Werk also um eine Schrift aus der »atheistischen« Phase ihres Lebens, die freilich geprägt war von einer geradezu leidenschaftlichen Suche nach Wahrheit.

Edith Stein hat damals nicht nur unter dem Einfluß ihres Lehrers und Doktorvaters Edmund Husserl (1859–1938) gestanden. Vor allem auch Max Scheler (1874–1928) war in jenen Jahren von richtungweisender Bedeutung für sie geworden.[4] Seine Vorträge in der »Philosophischen Gesellschaft«, einem Kreis von Husserl-Schülern, der sich jede Woche einmal abends traf, um philosophische Probleme zu erörtern, waren, so schreibt sie rückblickend, »für mich von besonderer Bedeutung, da ich gerade anfing, mich um das Problem der ›Einfühlung‹ zu bemühen … Ich weiß nicht,

Reinhard Körner OCD, *Jahrgang 1951, Promotion über Johannes vom Kreuz, lebt im Karmel Birkenwerder bei Berlin; zahlreiche Publikationen zu den Themen Mystik und Spiritualität.*

in welchem Jahr Scheler zur katholischen Kirche zurückgekehrt ist. Es kann damals nicht sehr lange zurückgelegen haben. Jedenfalls war es die Zeit, in der er ganz erfüllt war von katholischen Ideen und mit allem Glanz seines Geistes und seiner Sprachgewalt für sie zu werben verstand. Das war meine erste Berührung mit dieser bis dahin völlig unbekannten Welt. Sie führte mich noch nicht zum Glauben. Aber sie erschloß mir einen Bereich von ›Phänomenen‹, an denen ich nun nicht mehr blind vorbeigehen konnte.«[5] Diese Offenheit für das »Phänomen Glauben« wird sich an einigen, durchaus nicht unwesentlichen Stellen der Doktorarbeit widerspiegeln.

Ich möchte hier nicht auf die ganze philosophisch-psychologische Problematik eingehen, mit der sich Edith Stein in ihrer Dissertation auseinandersetzt. Ich möchte nur zusammenfassend und in grober Skizzierung darstellen, was sie unter Einfühlung versteht und wie sie diesen Akt des menschlichen Geistes – im Ergebnis ihrer wissenschaftlichen Reflexion – näherhin umschreibt. Anschließend möchte ich den (meines Wissens bisher noch nicht unternommenen) Versuch wagen, den von ihr beschriebenen Akt der Einfühlung auf das geistliche Leben des Christen zu beziehen, und zwar auf den Kern des christlichen Glaubensaktes: auf die persönlich-personale Beziehung zu dem Gott, der sich uns in Jesus Christus offenbart hat.

I. »Einfühlung« in der Doktorarbeit Edith Steins

Das deutsche Verb »fühlen« (englisch: »to feel«; niederländisch: »voelen«) ist westgermanischer Herkunft und hat die Grundbedeutung von »tasten«. Ursprünglich meint es das Berühren dinghafter Gegenstände; erst im Laufe des 18. Jahrhunderts wird es auch im Sinne des Fühlens seelischer Empfindungen gebräuchlich.[6] Der Münchner Gelehrte Theodor Lipps (1851–1914) und andere Literaten der empirischen Psychologie um die Jahrhundertwende benutzen das daraus hergeleitete Wort »Einfühlung« – in der wissenschaftlichen Definition noch mehr oder weniger unklar – als Fachbegriff für das Bemühen des Menschen, das innere subjektive Erleben, das eigene oder das eines anderen, wahrzunehmen.

Edmund Husserl hatte diesen Terminus aufgegriffen, um ihn für seine phänomenologische Methode der philosophischen Wahrheitsfindung nutzbar zu machen; jedoch hatte auch er noch nicht hinreichend geklärt, was näherhin und wissenschaftlich eindeutig unter »Einfühlung« zu verstehen sei. Dieser Aufgabe wird Edith Stein sich stellen. In feinsinnigen Analysen, durchwoben von anschaulichen Beispielen, und in Auseinandersetzung mit den Vorgaben von Theodor Lipps und anderen Autoren kommt sie zu einem Ergebnis, das bis heute Gültigkeit hat, wenn auch die

phänomenologische Forschung über dieses schwierige Thema inzwischen weitergegangen ist, nicht zuletzt durch Edmund Husserl selbst.[7]

1. Was meint der Begriff »Einfühlung«?

»Einfühlung«, so definiert Edith Stein einleitend, bezeichnet »eine Grundart von Akten, in denen fremdes Erleben erfaßt wird«.[8] Sie gebraucht diesen Begriff also für bestimmte Wahrnehmungsakte vornehmlich *in bezug auf andere Menschen*. (Das Einfühlen in das *eigene* innere Erleben nennt Edith Stein mit Max Scheler »innere Wahrnehmung«.[9]) Im Unterschied zur Ein-*Sicht*, die darauf gerichtet ist, die Argumente, die Ideen und denkerischen Konzepte eines anderen (oder die kausalen Zusammenhänge eines Geschehens in Natur und Geschichte) zu erfassen und zu verstehen, meint Ein-*Fühlung* einen Erkenntnisakt – bzw. die Summe von Wahrnehmungsakten –, der *auf das subjektive Empfinden* des anderen, auf dessen inneres »Erleben« und damit auch *auf seine Persönlichkeit selbst* ausgerichtet ist. »Fühlen, und gerade *ein*-fühlen, ist ein anders geartetes Eindringen in die Welt, die der Mensch als solcher darstellt«, sagt ein Kenner ihrer Philosophie.[10] Mit der phänomenologischen Schule geht es Edith Stein darum, die uns umgebende Wirklichkeit in allen ihren »Phänomenen« (= Erscheinungsformen) zu erfassen und zu erkennen. Zu dieser Wirklichkeit gehört auch, daß, so schreibt sie, »uns fremde Subjekte und ihr Erleben gegeben« sind.[11] Der Zugang dahin aber gelingt nicht durch Ein-Sicht allein, es bedarf dazu der Ein-Fühlung.

So ist die junge Phänomenologin darum bemüht, »Ein-Fühlung neben Ein-Sicht so einzuordnen, daß dem Fühlen auch ein Erkenntniswert zuerkannt werden kann« (Philibert Secretan).[12] Den konkreten geistigen Vollzug, durch den solches Einfühlen in einen anderen Menschen geschieht, »in größter Wesensallgemeinheit«, so Edith Stein, »zu erfassen und zu beschreiben, soll unsere erste Aufgabe sein«.[13]

Sie löst diese Aufgabe zunächst dadurch, daß sie den Akt des Einfühlens von ähnlichen Erkenntnisakten abgrenzt, die ebenfalls das subjektive Erleben eines anderen zum Gegenstand haben: von der »äußeren Wahrnehmung«, vom »Wissen um fremdes Erleben«, vom »Mitfühlen« und vom »Einsfühlen«:

Äußere Wahrnehmung, so Edith Stein, »ist ein Titel für die Akte, in denen raum-zeitliches, dingliches Sein und Geschehen mir zu leibhaftiger Gegebenheit kommt«.[14] Auf diese Weise kann ich – am Beispiel des Schmerzes demonstriert, den ein anderer erleidet – die schmerzliche Miene des Betreffenden wahrnehmen. Die Einfühlung aber hat den Schmerz selbst zum Gegenstand.[15]

Ähnlich verhält es sich mit dem *Wissen um fremdes Erleben*: In diesem Fall weiß ich durch die Mitteilung des anderen um seinen Schmerz; der Schmerz selbst aber bleibt mir wiederum fremd, er ist mir als »leeres Wissen ... auf Grund einer Mitteilung«, nicht aber »anschaulich gegeben«.[16]

Einfühlen ist auch anders geartet als das *Mitfühlen*. Mitfühlend versetze ich mich – hier wählt Edith Stein als Beispiel die Freude eines Studenten über ein bestandenes Examen – in das Ereignis des guten Prüfungsausganges, also in das, »worüber er (sc. der Mitstudent) sich freut«[17]; ich freue mich mit ihm mit an diesem Ereignis. Einfühlung dagegen heißt, die Freude selbst wahrzunehmen, die der Student in sich hat: »Einfühlend erfasse ich seine Freude, ... indem ich mich in sie hineinversetze.«[18]

Ebenso sind Einfühlen und *Einsfühlen* zwei verschiedene Akte. Wenn ich mich am selben Ereignis oder am selben Objekt erfreue, an dem ein anderer sich erfreut, kann das dazu führen, daß nicht mehr nur ich und er, sondern *wir* uns freuen, daß wir uns also eins-fühlen in der Freude am selben Ereignis. Aber auch das ist ein Vorgang, bei dem der Erkenntnisakt auf das gemeinsame Objekt der Freude, nicht aber auf die Freude des anderen selbst gerichtet ist. Doch »nicht durch das Einsfühlen erfahren wir von andern, sondern durch das Einfühlen«, wobei freilich »durch Einfühlung ... Einsfühlung und Bereicherung des eigenen Erlebens möglich (wird)« oder werden kann.[19]

Wir haben es bei der *Einfühlung* also, so resümiert Edith Stein im Verlaufe dieser Begriffsabgrenzungen, mit »eine(r) Art erfahrender Akte sui generis« zu tun: » ... die Einfühlung, die wir betrachteten und zu beschreiben suchten, ist Erfahrung von fremdem Bewußtsein überhaupt.«[20]

2. *Wie geschieht Einfühlung?*

Im Anschluß an diese Begriffsklärung geht Edith Stein der Frage nach, *wie* sich ein solches Einfühlen in »fremdes Bewußtsein« vollzieht.[21] Dabei nimmt sie ebenfalls einige Abgrenzungen vor:

Nach der *Nachahmungs*theorie, mit der Theodor Lipps gearbeitet hatte, kommt die »Erfahrung von fremdem Seelenleben« in mir dadurch zustande, daß ich die Handlung eines anderen oder seine Reaktion auf ein entsprechendes Widerfahrnis – im Beispielsfall die an ihm »gesehene Gebärde« – nachahme (»wenn nicht äußerlich, so doch ›innerlich‹«), um auf diese Weise die dadurch ausgedrückte innere Erfahrung nachzuempfinden.[22] Doch ich komme »auf dem angegebenen Wege nicht zu dem Phänomen des fremden Erlebnisses, sondern zu einem eigenen Erlebnis, das die fremde gesehene Gebärde in mir wachruft«.[23]

Wie die Nachahmung, so führt auch die damit verwandte *Assoziation* nicht zu wirklichem »Erfassen von fremdem Seelenleben«; in diesem Fall

schließe ich aus den Empfindungen, die ich selbst bei einer bestimmten Gebärde habe oder hatte, auf die Empfindungen des anderen. Edith Steins Beispielsfall: »Ich sehe jemanden mit dem Fuß stampfen, es fällt mir ein, wie ich selbst einmal mit dem Fuß stampfte, zugleich stellt sich mir die Wut dar, die mich damals erfüllte, und ich sage mir: so wütend ist der andere jetzt.«[24] Nicht das Empfinden des anderen, sondern die eigene, in Erinnerung gerufene Empfindung habe ich auf diese Weise in den Blick bekommen – und obendrein in den anderen hineinprojiziert.

Ähnliches gilt für den *Analogieschluß*, der lediglich aus dem Wissen, daß normalerweise bestimmten äußeren Verhaltensweisen bestimmte innere Empfindungen entsprechen, auf das seelische Erleben des anderen schließt. So zutreffend dies im Einzelfall sein kann, muß doch bedacht werden: »Der Analogieschluß tritt an Stelle der vielleicht versagenden Einfühlung und ergibt nicht Erfahrung, sondern eine mehr oder minder wahrscheinliche Erkenntnis des fremden Erlebnisses.«[25]

Die Einfühlung, wie Edith Stein sie versteht, nimmt einen anderen Weg. Doch der ist nur schwer zu »definieren«. Er ist zwar abgrenzbar gegenüber ähnlichen Erkenntnisakten, aber positiv nur unzureichend »faßbar« in definierenden Sätzen. *Wie* Einfühlung vor sich geht, läßt sich in der Tat nur »beschreiben« (s. o.), und die beschreibenden Worte sind dabei wie Fenster, durch die wir hindurchblicken müssen auf die gemeinte Wirklichkeit: auf das Einfühlen, das ein anderer vollzieht – wie zum Beispiel meisterhaft Edith Stein selbst, die, so Waltraud Herbstrith, »von Natur aus ein ›Genie der Freundschaft‹«[26] war –, aber auch auf die Fähigkeit im eigenen Bewußtsein, sich einfühlen zu können in den anderen, in dessen Schmerz und in dessen Freude ... Vielleicht braucht es eben – das ist mir persönlich beim Studium dieses Themas immer mehr klar geworden – die *Einfühlung*, um Einfühlung zu verstehen. Ich kann ja durchaus, so weiß Edith Stein selbst, »auch Einfühlungen einfühlen, d. h. unter den Akten eines andern, die ich einfühlend erfasse, können auch Einfühlungsakte sein, in denen der andere Akte eines anderen erfaßt. Dieser ›andere‹ kann ein dritter sein – oder ich selbst.«[27]

Solche Fenster zum Verständnis von Einfühlung finden wir in Worten wie »einfühlendes Hineinversetzen«[28], »Erfahrung von fremdem Bewußtsein«[29] oder »Einempfinden«[30], in Sätzen wie: »Einfühlend ... ziehen wir keine Schlüsse, sondern haben das Erlebnis als fremdes im Charakter der Erfahrung gegeben«[31], und: »Die Einfühlung ... setzt als erfahrender Akt das Sein unmittelbar und sie erreicht ihr Objekt direkt«[32], oder wenn Edith Stein den einfühlenden Erkenntnisakt als eine Wahrnehmung beschreibt, »in der ich bei dem fremden Ich bin und sein Erleben nachlebend expliziere«[33] ...

3. *Was wird durch Einfühlung wahrgenommen?*

Nach und nach zeigt sich in Edith Steins Erarbeitungen, daß das Erkenntnis*objekt* des Einfühlungsaktes, das »fremde Erleben«, verschiedenartige Inhalte haben kann. Entsprechend der Verfaßtheit des Menschen als einer Einheit von Körper, Seele und Geist kann es sich dabei um ein *körperliches, psychisches oder geistiges Erleben des anderen* handeln. Edith Stein widmet daher zwei der drei Kapitel ihres Buches sehr ausführlich der Reflexion über die Wesenskonstitution des Menschen, den sie als »psychophysisches Individuum« (Kapitel III) und zugleich als »geistige Person« (Kapitel IV) betrachtet, um dadurch zu noch detaillierteren Beschreibungen des Einfühlungsaktes zu gelangen. So spricht sie zum Beispiel von »einfühlender Vergegenwärtigung«[34] in bezug auf das *Körper*-Erleben des anderen (wie etwa das Erleiden physischer Schmerzen), von der »Empfindungseinfühlung« bzw. der »Einempfindung«[35] in seine *seelischen* Gefühle und Empfindungen (wie etwa Freude oder Angst) und von »nachlebendem Verstehen« oder »einfühlendem Erfassen«[36] seiner *geistigen* Erlebniswelt.

Im Bereich des geistigen Erlebens, das aufgrund der Leibverfaßtheit des Menschen natürlich immer mit dem psychophysischen Erleben in Verbindung steht, eröffnet sich dem Einfühlenden nun »ein neues Objektreich: die Welt der Werte«[37]: Es begegnet mir die ganze »Welt der Geschichte und der Kulturen« (Philibert Secretan)[38], von der dieser Mensch geprägt ist und die er selbst – wie auch immer – mitprägt und mitgestaltet, eben die ganze *Welt der Werte,* in denen er denkt, fühlt und handelt.

Es begegnet mir aber auch und vor allem *der Mensch selbst in seinem ureigenen Wert.* Einfühlung führt zu einem »Wertfühlen, in dem uns die Person des anderen gegeben ist« (Philibert Secretan)[39]. Edith Stein schreibt: »Wie in den eigenen originären geistigen Akten die eigene, so konstituiert sich in den einfühlend erlebten Akten die fremde Person.«[40] Es ist letztlich der andere selbst, der durch Einfühlung wahrgenommen wird.

Edith Stein scheut sich nicht, in diesem Zusammenhang – mittendrin in der nüchternen Sprache wissenschaftlicher Analyse – von solchem Akt der Einfühlung als von einem »Akt der Liebe«[41] zu sprechen: Im »Akt der Liebe« vollzieht sich »ein Ergreifen bzw. Intendieren des personalen Wertes«[42]; und Edith Stein führt aus: »Wir lieben eine Person nicht, weil sie Gutes tut, ihr Wert besteht nicht darin, daß sie Gutes tut (wenn er auch vielleicht daran zutage tritt), sondern sie selbst ist wertvoll und ›um ihrer selbst willen‹ lieben wir sie.«[43]

4. Wodurch wird Einfühlung möglich?

In diesem Zusammenhang arbeitet Edith Stein ein entscheidendes Kriterium heraus, das den Einfühlungsakt in den anderen Menschen und in die verschiedenartigen Inhalte seines subjektiven Erlebens erst ermöglicht: Einfühlung gelingt mir nur in dem Maße, wie eine *Analogie*[44], eine seinsmäßige Entsprechung zwischen meinem Wesen und dem Wesen des anderen besteht. Edith Stein spricht vom gleichen »Typos«, der gegeben sein muß, damit ich mich in ihn einfühlen kann.[45] Einfühlung wird mir also grundsätzlich nur in den »Typos ›Mensch‹«[46] gelingen. Da dieser Typos Mensch aber zumindest in seiner körperlichen Beschaffenheit anderen Wesen ähnlich ist, kann ich mich in einem gewissen Grade auch in die Schmerzen eines Tieres einfühlen. »Je weiter wir uns (allerdings) vom Typos ›Mensch‹ entfernen, desto geringer wird die Zahl der Erfüllungsmöglichkeiten«[47] des Einfühlungsaktes. Und weil im Bereich des Geistes »jede einzelne Person selbst schon Typus ist«, werde ich mich andererseits nur in soweit in eine andere Person einfühlen können, wie ich selbst Person geworden bin: »Nur wer sich selbst als Person, als sinnvolles Ganzes erlebt, kann andere Personen verstehen«; sonst »sperren wir uns ein in das Gefängnis unserer Eigenart; die andern werden uns zu Rätseln oder, was noch schlimmer ist, wir modeln sie um nach unserem Bilde und fälschen so die ... Wahrheit«.[48]

Je mehr ein Mensch »sein Selbst«[49] gefunden hat, desto eher kann er ein »Meister des Verstehens«[50] – und ich möchte im Sinne Edith Steins hinzufügen: ein Meister der Liebe – werden.

5. Was bewirkt Einfühlung im Einfühlenden?

Durch Einfühlung nehme ich die andere Person wahr, in ihrem ureigenen Wert und mit der Wertewelt, die sie sich zueigen gemacht hat. Das aber hat auch eine Rückwirkung auf mich zur Folge: Im Einfühlen in den anderen konstituiert sich in mir, dem Einfühlenden, ein neues Ich. »Jedes Erfassen andersartiger Personen«, so Edith Stein, »kann zum Fundament eines Wertvergleichs werden«; der einfühlend wahrgenommene Mitmensch – in seinem Wert und mit seinen Werten – klärt uns »über das auf, was wir mehr oder weniger sind als andre.«[51] Denn indem »wir einfühlend auf uns verschlossene Wertbereiche stoßen, werden wir uns eines eigenen Mangels oder Unwerts bewußt«; so kann im Erfühlen des anderen zur Entfaltung kommen, »was in uns ›schlummert‹«.[52] – Johannes vom Kreuz (1542–1591), der reichlich zwei Jahrzehnte später durch seine Werke Edith Steins Lehrer sein wird, hatte wohl dieselbe Erfahrung gemeint, als er

schrieb: »Die Liebe schafft Ähnlichkeit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten«[53] – für den spanischen Mystiker ein »principio fundamental indiscutible«[54], das sein ganzes Denken bestimmte.

Es trifft ganz und gar Edith Steins persönliche Situation zur Zeit der Arbeit an ihrer Dissertation – ich denke hier etwa an ihre Begegnungen mit Max Scheler, aber auch an ihre Beziehungen zu Anna und Adolf Reinach und zu Hedwig Conrad-Martius –, wenn sie als Beispiel für diese Erfahrung nüchtern notiert: »So gewinne ich einfühlend den Typ des ›homo religiosus‹, der mir wesensfremd ist, und ich verstehe ihn, obwohl das, was mir dort neu entgegentritt, immer unerfüllt bleiben wird.«[55]

6. Ist Einfühlung auch in Gott hinein möglich?

Am Schluß ihres Erstlingswerkes stellt Edith Stein die Frage: »Wie steht es nun aber mit rein geistigen Personen ...?«[56] D. h.: Ist Einfühlung auch in Gott hinein möglich? – Solche Überlegungen seien, so hatte sie schon früher eingeräumt, »unabhängig vom Glauben an die Existenz Gottes möglich«[57], und grundsätzlich hatte sie diese Frage bereits positiv beantwortet: Einfühlend »erfaßt der Mensch das Seelenleben seines Mitmenschen, so erfaßt er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot seines Gottes ... «[58] Ja, sie hatte Gott selbst als einer rein geistigen, nicht an die natürliche psychophysische Kausalität gebundene Person die Möglichkeit zuerkannt, sich in den Menschen einzufühlen: » ... und nicht anders vermag Gott sein (sc. des Menschen) Leben zu erfassen«, wobei »Gott als im Besitze vollkommener Erkenntnis ... sich über die Erlebnisse der Menschen nicht täuschen (wird), wie sich die Menschen untereinander über ihre Erlebnisse täuschen«.[59]

Wäre es dann auch möglich, daß die Einfühlung in Gott auf den einfühlenden Menschen Ich-konstituierend zurückwirkt? »Es hat Menschen gegeben«, so konstatiert die Phänomenologin, »die in einem plötzlichen Wandel ihrer Person das Einwirken göttlicher Gnade zu erfahren meinten, andere, die sich in ihrem Handeln von einem Schutzgeist geleitet fühlten.«[60] Edith Stein läßt die Antwort auf diesen Aspekt ihrer Frage offen: »Ob hier echte Erfahrung vorliegt ..., wer will es entscheiden?«[61] – Sie beschließt ihre Doktorarbeit mit den Worten: »Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewußtseins als geeignetes Mittel zur Beantwortung unserer Frage, wie andererseits ihre Beantwortung von höchstem Interesse für das religiöse Gebiet ist. Indessen überlasse ich die Beantwortung der aufgeworfenen Frage weiteren Forschungen und bescheide mich hier mit einem ›non liquet‹ (sc.: es ist jetzt nicht zu klären).«[62]

II. Einfühlung als Grundakt des geistlichen Lebens

Ich möchte nun im zweiten Teil meines Beitrages dort ansetzen, wo Edith Stein, die Doktorandin der Phänomenologie, aufgehört hat: bei der Frage nach der Bedeutung des Einfühlungsaktes »für das religiöse Gebiet«. Dabei will ich nicht unbescheidener sein als Edith Stein selbst und möchte lediglich in Form einiger Thesen darzustellen versuchen, wie ihre Erarbeitungen zum »Problem der Einfühlung« für die christliche Gottesbeziehung fruchtbar gemacht werden könnten; näheres dazu soll auch in diesem Fall »weiteren Forschungen« überlassen bleiben.

1. Im Zentrum der jüdisch-christlichen Glaubenstradition steht nicht eine Lehre über Gott, sondern der als Person geglaubte Gott Israels; daher ist nicht Ein-Sicht allein, sondern Ein-Fühlung erst der ihm gemäße Grundakt des menschlichen Glaubensvollzugs.

Der historische Ausgangspunkt für das christliche Gottesbild und seine bleibende theologische Grundlage, die in der langen Geschichte des Christentums niemals vergessen worden ist, liegt im Glauben des jüdischen Volkes, dem auch Edith Stein angehörte. Unsere »älteren Schwestern und Brüder« (Johannes Paul II.) glauben mit unserem gemeinsamen »Stammvater« Abraham daran – so bezeugen es alle Schriften des Alten bzw. Ersten Testaments (Erich Zenger) –, daß hinter allem, was lebt und was da ist, eine »höhere Macht« steht: ein Gott, der Ursprung von allem ist und dem sich das Dasein von Augenblick zu Augenblick, unser Leben von Pulsschlag zu Pulsschlag verdankt. Dieser Gott ist der *einzige* Gott (vgl. Dtn 6, 4), so war man spätestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. in Israel überzeugt; und er ist ein *personaler* Gott, nicht eine bloße »alles umfassende Energie«, wie viele Menschen in unserem Kulturkreis heute glauben, sondern ein Gott, der von sich »Ich« sagen kann und den wir Menschen als »Du, Gott« anreden können.

Freilich: Wenn wir vom *personalen* Gott, ja dann spezifisch christlich von *drei Personen* in dem einen und einzigen Gott sprechen, ist auch das ein Begriffs-Fenster; es verweist auf weit Größeres als das, was wir als Person und Persönlichkeit im menschlichen Bereich kennen. Gott – bzw. die Drei in Gott – ist in einem viel umfassenderen und vollkommeneren, für uns nicht auslotbaren Sinn »Person«. Aber kein anderes Wort wäre angemessener und besser geeignet, um in die richtige Richtung zu weisen, in der wir von Gott denken und seine Wirklichkeit erahnen dürfen. Kann denn Gott, der Urgrund von allem, was da ist, kleiner und geringer sein als das, was die Schöpfung als höchste Daseinsform hervorgebracht hat? Und kann er – können die Drei in Gott – denn von geringerer Daseinsform sein als der Galiläer Jesus von Nazaret, der uns als eine menschliche Person und

Persönlichkeit Gott nahegebracht und vorgelebt hat? Gott ist – das meint die theologische Rede von der »analogia entis«, die allem über Gott Aussagbaren von jeher zugrundeliegt – *mindestens* das, was wir »Person« nennen ...

Im Zentrum der jüdisch-christlichen Glaubenstradition steht also nicht eine *Lehre* über Gott, sondern die *Person Gottes* – bzw. die Personen in Gott – *selbst*: nicht die »Lehre der Kirche«, sondern der, über den die Lehre der Kirche reflektiert, nicht die Theo-Logie, sondern der personale Theos selbst. Der christliche wie auch der jüdische Glaube sind zudem, wie im deutschen Sprachraum derzeit Eugen Biser immer wieder betont[63], »keine primäre, sondern eine sekundäre Schriftreligion«[64]; d.h.: Wir, die Juden und die Christen, glauben nicht an ein von Gott diktiertes Offenbarungsbuch (Verbalinspiration), sondern an seine *Selbst*offenbarung in Schöpfung und Geschichte hinein, die als menschliche Erfahrung und »durch Menschen nach Menschen Art« (Vatikanum II)[65] in den Heiligen Schriften Niederschlag gefunden hat. Im Zentrum unseres Glaubens steht daher auch nicht die Bibel, sondern der, von dem die Bibel spricht.

Der menschliche Grundakt des glaubens – glauben als »Tätigkeitswort« (im Deutschen klein geschrieben) – besteht folglich nicht allein in der Ein-Sicht in Glaubenswahrheiten, sondern darüber hinaus und zuallererst in der Hinkehr zur Person Gottes, d.h. in einem Akt der persönlich-existentiellen Ich-Du-Beziehung. Thomas von Aquin, der auch Edith Steins Lehrer geworden ist, hat deshalb das Gebet den »religiösen Akt im eigentlichen Sinne« genannt (»oratio est proprie religionis actus«).[66]

Wenn dem aber so ist, dann entspricht erst die von Edith Stein beschriebene Einfühlung dem Gott-gemäßen Verhalten des Menschen.

Auch die noch »ungläubige«, aber dem »Phänomen Glauben« gegenüber aufgeschlossene Philosophin hat, wie oben gezeigt, die Möglichkeit der Einfühlung in Gott als einer »rein geistigen Person« grundsätzlich bejaht. Offen blieb für sie die Frage, »ob hier echte Erfahrung vorliegt« (s.o.), ob also – hier zunächst unter philosophischem Aspekt betrachtet – die menschlich eingefühlte Erfahrung »Gott« durch objektive Wirklichkeit gedeckt ist. Aber diese Frage wird, wenn in wahrheitsliebender Redlichkeit an Gott geglaubt wird, immer offen bleiben müssen.

2. Einfühlung ist ein Wesensaspekt des »inneren Betens«.

Schon die Theologen der Väterzeit haben das Beten, den »religiösen Akt im eigentlichen Sinne« (s.o.), als eine »Erhebung ... « oder »Hinwendung des Geistes zu Gott« beschrieben, als »elevatio mentis in Deum« und »intentio mentis ad Deum«.[67] Die hierbei verwendete Vokabel »mens« steht im Sprachempfinden der Lateiner für Denkkraft, Verstand, vernunftbegabter Geist, Bewußtsein ... , aber auch für Herz, Seele, Gemüt, Wille und Lei-

denschaft – also für das Gesamt der »inneren« Geistes- und Seelenvermögen des Menschen. Der daraus hergeleitete scholastische Begriff »oratio mentalis«, der im germanischen Sprachraum seit dem 14. Jahrhundert mit dem Terminus »inneres Beten« (englisch: »inner prayer«) wiedergegeben wird und vor allem durch Teresa von Avila als »oración mental« in die Sprache der christlichen Mystik Eingang gefunden hat[68], meint nicht, wie vielfach – auch im »Katechismus der Katholischen Kirche« – mißverstanden[69], eine spezielle Gebetsform neben anderen, sondern den Kern des Betens überhaupt. »Inneres Beten« – Edith Stein wird diesem Begriff im Kloster als einem zentralen Stichwort der karmelitanischen Spiritualität begegnen – meint ein Beten »von innen her«, ein »bewußtes« Beten, ganz gleich, ob es der Form nach mit oder ohne Worte, laut oder still im Herzen, betrachtend oder bittend / dankend / lobpreisend, als Liturgie oder »in deiner Kammer« (Mt 6,6) vollzogen wird. Es ist ein Beten, durch das der Mensch der Gottesliebe Ausdruck verleiht, von der Jesus mit einem Zitat aus dem Ersten Testament (Dtn 6,5) sagt, daß sie – gleichrangig mit der Nächstenliebe – das wichtigste aller Gebote sei und »mit ganzem Herzen, mit all deinen Gedanken und mit all deiner Kraft« (Mk 12,30 par.) vollzogen werden solle.

Edith Stein hat die Einfühlung als einen »Grundakt« in der Beziehung zu anderen Personen beschrieben und als einen »Akt der Liebe« bezeichnet. Einfühlung wird also wesensmäßig auch zum Akt der Gottesliebe gehören müssen, und damit zum »inneren Beten«, durch das sich die Liebe zu Gott verwirklicht. Einfühlend erst geht es mir wirklich um den anderen, in diesem Fall um Gott, um *seinen* »Wert«, um *seine* Person. Unsere Frömmigkeit ist sonst in der Gefahr, »utilitaristisch« zu werden, derart, wie sie schon Meister Eckhart (1260–1328) in sehr klaren Worten gebrandmarkt hat: »Manche Menschen wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott so lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und wegen des Käses und überhaupt wegen deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben. Die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz.«[70] An Aktualität haben diese Zeilen nichts verloren – beschämend nicht zuerst für die Gläubigen in unseren Gemeinden, sondern vor allem für uns, die »Hirten«, soweit wir zu nichts anderem anzuleiten wissen als wie man mit den Mitteln der Religion zu »Milch und Käse« kommt!

Die Gottesliebe verwirklicht sich im »inneren Beten«, das »innere Beten« aber ist wesentlich Einfühlung.

Konkret wird sich Einfühlung in Gott in der Form des *betrachtenden* Betens verwirklichen, das eher ein »Hören« als ein Reden ist, ein »Verkosten« und »Schmecken« des »Wortes Gottes«, wie die spanischen Mysti-

ker sagen; vor allem aber im *schweigenden* bzw. *kontemplativen* Beten, in einem – so Johannes vom Kreuz – »liebevollen Aufmerken«[71] in die verborgene Gegenwart Gottes hinein, durch das sich der Betende offen hält für das »Einströmen Gottes in die Seele«, für jene »Wissenschaft«, in der »Gott (selber) die Seele geheimnisvoll unterweist und belehrt in der Vollkommenheit der Liebe«, und die »die Kontemplativen ... eingegossene Kontemplation oder auch ›mystische Theologie‹ (nennen)«.[72]

3. In Jesus von Nazaret ist Gott einfühlbar – authentisch einfühlbar – geworden.

Es ist allgemeine christliche Überzeugung von den frühkirchlichen Gemeinden an, daß Gott in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist. Die Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) nannten Jesus »Gott von Gott«, »wahrer Gott vom wahren Gott« und »eines Wesens mit dem Vater«.[73] Wie auch immer wir uns diese Glaubenswahrheit im heutigen Denkhorizont verständlich zu machen versuchen – sie bleibt doch das »grundlegende Christliche« in unserem Credo.

Das aber bedeutet, auf unser Thema angewandt: Gott hat sich uns als eine menschliche Person einfühlbar gemacht. Ist Gott in Jesus, wie das Konzil von Chalcedon (451) formuliert, »in allem uns gleich geworden, außer der Sünde«[74], dann ist er, in Edith Steins Worten ausgedrückt, der »Typos ›Mensch‹« geworden, mit der gleichen psychophysischen und geistig-personalen Verfaßtheit wie wir. Was Edith Stein über die Einfühlung in den Mitmenschen erarbeitet hat, gilt dann ausnahmslos auch in Bezug auf den Mensch-gewordenen Jesus Christus.

Mit ihrer Frage, ob im Einfühlungsakt in Gott hinein »echte Erfahrung« aufgenommen wird, hat Edith Stein sicherlich nicht nur (wenn überhaupt) den grundsätzlichen philosophischen Zweifel an der objektiven Erkennbarkeit Gottes (s. o.) vor Augen gehabt, sondern wohl vor allem das anthropologisch-psychologische Problem, daß wir Menschen, eingesperrt »in das Gefängnis unserer Eigenart«, uns andere Personen – in diesem Fall Gott – »(um)modeln nach unserem Bilde« (s. o.) und so zu »Trugbildern solcher Erfahrung«[75] gelangen. Wie aktuell Edith Steins Frage unter diesem Gesichtspunkt immer war und bis heute ist, muß nicht eigens betont und belegt werden; der Hinweis auf die gegenwärtig umfangreiche Literatur aus pastoral-psychologischer Sicht, mit Titeln wie »Dunkle Gottesbilder«[76] oder »Dämonische Gottesbilder«[77], darf hier genügen. Um gerade dieser Gefahr des »Ummodelns nach unserem Bilde« und der Projektion allzu »menschlicher« Vorstellungen in Gott hinein zu entgehen, hat unter vielen anderen die Kirchenlehrerin der Mystik, Teresa von Avila, so vehement auf der unumgänglichen Notwendigkeit der »Betrachtung des Menschseins Jesu« im geistlichen Leben[78] bestanden.

Im Menschen Jesus von Nazaret ist Gott einfühlbar geworden – authentisch in seinem »Wert« und mit seinen »Werten«.

4. Erst im Zusammenspiel von historisch-kritischer Exegese und einfühlender Jesus-Beziehung begegnet mir die »Welt der Werte« Jesu und der »Wert« Jesus.

Seit Erscheinen der Enzyklika *Providentissimus Deus* im Jahre 1893 bekennt sich die Katholische Kirche zur historisch-kritischen Exegese, d. h. zu einer Bibelauslegung, die wissenschaftlich-kritisch nach dem ursprünglichen – sprich: »historischen« – Sinn der biblischen Texte fragt. »Der Schrifterklärer (muß), um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte«[79], heißt es später in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit einem Schreiben der Päpstlichen Bibelkommission zur »Interpretation der Bibel in der Kirche«[80] von 1993 hat Papst Johannes Paul II. die Notwendigkeit dieser Vorgehensweise noch einmal in Erinnerung gebracht und jede grundsätzliche Ablehnung der historisch-kritischen Methode als Ablehnung der »Geheimnisse der Inspiration der Heiligen Schrift und der Menschwerdung« zurückgewiesen[81]; die Kirche nehme, so der Papst, »den Realismus der Menschwerdung ernst, und daher mißt sie dem historisch-kritischen Studium der Bibel große Bedeutung zu«.[82]

Die biblischen Texte haben ein Recht darauf, so gelesen und verstanden zu werden, wie sie in ihrer ursprünglichen »Aussageabsicht«[83] gemeint sind. Gerade auch bezüglich der Schriften des Neuen Testaments ist uns in den vergangenen Jahrzehnten auf diese Weise ein reicher Schatz an Erkenntnis geschenkt worden, der uns hilft, das Leben und die Botschaft Jesu tiefer und authentischer zu verstehen.

Anfragen an eine gewisse *Vereinseitigung* der historisch-kritischen Exegese in Theologie und Verkündigung, wie sie ausdrücklich auch in dem genannten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vorgebracht werden, sind jedoch durchaus berechtigt. Meines Erachtens besteht diese Vereinseitigung vor allem darin, daß man bei der (grundsätzlich richtigen!) Frage: Was hat Jesus wirklich gesagt, was hat er wirklich getan? stehen bleibt. Hinzukommen muß die Frage: *Wer bist du, Jesus?* Sie zu stellen aber – betend, gerichtet an den Christus heute, der der Jesus von damals ist –, ist ein Akt der Einfühlung; sie heißt dann konkret: Wer bist du, Jesus, wenn du so und so gesprochen hast, das und das getan hast?[84] Einfühlend »horche« ich hinter seine Worte und hinter seine Taten, in die Person des Redenden und Handelnden selbst hinein ... Einfühlend erst werde ich ihm wirklich gerecht.

Beide Erkenntnisweisen, die historisch-kritische und die einfühlende, gehören zusammen und ergänzen einander. Das Bemühen um die Erkennt-

nis der ursprünglichen Aussageabsicht eines Textes allein bleibt rein »sach«-orientiert; Einfühlung allein kann leicht dahin führen, daß ich mich aufgrund der zu flach oder gar falsch verstandenen Texte in eine Schein-Persönlichkeit einfühle, die der Wirklichkeit weder des »historischen« noch des »kerygmatischen« Jesus Christus entspricht. Erst im Zusammenspiel von historisch-kritischer Exegese und einfühlender Jesus-Beziehung begegnet mir die »Welt der Werte« Jesu und der »Wert« Jesus selbst.

Die Frage, ob die Evangelien aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte denn überhaupt noch einen authentischen Zugang zur ursprünglichen Botschaft Jesu und zu seiner historischen Persönlichkeit möglich machen, wird inzwischen in der Bibelwissenschaft mit zunehmendem Konsens positiv beantwortet;[85] freilich ist und bleibt sie weiterhin das Thema eben dieser historisch-kritischen Methode in der Theologie der Kirche – ein notwendiges Thema, gerade um der »Echtheit« der Einfühlung willen.

5. Nicht durch Ein-Sicht, sondern durch Ein-Fühlung in Jesus konstituiert sich im Glaubenden der »neue Mensch«.

Was Edith Stein schließlich über die Rückwirkung sagt, die das Einfühlen in eine andere Person auf den Einfühlenden selbst zur Folge hat, ist bezüglich der Einfühlung in Jesus Christus immer schon erkannt und bestätigt worden. Nicht nur für Johannes vom Kreuz ist es ein »principio fundamental indiscutible«, daß einfühlende Liebe »Ähnlichkeit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten« schafft; die ganze geistliche Tradition des Christentums weiß darum. Bereits die Vergöttlichungslehre der Vätertheologie, nach der »Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott werde« (Augustinus) ist von dieser Erfahrung her geprägt. Angelus Silesius hat sie in den Vers zusammengefaßt: »Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden: Gott wirst du, liebst du Gott – und Erde, liebst du Erden« (*Cherubinischer Wandersmann*).

Nicht durch Ein-Sicht in die Glaubenswahrheiten der Kirche allein, sondern darüber hinaus durch Ein-Fühlung in den in Jesus Mensch gewordenen Gott konstituiert sich der »neue Mensch« ...

* * *

»Einfühlung« – ein Thema, das, so scheint mir, für den Weg des Christentums ins dritte Jahrtausend von fundamentaler Bedeutung sein wird! Unsere Gottesliebe und unsere Nächstenliebe werden die Gestalt haben, die wir ihnen durch Einfühlung geben oder nicht geben. Die zur Zeit der Niederschrift der Doktorarbeit noch ganz »unfrommen« Gedanken Edith Steins könnten helfen, das Bild der Kirche und das »Angesicht der Erde« zu erneuern.

Anmerkungen

1 Halle 1917, Buchdruckerei des Waisenhauses. – Reprint der Originalausgabe: München (Kaffke) 1980, mit einer Hinführung von Johannes Baptist Lotz SJ. – Übersetzungen: On the problem of emphaty, transl. by W. Stein (The Collected Works of Edith Stein, vol. 3), Washington D.C. 1989; Sobre el problema de la empatía, trad. A. Pérez Monroy. Mexiko 1995; Il problema dell'empatia, a cura di E. Constantini e E. Schulze Constantini. Rom 1985.
2 Eingereicht unter dem Titel: »Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung«; das erste, nicht veröffentlichte Kapitel dieser Arbeit mit der Überschrift »Historische Darlegung des Problems« blieb ungedruckt und ist bis heute verschollen (vgl. Johannes Baptist Lotz SJ in der Hinführung zum Reprint der Originalausgabe; s. Anm. 1).
3 Aus dem Leben einer jüdischen Familie (ESW VII), S. 229.
4 Zu den näheren Umständen vor und während der Zeit der Abfassung ihrer Dissertation vgl. B.H. Reifenrath, Erziehung im Lichte des Ewigen. Die Pädagogik Edith Steins. Frankfurt/Berlin/München 1985, S. 23–35; W. Herbstrith, Das wahre Gesicht Edith Steins. Aschaffenburg ^{6}1987, S. 34–52.
5 Aus dem Leben einer jüdischen Familie (ESW VII), S. 182f.
6 Nach: Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Mannheim ^{2}1989, S. 209.
7 Vgl. vor allem: Cartesianische Meditationen (Husserliana, Bd. I). Haag 1950, sowie das aus dem Nachlaß herausgegebene Werk: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana, Bde. XIII–XV). Haag 1973.
8 A.a.O., S. 4.
9 Vgl. ebd., S. 30 – 39, bes. 39.
10 Ph. Secretan, Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein. Würzburg/Innsbruck/Wien 1992, S. 46.
11 Ebd., S. 1.
12 Ebd., S. 46.
13 E. Stein, Zum Problem der Einfühlung, a.a.O., S. 4.
14 Ebd., S. 5.
15 Vgl. ebd.
16 Ebd., S. 20.
17 Ebd., S. 13, Anm. 1.
18 Ebd., S. 13.
19 Ebd., S. 18. Vgl. dazu S. 14f.
20 Ebd., S. 10.
21 Vgl. ebd., S. 21ff. (§ 5).
22 Ebd., S. 23f.
23 Ebd., S. 24.
24 Ebd., S. 26.
25 Ebd., S. 29.
26 W. Herbstrith, a.a.O., S. 52.
27 E. Stein, Zum Problem der Einfühlung, a.a.O., S. 19.
28 Ebd., S. 27.
29 Ebd., S. 10.
30 Ebd., S. 66.
31 Ebd., S. 26.
32 Ebd., S. 26.

33 Ebd., S. 39.
34 Ebd., S. 64.
35 Ebd., S. 65 u. ff.
36 Ebd., S. 105f.
37 Ebd., S. 102.
38 A. a. O., S. 46.
39 Ebd., S. 49.
40 A. a. O., S. 121.
41 Ebd., S. 113.
42 Ebd.
43 Ebd., S. 113f.
44 Edith Stein hält in diesem Zusammenhang »die Rede vom ›Analogisieren‹« für berechtigt; ebd., S. 66.
45 Ebd.
46 Ebd.
47 Ebd.
48 Ebd., S. 129.
49 Ebd.
50 Ebd.
51 Ebd., S. 130.
52 Ebd.
53 Subida (Aufstieg zum Berg Karmel) I 4, 3.
54 Eulogio Pacho, in: San Juan de la Cruz, Obras completas. Burgos 1982, S. 197, Anm. 4.
55 Ebd., S. 129.
56 Ebd., S. 131.
57 Ebd., S. 55.
58 Ebd., S. 11.
59 Ebd.
60 Ebd., S. 131.
61 Ebd.
62 Ebd., S. 132.
63 U. a. in: Einweisung ins Christentum. Düsseldorf 1977; vgl. darin ausführlich S. 135–162 (Die mediale Sicht).
64 Ebd., S. 92.
65 Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*), Nr. 12.
66 S. th. II II q. 83 a. 3.
67 S. z. B.: Johannes von Damaskus, *De fide orth.* 3, 24; Aurelius Augustinus, *Sermo* 9 n. 3; Evagrius Ponticus, *De oratione*, 3.
68 S. dazu näherhin R. Körner, Was ist »inneres Beten«? Ein kurzer Gang durch die Begriffsgeschichte, in dieser Zeitschrift 26 (1997), S. 338–355.
69 Vgl.. dazu ebd., S. 349f.
70 Predigt 16.
71 Ein etwa zwanzig mal wiederkehrendes Wort in den Werken Juans (»advertencia amorosa«), s. Aufstieg zum Berg Karmel (Subida) I 12, 8 u. dann öfter.
72 Die Dunkle Nacht (Noche oscura), II 5, 1.
73 Im sogenannten »Großen Glaubensbekenntnis«, vgl. Gotteslob 356 (dt.) bzw. 423 (lat.).
74 Vgl. DS 301 f.
75 A. a. O., S. 131.
76 H. Jaschke, Dunkle Gottesbilder.Therapeutische Wege der Heilung. Freiburg/Basel/Wien 1992.

77 K. Frielingsdorf, Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. Mainz 1992.
78 Vgl. vor allem: Autobiographie (Vida) 9 u. 22, Innere Burg (Moradas) VI 7.
79 Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*), Nr. 12.
80 Deutsch in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 2. korr. Auflage. Bonn 1996.
81 Ansprache bei der Veröffentlichung dieses Dokumentes, ebd. S. 7–20, 13.
82 Ebd., S. 12.
83 *Dei Verbum*, Nr. 12.
84 Vgl. R. Körner, Wer bist du, Jesus? Einübung in die Kernfrage des christlichen Glaubens. Leipzig 1998.
85 Vgl. dazu C.J. den Heyer, Der Mann aus Nazaret. Bilanz der Jesusforschung. Düsselsorf 1998, vor allem S. 207–236.

Beate Beckmann · Dresden

Phänomenologie des religiösen Erlebnisses im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein

I. Einleitung

Wir erlebten gerade das Ereignis der Heiligsprechung von Edith Stein. Einige Schwerpunkte ihres Lebensweges erscheinen mir für das neu-anbrechende Jahrtausend prophetisch zu sein: 1. Es wurde eine Frau heilig gesprochen, die in der gleichen gesellschaftlichen Verantwortung (in der universitären Lehre) stand, wie zuvor nur Männer. (»Weder Mann noch Frau in Christus« Gal 3,28). 2. Edith Stein starb als Christin bewußt für ihr jüdisches Volk; ein prophetischer Hinweis auf das Ziel von Ökumene, nämlich der Einheit der Christen, mit der die Neubesinnung auf die älteren jüdischen Brüder einhergehen wird. (»Der Ölbaum Israel und die wilden Zweige« Röm 11,17). 3. Als intellektuelle Atheistin findet sie über den Weg der Vernunft und der religiösen Erlebnisse und Erschütterungen zum Glauben in der Gemeinschaft der Jesus-Nachfolgenden. (»Daß das Denken Christus gehorcht« 2 Kor 10,5).

Edith Stein wurde im Jahr des Hl. Geistes[1] heiliggesprochen, der u. a. dafür verantwortlich zeichnet, daß die »Liebe Gottes ausgegossen ist in unseren Herzen« (Röm 5,5), daß man von der intellektuellen Einsicht zum Bekenntnis »Jesus ist der Herr« (Röm 10,9) durchdringt, daß die »menschliche Weisheit sich vor dem Kreuz als Torheit« (1 Kor 1,20) erweist. All das sind Themen, die Edith Stein sowohl existentiell als auch philosophisch interessierten. Auf ihrer Suche nach Wahrheit riet ihr eine Freiburger Katholikin, um den Hl. Geist zu beten.[2] Daß Edith Stein erhört wurde, sehen wir daran, daß sie Erfahrungen mit Gott hatte, die sie einerseits als Geheimnis hütete. »*Secretum meum mihi*«, antwortete sie sogar ihrer Patin und Freundin Hedwig Conrad-Martius.[3] Andererseits reflektiert sie religiöse Erlebnisse in ihren frühen phänomenologischen Schriften und in ihren

Beate Beckmann, *Jahrgang 1966, Promotionsstudium in Religionsphilosophie, unterrichtet am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der Technischen Universität Dresden.*

letzten Werken zur Mystik, die wohl als ihre eigenen Gottes-Erlebnisse gelten können. Vorbild für die philosophische und existentielle Beschäftigung mit diesem Ereignis des religiösen Erlebnisses war ihr Lehrer Adolf Reinach. Er hinterließ am Ende seines Lebens außergewöhnliche religionsphilosophische Fragmente zur »Phänomenologie des religiösen Erlebnisses«, die uns im Folgenden beschäftigen sollen.

Religiöses Erleben wird hier verstanden als spezifische Erfahrungsweise neben der natürlichen, wissenschaftlichen, ästhethischen und sittlichen Erfahrung, wobei alle diese eine Hinführung zur religiösen Erfahrung bieten können. Ich bevorzuge den Ausdruck »Erlebnis« oder »er-leben«, den auch Reinach und Stein verwenden, vor dem Begriff der »Erfahrung«. Ersterer läßt den lebendig-konkreten Anspruch der Lebensphilosophie mitschwingen. Zum anderen bezeichnet »er-fahren«, daß ein Weg beschritten wird und beinhaltet damit bereits eine reflektiertere Mittelbarkeit. Es geht im religiösen Erlebnis um einen bleibenden unmittelbaren Eindruck, der einen Ausschnitt, Abschnitt oder Einschnitt des Lebens zum Erlebnis werden läßt; um die Bedeutung eines »Ereignisses«. Weder die *Unmittelbarkeit* des Erlebens (in phänomenologischer Diktion: Noésis) noch der *Gehalt* des Erlebnisses (Noéma) können vollständig rational vermittelt und exakt bestimmt werden. Daher erweist sich die Methode der phänomenologischen Untersuchung, des Herantastens und Herausschälens, als angemessen. Das individuelle Erleben bleibt jedoch nicht isoliert, sondern weist jeweils auf einen Wesenszusammenhang hin: am einzelnen Erleben wird deutlich, »daß das Erlebnis für ein Ich überhaupt denkbar ist«.[4] In einer Phänomenologie des religiösen Erlebnisses wird somit vorausgesetzt, daß prinzipiell jeder Mensch einen Zugang zu dieser Erlebnisweise hätte und daß daher ein religiöses Erlebnis nicht als »rein subjektiv« von der philosophischen Diskussion dispensiert werden könnte.

Das »religiöse Erlebnis« ist zunächst ein Begriff der Lebensphilosophie und Phänomenologie vom Anfang des 20. Jahrhunderts. Man verstand unter dem Begriff »Erlebnis« eine Art Erlösung aus einer mechanisierten und zunehmend technisierten Welt, eine »Befreiung von dem Bürgerfluch«, ein »verschlossener Mensch« ohne Anspruch auf Seele zu sein.[5] Um 1909 gibt z. B. M. Buber, noch vor seiner dialogischen Kehre, die *Ekstatischen Konfessionen* heraus, in denen er verschiedene Berichte von religiösen Erlebnissen aus unterschiedlichen Traditionen nebeneinander reiht. Damals war der »Konfessionen-Markt« noch eine Art »Schwarzmarkt«, während er nun allerorten gesellschaftsfähig auf den postmodernen Plan getreten ist: Die Religion ist in das »Zeitalter des Experiments« übergegangen. Sloterdijk und viele andere feiern einen »Pluralismus von Inspirationsquellen«.[6] Der soziologische Begriff der »Erlebnisgesellschaft« läßt sich somit leicht auch auf das religiöse Gebiet übertragen.[7]

Mystische oder religiöse Erlebnisse im allgemeinen Sinn werden gegenwärtig selten als »Erlebnis des Heiligen und Begegnung mit ihm« (G. Mensching) verstanden, sondern als – in Sloterdijks Worten – »Grenzwert einer normalen Welterfahrung ... und nicht als gespenstisch winkender Durchbruch aus einem vollen Drüben in unsere Welt«.[8] Transzendenz wird also immer stärker in die Immanenz zurückgenommen. Dagegen wird ein »extraterrestrischer Störer des eigenwilligen zivilisatorischen Betriebs« (also Gott) in der säkularen Hypothese über die Welt eliminiert.[9] Man versucht, religiöse Erlebnisse ohne den Gottesbegriff zu reflektieren. Gleichzeitig mit dem Gottesbegriff wird der metaphysische Begriff der »Seele« als supranaturale Größe abgeschafft, indem er ignoriert oder unter das Wittgensteinsche Schweigegebot gestellt wird. Wenn die Welt alles ist, was der Fall ist, wären »Gott« und »Seele« »Un-Fälle«, weil »Unwirklichkeiten«,[10] oder schlichtweg »pathologische Projektionen«.

Für die kirchliche Situation ergibt sich, daß also diffuse religiöse Erlebnisse in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts mehr Gewicht haben als präzise rational-nachvollziehbare Lehrinhalte.[11] »Was dir dein Lobpreisgottesdienst ist, ist mir meine Love-Parade, mein Waldspaziergang, meine transzendentale Meditation usw.« Hier muß gefragt und untersucht werden, wie sich religiöse Erlebnisse unterscheiden lassen, welche Berechtigung, welcher Wert, welche Geltung und Tragweite in ihnen liegen.

Im folgenden soll es um religiöse Erlebnisse im Sinne Reinachs und Steins gehen, die sehr wohl über den zeitlichen Abstand hinweg kommunizierbar sind und gerade in agnostischer intellektueller Umgebung, wie wir sie im Osten Deutschlands haben, ähnliche Fragen und ähnliche Antworten, nämlich den Schritt zur Taufe, provozieren. Ein religiöses Erlebnis im Sinne Reinachs und Steins ist der Anlaß zur Bekehrung vom Atheismus zum Christentum, vom indifferenten Unglauben zum lebendigen Glauben, vom intellektuellen Glaubenswissen und moralisch-ritueller Gewohnheit hin zu einer Herzensbeziehung und Nachfolge Christi. Meine These ist, daß sich persönliches Erlebnis und rationale Lehrinhalte nicht widersprechen, sondern sich vielmehr gegenseitig befruchten können und sollten, wie sich m. E. im Anschluß an Reinach und Stein zeigen läßt.

II. Adolf Reinach und Edith Stein als Phänomenologen

Innerhalb der Phänomenologischen Bewegung ging es darum, Gegenstände oder Sachverhalte als Phänomene in der Form von Erlebnissen im Bereich des Bewußtseins zu beschreiben, zu analysieren, zu klären und in ihrem Wesen zu schauen. Daß die phänomenologische Methode für einige Philosophen Anlaß zur existentiellen religiösen Bekehrung war, scheint

darauf hinzuweisen, daß hier eine Öffnung für religiöse Erlebnisse durch ein bestimmtes Denktraining erfolgt ist.[12] Der Begründer und Vater der Phänomenologie, Edmund Husserl, vergleicht in seiner *Krisis der europäischen Wissenschaften* die Wende zur Phänomenologie sogar mit einer »religiösen Umkehrung«[13]. Reinach und Stein gehen wie Husserl von der transzendental-phänomenologischen Voraussetzung aus, bleiben aber nicht bei der Fragestellung nach dem »reinen Bewußtsein« stehen. Beide sahen vielmehr im Phänomen des religiösen Erlebnisses einen methodischen Weg, vom Bewußtsein zurück ins bewußtseinstranszendente Sein als Untersuchungsgebiet der Ontologie und Metaphysik zu gelangen.

Edith Stein verstand sich als Schülerin des Privatdozenten Adolf Reinach (1885–1917), der in Göttingen Husserls Assistent war. In seinen bedeutsamen *Religionsphilosophischen Fragmenten* reflektiert und analysiert er das Phänomen des »religiösen Erlebnisses«. In Selbstbeobachtung arbeitet er Strukturen des religiösen Erlebnisses heraus, das sich ereignete, als er seinen freiwilligen Dienst an der Front im Ersten Weltkrieg leistete. Ihn führte dieses Erlebnis zu seiner religiösen Bekehrung und christlich-protestantischen Taufe 1916. Das Religiöse war Reinach bis zum Weltkrieg etwas Geheimnisvolles, für das er »freundliches Desinteresse« übrighatte.[14] Erst im Krieg öffnet er sich der religiösen Dimension, wohl durch die aufreibende Todesnähe bedingt.[15] Nun widmete er sich dem phänomenologischen Erkenntnisgewinn seiner Erlebnisse: »Vor allem: den religiösen Erlebnissen ihren Sinn lassen! Auch wenn er zu Rätseln führt. Gerade diese Rätsel sind vielleicht für die Erkenntnis von dem höchsten Werte.«[16] »Mit welchem Recht wohl«, so fragt er, »verweist man das Gotteserlebnis in eine erkenntnisjenseitige Gefühlssphäre?«[17]

Edith Stein führt in ihren frühen Untersuchungen zur Struktur der Psyche und später in ihren religionsphilosophischen Arbeiten diese Fragmente weiter, wohl auch verstärkt durch ihr eigenes religiöses Erleben. Sie durfte nach Reinachs Tod (November 1917) im Frühjahr 1918 Anne Reinach beim Ordnen des Nachlasses ihres Mannes helfen, so daß sie Reinachs philosophische Vorarbeiten aufgreifen kann. Reinach schrieb kurz vor seinem Tod an seine Frau: »Mein Plan steht mir klar vor Augen – er ist natürlich *ganz* bescheiden. Ich möchte von dem Gotteserlebnis, dem Erlebnis des Geborgenseins in Gott, ausgehen und nichts weiter tun als zeigen, daß man von dem Standpunkt ›objektiver Wissenschaft‹ nichts dagegen einwenden kann, möchte darlegen, was im Sinn jener Erlebnisse eingeschlossen liegt, inwiefern es auf ›Objektivität‹ Anspruch machen darf, weil es sich als Erkenntnis zwar eigener Art, aber in echtem Sinne darstellt, und schließlich die Folgen daraus ziehen ... Ich meine, eine solche Arbeit in aller Demut zu leisten, ist heute das Wichtigste ... Denn wozu dieses ungeheure Geschehen, wenn es die Menschen nicht näher zu Gott heranführen wird?«[18] Die-

sem Plan Reinachs möchte ich im folgenden nachgehen in einem Ansatz zu einer »Phänomenologie des religiösen Erlebnisses«.

III. Phänomenologie des religiösen Erlebnisses

Edith Stein beschäftigt sich bereits in ihren frühen phänomenologischen Werken mit der Frage, wie der »Einfall Gottes ins Denken« (Lévinas) erlebt wird. Beim Begriff »Erlebnis« unterscheidet sie zwischen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, welcher damit etwas »besonders Bedeutungsvolles, die Seele in ihrer Tiefe Ergreifendes«, bezeichnet, und dem phänomenologischen Begriff des Erlebnisses, das verstanden wird als »einfach eine im Ichleben erwachsende Dauereinheit«.[19] Jegliches Untersuchungsobjekt oder »Ding der Wahrnehmung«, auch Gott, wird also nicht »an sich«, sondern im Erleben des wahrnehmenden Subjekts untersucht. Somit wird eine unfruchtbare Existenzdiskussion umgangen.

Die Deutung der Erlebnisse in der Reflexion erfolgt nach Reinach[20] und Stein[21] in folgender Analyse: 1. Gehalt des Erlebnisses (Noéma), was wird erlebt? 2. Erleben des Gehalts (Noésis), wie wird er erlebt? 3. Bewußtsein vom Erleben oder die Reflexion. Auf diese Weise können »Wesensgesetzmäßigkeiten« hinsichtlich des religiösen Erlebnisses untersucht werden. Dabei muß die Existenz Gottes nicht in persönlichem Glauben angenommen werden, sondern bleibt zunächst dahingestellt. Edith Stein ist selbst noch Atheistin, betont das auch deutlich in ihrer Dissertation, und läßt sich dennoch vorurteilsfrei darauf ein, religiöse Phänomene zu analysieren, die Aufschluß über das menschliche Seelenleben geben. Die »Einfühlung« als eine Art »erfahrender Akte sui generis«[22] ist für sie ein Zugang zum eigenen und zum fremden Seelenleben, auch für die Beziehung zwischen Gott und der menschlichen Seele. Durch Einfühlung können Erkenntnisse gewonnen werden[23]: Was hier gefühlt wird, hat nicht allein irrationale Komponenten, die als zufällige zu vernachlässigen sind. Sondern es gibt in jedem Erlebnis rationale Anteile, die es zu untersuchen gilt. Es wird ein »etwas« gefühlt und eingefühlt, nämlich die seelischen Vorgänge auch im fremden Erleben.

1. Öffnung für das religiöse Erlebnis

Zunächst muß eine gewisse, vorerst inhaltslose Öffnung für religiöse Erlebnisse stattgefunden haben, damit sie sich überhaupt existentiell ereignen können. Edith Stein thematisiert das so: »Einzige *Voraussetzung* für solche geistige Wiedergeburt scheint eine *gewisse Aufnahmefähigkeit* zu sein, wie

sie in der *dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person* gründet.«[24] Es muß im Menschen für ein religiöses Erlebnis eine gewisse Sensibilität oder Empfänglichkeit vorausgesetzt werden. An anderer Stelle wird Edith Stein auch von einem »religiösen Sinn« sprechen.[25] Dieser Sinn muß trainiert oder durch großen Schmerz oder andere tiefe Erfahrungen, wie die Liebe, erst geöffnet werden.[26] Reinach spricht von einem »inneren Riegel«, der gelöst werden muß hin zur »reinen Geöffnetheit«.[27] Durch die Öffnung kann das Ich empfangend hinnehmen, was oder wer sich schenken will. In einem zweiten Schritt kann es sich dann erst dem Objekt frei zuwenden.

Das »Sichöffnen zur Geöffnetheit« ist eine aktive Bestimmung, ermöglicht aber auch die mediale Interpretation des »Sich-ergreifen-Lassens« (Jörg Splett), bzw. des »Sich-erfüllen-Lassens«. Hier liegt wohl ein Freiheitsmoment vor: ob ich mich im Schmerz verschließen oder nach einem Heilmittel suchen will. Je intensiver die Erfahrung des Geöffnetseins, der offenen Wunde und der Intensität der Abwesenheit von Trost ist, um so dringlicher liegt die Entscheidung an, »zum Himmel« aufzuschauen, den Blick »nach oben«, wie Reinach schreibt, zu wenden, oder aber sich mit dem Blick nach unten welt-immanente Ersatzremeduren zu suchen, oder – mit dem starren Blick geradeaus – sich dem Leiden zu überlassen und darin auch das eigene Selbst preiszugeben. Während eines religiösen Erlebnisses liegt auf der Seite des Empfängers die Möglichkeit, sich zu verschließen (»innerer Riegel«) und statt dessen sich selbst und seine menschliche Leistung oder sein Leiden absolut zu setzen.[28]

Die Erweisungen Gottes in den sinnenfälligen Dingen erfordern einerseits die Anlage, andererseits die Ausbildung des religiösen Sinnes durch die familiäre oder gesellschaftliche Umgebung. Edith Stein führt hierzu in der Anmerkung die Stelle Röm 1,20f. an, aufgrund deren jeder Mensch zur Erkenntnis Gottes gelangen könne, aber nicht müsse. Unentschuldbarkeit liegt demnach nur vor, wenn echte Gotteserkenntnis vorhanden ist, aber nicht zur Gottesverehrung führt. Ein natürliches Empfinden für die Spuren Gottes in der Natur, im Gewissen und im Verlauf der Geschichte spricht E. Stein auch ungläubig Aufgewachsenen zu. Jede noch so unvollständige Gotteserkenntnis zielt auf eine persönliche Erfahrungserkenntnis Gottes hin, in der die natürliche selbstverständlich korrigiert und bereichert, geklärt und verdeutlicht wird. »Es gibt die mannigfaltigsten Spielarten eines ›undogmatischen Glaubens‹, der aus mancherlei Bestandteilen zusammengeschmolzen sein mag, meist wohl letztlich, wenn auch auf verborgenen Wegen, mitgespeist aus Quellen der Offenbarung. Ein solcher ›Glaube‹ kann unbefangen und geöffnet sein für Bereicherung, Berichtigung und Umwandlung.«[29] Die natürliche Begegnung mit Gott in der Natur, in der Geschichte, in der eigenen Seele ermöglicht ein späteres Wieder-

erkennen, wenn Gott sich auf andere, übernatürliche Weise (z. B. im »Einströmen jenes eigentümlich ›dunklen Lichtes‹«[30]) zeigt.

Öffnung für Transzendenz kann im ganz generellen Sinne abgelehnt werden: Der bewußt Ungläubige lehnt nach Edith Stein nicht allein eine positive (d. h. bestimmte) Religionslehre ab, sondern den transzendenten Verweischarakter der Dinge überhaupt. In der Folge werden diesem Menschen, folgt man Stein, einerseits intellektuell die Gottesbeweise nicht mehr »einleuchten«. Andererseits wird ihm gemütsmäßig, gefühlsmäßig die Sprache der Gotteserfahrungen unverständlich bleiben. Hierin liegt die verbergende Funktion des göttlichen Bereiches, die aber im eigentlichsten dazu dient, den Nicht-sehenden sehen zu lehren, zur Suche nach Erlebnissen mit Gott zu führen.[31]

2. Erlebnis der Geborgenheit und die Reflexion

Folgen wir Reinachs Plan, eine Religionsphilosophie im Ausgang vom Geborgenheitserlebnis zu entwerfen, bieten uns sowohl Reinach als auch Stein genügend Material, das sich nach dem Was und dem Wie des Erlebens analysieren und reflektieren läßt.

a. Der Gehalt des religiösen Erlebnisses

Reinach beschreibt das religiöse Grunderlebnis (mit Schleiermacher) zunächst als das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. »Natürlich läßt sich die Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht einsehen wie dies, daß die Gerade die kürzeste Verbindungslinie ist. Vielmehr erleben wir uns abhängig und werten dann dies Erlebnis aus.«[32] Nach Reinach entquillt das Abhängigkeitserlebnis dem Ich und ist Voraussetzung für das Geborgenheitserlebnis.[33] Aus dem Abhängigkeitserlebnis erwächst für Reinach das Dankbarkeitserlebnis, aus dem Geborgenheitserlebnis das Vertrauen. Diese Schlüsse sind recht kurz und unausgegoren. Es wäre ebenso denkbar, daß das Erlebnis der Abhängigkeit oder der Kleinheit ebenso zur Resignation und zum Ressentiment führen kann. Erfolgt aber der Akt der Dankbarkeit, kann aus dem Dankbarkeitserlebnis direkt ein neues Gotteserlebnis erwachsen.[34]

Im Gehalt dieses Erlebens entdeckt Reinach Gottes gegenständliche Bestimmtheiten: Allmacht, Allwissenheit, aber auch Existenz, da Gott als existierend, als präsent, als gegenwärtig erlebt wird. Anschließend bemächtigt sich die Erkenntnis dieser erlebten Existenz.[35] Der Mensch, dem dieses religiöse Erlebnis zuteil wird, erkennt sich als von einer allmächtigen Hand

geborgen. Man sollte annehmen, daß dazu schon im voraus ein bewußter Glaubensakt stattgefunden haben müsse, nämlich daß Gott existiert. Aber nach der Reinachschen Analyse wird zunächst auf unmittelbare Weise das Geborgensein erkannt, dann auf mittelbar immanente Erkenntnisweise das Dasein Gottes. Ganz ähnlich eine Erlebnisschilderung Edith Steins aus *Einführung in die Philosophie* im Kapitel über »Erkenntnis der fremden Person«:

»In dem Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in ›verzweifelter‹ Lage ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen: in diesem Gefühl der *Geborgenheit* werden wir uns (sic!) der *Existenz einer geistigen Macht* inne, die uns keine äußere Erfahrung lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns ›in Gottes Hand‹, die uns trägt und nicht fallen läßt. Und nicht nur seine *Existenz* wird uns in solchem Erleben offenbar, auch was er ist, sein *Wesen*, wird in seinen letzten Ausstrahlungen sichtbar: die Kraft, die uns stützt, wo alle Menschenkräfte versagen, die uns neues Leben schenkt, wenn wir innerlich erstorben zu sein meinen, die unseren Willen stählt, wenn er zu erlahmen droht – diese Kraft gehört einem *allmächtigen Wesen*. Das *Vertrauen*, das uns einen *Sinn* unseres Lebens annehmen läßt, auch wo menschlicher Verstand ihn nicht zu enträtseln vermag, lehrt uns seine *Weisheit* kennen. Und die *Zuversicht*, daß dieser Sinn ein Heilssinn ist, daß alles, auch das Schwerste, letzten Endes doch unserem Heil dient, und ferner, daß dieses höchste Wesen sich unser noch erbarmt, wenn die Menschen uns aufgeben, daß es keine schlechthinnige Verworfenheit kennt, dies alles zeigt uns seine *Allgüte*.«[16]

Der Gehalt des Erlebnisses ist die bergende Macht, die als geistige gefühlt wird. Nicht nur das Wesen dieser Macht wird erlebt, sondern eine innere, die tiefsten Schichten der Seele berührende Sicherheit über die Existenz dieser Macht. Das Wesen dieser Macht zeigt sich als stützende Kraft, die mit menschlicher Bekräftigung durch mitfühlende Ratschläge oder emotionale Zuwendung nicht aufgewogen werden kann. Als lebensspendend wird der Gehalt erfahren, und die Intensität dieser Kraftzufuhr weist auf ein allmächtiges Wesen hin. Im Gefühl der Geborgenheit schwingt ein Vertrauen mit, das auf Weisheit des bergenden Wesens hinweist. Die erlebte Zuversicht in einen Heilssinn läßt Edith Stein darauf schließen, daß dieses erlebte geistige Wesen allgütig ist. Hierin sind bereits personale Eigenschaften mitgedeutet, so daß von einer *übermächtigen Person* gesprochen werden kann.

b. Das »Wie« des Erlebens

Gefühlserlebnisse sind für Edith Stein Quellen belebender Kraft, können sich allerdings auch in Trauer, Schreck und Angst als Lebensverminderung auswirken. Ohne Gemütserlebnisse wären jedoch keine lebendig gefühlten Haltungen möglich, wie z. B. lebendige, echte Dankbarkeit. Ohne lebendig-gefühlte Dankbarkeit würde man nur ein abstraktes Pflichtbewußtsein von Dankbarkeit erleben. Hieraus würde sich nicht ohne weiteres ein motiviertes Streben zur Tat ergeben, sich auch in der Tat dankbar zu erweisen.[37] Die Lebenssphäre muß normalerweise auf bestimmte Art und Weise angespannt sein, damit überhaupt neue Erlebnisse in den Erlebnisstrom aufgenommen werden können. Als Ausnahme benennt Stein das Erlebnis des »Ruhens in Gott«. Edith Stein beschreibt dies noch vor ihrer Taufe in ihrem Werk *Psychische Kausalität* im Jahrbuch von 1922, das wohl schon im März 1918 vorlag. Inzwischen hat sie Schritte auf den Glauben hin getan, es ist wohl eine noch frühere Analyse als die bereits zitierte:

»Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich «dem Schicksal überläßt». Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des *Geborgenseins*, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach *neues Leben mich zu erfüllen* und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird.«[38]

Das Erleben ist gekennzeichnet durch eine Kraftzufuhr, die nicht aus eigenem Bemühen herstammen kann. Es ist nicht die eigene Kraft, aus der heraus die eben noch empfundene Sinnlosigkeit durch einen rationalen Entschluß zu überwinden wäre. In den Geist der Person strömt fremde, göttliche Energie ein, theologisch gesprochen der »Heilige Geist«, durch den sich eine Wandlung vollzieht, eine »geistige Wiedergeburt«. Sie läßt sich daran erkennen, daß neue Lebenskraft die innerseelischen Erlebnisse frisch färbt. Wo zuvor Mattigkeit, Niedergedrücktsein von scheinbarer Sinnlosigkeit die Qualität der Erlebnisse bestimmt haben, erscheinen die Welt und das Erleben der Welt nun in neuen bunten Farben. Zu den inten-

sivsten Erlebnissen zählt Edith Stein die »religiöse Ekstase«[39], neben der »liebenden Hingabe«. Diese Parallelisierung erscheint nicht im Druck, im Manuskript schon löschte Edith Stein mit energischen Strichen die »liebende Hingabe« aus[40], wohl aus tiefer Enttäuschung über die erhoffte Liebesbeziehung, zunächst mit Roman Ingarden (1917), dann mit Hans Lipps (1920/21).[41] Die Erlebnisqualität im religiösen Erlebnis unterscheidet sich deutlich von zwischenmenschlichen Geborgenheitserfahrungen, da hier ein *absoluter* Heilssinn geahnt wird. Das Gefühl, geborgen, sicher, hoffnungsvoll, vertrauend zu sein, weist auf die Erfüllung dieser Empfindungen durch die höhere Macht hin, die spürbar wurde.

c. Reflexion des Gehalts

Nach Splett gibt es kein »unbelehrtes Sehen dessen, was sich zeigt«.[42] Das bedeutet, daß jedes Erlebnis auf ein bereits vorhandenes oder neu entdecktes »Hintergrundsystem«[43] bezogen wird. Es erfolgt also eine Vermittlung zwischen dem persönlichen, individuellen Erleben und der Tradition, die ihre Deutungskompetenz durch die Intersubjektivität der religiösen Gemeinschaft in der Kirche gewährleistet.

Da ein religiöses Erlebnis als »von-Gott-kommend« erlebt wird, ist es zugleich Erkenntnis. Die Weise des Erlebnisses wird z. B. als in »übernatürlichem Licht« beschrieben. Allerdings bleibt bei diesen Erlebnissen Gott der »verborgene Gott«. Hier kann somit nur von mittelbarer Erkenntnis gesprochen werden, die jedoch ebenfalls eine übernatürliche ist. Die übernatürliche Gotteserkenntnis, die im religiösen Erleben erfahren werden kann, mag »den Charakter einer inneren Erschütterung und Umwandlung haben«.[44] Hier ist die religiöse Erfahrung eines zuvor Ungläubigen gemeint, der übernatürlich begnadet wurde. Normalerweise dient der erlernte Glaube als Brücke zwischen einer natürlichen Gotteserkenntnis, in der Gott in seinen Wirkungen unbewußt dunkel und vage erlebt wird, und einer übernatürlichen Gotteserkennntis, indem ein Mensch in den Zustand des persönlichen Bekannt- und Vertrautseins mit Gott übergeht.

Ein wichtiger Punkt in der Reflexion des religiösen Erlebnisses ist bei Reinach die Deutung der eigenen Person. Das phänomenologische »reine Ich« erfährt die Auflösung seiner isolierten Stellung. Das Ich erlebt sich als »in Beziehung«, als »schlechthin abhängig«, als »verdankt« und zugleich als neu »in-Beziehung-gesetzt«. »Man möchte von einer erlebten Wesensbeziehung sprechen, die sich vor anderen dadurch auszeichnet, daß ich sie erfasse – nicht durch Betrachtung des einen Gliedes der Beziehung, sondern daß der Erfassende selbst das eine Glied ist, und zwar das seine Bezie-

hung zur Gottheit erlebende Glied.«[45] Die Selbsthabe wird also relativiert, der absolute Standpunkt aufgegeben. So ist ein Sich-Hingeben, Sich-ergreifen-Lassen erst möglich und wird zugleich erfahren als »Sich-selbst-Empfangen«.

3. Anerkenntnis

Stein beschreibt den Vorgang der Suche nach dem religiösen Erlebnis als eine Dynamik von Freiheit und Unfreiheit. Es bleibt dem suchenden Menschen überlassen, sich überhaupt zu öffnen und dann im nachfolgenden Schritt, falls ein religiöses Erlebnis zuteil wurde, sich auf den Boden des Glaubens an den Gehalt des Erlebnisses zu stellen, ihn anzuerkennen im Akt der Anerkenntnis.

»Ich kann mich nach religiösen Glauben sehnen, mich darum bemühen mit allen Kräften und er braucht mir doch nicht zuteil zu werden. ... Ich bin also in dieser Hinsicht nicht frei. Dagegen besteht eine Möglichkeit, die bei den bloßen Kenntnisnahmen nicht vorhanden ist: ich kann zu den Stellungnahmen ›Stellung nehmen‹ in einem neuen Sinn, ich kann sie aufnehmen, mich auf ihren Boden stellen, mich zu ihnen bekennen oder mich ablehnend gegen sie verhalten. Ich nehme sie auf – d. h. ich gebe mich ihnen, wenn sie in mir auftreten, freudig, ohne Widerstreben hin. Ich lehne sie ab – das bedeutet nicht: ich beseitige sie. Das steht nicht in meiner Macht. Zur ›Durchstreichung‹ eines Glaubens bedarf es neuer Motive, durch die die Motive des ursprünglichen Glaubens entkräftet werden und aus denen sie sich wiederum ›von selbst‹ ergibt. Aber ich brauche diesen Glauben nicht anzuerkennen, ich kann mich ganz so verhalten, als wäre er nicht vorhanden, ich kann ihn unwirksam machen ... (Oder) ein überzeugter Atheist wird in einem religiösen Erlebnis der Existenz Gottes inne. Dem Glauben kann er sich nicht entziehen. Aber er stellt sich nicht auf seinen Boden, er läßt ihn nicht in sich wirksam werden, er bleibt unbeirrt bei seiner ›wissenschaftlichen Weltanschauung‹, die durch den unmodifizierten Glauben über den Haufen geworfen würde.«[46]

Einerseits muß eine Offenheit für das Einströmen einer »über-ichlichen« Macht bestehen. Andererseits wird die Person, die ein religiöses Erlebnis hat, daraus nicht notwendigerweise Folgerungen ziehen. Sie hat die Freiheit, den geistigen Mitvollzug nach dem aktuellen Erleben abzubrechen. D. h. sie stellt sich nicht »auf den Boden« des Erlebten, dem sie zwar als einzelnem Erleben für sich Glauben schenkt. Aber sie ist nicht bereit, es weiter einzuordnen, Folgen zur existentiellen Lebensumkehrung zu ergreifen. Ein Gotteserlebnis nicht anzuerkennen heißt, es nicht im Erlebnisstrom mit anderen Erlebnissen zu verknüpfen: mit Vorstellungen, Urteilen,

Willsensakten, Gefühlsregungen – und es damit im Leben nicht sichtbar und gültig werden zu lassen.

Die Anerkenntnis ist ein Schritt im Seeleninneren hin zur Verleiblichung einer geistigen Erfahrung. Das »Gemüt« oder »Herz« als Schnittstelle zwischen dem Intellekt und dem Willen – so wird Edith Stein später in *Potenz und Akt* vertiefen – ist der Ort, an dem »abgewogen« wird, d. h. hier wird die innere, lebendige Zustimmung zum rational Erkannten erteilt oder verweigert. Und erst diese erfolgte Herzenszustimmung wird die ausreichende Motivation liefern, um den Willen zu bewegen, eine Umkehr zu vollziehen. Edith Stein unterscheidet die verschiedenen Seelenkräfte: »im Verstand ein äußeres Entgegennehmen der Welt, im Gemüt die innere Auseinandersetzung mit der Welt, im Willen das Hinausgreifen aus sich in die äußere Welt.«[47]

Ein ursprünglicher Glaube, wie z. B. eine atheistische Weltanschauung, läßt sich nur durch neue, stärkere Motive ablösen. Objektive Gehalte, Wahrheitsansprüche oder Stringenz der Argumente allein reichen nicht aus, um von einem Glauben in den anderen überzuwechseln, sich zu bekehren. Die Motivation kann bisher schon von Wahrheitsliebe geprägt gewesen sein, nur die Inhalte des quasi-wissenschaftlichen Weltbildes waren noch zu vage. Wenn nun der gesuchte Inhalt, durch den sich viele Fragen klären, in den Blick gerät, richtet sich die wahrheitsliebende Seele in erfüllter Hoffnung auf die größere Erfüllung.

Die Anerkenntnis vollzieht sich, indem das Ich sich freudig und ohne Widerstreben hingibt an die aufsteigenden Gehalte der religiösen Erlebnisse. Wenn ein Atheist sich zum religiösen Bereich hingezogen fühlt, aber noch Vorbehalte wegen dessen »irrationalen Rufs« hat, mögen ihm einsichtige Darlegungen vernünftiger Argumente für den Glauben seine Motivation stärken und eine Anerkenntis desselben fördern. Andererseits vermag einen Menschen das religiöse Erlebnis in seinen Gefühlsmomenten so zu erfüllen, daß man eine rationale Auseinandersetzung nicht für nötig erachtet. Oder man unterläßt sie aus Furcht, daß die Reflexion das Erlebnis stören möge. Gleichzeitig mag der Gedanke an eine Hingabe an eine absolute Person, an ein Abhängigkeitsverhältnis die Motivation derart herabsenken, daß jegliche Erlebnisreflexionen unterbleiben und die Wahrheitsfrage völlig ignoriert wird.

Da jeder Mensch im Normalfall auf Spuren Gottes in der Welt und in Menschen stößt, wäre zu erwarten, daß er sich dagegen nicht verschließt, sondern sich bemüht, ihren Sinn zu verstehen. Es mag auch Trägheit oder Stumpfheit des Geistes oder Leichtsinnigkeit eine Rolle spielen, all das wäre nach E. Stein als Eigenverantwortlichkeit und Schuld des Einzelnen zu deuten, die bis zur »Verblendung« führen kann, d. h. zur Unfähigkeit, erkennen und glauben zu können.

IV. Schluss

Das religiöse Erlebnis nimmt für Edith Stein hinsichtlich der menschlichen Lebenskraft eine zentrale Stelle ein: Einerseits kann es nicht herbeigezwungen werden. Andererseits öffnet es, wenn es eintreten sollte, neue Kräfte für die intensive Bewußtwerdung der Außenwelt. Es erfolgt eine Existenzvergewisserung nach Reinach, die nicht nur das Sosein und Dasein Gottes umfaßt, sondern auch das der Welt *und* des eigenen Ichs, das sich als von Gott abhängig, gewollt und getragen weiß. Eine neue Bezüglichkeit tut sich auf, die das vormals absolute Bewußtsein in Beziehung zu einer absoluten guten bergenden Macht erlebt und sich selbst als in die Welt gestellt erfährt, aufgrund der Zufuhr von neuer Lebenskraft.

Durch die persönliche, vertraute Begegnung und somit durch das Kennenlernen Gottes wird ein Urteilsvermögen über die Treffsicherheit ermöglicht, mit der unterschieden werden kann zwischen richtigen und schiefen Gottesbildern, zwischen gefüllten Worte und leeren Worthülsen, pseudoreligiösen Erlebnissen und echten Gottesbegegnungen. Nur wer *»Gott persönlich kennt«*, schreibt Edith Stein, *»aus und in lebendigem Glauben Gott kennt und liebt«*[18], wird ihn wiedererkennen.

An Edith Steins Phänomenologie des religiösen Erlebnisses besticht zum einen die Sachlichkeit und Selbstverständlichkeit, mit der sie diesem Erlebnis seinen Platz in der Struktur der psychischen Kausalität und geistigen Motivation zuweist. In einer Zeit, in der das ehemals christliche Gottesbild zur Karikatur eines »extraterrestrischen Störers« verzerrt ist, der gespenstisch in den zivilisatorischen Betrieb des sich-selbst-absolut-setzenden Menschen eingreift, wirkt der phänomenologische Bestand von Adolf Reinachs und Edith Steins Geborgenheitserlebnissen wohltuend. Die Beziehung zu Gott, in der ich geborgen bin, gibt neue Impulse, den Menschen »in Beziehung« zu denken. Hierin kann ein wichtiges Korrektiv liegen für unsere immer stärker ausdifferenzierte, isolierende Gesellschaft der »Generation X«.

Dabei betont Edith Stein in anderen eher religionspädagogischen Schriften, daß das Gefühlserlebnis nur motivierenden Charakter besitzt. Auf das Gotteserlebnis und seine Erkenntnis, das also nicht für sich stehen und allein als Gefühlserlebnis gesucht werden darf, folgen weitere Schritte der Anerkenntnis, hin zur Einübung von religiösen und ethischen Gewohnheiten, von Habitus.

Der Zugang über Betroffenheit, über das psychische Erleben von Gehalten zu ihren Korrelaten in der transzendenten Realität, ist m. E. ein notwendiges Desiderat für Philosophie und auch für Theologie. Das Gotteserlebnis sichert einen Glauben vor dem intellektualistischen Austrocknen. Und die Möglichkeit des Erkenntnisgewinns aus religiösen Erlebnissen be-

wahrt eine philosophische Erkenntnistheorie vor Vereinseitigungen, die in der philosophischen Anthropologie nicht weiter als bis zum »einsamen ego« führen können. Die philosophische Leistung Reinachs und Steins liegt darin, religiöse Erlebnisse nicht in einen anti-intelligiblen Raum zu verbannen. Werden religiöse Erlebnisse ausgeklammert, wird leicht einer Ent-Persönlichung Vorschub geleistet: Nämlich indem weder die Betroffenheit der eigenen Tiefe eingehend thematisiert wird, noch die Gehalte eines Erlebnisses als Selbstmitteilungen einer absoluten Person zumindest phänomenologisch (nicht dogmatisch) in Erwägung gezogen werden. Natürlich gibt es keine Anleitungen, wie man sich ein Gotteserlebnis »verschaffen« könnte. Dennoch weist uns Edith Stein in *Wege der Gotteserkenntnis* einen Weg und ist selbst den Weg gegangen, sich zu öffnen, sich treffen zu lassen, selbst begegnen zu wollen, zu suchen und sich finden zu lassen und schließlich den, der gesucht hat, Jesus Christus, zu erkennen und anzuerkennen.

Als Schlußwort ein Kommentar Reinachs in Bezug auf seine religionsphilosophischen Untersuchungen: »Das alles sind dürre theoretische Ausführungen. Aber was sich dahinter birgt, ist der wertvollste Kern unseres Lebens, das, was uns allein aufrecht erhalten kann in den Stürmen des Lebens. Hin- und hergeworfen in Hoffnungen und Enttäuschungen, in Furcht und Angst und Erwartung, in Liebe und Haß, in Dankbarkeit und Rachsucht, eingeengt in den Stufen des Mehr oder Minder aller sozialen Beziehungen, ist hier das Gebiet des Unantastbaren und des ewigen Haltes.«[49]

Anmerkungen

1 Vgl. Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* (1994)

2 Interview zur Seligsprechung mit Philomene Steiger. Archiv Edith-Stein-Karmel, Tübingen. in: W. Herbstrith, Edith Stein. Jüdin und Christin. München 1995, S. 53 ff.

3 E. Stein, Briefe an Hedwig Conrad-Martius, hrsg. v. H. Conrad-Martius, mit einem Essay über Edith Stein. München 1960, S. 61.

4 J. Heber, Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie. Königsbruck 1929, S. 20, und G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen ^{2}1956, S. 771.

5 F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung. Frankfurt a. M. ^{3}1990, S. 230; vgl. auch W. Rathenau, Zur Kritik der Zeit. o. O. 1911.

6 P. Sloterdijk, Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit, in: Ders. (Hrsg.): Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker, gesammelt v. M. Buber. München ^{2}1994, zuerst erschienen als: Ekstatische Konfessionen. Jena 1909, S. 9.

7 Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt 1992, S. 54

8 P. Sloterdijk, Mystischer Imperativ, a. a. O., S. 36

9 P. Sloterdijk, Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluß an einige Motive bei William James. in: W. James, Die Vielfalt reli-

giöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Frankfurt a. M. 1997. (Erstausgabe 1901/2), S. 12.
10 Vgl. P. Sloterdijk, Chancen, a. a. O., S. 14.
11 Vgl. F. Hengsbach, in: ThPh 149 (1997).
12 Vgl. Bekehrungen von Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Siegfried Hamburger, Adolf Reinach, Gerda Walther. J. M. Oesterreicher, Walls Are Crumbling. New York 1952.
13 E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Erstausgabe Belgrad 1936, Hua VI (Krisis), S. 140.
14 A. Reinach, Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Kommentar und Textkritik, hrsg. v. K. Schuhmann/B. Smith. München 1989, Bd II, S. 787.
15 Ebd., Bd. I, S. 605
16 Ebd., Bd. I. (Aufzeichnungen), S. 593 (28. April 1916). Über Rätsel als Erkenntnisförderung: »Bedeutung der Rätsel außerordentlich. Die Welt wäre ein Rätsel, wenn es keine Rätsel gäbe.« S. 596 (5. Mai 1916).
17 Ebd., Bd. I, S. 603.
18 Ebd., Bd. II, S. 790 (Brief vom 23. Mai 1916).
19 E. Stein, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein (Edith Stein Werke II). Freiburg ^{3}1986, S. 42, Anm. 28.
20 Ebd., Bd. I, S. 386ff. (Einleitung in die Philosophie).
21 E. Stein, Psychische Kausalität, in: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V. Halle 1922. Nachdruck Tübingen 1970, S. 14f.
22 E. Stein, Zum Problem der Einfühlung. München 1980 (Nachdruck von 1917), S. 10.
23 »So erfaßt der Mensch das Seelenleben seines Mitmenschen, so erfaßt er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot seines Gottes, und nicht anders vermag Gott sein Leben zu erfassen. Gott als im Besitze vollkommener Erkenntnis wird sich über die Erlebnisse der Menschen nicht täuschen, wie sich die Menschen untereinander über ihre Erlebnisse täuschen. Aber auch für ihn werden ihre Erlebnisse nicht zu eigenen und nehmen nicht dieselbe Art der Gegebenheit an«: ebd., S. 11.
24 E. Stein, Psychische Kausalität, a. a. O., S. 76
25 E. Stein, Wege der Gotteserkenntnis. Die »Symbolische Theologie des Areopagiten« und die sachlichen Voraussetzungen, in: Erkenntnis und Glaube (Edith Stein Werke XV). Freiburg 1993.
26 C. S. Lewis spricht davon, daß der Schmerz das »Megaphon Gottes« sei, mit dem Gott »auf sich aufmerksam« mache, in: Ders., Über den Schmerz. Gießen ^{2}1991.
27 A. Reinach, Werke I, a. a. O., S. 601 (22. Juni 1916).
28 E. Stein, Erkenntnis und Glaube, a. a. O., S. 103 (Hs I, 1, 63).
29 Ebd., S. 121f. (Anhang, Fragment) Hs II, 49. Abweichend vom Druck: »meist auch wohl letztlich ...« – »auch« in Hs II durchgestrichen. »Berichtigung« fehlt im Druck.
30 Ebd., S. 122 (Hs II, 50).
31 Vgl. ebd., S. 102.
32 A. Reinach, Werke I, a. a. O., S. 594 (29. April 1916).
33 »Aus dem religiösen Grunderlebnis ist sinngemäß abzuleiten, z. B. Grunderlebnis: Geborgensein in Gott; daher: Dankbarkeit gegen Gott, Gebet zu Gott. Natürlich kann auch ein abgeleitetes Erlebnis tatsächlich zuerst entstehen und zu Gott überhaupt erst hinführen«, in: ebd., S. 594 (28. April 1916).
34 Ebd., S. 595 (2. Mai 1916).
35 Ebd.
36 E. Stein, Einführung in die Philosophie (Edith Stein Werke XIII). Freiburg 1991, S. 194f.
37 Vgl. A. Reinach, Werke I, a. a. O., S. 596f. (11. Mai 1916).

38 E. Stein, Physische Kausalität, a. a. O., S. 76.
39 E. Stein, Einführung in die Philosophie, a. a. O., S. 200.
40 Manuskript im Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, MS-S. 554. Dank an C. Wulf für den Hinweis.
41 H.-B. Gerl, Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben. Mainz 1991, S. 21.
42 J. Splett, Art. »Religiöse Erfahrung«, in: Lexikon der Religionen, hrsg. v. B. Waldenfels/F. König. Freiburg 1987, S. 148f.
43 Vgl. W. P. Alston, Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience. New York/London 1993.
44 E. Stein, Wege der Gotteserkenntnis, a. a. O., S. 96 (Hs I 2, 33).
45 A. Reinach, Werke I, a. a. O., S. 597f. (11. Mai 1916).
46 E. Stein, Physische Kausalität, a. a. O., S. 43f.
47 E. Stein, Potenz und Akt (Edith Stein Werke XVIII), hrsg. v. H. R. Sepp. Freiburg 1998, S. 131.
48 E. Stein, Physische Kausalität, a. a. O., S. 97 (Hs I 1, 53) – In Ms »Gott, den er persönlich kennt« zugefügt.
49 A. Reinach, Werke I, a. a. O., S. 609.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz · Dresden

Endliches und ewiges Sein

Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit nach Edith Stein

1. Die Thomas-Renaissance des 20. Jahrhunderts und die Suche nach dem Sinn von Sein

Als sich Edith Stein Mitte der 20er Jahre mit Thomas von Aquin zu beschäftigen begann, trat sie ein in eine Thomas-Renaissance, die in einer neuen Aufmerksamkeit auf die Ontologie des Mittelalters wurzelte. Auch hatte Husserl den Phänomen-Begriff erstmals wieder an das Erscheinen einer *Sache* gebunden und die Erkenntnis über verschiedene Zwischenstufen bis an das *Wesen* der Sachen selbst herangeführt. Durch die Phänomenologie war solcherart eine abgewandelte Form ontologischen Fragens in die Philosophie zurückgekehrt und versprach eine über den Neukantianismus hinausgehende neue Grundrichtung des Denkens.

Überraschend hatten sich damit der Sonderstrang katholischen Philosophierens und die Philosophie husserlscher Prägung berührt. So weist die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts keineswegs nur bekenntnishafte Forschungen über Thomas von Aquin auf (Mandonnet, Sertillanges, Maréchal, Maritain, Gilson, Grabmann, Przywara, Pieper, Siewerth). Andererseits war die Rückkehr der Philosophie zur Frage nach dem Sein außerordentlich fruchtbar; sie schließt erstrangige Namen ein, so Heidegger, aber auch Conrad-Martius und Przywara. Diese Dynamik der Annäherung zwischen Scholastik und Phänomenologie oder auch zwischen katholischem Sonderbesitz und allgemeinem Philosophieren wird auch für Edith Stein zur Herausforderung: Sie vertieft sich anhaltend in eine theoretische Ausleuchtung von Thomas.

Der letzte von vier Schritten auf Thomas und die Neuscholastik zu geschieht mit dem Werk *Endliches und ewiges Sein* von 1935/36, das den her-

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Jahrgang 1945, studierte Philosophie, Germanistik und Politologie in München und Heidelberg; Promotion 1970, Habilitation 1979. Nach Lehrtätigkeiten in Bayreuth, München und Weingarten lehrt sie heute Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden; sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.*

ausfordernden Untertitel trägt: *Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.* Damit gerät es absichtlich in die Nähe zu Heideggers *Sein und Zeit. Endliches und ewiges Sein* stellt sich als Werk von synthetischer Absicht dar, als Zusammenschau bisheriger großangelegter Fragen nach dem Sein. Jedenfalls versucht Edith Stein kühn, für die mittelalterliche und die »neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts« eine Sprache zu finden, »in der sie sich verständigen können«.[1]

Edith Steins Methode ist dabei vom thomasischen Denkansatz getragen, doch gerät sie während der Ausarbeitung immer näher zu Augustinus: Sein Existenzdenken wird ihr dienlicher als ursprünglich vorgesehen. »Obwohl es [das opus] von Thomas ausging, ist es doch stark augustinisch geworden.«[2] Denn sachlich wird Edith Stein die thomasische Seinslehre an der Personlehre orientieren. Dabei läßt sich die Person nicht allein vom Sein, aber auch nicht allein vom Erkennen aufbauen, sondern wesentlich von der *Beziehung*. Dieser gedankliche Weg führt zu einer *Phänomenologie der Person*, die die Ontologie und Erkenntnistheorie überholt. Über Thomas' Seinsdenken, über Husserls Ichdenken hinaus öffnet sich die Theorie zu Augustinus' Denken aus der Relation: zu Hingabe und Hinnahme. Aus dem Begreifen wird ein Ergriffenwerden, ein Sich-Ändern, ein Aufgetansein. Der Sinn von Sein wird Personsein.

2. *Die Beziehung von endlichem und ewigem Sein*

Endliches wird bestimmt als das, »was sein Sein nicht besitzt, sondern der Zeit bedarf, um zum Sein zu gelangen«; ferner ist es ein »sachlich Begrenztes«, dessen Sinn ist: »etwas und nicht alles sein«. *Ewiges* als Gegenbegriff besagt umgekehrt: »Herr des Seins«, »Herr der Zeit«, »alles sein«.[3] Endliches und Zeitliches decken sich aber nicht einfachhin. Um das eigentümliche Verhältnis von Zeitlichkeit und Endlichkeit zu klären, trennt Edith Stein zwischen Wesenheit und zeitlichem Sein. Dabei gerät sie in die seit Platon bestehende Notwendigkeit, Wesenheiten (Ideen) gedanklich fordern zu müssen, ohne sie als wirklich vorzustellen. Denn: eigene, wirkliche Freude kann man nur deswegen empfinden, weil es Freude überhaupt, als Wesenheit, gibt. Solche Feinarbeit ist wichtig, weil sich zeigen läßt: Endliches Sein hat einen Zug aus der Wirklichkeit zur wesenhaften Vollendung, ist nicht einfachhin gleichbleibend zeitlich eingeschränkt und unvollkommen. Es kennt eine Art »Höhe«, wo seine Wirklichkeit in die volle Wirksamkeit »ausbricht«, so etwa wenn die stumme Saite beginnt zu tönen: das Sein »geht aus sich heraus, und das ist zugleich seine ›Offenbarung‹«[4]. So verbindet sich das Ding über die ihm gemäße Welt des Werdens und Vergehens hinaus mit seinem vollen *Wesen* und bildet in ihr eine *ursprüngliche Wesen-*

heit nach. Diese wiederum läßt sich nur aufgrund eines tragenden *Seins* denken. Im Aufstieg vom zeitlich-wirklichen zum wesenhaften Sein rührt der letzte Schritt an ein *in sich gegründetes, schöpferisches, zeitloses Sein selbst.*

Die geleisteten Unterscheidungen enden jedoch eigentümlich sprachlos. Erkenntnis und Sprache enthüllen sich im Blick auf *das Sein selbst* als vorläufig: Das gesuchte Sein läßt sich philosophisch nicht herbeizwingen. Es gilt, Spannung auszuhalten: hier das innere Streben nach dem vollendeten Sinn des Seins, dort die tatsächliche Unmöglichkeit, ihn vor der Zeit zu entschleiern. Leben vollzieht sich in nicht zu lösender Spannung: »Was wir vom ›Sinn der Dinge‹ erfassen, was ›in unseren Verstand eingeht‹, das verhält sich zu jenem Sinnganzen wie einzelne verlorene Töne, die mir der Wind von einer in weiter Ferne erklingenden Symphonie zuträgt.«[5]

3. Die Wende von Thomas zu Augustinus, von der Ontologie zur Theologie

Im sechsten Kapitel greift Edith Stein unmittelbar auf den Sinn des Seins, also auf die Anfangsfrage zurück, die sie mit Heidegger gemeinsam hat. »Das Sein ist *eines*, und alles, was ist, hat daran teil. Sein *voller Sinn* entspricht der Fülle alles Seienden. Wir *meinen* diese ganze Fülle, wenn wir vom Sein sprechen.«[6]

Eben hier ist die Stelle einer bedeutsamen Wende: Edith Stein wechselt von Thomas zu Augustinus. Das heißt, daß nicht mehr nach *Urteilen über* Gott gesucht wird, sondern nach seinen *eigenen Selbstaussagen* in der Schrift, die das zergliedernde Begreifen sprengen. So wirkt der Absatz über den »Namen Gottes« als Ausbruch aus dem Entwickelten. Er setzt ein mit der Deutung der Exodus-Stelle: »Ich bin der ich bin« (Ex 3,14). Mit Augustinus sieht Edith Stein in diesem Namen das Sein nunmehr vollkommen personal ausgesprochen. Was ist Person? Sie ist grundsätzlich bestimmt durch Vernunft und Freiheit[7] – beides sichtbar an Gott in der auf ihn zurückweisenden Vernünftigkeit seiner Welt und der ihm innewohnenden Freiheit der ersten Ursache, die ihrerseits nicht von einer noch früheren Ursache abhängen kann.

Auffächernd scheidet Edith Stein das menschliche Ichsagen vom göttlichen Ich. *Ich* meint das eigene Innesein und zugleich das Unterschieden sein von jedem anderen. Kürzer benannt ist es die *Einheit von Selbstsein und Andersheit*; bildhafter benannt ist es das in sich geschlossene Ich, das für sich selbst da ist, und das aufquellende, das sich nach außen abgrenzt.[8]

Doch ist das endliche Ich bis auf seinen Grund ebenso bedürftig wie nichtig. Seine Bestimmungen lauten: es ist leer an sich selbst, weil es äußerer und innerer Welten als Gehalt bedarf; sein Leben kommt aus dem Dun-

kel, geht ins Dunkel, ist für die Erinnerung lückenhaft und wird nur von Augenblick zu Augenblick erhalten.[9] So ist sein Abstand zum göttlichen Ich unendlich. Der Gottesname »Ich bin« meint ja »ewig-lebendige Gegenwart, ohne Anfang und Ende, ohne Lücken und ohne Dunkelheit. Dieses Ichleben hat alle Fülle in sich und aus sich selbst [...]. Das ›Ich bin‹ heißt: Ich lebe, Ich weiß, Ich will, Ich liebe [...] Das göttliche Ich ist kein leeres, sondern das in sich selbst alle Fülle bergende, umschließende und beherrschende.«[10] Sein ist hier persönlich geformt, ist Person, also nicht Neutrum und Gegenstand, sondern Ich und Selbstbewußtsein. Edith Stein wählt dafür den schönen Ausdruck, daß »es sich selbst geistig umfaßt oder für sich selbst durchsichtig ist«.[11] Neben und über anderen Bestimmungen, die alle unüblich, außerordentlich für dieses Ich gelten, stehen Personalität und Selbstbesitz, die Gegensatzlosigkeit, Form und Fülle zugleich umfassen, als die dem Denken gerade noch berührbare Kontur des Personalen.

Ein anderer knapper Zugang zu diesem unerhörten Spannungsfeld: Gottes Leben ist Hervorgang aus dem eigenen Inneren, »ewige Bewegung in sich selbst, ein ewiges Sich-selbst-schöpfen aus der Tiefe des eigenen unendlichen Seins als schenkende Hingabe des ewigen Ich an ein ewiges Du und ein entsprechendes ewiges Sichempfangen und Sichwiederschenken.«[12]

4. Dreiheit in Geist und Person

Die *Lehre vom Sein* mündet entschieden in eine *Lehre von der Person* – jenes Thema, an dem Edith Stein das zeitgenössische Philosophieren ebenso wie Thomas eigenständig verläßt.

Das Abbild des dreieinen ewigen Ursprungs in der endlichen Schöpfung bedarf disziplinierter Beschreibung; Grundlage dafür bildet Augustinus' *De Trinitate*. Edith Stein arbeitet anfänglich die wichtige Unterscheidung heraus: Beziehung unter den drei göttlichen Personen ist nicht dieselbe wie Beziehung unter endlichen Dingen. Insofern dürfen Gegenstände dieser Welt keinesfalls schematisch-zwanghaft nach einer dreifachen Geformtheit abgesucht werden – wieder würde so der unendliche Abstand von Urbild und Abbild aufgegeben, im Grunde das Urbild verdunkelt. »Aber dieser Abstand und die Unfaßlichkeit des Urbildes ändert nichts daran, daß sich der Sinn des Abbilds von ihm her bestimmt.«[13]

Sinnvoll wird die Suche nach einem möglichst treuen Abbild überhaupt nicht erstrangig bei den sinnfälligen Dingen, sondern bei Geist und Person. Was meint *Geist*? In dreifacher Kennzeichnung ist er unräumlich, unstofflich und, aus sich herausgehend, doch in sich bleibend. Darüber wurde bereits in der Darlegung von gleichzeitigem Selbstbesitz und Selbsthingabe Gottes gesprochen – dem Geistigen schlechthin. Insofern ist wenigstens

andeutungsweise einsichtig, daß Gott sein Wesen nicht nur an sich hält, sondern vollkommen entäußert, wörtlich es »ausgeboren« hat und einen »wahren Leib«, natürlich geistigen Leib, aufweist, »denn er besitzt die ganze Fülle seines Wesens in ausgewirkter, offenbarer, lichthafter Gestalt und trotz ihrer Unendlichkeit als mit sich selbst umschlossene, weil er sich selbst ganz in der Hand hat«.[14]

Zur *Person* gehört das Sein aus sich selbst, wie es für die Seele zutrifft – auch sie weist auf das Urbild Gott zurück. »Und doch hat auch das Seelische als das ›Schöpferische‹, als ›Lebensquell‹ in Gott sein Urbild, weil das göttliche Leben sich ewig neu aus sich selbst schöpft und aus der eigenen Tiefe aufquillt.«[15] Vorsichtig kommt es zu drei Bestimmungen: Person ist Geist, Leib, Seele, und zwar in Urform in Gott vorgebildet. Dem Vater, der aus sich selbst ist, läßt sich das Urbild der Seele zusprechen, dem Sohn das Leibliche, dem Geist das freie und selbstlose Ausströmen, das zugleich bei sich bleibt.

Wie gehören Geist und Person tiefer begründet zusammen? In der Regel wird Geist mit Bewußtsein oder auch mit Vernunft verwechselt. Umfassender jedoch muß Geist von der Person her verstanden werden. Auch Person und Ich sind nicht dasselbe, vielmehr umgreift die Person übergeordnet das Ich. Dieses muß seiner selbst nicht bewußt sein, doch gehört zu ihm, daß ihm sein Leben entquillt und es seines Lebens inne ist. Zur Person gehört aber, daß sie überdies ihr Leben verstehen und es frei aus sich gestalten kann.[16] Die Definition von Person schließt also Verstand und Freiheit ein.[17] Anders: Person und Geist gehören über Selbstunterscheidung und Selbstbesitz zusammen.

5. Dreiheit als Leib, Seele, Geist

Die vollendete Personalität und Geistigkeit Gottes ist im weiteren mit dem menschlichen Personsein zu vergleichen – nicht weil der Mensch die höchste geschaffene Geistigkeit wäre, sondern weil er durch die erstaunliche Verbindung von Geist und Stoff die ganze Schöpfung zusammenfaßt.[18] Allein im Menschen findet sich leiblich-seelisch-geistiges Sein. Für diese unerhört ineinander verflochtenen Seinsebenen findet Edith Stein anschauliche Bilder: »Aber der Menschengeist ist von oben und von unten bedingt: er ist eingesenkt in das Stoffgebilde, das er zu seiner Leibgestalt beseelt und formt. Die menschliche Person trägt und umfaßt ›ihren‹ Leib und ›ihre‹ Seele, aber sie wird zugleich davon getragen und umfaßt. Ihr geistiges Leben erhebt sich aus einem dunklen Grunde, es steigt empor gleich einer Kerzenflamme, die leuchtet, aber von einem selbst nicht leuchtenden Stoff genährt wird. Und sie leuchtet, ohne durch und durch Licht zu sein: der Menschengeist ist für sich selbst sichtbar, aber nicht restlos durchsichtig; er

vermag anderes zu erhellen, aber nicht völlig zu durchdringen.«[19] Dieser Zwiespalt beläßt den Menschen in eigentümlicher Dunkelheit, und doch ist ein dauerndes Weitergehen möglich und sinnvoll, obwohl Lücken in der Übersicht des eigenen Lebens bleiben. Selbst »das unmittelbar gewisse Gegenwartsleben ist die flüchtige Erfüllung eines Augenblicks, sofort zurücksinkend und sehr bald völlig entgleitend. Das ganze bewußte Leben ist nicht gleichbedeutend mit ›meinem Sein‹ – es gleicht der belichteten Oberfläche über einer dunklen Tiefe, die sich durch diese Oberfläche kundgibt. Wenn wir das menschliche Personsein verstehen wollen, müssen wir versuchen, in diese dunkle Tiefe einzudringen.«[20]

Die Person kennt oder ergründet die eigene innere Welt, geschweige denn die »jenseitige« Welt keineswegs. Unleugbar gibt es zwar bewußtes Leben im Selbstbesitz, das aber geheimnisvoll aus nicht Bewußtem aufsteigt.[21] Edith Stein stützt sich auf Husserls Vorarbeit, um wenigstens Schichten des eigenen Inneren freizulegen. Die ursprünglichste Form der Selbstwahrnehmung erfährt sich als Gegenstand: Sie präsentiert mir den eigenen Leib, der wie kein anderer Körper sonst nur mangelhaft wahrgenommen wird, kann ich mich doch von ihm nicht lösen. Allerdings nehme ich ihn im Unterschied zu anderen Körpern von außen *und* von innen wahr. »Darum ist er *Leib* und nicht bloß Körper, und ›mein‹ Leib, wie nichts Äußeres ›mein‹ ist, weil ich in ihm wohne als in meiner mir ›angeborenen‹ Behausung.«[22] Dennoch ist der Leib nicht einheitlich: Er meldet sich einerseits unpersönlich im rein sinnlichen Empfinden, andererseits persönlich, wenn er frei und sinnvoll der Person als Werkzeug gehorcht. Freilich gibt es den Leib als bloßes Werkzeug so nicht. »Wo Leib ist, da ist auch Seele. Und umgekehrt: Wo Seele ist, da ist auch Leib.«[23] Die klassische Tradition hatte Seele als das Lebendige, als innere Selbstbewegung, als Wesensform gesehen. Dieses Lebendige ist beim Menschen an den Stoff gebunden, über den Stoff an das Werden, über das Werden an das noch unentfaltete Wesen. Daraus ergibt sich der Unterschied des menschlichen Daseins zum göttlichen: Der Mensch kommt in der lebendigen, leibgebundenen Bewegung erst im Laufe der Zeit zu sich selbst; göttliches unstoffliches Leben aber geht in gänzlich anderer Bewegung aus sich heraus, ohne sich dadurch zu verlassen: Hingabe ohne Verlust.[24] Die Lebensfülle des göttlichen Seins umfaßt beide Bewegungen urbildlich, das Werden ebenso wie die Selbsthingabe. Auch darin wird klar, daß die Analogie des Lebens von Leib und Geist vor dem Urlebendigen nicht genügt und in ihm mehr und anderes ist.

Sichtbar wird die eigentümlich menschliche »Mischung« von Seele und Leib im Blick auf das Tier. Auch das Tier kann sich als Ganzes mit seiner Umwelt auseinandersetzen, auf äußere Eindrücke von innen her antworten.[25] Doch wenn der Mensch dieses Spiel frei und bewußt, nicht triebhaft vollzieht, steht er »persönlich aufgerichtet« darüber. Edith Stein nennt sol-

ches Aufrichten die eigentlich menschliche Seele. »Das *innere* Leben ist hier bewußtes Sein, das Ich ein waches, dessen geöffnetes Geistesauge nach außen und nach innen blickt: es kann das, was zu ihm herandrängt, verstehend entgegennehmen und in persönlicher Freiheit so oder so darauf antworten.«[26] Dieser Zusammenhang wird allerdings nicht in vollem Umfang verwirklicht, da der Mensch ja außerdem Wesen aus Sinn und Trieb ist. Ebenso wenig ist der Geist schlechthin frei, selbst wenn er unabhängig wäre vom Leib, da er sich empfangen hat und als immer neue Gabe empfängt. »Alle geschöpfliche Freiheit ist bedingte Freiheit.« Innerhalb dieser Grenze gilt aber wirklich persönliches Leben, freier Einsatz des Geistes. »Sein Erkennen, Lieben und Dienen – und selige Freude im Erkennen, Lieben und Dienen –, das alles ist Empfangen und Annehmen zugleich, freie Hingabe seiner selbst in dies geschenkte Leben hinein.«[27]

6. Spannungsgefüge des menschlichen Daseins

Das menschliche Dasein erweist sich als vielschichtig, schon kraft der Tatsache, daß die Seele die Mitte zwischen Geist und Leib einnimmt. »Zwischen« ist nicht als räumliches Innen aufzufassen, vielmehr als Verflechtung aller menschlicher Schichten ineinander. »Der Mensch ist weder Tier noch Engel, weil er beides in einem ist.«[28] Es gibt keine für sich gesonderte Schicht: so sehr sich das Ich über Leib und Sinne frei erheben kann, so sehr verdankt es sich bei aller Freiheit gerade diesem Leib. Und so sehr sich der Geist umgekehrt aus den Sinnen speist, so sehr kann er umgekehrt über die Sinne herrschen, sei es in der Erkenntnis, sei es im Tun, sei es im Ordnen sinnlicher Regungen. »Das geistige Leben ist das eigentlichste Gebiet der Freiheit: hier vermag das Ich wirklich aus sich heraus etwas zu erzeugen.«[29] Dennoch – es läßt sich nur paradox ausdrücken – ist Freiheit gegeben, die eigene Lebendigkeit gegeben, jede freie Tat ist Antwort.

So erweist sich die Person als vielfältig in sich selbst unterschieden und doch als innigstes Gewebe. Der »dunkle Grund« leiblich-sinnlichen Lebens wird vom Geist durchformt und bleibt dennoch der freien Verfügung der Person geheimnisvoll entzogen. Für die Seele als Mitte des Ganzen trifft diese eigentümliche Vielfalt in erhöhtem Maße zu: Sie ist Sinnenseele im Leib, Geistseele, die sich selbst übersteigt, schließlich Seele, die bei sich selbst wohnt und worin das persönliche Ich zuhause ist.[30] Diese »Seelenburg«, wie Edith Stein mit Teresa von Avila sagt, ist die eigentliche Stelle der Übersetzung nach innen und des Wirkens nach außen. Übersetzung deswegen, weil nichts wie in ein leeres Gefäß einströmt, nichts Einlaß findet, als was der Seele eingestaltet wird. Und von hier aus wird das Wirken nach außen geregelt, wohin die Seele in einem unendlichen Austausch überströmt.

Das Verhältnis von Ich und Seele bestimmt Edith Stein als Verhältnis von bewußtem Leben (Ich-Leben) und jener Tiefe der Seele, »die meist verborgen ist und sich nur manchmal öffnet«.[31] Unter dem wachen Ichleben liegt das verborgene Leben der Seele. Seele ist nicht identisch mit dem Ich, sie ist Grund des Ich. Umgekehrt umschließt das Ich Leib und Seele geistig als sein Eigentum.[32] Dies erfolgt dann, wenn das Ich bewußt und frei, im dargelegten Sinne Person ist. Die Person »lebt aus der Wesensfülle, die im wachen Leben aufleuchtet, ohne jemals ganz durchleuchtet oder beherrscht werden zu können. Sie trägt diese Fülle und wird zugleich von ihr als von ihrem dunklen Grunde getragen.«[33] Person meint also den »hinter und über dem leib-seelischen Ganzen aufgerichteten Träger oder [...] die zusammenfassende Form der Fülle«.[34] Edith Stein schließt die Überlegungen mit dem kühnen Satz, »daß *alles Stoffliche vom Geist aufgebaut ist*«.[35] Das beleuchtet nicht nur die Schaffung der stofflichen Welt durch den göttlichen Geist insgesamt, sondern sieht auch jedes einzelne Stoffgebilde von Geist erfüllt.

Was heißt Geist? Die kürzeste Definition lautet: »*Geist ist Sinn und Leben – in voller Wirklichkeit: sinnerfülltes Leben.*«[36] Dieses Kürzel schließt ein bloßes Beisichsein des Geistes aus, der abgehoben von der Dunkelheit des Stofflichen in seliger Idealität feststünde. Geist ist vielmehr ausdrücklich überströmend, ausstrahlend; sein Wesen ist Mitteilung an persönliche wie unpersönliche Gebilde. Es gibt schlechthin keinen ungeistigen Stoff – immer wird er in irgendeiner Beziehung zu geistigen Personen stehen, die ihm ihr Leben mitteilen. Selbst die tote Materie ist Sinngebilde, vom *Logos* geschaffen, in der Schaffung mit Struktur und also Sinn begabt.

7. Trinitarische Anthropologie

Am klarsten scheint das Abbild Gottes im Menschen auf. Hier erreicht die Darstellung eine bedeutende Feinheit der Unterscheidungen, sie wird zum phänomenologischen Meisterstück. Zuvor wurde die Seele als Mittleres *zwischen* und als Einiges *aus* Geist und Leib bestimmt. Ihre lebendige Formung stammt aus der eigentümlichen Vielfalt der Bauelemente. Die Seele formt sich daraus sowohl unwillkürlich-gewohnheitsmäßig (in der Erziehung), als auch in der willentlich-freien Beherrschung der Elemente. Bis zum Ende des Lebens begleiten einander unfreies Geformtwerden und freies Formen. Die Gestaltung der Seele hängt überdies mit der Formung des Leibes und mit den Entscheidungen des Geistes zusammen. »Die Seele muß in einem doppelten Sinn ›zu sich selbst kommen‹: sich selbst *erkennen* und *werden*, was sie sein soll. An beidem hat ihre Freiheit Anteil.«[37]

Edith Stein unterscheidet weiterhin Stufen der Selbsterkenntnis: Das einfache Bewußtsein begleitet das Ich, trennt sich aber noch nicht von ihm.

Erst im zweiten bewußten Akt der Selbstbeobachtung hebt sich das reine Ich vom ungeteilten Ichleben ab als seinem dunklen Grund: Es beobachtet sich im Abstand. Im dritten Schritt gewahrt man jenen Raum der Seele, der nicht ganz ins Licht gehoben werden kann, da er sowohl unbewußt wie bewußt ist. In diesem Raum »wohnt« das persönliche Ich, das eigentlich freie. Es eignet sich die Welt verstandesmäßig an und wendet den Blick von dort auf sich selbst als Träger des Erlebnisses zurück, zur inneren Wahrnehmung. Zuletzt gestaltet das persönliche Ich sein Wesen: es bildet die persönliche Eigenart aus.[38]

Um verschiedene Schichten der Seele, gleichsam ihre sich nach innen staffelnden Kammern, zugleich mit ihrer Einheit anschaulich zu machen, ruft Edith Stein Raumbilder auf. Sie dienen auch dazu, die Übergänge von den vielfältigen äußeren zu den inneren Tätigkeiten der Seele in die Anschauung zu heben: etwa wenn die Seele von der Erkenntnis der Dinge auf sich als die erkennende lenkt. Solches Bekanntwerden mit sich selbst wird freilich erst spät bewußt vollzogen; viele gehen nie zur Selbsterkenntnis, zur Mitte der Seele, über. In noch höherem Maße gilt das von der echten Wesensgestaltung, welche die Eigenart der Person ausprägen soll. Die eigentliche Aufgabe bestünde ja darin, von der Selbsterkenntnis zur Selbstgestaltung weiterzuschreiten, also das »Innere« so zu bewohnen, daß von dort das »Äußere« durchformt wird. Ist der Innenraum wirklich eingenommen, so fällt die Selbstbetrachtung zusammen mit der Selbstgestaltung, mit dem lebendig vollzogenen Eigenleben. Die räumliche Vorstellung bleibt jetzt vordergründig, denn das Wirken der Seele aus ihrer Tiefe heraus bis zur »Oberfläche« des Leibes zeigt eine einzige zusammenhängende Dynamik. Auch ist es nicht einmal möglich, sich selbst ganz zu beobachten; die Antriebskräfte wurzeln zu tief.

Das Wesen der Seele läßt sich zusammenfassen: sie formt das Leben und ist dabei selbst von Sinn und Kraft bezeichnet. »Der Sinn ist die Zielgestalt, auf die die Seele durch ihre Wesensbestimmtheit hingeordnet ist; die Kraft oder Seinsmacht ist ihr gegeben, um das zu werden, was sie sein soll.«[39] Anders: Seele wird vom Sinn gezogen, von Kraft genährt. Dabei wirkt eine eigentümliche Dialektik: »Ihr Leben selbst ist ein ständiger Kraftverbrauch, aber es führt dazu, ihr Quellen der Kraft zu erschließen.«[40] Solche Quellen entspringen dem Leib oder der dem Ich jenseitigen Welt.

Das Innen der Seele kennt ebenfalls unterschiedliche Schichten, deren erste das Gedächtnis, die zweite der Verstand ist, der mehr als das Aufnehmen äußerer Botschaften, nämlich deren Verarbeitung in der Tiefe leistet. Hinzukommt eine dritte, unbekannte Schicht: »*Im Inneren ist das Wesen der Seele nach Innen aufgebrochen*«.[41] Erfahren wird die Wahrheit dieser Beobachtung als Sinn, der aus dem offenen Innersten aufsteigt, und als gesammelte Kraft, bevor noch einzelne seelische Kräfte auseinandertreten.

Hier herrschen Ruhe und Frieden in einer wenig mitteilbaren Weise. Dennoch ist dieser innerste, in eine unbekannte Tiefe geöffnete Bereich keineswegs abgeschirmt von außen. Was sich über Sinne oder Vernunft meldet, ist als Aufruf an diese Mitte zu verstehen, als Ruf zur Bestimmung des Sinns, als Ruf an die Freiheit des Tuns. Keineswegs vollzieht sich in der Mitte ein naturhaftes Geschehen, etwa ein reiner Triebablauf, sondern Antwort auf Anruf.[42] »Das persönliche Ich ist im Innersten der Seele ganz eigentlich zu Hause. *Wenn* es hier lebt, dann verfügt es über die gesammelte Kraft der Seele und kann sie frei einsetzen. Dann ist es auch dem Sinn alles Geschehens am nächsten und aufgeschlossen für die Forderungen, die an es herantreten, am besten geeignet, ihre Bedeutung und Tragweite zu ermessen. [...] Wer nur gelegentlich in die Tiefen der Seele zurückgeht, um dann wieder an der Oberfläche zu verweilen, bei dem bleibt die Tiefe unausgebildet und kann auch ihre formende Kraft für die weiter nach außen gelegenen Schichten nicht entfalten. Und es mag Menschen geben, die überhaupt nie bis zu ihrer letzten Tiefe gelangen.«[43]

Freilich ist der Zugang in das Innerste nicht einfach; er bedarf in der Regel einer Kraft, die anzieht. Im Schmerz kann es geschehen wie im Glück, daß die Tiefe des eigenen Lebens »aufleuchtet«. Wenn ein Mensch im Innersten lebt, erscheint »um so stärker [...] diese Ausstrahlung, die von ihm ausgeht und andere in seinen Bann zieht. Um so stärker trägt aber auch alles freie geistige Verhalten den Stempel der persönlichen Eigenart, die im Innersten der Seele beheimatet ist. Um so stärker ist ferner der Leib davon geprägt und eben dadurch ›vergeistigt‹.«[44] Wer die Ausstrahlung an sich trägt, kann aber deswegen noch nicht über ihren Ursprung verfügen. »*Was* und *wie* sie ist, das spürt die Seele in ihrem Inneren, in jener dunklen und unsagbaren Weise, die ihr das Geheimnis ihres Seins *als* Geheimnis zeigt, ohne es zu enthüllen.«[45]

Auseinandersetzung nach außen, Einkehr nach innen, Verweilen bei sich und schließlich Hinausgehen aus sich sind die Wegstrecken, welche die Seele zurücklegt. Dabei sind die erste und letzte für sie einfacher; die Innenwendung ist anstrengender. Edith Stein notiert die Beobachtung, daß das Ich natürlicherweise bei der Einkehr in sich nicht viel vorfindet; es kann dort nur formale Medien, also Kräfte und Fähigkeiten der Auseinandersetzung mit der Welt wahrnehmen. Versucht man tiefer zu dringen, so zeigt sich »ungewohnte Leere und Stille«.[46] Dieses »Lauschen auf den Schlag des eigenen Herzens« ist aber unbefriedigend. Die Seele bedarf des Gehaltes: Er bietet sich als die ganze Welt, er bietet sich aber zuweilen auch in einem ungeheuren Vorgang als »Einbruch eines neuen, mächtigen, höheren Lebens, des übernatürlichen, göttlichen«.[47] So kann die »leere Einsamkeit« des Inneren, der bloße Friede nicht auf Dauer um seiner selbst willen gesucht werden. In der Leere trägt nur das Warten auf die Erscheinung der

Fülle. So weist die Seele gerade in ihrer Haltung als offenes Gefäß auf etwas, das füllen kann. Doch ordnen sich die Welt und Gott höchst unterschiedlich diesem Warten zu.

Die freie Seele ist über ihre eigene Natur hinaus nicht zu etwas jenseits dieser Natur fähig. Aber schon eine durchschnittliche Pflicht öffnet die seelische Kraft über sie selbst hinaus. Weshalb kann sie die eigene Natur und Grenze im Kleinen wie im Großen letztlich übersteigen? Hier muß etwas einströmen, dem sich die Seele kraft ihrer Freiheit auftut. Hinter dem Wort Pflicht steht der Sachzusammenhang von Sinn: Sinnvolles Tun kann zu Handlungen entbinden, die jenseits des Erwartbaren liegen. Im Sinn erscheint in letzter Instanz der *Logos*, den die Seele als »Einsprechung« vernimmt. Unerhört wirken hier Natur, Freiheit und Gnade zusammen. »Darum ist die Seele, die sich kraft ihrer Freiheit auf den Geist Gottes oder auf das Gnadenleben stützt, zu einer vollständigen Erneuerung und Umwandlung fähig.«[48] Höchst gesteigert wird die innere Stimme ein Ruf der Liebe. Entbindung durch Liebe »*macht* möglich, was natürlicherweise nicht möglich wäre«.[49] Solche Wahrheit wird aus eigener Kenntnis bestätigt, und zwar in schon genannter Dialektik: »Denn indem er mit innerster Hingabe tut, was Gott von ihm verlangt, wird das göttliche Leben *sein* inneres Leben: er findet Gott in sich, wenn er bei sich einkehrt.«[50]

8. Öffnung der menschlichen Grenze zum Dreieinen

Bisher blieb offen, wie die Analogie des Menschen zu Gott aussieht. Die niederen Geschöpfe entsprechen ihrem Urbild vor allem durch die Form; doch zeigt sich andeutend schon bei ihnen die dreifache Teilhabe am Dreieinen: Das Ganze aus Form und Stoff ist auf sich gestellt, ist erfüllt von Sinn und wirkender Kraft.[51] Tiefer gilt diese dreifache Bestimmung für den Menschen: Die Seele ist Selbstand, Sinn, Kraft. Nach Augustinus, der immer mehr die Argumentation bestimmt, zeigt sich in der Geistseele sogar eine mehrfache Dreiheit. Einmal in der Gestalt der Liebe selbst: Schon wenn der Geist sich selbst liebt, sind in ihm der Liebende, das Geliebte und die Dynamik der Liebe ein und dasselbe. Ferner gilt: Geist, Liebe, Erkenntnis sind grundsätzlich drei Hinsichten auf ein Einziges. »Das aus dem Geist durch die Liebe erzeugte *Wort* ist *geliebte Erkenntnis*. Wenn der Geist sich liebt und erkennt, wird ihm durch die Liebe das Wort hinzugefügt. Die Liebe ist im Wort, das Wort ist in der Liebe, und beide sind im Liebenden und Sprechenden.«[52] Eine dritte einleuchtende Möglichkeit: Die Geistseele gliedert sich in Gedächtnis, Verstand und Wille, und zwar ist sie mit allen drei Vermögen auf sich selbst gerichtet. Noch ohne theologische Rücksicht erscheint darin die trennbare und doch einheitliche Dreiheit des Geistes.

In einer sanften Kritik Theodor Haeckers ordnet Edith Stein die Liebe nicht dem Fühlen, sondern wie Augustinus dem Denken zu.[53] Liebe und Geist scheinen ihr wesentlich verbunden; Liebe und Wille sind dagegen zwar verwandt, doch der höheren Verbindung von Liebe und Erkenntnis untergeordnet. Freilich spaltet das endliche Abbild deren Einheit, wie sie im göttlichen Urbild steht. Im Phänomen der Liebe läßt sich jedoch auch beim Menschen das ursprüngliche Zusammengehören der Kräfte ahnen.[54] Grundsätzlich bildet sich die Trinität des Menschlichen am klarsten aus, wenn sich der Geist auf Ewiges richtet, es »im *Glauben erfassen*, im *Gedächtnis* bewahren und mit dem *Willen* liebend ergreifen« will.[55] Dabei finden nicht nur Selbstliebe und Selbstbesitz ihren gemäßen Ort, sondern Hingabe und Hinnahme vollziehen sich in wechselseitiger Seligkeit. Die Person findet sich in der anderen Person – Gott – wieder. Wie sonst nie möglich, ist hier Selbstbesitz in höchste Seinsvollendung, die Selbsthingabe, übergegangen und ebenso in die Selbstfindung zurückgekehrt. »(Liebe) ist ganz Gott zugewendet, aber in der Vereinigung mit der göttlichen Liebe umfaßt der geschaffene Geist auch erkennend, selig und frei bejahend sich selbst. Die Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung.«[56]

Diese großgezeichnete Möglichkeit enthält freilich eine Versuchung – zur Überschätzung des eigenen Könnens. Gotteserkenntnis, auch in der Liebe, schließt Gottes verborgenes Wesen keineswegs auf. Das Geschöpf faßt den Schöpfer trotz aller Entsprechung »doch immer nur als den ganz Anderen.«[57] Man muß als Warnung mithören, daß Gott *allein* die Seele in sein Leben hineinzieht. Freilich wird Ungeahntes, dem Denken kaum Zugängliches in diesem Hineinziehen möglich – bis dahin, daß der Mensch nicht mehr Abbild, sondern Sohn Gottes wird. So ist die gewohnte Ausdrucksweise von der Seele als Gefäß hier unrichtig, handelt es sich doch nicht mehr um ein räumliches Ineinander, das die beiden Größen mechanisch eint. Gott und die Seele werden nicht wie zwei Teile verbunden. Man muß zu innigeren Bildern greifen, zum vollkommenen Ineinander-Wachsen: »Gott und die Seele aber sind *Geist* und durchdringen sich, wie nur Geist und Geist sich durchdringen können: kraft gegenseitiger freier persönlicher Hingabe, die Geschiedenheit des Seins vorausetzt, aber – trotz des unendlichen Abstands von Ungeschaffenem und Geschaffenem – eine Wesensgemeinsamkeit, die ein wahrhaftes *Eingehen* ineinander möglich macht.«[58]

Dieses Unbegreifliche ereignet sich vor dem Hintergrund, daß der Geist des Menschen natürlicherweise unter Maß und Beschränkung steht. Trotzdem kommt ihm die geheimnisvolle Möglichkeit zu, sich »in persönlicher Freiheit über sich selbst zu erheben und ein höheres Leben in sich aufzunehmen«.[59] In diese Möglichkeit dringt der göttliche Geist vor. Er sprengt den endlichen Geist nicht ins Unendliche, bindet sich aber keineswegs »an

das Maß dessen, dem er sich schenkt«.[60] So wird der Mensch nicht selbst göttlich, verschwindet nicht in der unermeßlichen Größe, sondern bleibt er selbst, allerdings in unerhört geweiteter Form. Es läßt sich sogar sagen, daß im Menschen kraft dieser Öffnung zum Göttlichen die Schöpfung nach oben vermittelt wird. Körperliche, pflanzliche und tierische Gebilde verbinden sich im Menschen zur Einheit eines Wesens und schwingen zugleich in die Offenheit zum göttlichen Leben ein.[61]

Was den Menschen über Körper, Pflanze und Tier hinaushebt, ist die Personalität, die mit seinem geistigen Charakter zu tun hat. Wo die niedere Schöpfung nur Ähnlichkeit (Thomas spricht sogar nur von Spur), wo sie bestenfalls Bild des Höchsten sein kann, wird der Mensch zum *Ebenbild*. Seine Personalität bedeutet geistige Fruchtbarkeit, selbständiges Hervorgehen neuer Wirklichkeiten aus dem Geist, in nächster Ähnlichkeit zum schöpferischen Leben Gottes selbst. Zugleich liebt der Geist sein Gebilde, das ihm als Frucht zugehört.[62] Diese geistige Zeugung vollzieht sich am tiefsten in der Liebe. Zeugung wird in der Regel leiblich aufgefaßt, leiblich ist sie jedoch eher ein Hinweis: auf die liebende Vereinigung zweier Menschen als geistig bestimmter Personen, die sich nicht triebhaft, sondern frei meinen. Im Unterschied zu Gott muß sich die menschliche Liebe freilich auf eine andere Person richten, während in Gott die andere Person und die eigene sowohl getrennt wie selbig sind.[63]

So ist der Mensch Ebenbild in zerbrechlicher Schwebe, mit dem immer bewußt zu haltenden Abstand, der nicht pantheistisch verschliffen werden darf. In ähnliche Nähe und ähnlichen Abstand zu Gott sind die Engel gesetzt. Verglichen mit ihnen wahrt der Mensch aber sein eigenes Geheimnis.[64]

9. Der Sinn des menschlichen Seins

Sinn und Begründung des Einzelseins werden nun durchsichtig. Denn jeder Mensch ist einzigartig und einzeln, deswegen aber nicht faßbar.[65] Sein Wesen läßt sich wohl spüren, teilt sich auch nach außen mit, zieht an oder stößt ab – als einmaliges. »Das ist begründet im formalen Bau der Person: in der Einzigkeit des seiner selbst bewußten Ich als solchen, das seine Wesensart als sein ›Eigenstes‹ umfaßt und jedem andern Ich die gleiche Einzigkeit und *Eigenheit* zuschreibt.«[66] So sehr also menschliches Leben in seinem Doppelsinn zu erhellen ist: stoffgestaltet auf der einen Seite, geistig-persönlich auf der andern Seite, so sehr ist das Innerste der Seele ihr einzig selbst zu eigen. Die getroffenen Unterscheidungen werden wirksam: Gerade der Geist ist in sich geschlossen und doch über sich selbst hinaus offen, umfaßt eine Welt und erneuert sich aus ihren Quellen, wird schließlich durch das Ich frei bestimmt.[67] Solche Kennzeichen, deren Reichtum offen-

gelegt wurde, sind jedoch für den einzelnen nur ein unzulänglicher Schlüssel. Als wahrhafte Bestimmung bleibt die einmalige Eigenart. Theologisch gewendet gibt die Seele Gottes Bild auf eine »ganz persönliche Weise« wieder – jeder Name ist ein Eigenname, nur Gott schließt ihn dem Empfänger auf.[68] Niemand kennt den anderen, noch weniger sich selbst im Innersten und Eigensten. Selbsterkenntnis ist paradoxerweise Erkanntsein durch Gott. In wenigen mühsamen Sätzen sucht Edith Stein das Eintreten Gottes in die Seele nicht als das Eintreten eines nur Anderen in ein Fremdes darzustellen. Es ist vielmehr so, daß die Seele ihr eigenes Inneres nicht kennt, weil sie sich selbst nicht aufsucht. Würde sie das tun, so würde sie dort die Gegenwart Gottes zusammen mit ihrer eigenen Gegenwart wahrnehmen. »Es kann also nicht davon die Rede sein, daß Gott an einen Ort käme, wo er vorher nicht war. Daß die Seele Gott aufnimmt, das heißt vielmehr, daß sie sich ihm frei öffnet und hingibt«.[69]

Dieses vielfältig reiche und doch eine Gesicht ist die Signatur des Menschen. Die Signatur enthält den Sinn, der gesucht war: »Es ist ja der Sinn des menschlichen Seins, daß in ihm Himmel und Erde, Gott und Schöpfung sich vermählen sollen.«[70]

Anmerkungen

1 Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (1950), in: ESW II, hrsg. v. L. Gelber und R. Leuven. Freiburg ^{3}1986 (in Zukunft zitiert als: EeS), S. 7.
2 Brief an P. Henri Boelaars vom 21. Mai 1941; zit. n. W. Herbstrith (Hrsg.), Edith Stein. Aus der Tiefe leben. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. München 1988, S. 95.
3 EeS, S. 60.
4 EeS, S. 89.
5 EeS, S. 110.
6 EeS, S. 308f.
7 EeS, S. 317.
8 EeS, S. 318.
9 EeS, S. 319.
10 Ebd.
11 EeS, S. 320.
12 EeS, S. 325.
13 EeS, S. 332.
14 EeS, S. 333f.
15 EeS, S. 334.
16 EeS, S. 335.
17 Ebd.
18 EeS, S. 336.
19 Ebd.
20 EeS, S. 337.
21 EeS, S. 339.

22 EeS, S. 339.
23 Ebd.
24 EeS, S. 341.
25 EeS, S. 342.
26 Ebd.
27 Ebd.
28 EeS, S. 343.
29 Ebd.
30 EeS, S. 344.
31 EeS, S. 346.
32 EeS, S. 347.
33 EeS, S. 348.
34 Ebd.
35 EeS, S. 349.
36 EeS, S. 350.
37 EeS, S. 395.
38 EeS, S. 397.
39 EeS, S. 399.
40 EeS, S. 400.
41 EeS, S. 402.
42 EeS, S. 403.
43 EeS, S. 404.
44 EeS, S. 405.
45 EeS, S. 406.
46 EeS, S. 407.
47 Ebd.
48 EeS, S. 409.
49 EeS, S. 410.
50 EeS, S. 410f.
51 EeS, S. 411.
52 EeS, S. 412f.
53 EeS, S. 414.
54 EeS, S. 417.
55 EeS, S. 419.
56 EeS, S. 420.
57 EeS, S. 421.
58 EeS, S. 422.
59 EeS, S. 423.
60 EeS, S. 425.
61 EeS, S. 426.
62 EeS, S. 427.
63 EeS, S. 428f.
64 EeS, S. 430.
65 EeS, S. 459.
66 EeS, S. 460.
67 EeS, S. 458.
68 EeS, S. 461.
69 EeS, S. 462.
70 EeS, S. 474.

Edith Stein

Gedanken zur Karwoche 1938

10.–21. April 1938: Vorbereitungsexerzitien für die ewigen hl. Gelübde

Den hier zum ersten Mal veröffentlichten Text, dessen Handschrift sich im Archiv des Kölner Karmels befindet, verfaßte Edith Stein in der Karwoche 1938 zur Vorbereitung auf ihre feierliche Profeß im April des gleichen Jahres. Er befindet sich in einem Heft, in dem die Autorin ursprünglich einmal das Register zu ihrer Habilitationsschrift »Endliches und ewiges Sein« notiert hatte.

Wir halten uns beim Abdruck des Textes an die Gestalt der Notizen, soweit sie ersichtlich ist. Insofern rührt eine anscheinend fehlende Systematik unmittelbar aus der Niederschrift Edith Steins. Unterstreichung der Handschrift wurden im folgenden kursiv gesetzt, Zwischenräume im Text durch einfache Leerzeilen markiert.

Die Redaktion

J + M

»Bekehre dich, Jakob! und erfasse es wiederum; wandle den Weg dem Glanze zu, der von seinem Lichte strahlt.« (Baruch 4,2)

Durch Maria zu Jesus.

(Palmsonntag) *Protoevangelium.* (Gen. 3,15)

Die Feindschaft des Satans gilt dem Weib und seinem Samen – Jesus und Maria. Gott hat die Menschen erschaffen zur innigsten Liebesvereinigung mit sich selbst, wie sie in Jesus und Maria Wirklichkeit wurde. Von Ewigkeit her waren sie als Vollendung der Schöpfung vorgesehen. Ihnen gilt der Neid Luzifers und in der Folge den Menschen, die nach ihrem Bilde und zum Anteil an ihrem Leben geschaffen wurden. Sie sollen getroffen wer-

den, indem die Menschen dem Tode und der Gottesferne anheimfallen. Aber das Gottesurteil bestimmt dem Satan nicht nur die Herrschaft des Menschensohnes und der Mutter, sondern die Vernichtung durch sie. In diesen Kampf sind wir hineingestellt. Der Satan sucht uns in die Ferse zu stechen, d. h. untauglich zu machen zum Weg der Nachfolge Jesu und Mariae. Aber wir sind berufen, unter Marias Führung zu siegen. Die Schlange reizt zum Stolz: zum Ungehorsam, zur Begierde nach verbotener Lust, zum uneingeschränkten Besitz und Verfügungsrecht. Maria zeigt uns den Weg des demütigen Gehorsams, der lautersten Reinheit, der vollkommenen Entäußerung.

Die hl. Gelübde machen uns frei für Gott.

11. IV. *Is. 7,14*: Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und er wird Emanuel genannt werden. – Dem Haus Juda, das in seiner Not nicht an Gottes Hilfe glaubte, wird das viel größere Wunder verkündet, das Er für die Rettung seines Volkes tun will. Die Jungfräulichkeit bereitet für die Nähe Gottes. Du hast Dein Volk trotz aller Untreue nicht verworfen, mein Gott. Du berufst Dir aus ihnen, die der Jungfrau in Reinheit nachfolgen und Dir aufs nächste verbunden sein sollen zur Rettung Deines Volkes. Jungfrau und Mutter, lehre mich die vollkommene Reinheit.

Die Verkündigung (Luc. 1,34)

Das erste Wort, was uns von Dir überliefert ist, geliebte Mutter, ist das Bekenntnis Deiner Jungfräulichkeit. Wer anders als Gott selbst kann Dich dazu bestimmt haben, Leib und Seele für Ihn allein zu bewahren? Daraus kommt die Kraft des Glaubens, der das Wunder unbedenklich hinnimmt, und der Mut zum Gehorsam, der zum Unerhörten bereit ist, nichts anderes verlangt als mit dem ganzen Sein in das göttliche Wirken hineingenommen zu werden.

Ps. 86: Maria die Wohnstätte Gottes.

Gott hat Sion auf hohen Bergen erbaut und liebt es vor allen Wohnstätten Judas. Alle Völker der Erde haben darin Bürgerrecht, und es ist eine Stadt von lauter Frohlockenden.

Die ganze Schöpfung ist Wohnstätte des Herrn , aber seine Wonne ist es, bei den Menschenkindern zu sein, weil sie fähig sind, Liebe zu empfangen und zu geben. Durch ihre restlose Hingabe ist Maria wie kein anderes Geschöpf aufnahmefähig für die göttliche Liebe, hoch erhoben durch ihre Gnadenfülle und Vollkommenheit über alles Geschaffene. Ihr Herz ist weit

geöffnet wie die Arme ihres Sohnes, der vom Kreuz alles an sich gezogen hat. Unter dem Kreuz hat sie das Erbe ihres Sohnes empfangen, als Mutter der Erlösten alle in ihr Herz aufgenommen. In ihr finden wir das göttliche Leben und werden getränkt mit der Wonne des Paradieses. – Gott hat Dir Seinen Sohn geschenkt und Dich zur innigsten Einheit mit Ihm erschaffen. Wenn Sein Blick mit innigem Wohlgefallen auf dem geliebten Sohn ruht, umfaßt Er mit demselben Blick auch Dich, die Du Sein Ebenbild und von Ihm untrennbar bist.[1] Der Logos ist in die nächste persönliche Vereinigung mit Dir eingegangen und hat Seine Geistesfülle in Dich ergossen. So bist Du voll des Heiligen Geistes und durch Ihn zur Gottesmutterschaft bereitet. Dich sehen, heißt die 3 göttlichen Personen sehen (hl. Brigitta). In Dir zu verweilen, heißt im Schoß der hl. Dreifaltigkeit ruhen. Dignare me laudare te, Virgo sacrata.

12. IV. *Eucharistie u. Kreuz* (P. Sudbrack)

Die Liebe Gottes zur Seele und der Seele zu Gott ist ein so schweres Gewicht, daß die Seele darunter schwach wird. Sie verlangt Blumen u. Äpfel als Stärkung, d.i. Eucharistie und Kreuz. Die Eucharistie ist für uns Unterpfand, daß wir in der Verbannung nicht verlassen sind. Jesus kommt täglich zu uns und gibt uns Anteil an allem, was Sein ist. Und seine Verlassenheit am Kreuz ist unsere Stärke. Aber es fehlt uns an Treue. Maria ist unter dem Kreuz unsere Mutter geworden. Sie liebt die Seelen, die dem Herrn bis unter das Kreuz folgen. Von ihr müssen wir Treue lernen und Lauterkeit der Absicht, die nichts Eigenes mehr sucht, sondern sich im hl. Gehorsam rückhaltlos in die Hände des Vaters gibt.

Ps. 44. Das Bild der ewigen Herrlichkeit,

zu der wir berufen sind: dem ewigen König verbunden durch die Königin an seiner Seite, die uns in ihr Gefolge berufen hat.

Heimsuchung (Luc. 1,39/56)

Gott nimmt die Jungfrau, die sich Ihm als Magd geschenkt hat, in Seinen Dienst. Er führt sie zu Elisabeth, um durch sie Sein 1. Gnadenwunder zu wirken. Der Heiland treibt sie an zu dem Weg. Johannes ist es, der zuerst die Gegenwart des Herrn spürt und durch ihn wird Elisabeth vom Heiligen Geist erfüllt, der ihr das Geheimnis der Jungfrau enthüllt. Im Magnificat spricht sich die Erkenntnis Marias aus, daß sie zur Mittlerin aller Gnaden erhöht ist.

13. IV. *Ps. 45: Stadt Gottes.*

Die Jungfrau kann durch alle Stürme der Heimsuchungen und Schmerzen nicht erschüttert werden. Der Strom der Gnade gibt ihr Kraft und tränkt sie mit Wonne mitten im Leid. Gott wohnt in ihr und bringt alle Kämpfe zum Schweigen. In ihr ist Friede, und sie ist unser Friede.
[12./13.IV. Geist der Wahrheit.]

14. IV. *Maria beim letzten Abendmahl.*

Die Hl. Schrift sagt es nicht, aber es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die Gottesmutter zugegen war. Sicher ist sie wie immer zum Osterfest mit nach Jerusalem gegangen und hat mit der ganzen Gefolgschaft Jesu das Ostermahl gehalten. Sie, die alle Worte Jesu in ihrem Herzen bewahrte – wie wird sie Seine Abschiedsreden in sich aufgenommen haben: »Sehnlich hat mich verlangt, dieses Ostermahl mit euch zu halten.« Dachte sie nicht dabei an die Hochzeit zu Kana. Jetzt war Seine Stunde gekommen. Jetzt konnte Er das geben, was Er damals nur im Sinnbild andeuten konnte. Die Fußwaschung: Er war unter ihnen wie einer, der dient. So hatte sie Ihn sein ganzes Leben hindurch gesehen. So hatte sie selbst gelebt und würde sie weiter leben. Sie verstand den mystischen Sinn der Fußwaschung: ganz rein muß sein, wer zum heiligen Mahl hinzutritt. Aber nur Seine Gnade kann diese Reinheit geben. Deine hl. Kommunion, meine Mutter! War sie nicht wie eine Wiederkehr jener unbegreiflichen Einheit, als Du Ihn mit Deinem Fleisch und Blut nährtest? Aber jetzt nährt Er Dich. Siehst Du nicht in dieser Stunde den ganzen mystischen Leib vor Dir, der durch dieses hl. Mahl erwachsen soll? Nimmst Du ihn nicht jetzt schon als Mutter an, wie er Dir morgen unter dem Kreuz übergeben werden soll? Siehst Du nicht auch all die Beleidigungen, die dem Herrn unter diesen Gestalten widerfahren werden, und leistest Genugtuung dafür? O Mutter, lehre uns den Leib des Herrn empfangen, wie Du ihn empfangen hast.

Karfreitag (15. IV.)

Juxta crucem tecum stare.

Heut hab' ich unterm Kreuz mit Dir gestanden
Und hab's so deutlich wie noch nie empfunden,
Daß unterm Kreuz Du uns're Mutter worden.

Wie sorgt schon einer ird'schen Mutter Treue,
Des Sohnes letzten Willen zu erfüllen.
Du aber warst des Herren Magd,

Des menschgewordenen Gottes Sein und Leben
Dein Sein und Leben restlos hingegeben.

So hast die Seinen Du ins Herz genommen,
Und mit dem Herzblut Deiner bittern Schmerzen
Hast jeder Seele neues Lebens Du erkauft.
Du kennst uns alle: unsere Wunden, uns're Schwächen,
kennst auch den Himmelsglanz, den Deines Sohnes Liebe
Um uns ergießen möchte in der ew'gen Klarheit.
So lenkst Du sorgsam uns're Schritte,
kein Preis ist Dir zu hoch , um uns ans Ziel zu führen.
Doch die Du ausgewählt Dir zum Geleite,
Dich zu umgeben einst am ew'gen Thron,
Sie müssen hier mit Dir am Kreuze steh'n
Und müssen mit dem Herzblut bitt'rer Schmerzen
Der teuren Seelen Himmelsglanz erkaufen,
Die ihnen Gottes Sohn als Erbe anvertraut.

*

Karsamstag: Praestolari in silentio salutare Dei.

Dein Karsamstag: wie sollen wir ihn uns anders denken als in vollkommener Stille? Nach der Schließung des Grabes hat Dich wohl der hl. Johannes in das Haus geführt, in dem er in Jerusalem Gastfreundschaft genoß. Es wird schweigend geschehen sein. Die Ehrfurcht vor Deinem Schmerz mußte allen den Mund verschließen. Du wirst nur zu verstehen gegeben haben, daß Du allein sein wolltest. Es war ja unmöglich, wie sonst zum Sabbat und zum Fest in dem Tempel zu gehen, unter die Menschen, die Ihn gekreuzigt hatten und nun mit Fingern auf Dich zeigen würden. Alleinsein war die einzige Erleichterung. Einmal mußten ja die Tränen zu ihrem Recht kommen. Wenn der Herr über den Tod des Lazarus geweint hat, solltest Du nicht weinen nach allem, was geschehen war. Sein ganzes Leben, das Dein Leben war, wird Dir noch einmal vor die Seele getreten sein; alle Hinweise auf das Leiden, alle Prophetenstellen. Damit auch die Ankündigung der Auferstehung. Was der Heiland auf dem Weg nach Emmaus den Jüngern klar machte, das hast Du Dir selbst gesagt: mußte nicht Christus alles das leiden, um einzugehen in seine Herrlichkeit? So wandelt sich Dein Schmerz in Dank für das »Consummatum est« und stille, gläubige Erwartung des Ostermorgens: am 3. Tage wird Er auferstehen.

Ich kann es mir nicht anders denken als daß Du selbst zugegen warst. Hat nicht der Engel der Verkündigung Dich lautlos vor Tagesanbruch aus

dem Haus der Gastfreunde geführt und zum Grab geleitet? Klang nicht das Alleluja aus Engelsmund am Grab wie das Gloria auf den Fluren von Bethlehem? Trat Er nicht in der rosigen Morgenfrühe lichtglanzumflossen aus dem Grab heraus in den Garten, der erblühte wie ein Paradies? Niemand hat uns von diesem Wiedersehen berichtet. Kein menschliches Auge hat es gesehen, kein Ohr vernommen und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was der Herr der Mutter bereitete, die Ihn über alles menschliche Begreifen liebte.

Wenn die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt vor allem der Vorbereitung der werdenden Kirche gewidmet war, so dürfen wir annehmen, daß der Herr Seine Mutter vor allen andern in alle Geheimnisse des Mystischen Leibes eingeweiht hat. Sie hätte am Kreuz vor Schmerz und bei der Auferstehung vor Freude sterben müssen, wenn nicht eine besondere Gnadenstärkung sie der Kirche erhalten hätte. Sie bedurfte nicht erst der Herabkunft des Heiligen Geistes wie die Jünger, um die Geheimnisse des Reiches zu verstehen. Sie wird Aufschluß erhalten haben über das Geheimnis der Kirche, der Sakramente, des Priestertums, um dann in den Jahren nach der Himmelfahrt die Kirche bilden zu helfen.

Ostersonnstag: Resurrexi et adhuc sum tecum!

Der Auferstandene ist immer bei Dir! Ich glaube in der Tat, daß er Dich niemals verlassen hat. Der auferstandene Leib war ja nicht mehr an die Bedingungen irdischer Körper gebunden. Er konnte an mehr als einem Ort sein (wie auch in der sakramentalen Gegenwart).

Und wenn Er den Jüngern bald hier, bald da vorübergehend erschien, so konnte Er doch ununterbrochen bei Dir sein. Im irdischen Leben hast Du das Kreuz mitgetragen, auch das Kreuz der Trennung, der Verlassenheit. Jetzt teilst Du die leidlose Seligkeit des Auferstandenen, empfängst den Dank Deiner Mutterfreude in unablässig gespendeter Liebe und göttlicher Lebensfülle. Er hat Seine Hand auf Dich gelegt, Dein Leben ganz in Seines hineingenommen. So hat Er auch [auf] mich die Hand gelegt und Du hast Deine Hand auf mich gelegt, daß ich mit Euch das Kreuz trage und durch das Kreuz zu seligem Auferstehungsleben gelange. Unser Haus ist das Deine, Königin des Friedens. Wenn ich [mich] hier für ewig dir und deinem Sohn weihe, so weihe ich mich zugleich dieser Deiner Familie. Ich muß ihr Kreuz tragen und mich einsetzen dafür, daß in jede Seele der wahre österliche Friede komme.

O meine geliebte Mutter, Dir hat der Herr die Geheimnisse Seines Reiches anvertraut, Dir Seinen mystischen Leib übergeben. Dein Blick überschaut alle Zeiten, Du kennst jedes Glied, weißt seine Aufgabe und suchst es dahin zu lenken. Du hast unsern Orden als den Deinen angenommen, Du lenkst seine Geschicke. Du hast unser Haus ins Leben gerufen. Jede von

uns ist durch Dich berufen und Dir zum Dienst verpflichtet. Ich danke Dir, daß Du mich berufen hast, ehe ich noch wußte, daß der Ruf von Dir kommt. Ich weiß nicht, was Du mit mir vorhast. Aber ich betrachte es als eine große, unverdiente Gnade, daß Du mich als Dein Werkzeug erwählt hast. Ich möchte mich wie ein gefügiges Werkzeug ganz in Deine Hände geben. Ich vertraue auf Dich, daß Du das stumpfe Werkzeug tauglich machen wirst, weiseste, gütige, mächtige Jungfrau. Ecce adsum – suscipe me!

Jetzt darf ich noch ganz still und verborgen mit Dir Ostern feiern. Du warst wohl mit dem Herrn nicht weit vom Grab, als die Frauen kamen. Er zeigte sich Magdalena, während die anderen schon zur Stadt zurückkehrten. Petrus und Johannes kommen auf die Botschaft der Frauen. Nachdem sie sich überzeugt haben, daß das Grab leer ist, will Petrus es den andern Jüngern sagen und begegnet dem Herrn unterwegs.[1] Johannes hat sich wohl von ihm getrennt, um Dich aufzusuchen und Dir die Botschaft zu bringen. Vielleicht warst Du in Seine Wohnung zurückgekehrt. Und nun bist Du wohl mit ihm in den Kreis der Jünger gegangen und warst zugegen, als er durch die verschlossene Tür zu ihnen trat. Denn das war ein Ereignis, das die junge Kirche betraf. Und dabei bist Du nun immer anwesend, weil Du das Herz der Kirche bist.

Ostermontag: Emmaus. Warum zeigt sich der Herr in den Erscheinungen der Osterzeit in einer Gestalt, in der ihn die Jünger nicht sofort erkennen? Sein Bild, wie sie Ihn im Leben gekannt hatten, war ihnen doch sicher unauslöschlich eingeprägt. Der hl. Gregor nimmt die Ewige Wahrheit gegen den Verdacht der Lüge in Schutz. Er nennt den Heiland einen bildenden Künstler, der seine Erscheinung so gestaltet, wie sie der geistigen Verfassung der Jünger entspricht. Weil sie von Ihm sprechen, ist Er ihnen nahe; weil sie zweifeln, sehen sie nicht Seine wahre Gestalt. Aber liegt nicht eben in dieser wechselnden und gegenüber dem vertrauten Aussehen veränderten Gestalt gerade eine Offenbarung der neuen, der auferstandenen Natur? Der Auferstandene hat eine ganz andere Macht und Freiheit dem Leib gegenüber als unter den irdischen Bedingungen. Er ist viel mehr »Bildner«. Es wird – wie auch durch das Einkehren bei verschlossener Tür – gezeigt, daß der Heiland nicht wiedergekehrt ist, wie Er war, sondern in verklärtem Leib. (So konnte auch kein Zweifel entstehen, ob Er wirklich gestorben sei.)

Sie erkennen den Herrn beim Brotbrechen. Die sakramentale Gegenwart gibt Ihn innerlich zu erkennen und öffnet die Augen. Aber dann entschwindet Er. Alle österlichen Erscheinungen sind nur ein Pascha, ein Vorübergang. Auch die Vereinigung in der hl. Kommunion ist nur ein Vorübergang. Wüßten wir nur diese Augenblicke recht zu würdigen und bliebe unser Herz brennend davon. Die Wirkung soll ja eine dauernde sein.

Sein Blut ist wahrhaft ein Trank und Sein Leib wahrhaft eine Speise. Wir werden dadurch Ein Leib mit Ihm und in unseren sterblichen Leib wird der Samen des unsterblichen Glorienleibes gelegt. Nun sollten wir ganz Glieder Seines Leibes und nur von Seinem Geist bewegt sein. Soweit wir unsere Seele nicht Seinem Geist öffnen und uns von ihm leiten lassen, sind wir tote Glieder und verunstalten den mystischen Leib.

Die *Priester* sind Ausspender der Geheimnisse Gottes. Durch ihren Dienst wird der mystische Leib gebildet. Den Herrn in der Hand unwürdiger Priester zu sehen, muß Maria so schmerzen wie Ihn in den Händen der Henker zu sehen. Sie hat es wohl unserer hl. Mutter[3] eingegeben, in ihrem Orden Gebet und Opfer für die Priester so dringend einzuschärfen.

Meine Mutter, heute war es schon wie ein Abschiedstag. Die nächsten beiden Tage werde ich schon mit äußeren Vorbereitungen zu tun haben und nicht mehr so ganz still bei Dir und mit Dir beim Herrn sein dürfen. Darum habe ich Dich noch einmal ganz von Herzen gebeten, mich bereitzumachen für die Stunde der Vermählung. Vor allem um eine glühende Reue, um alles auszubrennen, was in mir der Vereinigung mit dem Herrn im Wege war. Mach, daß ich wie Du sei, als ob ich nicht sei, kein Leben mehr habe als das Leben Jesu, mich vergesse und nur mehr Ihn weiß.

Ich weiß, daß das, was ich über die Wahrheit gesagt und geschrieben habe, mich sehr strenge verpflichtet. Erinnere mich immer daran, wenn ich vom wahren Sein in etwas Scheinhaftes abgleite.

Osterdienstag. Veritas et misericordia obviaverunt sibi.

Wahrheit und Barmherzigkeit sind sich begegnet im Werk der Erlösung. Sie sind eins in Gott. Die Entsetzlichkeit der Sünde und die Macht der Finsternis sind offenbar geworden im Leiden und Sterben Jesu. Barmherzigkeit ist es, daß wir nicht zugrundegehen, sondern durch Seine Wunde geheilt werden, durch Seine Verlassenheit zum Vater geführt werden, durch Seinen Tod das Leben gewinnen. So ist die Wahrheit barmherzig und die Barmherzigkeit wahr. Auch in Deinem Herzen, Allerseligste Jungfrau, sind Wahrheit und Barmherzigkeit eins. Du hast Deine Augen nicht geschlossen vor dem furchtbaren Anblick des Leidens, doch Du hast Dich unser erbarmt und mit dem Herrn gesprochen: Vater, verzeihe ihnen. Wenn wir wahrhaftig sind, die Augen nicht schließen vor unsern eigene Sünden und Fehlern, sondern sie sehen und offen bekennen und wenn wir wahrhaft glauben an die Barmherzigkeit, dann kommt sie uns entgegen und befreit uns. Und barmherzig sind wir auch andern gegenüber, wenn wir wahr sind; wenn wir ihre Mängel sehen und aufdecken, um sie befreien zu helfen. Aber wir sind nur wahrhaft wahr, wenn wir in Barmherzigkeit wahr

sind: wenn nur reine Liebe uns treibt, wenn wir darauf Rücksicht nehmen, was der andere tragen kann, wenn wir uns klar sind über unsere eigene Blindheit, darum die göttliche Barmherzigkeit anrufen und nicht dem eigenen Licht trauen, sondern uns unter die Leitung des göttlichen Lichtes stellen. – Wahrheit und Barmherzigkeit sind eins im Allerheiligsten Sakrament. Wahrheit ist es, daß wir der körperlichen Nähe und sinnenfälligen Gegenwart bedürfen; unfaßliche Barmherzigkeit, das Du Dich in diesen Gestalten in unserer Mitte niedergelassen hast. Wahrheit ist es, daß Dein Kreuzesopfer nur eine blasse Tatsache der Vorzeit wäre, wenn es nicht täglich Gegenwart würde auf unsern Altären. Dein ganzes Leben, das für uns gelebt wurde, wäre »vergangen«, wenn Deine Barmherzigkeit es uns nicht immer wieder Gegenwart werden ließe im Kreislauf des Kirchenjahres. Wahrhaft heiliger und heiligender Dienst ist das divinum officium, das die barmherzige Wahrheit der Heilsgeschichte offenbart und gegenwärtig wirksam macht – ein Dienst, der dem priesterlichen ganz nahekommt. – Unfaßliche Wahrheit und Barmherzigkeit ist es, daß der Allmächtige Gott sich herabläßt, ein armseliges Geschöpf in bräutlicher Vereinigung zu sich zu erheben. Du sagst es und ich glaube es, daß diese Vereinigung das Höchste ist, was einem Geschöpf auf Erden widerfahren kann, nur zu überbieten durch die Glorie. Wenn wir die hl. Gelübde ganz ernst nehmen, uns durch sie für Dich freimachen und wahrhaft glauben an die umwandelnde Kraft Deiner Gnade und Barmherzigkeit, dann wird dieser ewige Bund auch durch die mystische Vermählung nicht überboten. Wie soll man sich würdig dafür bereiten? Ich kann es nicht. Aber ich vertraue auf Deine Gnade und die mächtige Hilfe Deiner Mutter.

Anmerkungen

1* Im Original »ist«.

2* Im Original »Dich«.

1 Nach dem Bericht d. Emmausjünger bei Lucas muß es erst später gewesen sein, nachdem die beiden Apostel den andern schon vom leeren Grab berichtet hatten. [Anm. im Original.]

3* Gemeint ist Teresa von Avila.

THEODOR WEISSENBORN · LANDSCHEID

Die Welt im Haigerloh

Am Stadtrand draußen hinter Siepholz, Schlehdorf, Barnekamp, noch hinter der K 8, wo sich die Gleise trennen nach Großdettfurt, Rönne, Beckum, Rheda, inmitten Schienen, stillgelegten Zechen, Mülldepots und alten Halden, liegt eine Wüstenei mit Namen Haigerloh, ist unerforschtes Land für Indianerspiele, weht braunes Schottergras, brütet das Rebhuhn, kreuzen Fuchs und Hase ihre Wege, ringeln sich Nattern, huschen Salamander durchs Gesträuch und liegen im langen Mittag, sanft die Flanken hebend, still atmend auf den weißen Scherben aus Gestein. Dort ist der Himmel offen, weitgespannt mit Wolken, Vogelschwärmen in der Dämmerung, wenn im Dunst der Stadt am Horizont vergilbt die Sonne und wenn mit Tau auf Disteln früh der Tag aufsteht. Fern liegen Katen, geduckt in Mulden, alte Siedlungen in Baedorp, wo früher noch mit Pferden in kleinen Zechen Kohle sie gefördert, blüht kleiner Wohlstand noch für Selbstversorger mit Rind und Schwein, fünf Morgen Ackerland, ist kleine Industrie, wohnt man im eignen Haus.

Dort ist ein Mann geboren, den du nie gekannt. Heißt Josef Heinen, fünfzig Jahr ist's her, ging dort zur Schule, ist jetzt angestellt beim Bauamt in der Kreisstadt, tut seine Arbeit, geht einher als Bote in den Fluren, raucht Stumpen in der Mittagspause, schleift ein Bein, ist Junggeselle, lebt bei seiner ältren Schwester, bei Louise, im Dümpelfelde 9, fährt Mofa, kennen ihn alle dort als scheu und wortkarg, weil er stottert, nennen ihn Stottrerjosef schon von Kindheit an. Vater war Schmied, trank Schnaps wie viele dort, starb '46 schon am Selbstgebrannten, schlug ein auf Fleisch als wie auf Eisen, war als gewalttätig bekannt. Drei Kinder starben. Louise, frömmelnd in der Kongregation der Jungfraun, liegt leidend jetzt seit einem halben Jahr im Krankenhaus der Schwestern unsrer Lieben Frau, hat nicht mehr lang zu leben, sorgt sich um den Bruder, der aus Dosen ißt, allein das Haus bewohnt, den Hund, die Katze hütet. Die Schwestern kennen ihn. Er kommt fast täglich, abends nach dem Dienst, samstags und sonntags früh am Vormittag, besucht die Kranke, sitzt an ihrem Bett, sie reden nie, schauen sich an und nicken mit dem Kopf, bedürfen Worte nicht.

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

Im Sommer, wenn es später dunkelt, und an den Wochenenden, täglich, ob es regnet oder nicht, nach dem Besuch im Krankenhaus fährt Stottrerjosef mit dem Mofa, ein Bein gestreckt und eins gewinkelt, hinaus ins Haigerloh; verläßt die asphaltierte Straße an Eckhoffe Weide, wo das Pestkreuz steht, fährt auf dem Feldweg weiter bis zur Heide, überquert das Gleis hoch auf dem Damm nach Beckum und ist im Ödland draußen, menschenfern, wo niemand ihn vermutet noch vermißt, wo keiner nach ihm fragt oder ihm sagt: »Laß das! – Tu dies!« Hier hat er einen Platz, der ihm behagt: im Niemandsland zwischen den Gleisen, wo, verschleppt von Kindern, Wellblech rostet, die Distel wächst und Scherben blinken, hier, fern der Nachbarschaft, die immer redet, höhnt, ist lieblich ihm ein Ort, den keiner ihm bestreitet, wie er wähnt, da andern wertlos scheinen muß, was ihm die Welt bedeutet.

Als Kind schon hat er hier gespielt, war Zuflucht hier vor Spott und Zorn des Vaters, rettete er Sterbliche, Todkranke, Wunde, Sieche, unnütz Geborene, dem Tod Geweihte, mit Tod Bedrohte aus dem Dorf, dem Haus, dem Keller, aus der Futterkammer, dem Winkel an der Scheune hinter der Regentonne, da sie kläglich schrien, verbarg in Armen sie, wann immer es gelang, trug sie hinfort in alten Kisten, in Kartons, in Lumpen warm und weich, erbaute Hütten, Ställe ihnen im Gebüsch, Stätten der Zuflucht, der Geborgenheit, versorgte täglich sie mit Nahrung, bis sie, erwachsen und genesen, ihrer Wege gingen.

Fanden sich andre dann und wieder andere, die seiner so bedurften, denn immer drohte Unheil, soweit er denken konnte. Immer schlug es zu mit Fäusten, Hämmern, Beilen, schien Leben, schien Lebendiges nicht erwünscht, störte Geschrei den Rasenden, erregte Mitleid Zorn, ward ausgetilgt das Liebste mit Gewalt, regierte Terror (Vater war sein Name), ging die Mutter stumm und dumpf durchs Haus, weinte sie lautlos, in der Kirche kniend, dort geschützt für Stunden, wohin der Vater nicht zu folgen wagte. Immer hoben sich Arme, abwehrend Schläge, über Köpfe, waren Arme blau, gebrochen, lagen sie in Gips, in Binden, immer winselte der Hund an seiner Kette, stob die Katze über Stiegen, gingen in Nächten Seufzer aus und ein, gingen ums Haus die Seelen der Ermordeten, klagte es im Kamin, stiegen, zu nichts zerplatzend, in letzter Atemnot die Luftblasen Ertränkter in der Regentonne auf, schaufelten die Kinder Gräber hinterm Schweinestall, schreinerten sie Särge aus Zigarrenkisten, hallten verstohlen Trauerchöre durch den Garten, sangen sie dünn, daß er's nicht höre: »Ist das der Leib, Herr Jesu Christ, der tot im Grab gelegen ist?« Immer im Schlafen wie im Wachen hörten sie's scharren, kratzen rings ums Haus, saß es vorm Fenster draußen, um Einlaß flehend, ging nicht fort, kroch winselnd es heran gebrochnen Rückgrats auf den Vorderbeinen, daß er es ganz erschlüge, erlöse es von seiner Not.

Und hat gewimmert eines Tags, als Stottrerjosef aus der Schule kam. War lange nicht zu finden, wo's da lebte und sich regte noch, bis dann die Hündin, behängt mit prallen Zitzen, zum Fressen losgekettet, den Napf ließ stehen unbeachtet und mit den Zähnen am Griff der Mülltonne zu nagen anfing. Und er errettete das Leben, klaubte heraus das Warme, Atmende aus Unrat, Kehricht, Müll des Verwesenden und barg im Keller sie, die Jungen, auf Holzwolle, auf Lumpen im leeren Gurkenfaß, besuchte stündlich sie, noch jubelnd, wieder jubelnd, und brachte Milch in Babyflaschen – wußt es keines der Geschwister außer Louise, die ihm beistand, ihn selber oft verbarg in ihrer Kammer unterm Bett.

Das Glück der Kinder dauerte nicht lang. Es kam der Tag, an dem der Vater Gurken forderte, nach Gurken suchend, trunken wütend, das Haus durchtobte und, da alle, wie er sagte, unbotmäßig sich erwiesen, sich gegen in verschworen, sein eigen Fleisch und Blut, sich also selber mußt bemühn und in den Keller stieg, sein Sohn ihm nachschlich bis zur Treppe und in Ängsten, lauschend in den finstren Schacht hinab, stehend die Hosen nässend, das Entsetzliche vernahm: wie's drunten tobte, aus schwachen Kehlen bellte, schrie und wimmerte, dumpf gegen Mauern prallte, wimmernd erstarb und plötzlich Stille war wie Grabesruh, wie dann des Vaters Keuchen nur zu hören, erzitterten die Stufen und des Vaters Kopf, sein Haarkranz kam im Treppenschacht herauf – hing da ein Hammer zwischen Fuchsschwanzsägen mit dem Stiel nach unten am Nagelbrett rechts an der Treppenwange, sah das Kind den Hammer und seines Vaters Kopf, nahm rasch den Hammer, hob ihn, sah des Vaters Kopf und schlug nicht zu, nein, schlug nicht zu und schlug und schlug nicht zu. Entsetzte sich, ließ fallen, ließ Hammer Hammer sein und rannte, tief sich zu verbergen aus aller Menschen Nähe, barg sich hinaus und fort ins Haigerloh, lag blutend unter Dornen, lag den Nachmittag und Abend und folgte spät der Schwester erst, der Hündin, die ihn suchten, und ging zurück ins Haus.

Und blieb und rettete, was noch zu retten aller Gattung des Lebendigen, ward klüger nur, ward listenreich. Schlich Bauern, Kohlenhauern nach, die Säcke trugen, mit Steinen sie beschwerten und in den Mühlbach warfen. Wartete, bis die Mörder gingen, stieg barfuß dann ins Wasser, die Hosen hochgekrempelt, watete dorthin, wo's eingeschlossen lag, Blasen vom Grund aufstiegen, barg, was zu bergen war – und oft gelang's: fing's wieder an zu leben, hustete und keuchte aus kleiner Kehle, erbrach sich, krallte, klammerte sich an und wollte sein. Trug's rasch hinfort, ins Haigerloh, wo noch der Himmel offen, nicht Menschenlaut zu hören war, nicht Ruß dünstete noch Schnaps sie brannten, wo die Erde jung war wie am Schöpfungstag. Und überlebte, überdauerte die Tode, die er nicht verhindern konnte, ward zwanzig, dreißig, vierzig Jahr, fand keine Frau, da nie er eine suchte, ward fünfzig Jahr, heißt Stottrerjosef wie als Kind und hat des Kindes Welt in sich bewahrt, blieb voller Einfalt, wie sie's nennen, einfältig, und hat das Himmelreich auf Erden schon gefunden, im Haigerloh.

Hier baut Gehege er, erschafft aus Trümmern Bleibendes, versammelt um sich rostige Bettgestelle, Bretter, alten Maschendraht, die von der Kippe hinter der verfallnen Ziegelei er holt, aus Tümpeln fischt, aus Halden gräbt, errichtet Zäune im Geviert, im Niemandsland, im buschigen Gleisdreieck zwischen den Schienenwegen nach Rönne, Dettfurt, Beckum, baut Gehege für die Wildkaninchen, die geduckt, mit blinden, eiterverklebten Augen in Mulden unter Dornen siechen. Hier wäscht er ihre Wunden, bringt Futter ihnen, bettet sie auf Stroh, daß sie genesen möchten von der Pest, hier auch begräbt er sie. Sitzt, Stumpen rauchend, im Geviert, nickt mit dem Kopf, spricht – ohne je zu stottern – zu Fuchs und Hase, die ihn stumm beäugen, droht mit der Faust den Güterzügen, die, gleichmütig rumpelnd, rechts und links ihn liegenlassen, schaut ihnen nach, wie sie ins Weite ziehn, wie Stille sich ringsum verbreitet, wenn sie vorbei und fort, lauscht noch dem Wind im Schottergras, bis Krähen ihn zur Heimfahrt rufen.

Hier heilt die Welt er, daß inmitten allen Schlachtens ein Ort für Leben sei, Lebendiges kann sein inmitten Trümmerzäunen, ein Ort für Zeugung und Geburt,

vor allem Tod, den er nicht hindern kann. Lieblich ist dieser Ort ihm, Oase in der Wüstenei des Daseins, das er anders nie begriff. Und gelingt's ihm, eine zu retten, steigt Jubel in ihm auf wie in den Kindertagen, genießt er allen Daseins Lust, Lust, dazusein, erblüht für Tage ihm ein sterblich Glück, sagt's ja in ihm zu Stern und Blume, hat er des Lebens Überfluß.

Doch hat er einen Feind. Er kennt ihn nicht, weiß nicht, woher, warum er kam und was ihn treibt, was ihn zerstören heißt, was er gebaut. Tagsüber brach er ein, im Frühjahr und im Herbst, verwüstete die Stätte, schlug die Kranken tot – muß menschlich Antlitz tragen.

Josef denkt lange nach. Es denkt in seinem Kopf, ist klug und listenreich, will Schaden wehren, siegreich sein. Das Jahr darauf im Frühjahr nimmt er Urlaub, birgt sich tagsüber im Gebüsch mit Thermosflasche, Butterbrot, und wartet, wartet lange Zeit, hat Zeit, hat Zeit zu leben und zu sterben.

Und Anfang Juni, eines Tags nach Mittag, kommt es von fern heran, kommt auf dem Schienendamm aus Richtung Rönne ein Mann mit langem Hammer, an dem es laut von Ringen klirrt und lauter, kommt flötend auf dem Gleis daher, mit kurzen Schritten Schwellen zählend, schaut herüber, sagt: »Aha!« – es ist der Streckenläufer. Kommt Kain, der Neider, schräg herab die Böschung, kommt, seine Keule schwingend, furchtbaren menschlichen Gesichts, Lebendiges zu mähen – springt Abel ihm entgegen, da die Keule zuschlägt, fällt ihm in den Arm, faßt Abel nach dem Hammer, wehrt ihn ab, trifft selbst genau mit einer kurzen Hacke, trifft und trifft, schlägt Abel Kain, entsetzt sich, rennt davon, sich zu verbergen tief in Dornen, liegt unter Dornen tage-, nächtelang, kommt keine Schwester, ihn zu rufen, geht er nimmer heim, kommen Gendarmen, ihn zu suchen, verbirgt er tiefer sich. Und kommen sie am nächsten Tag mit Hunden wieder, kommt eine Hundertschaft, wird's Haigerloh umstellt und durchgekämmt, schallen Posaunen, hört Posaunen er, die einen fremden Namen rufen: »Herr Heinen, kommen Sie heraus! Geben Sie auf, sonst lassen wir die Hunde los!« Die finden ihn.

Und wird nach amtsärztlicher Untersuchung von der Polizei in die geschlossene Abteilung für Männer, Pavillon 5, der Nervenklinik in der Stadt verbracht, gilt als gemeingefährlich, wird sediert und, wie in Zweifelsfällen üblich, mit Krampf behandelt aus der Steckdose. Wird friedlich, sanft und folgsam wie ein Lamm, empfindet Schmerz nicht mehr noch Jubel, kommt schon in die Halboffne, kann im Garten helfen, horcht auf: »Tu dies! – Laß das!« Ist scharf auf Stumpen. Schwarze müssen's sein, nur Rößli, seine Marke! Als seine Schwester starb – war im Oktober dieses Jahres, desselben Jahre –, hat ihn der Arzt gefragt, der weiße Todesbote, ob er sie sehen will. Kann Urlaub haben, fahren zur Beerdigung. Geht ihm ja besser nun. Hat Stottrerjosef, wie sie hier ihn nennen bei seinem Namen, nur den Kopf geschüttelt. Hat nur gefragt, ob er da Stumpen kaufen kann.

Weiß nichts vom Haigerloh. Sind alle seiner Welt entfallen, die er pflegte. Hört's nicht mehr rascheln, grapsen, scharren draußen, hört's nicht mehr klagen im Kamin, hat guten Schlaf, beweint, beerdigt nimmer hinterm Schweinestall in Baedorp noch im Haigerloh, wo nun die Pest kann wüten, wie sie will, der Himmel nicht mehr offen ist für Träume, Glücksentwürfe, des Herzens Jubelruf, nur mehr für Klagelaute, den Schrei des Unerlösten unter Dornen, im Gebüsch, wo Kämpfe toben, wo's erstickt in Qual, wo's zuckend endet in der Stille, offen fürs Schweigen,

Sprache toter Seelen, und wo im Dornbusch, in der Luft, in Feuer, Wasser, Erde ist aller Schmerzen, aller Seelen Ruh.

Er wird noch überleben manches Jahr. Wird schlafen, essen, trinken, Stumpen rauchen, wird entlassen werden, wird nach Baadorp gehn, wird selber sich versorgen in seiner Eltern Haus, im Dümpelfelde 9.

Am Dienstag, helfend in der Gärtnerei, hat er gesehn, wie Clausewitz, der General, auf einen Maulwurf traf, siegreich ihn schlug, daß ihm die Lunge aus der spitzen Schnauze drang. Hat ruhig zugesehn.

Nun ist er bald geheilt.

IN EIGENER SACHE – NACHDEM diese Zeitschrift nun über mehrere Jahre ihre Abonnementkosten konstant halten und die Versandkosten sogar erheblich reduzieren konnte, müssen wir Ihnen zum Jahresende eine Preiserhöhung ankündigen: Ab dem kommenden Jahr 1999 kostet das normale Abonnement 69,– DM, der reduzierte Bezug für Studenten 45,– DM, je zuzüglich Versandkosten. Die Preise für das Einzelheft bleiben unverändert. Wir bitten um Ihr Verständnis.

Die Telefon- und Telefaxnummer von Verlag und Redaktion haben sich geändert. Ab sofort erreichen Sie uns telefonisch unter 0221/5697678, per Telefax entsprechend unter 5697679.