



**N**ACHDEM IN Treysa (Hessen) sich die Evangelische Kirche in Deutschland mit einer «vorläufigen Ordnung» sowie einem Rat der EKid konstituiert hatte (27. bis 31. August 1945), faßte der Rat bei seiner Sitzung in Stuttgart (18./19. Oktober 1945) einmütig eine EntschlieÙung, die den dort anwesenden Vertretern des Ökumenischen Rats der Kirchen übergeben wurde. Diese als «Stuttgarter Schuldbekenntnis» bekannt gewordene Erklärung war unterzeichnet von Theophil Wurm, Hans Asmussen, Hans Meiser, Heinrich Held, Hanns Lilje, Hugo Hahn, Rudolf Smend, Wilhelm Niesel, Gustav W. Heinemann, Otto Dibelius, Martin Niemöller und hatte folgenden Wortlaut:

*Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland begrüÙt bei seiner Sitzung am 18./19. Oktober 1945 in Stuttgart Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen. Wir sind für diesen Besuch um so dankbarer, als wir uns mit unserem Volke nicht nur in einer großen Gemeinschaft der Leiden wissen, sondern auch in einer Solidarität der Schuld. Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.*

*Nun soll in unseren Kirchen ein neuer Anfang gemacht werden. Gegründet auf die Heilige Schrift, mit ganzem Ernst ausgerichtet auf den alleinigen Herrn der Kirche, gehen sie daran, sich von glaubensfremden Einflüssen zu reinigen und sich selber zu ordnen. Wir hoffen zu dem Gott der Gnade und Barmherzigkeit, daß er unsere Kirchen als sein Werkzeug brauchen und ihnen Vollmacht geben wird, sein Wort zu verkündigen und seinem Willen Gehorsam zu schaffen bei uns selbst und bei unserem ganzen Volk.*

*Daß wir uns bei diesem neuen Anfang mit den anderen Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft herzlich verbunden wissen dürfen, erfüllt uns mit tiefer Freude. Wir hoffen zu Gott, daß durch den gemeinsamen Dienst der Kirchen dem Geist der Gewalt und der Vergeltung, der heute von neuem mächtig werden will, in aller Welt gesteuert werde und der Geist des Friedens und der Liebe zur Herrschaft komme, in dem allein die gequälte Menschheit Genesung finden kann. So bitten wir in einer Stunde, in der die ganze Welt einen neuen Anfang braucht: Veni, creator spiritus!*

## 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis

Nach vierzig Jahren der «Stuttgarter Erklärung» der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 19. Oktober 1945 zu gedenken, ist kein beliebiger Jubiläumstermin, von denen es zu viele gibt. «Vierzig Jahre» sind eine biblische Zahl: Vierzig Jahre lang wanderte das Volk Israel nach seiner Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten durch die Wüste, bevor es das «gelobte Land», die Erfüllung der Verheißung seines Gottes fand. Vierzig Tage lang wurde Jesus vom Geist in die Wüste geführt und vom Teufel in jeder Hinsicht versucht. Was ist seit jenem denkwürdigen Tag in Stuttgart in der Evangelischen Kirche in Deutschland geschehen? Jenes Schuldbekenntnis, aus der Tiefe der Not unseres Volkes aufgeschrien, hat uns damals in die Freiheit Christi geführt und in die Gemeinschaft der Ökumene gebracht. Doch haben wir diese Freiheit zu einem freien Leben genutzt? Oder sind wir in den inneren und äußeren Wüsten der Nachkriegszeit jeglicher Versuchung willenlos anheimgefallen und längst zu den Fleischtöpfen in der Knechtschaft Ägyptens zurückgekehrt? Wir denken zurück und versuchen uns zu vergewärtigen, was damals bekannt und versprochen wurde.

### KIRCHEN

«... daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet haben ...» Im *Stuttgarter Schuldbekenntnis* wurde 1945 nicht nur die Gemeinschaft der Leiden, sondern auch die Solidarität der Schuld bekannt – Befreit aus Schuldverdrängung zur Übernahme der Verantwortung – Das Engagement von *Willem Visser't Hooft* – Die Gnade zur konkreten Reue – «Darmstädter Wort» und «Erklärung zur Judenfrage» – Ost-Denkschrift der EKD von 1965 – Heute ein vorlaufendes, dreifaches Schuldbekenntnis gefordert – Mitschuld an der Armut anderer Völker – Der Schatten von Hiroshima und Nagasaki – Unsere in Gemeinschaften und Völkern eingebundene Verantwortung. *Jürgen Moltmann, Tübingen*

### LEHRVERFAHREN

«Rom» in unsere Rechtsnormen eingebunden? – Fragen an ein Abkommen (2): «Drei-Parteien-Vertrag» über die Theologische Fakultät Freiburg (Kantonsregierung/Dominikanerorden/Bischöfskonferenz) samt Notentausch Eidgenossenschaft/Vatikan – Mehr Mitsprache der Bischöfe – Wie hilfreich für Berufungs- und Lehrbeanstandungsverfahren? Künftig ein klarer Instanzenweg? Kompromiß zwischen Interessengruppen aus verschiedenen Rechtssystemen – Zweierlei Lesarten: aus der Sicht der Institutionen und «zugunsten des Dozenten» – Was umfaßt das Recht auf «rechtliches Gehör»? – Mit der Gesamtkirche jetzt auch die Glaubenskongregation darauf verpflichtet? – Eine Sache von Treu und Glauben. *Ludwig Kaufmann*

### ALTES TESTAMENT

**Hermeneutische Herausforderung einer anthropologischen Theorie:** Lebt der exegetische Diskurs von interner Theorieentwicklung oder von externer Theorievorgabe? – Ein paradigmatischer Sammelband zum Problem der *Gewalt* – Ein zu plausibles Theorieangebot von *René Girard*? – Partielle heuristische Fruchtbarkeit, um das Gewaltthema aufzufinden – Schwachstelle ist die grundsätzliche Unwiderleglichkeit der Theorie – Politische Gewaltlosigkeit versus ökologische Gewalt – Mangelnde Thematisierung monotheistischer und polytheistischer Strukturen – Beziehung zum Recht und seinen Institutionen. *Jürgen Ebach, Paderborn*

### MARXISMUS

**Entzauberung des Fetischismus der Warenwelt:** Wenn zwei globale Theorieansprüche miteinander streiten – Stadien im Dialog von Christen und Marxisten – Im europäischen Kontext hauptsächlich eine Theoriediskussion in der Rückschau – Die Relevanz des Marxismus als Kritik für Modernisierungsprozesse – Kritik der Religion im Rahmen der Ideologiefrage – Die undogmatische Tradition im Marxismus: historischer Materialismus – Arbeit als Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur – Die entfremdende Wirkung der Ware in der arbeitsteiligen Gesellschaft – Verdinglichung des Menschen als moderner Götzendienst – Marxlektüre von Enrique Dussel. *Werner Post, Bonn*

Ich erinnere mich gut. Es war im September 1945 in einem Gefangenenlager südlich von Glasgow in Schottland. Wir kamen abends zerschlagen von der Arbeit und verzweifelt über unsere Lage zurück. Die meisten hatten alles verloren: Heimat, Familie, Freiheit, Lebensmut und Glauben. Wir wurden an jenem Abend nicht in unsere Nissenhütten entlassen, sondern in eine große Baracke geführt und mit den entsetzlichen Bildern aus den KZs Bergen-Belsen und Auschwitz konfrontiert. Ich höre noch die höhnischen Reaktionen der Kameraden: Das ist Propaganda! Das kann doch nicht wahr sein! Wir waren immer anständig! Wir haben nur unsere Pflicht getan! Und jeder wußte doch sehr gut, daß es wahr ist und es noch viel schlimmer war, als es die Bilder wiedergeben konnten.

### Die Gnade konkreter Reue

Das Entsetzen über die Verbrechen von Bergen-Belsen und Auschwitz grub sich immer tiefer in die eigene Seele ein. Wie kann man dabei gewesen sein und das überlegen? Wie kann man zu einem Volk gehören, auf dem eine solche Last von Schuld liegt? Ich erinnere mich an die kalte Wut, die in mir aufkam. Meine Generation wurde 1944 an die schon zerschlagenen Fronten getrieben, nur um dort zu sterben, damit Hitler und die Seinen ein paar Monate länger leben konnten; noch mehr: nur damit das entsetzliche Morden in Bergen-Belsen und in Auschwitz weitergehen konnte. Es gab eine Zeit, da wollte ich nicht zurückkehren in dieses Land, das uns so verraten und in solche Mitschuld gezwungen hatte. Und dann kam Ende Oktober 1945 das Stuttgarter «Schuldbekenntnis» der evangelischen Kirche in Deutschland in unser Lager. Es rief bei manchen, genau wie in Deutschland selbst, Entrüstung hervor: Typisch deutsche Selbstanklage, Verrat am Vaterland. Man muß sich vergegenwärtigen, daß damals Millionen von Vertriebenen aus dem Osten über die Straßen zogen, daß alle deutschen Großstädte in Schutt und Asche lagen, daß die Menschen hungerten, daß man die Abtretung der Ostgebiete und die Teilung Deutschlands und also das Ende des Deutschen Reiches anerkennen mußte. In dieser Lage nicht nur von einer «großen Gemeinschaft der Leidenden», sondern auch von einer «Solidarität der Schuld» mit unserem Volk öffentlich zu sprechen, war in der Tat ganz außerordentlich: «Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden.» Auch in meiner eigenen gefangenen Seele dämmerte die Wahrheit dieser Worte nur langsam auf, bis ich die Befreiung spürte, in die mich dieses Schuldbekenntnis führte: eine Befreiung von Schuldverdrängung und stumpfem Schicksalsglauben; eine Befreiung zur Selbstachtung und zur Übernahme der Verantwortung für Untaten und Tatenlosigkeit. Es ist wahr: Wer so Schuld und Mitschuld bekennt, macht sich wehrlos und verwundbar. Er steht belastet da. Jeder kann mit Fingern auf ihn zeigen. Aber er wird frei von Entfremdung und Fremdbestimmung, er kommt zu sich selbst, er tritt in das Licht einer Wahrheit, die ihn in eine neue Gemeinschaft mit den Opfern bringt. Wie anders soll man den Opfern in die Augen sehen? Die Opfer haben ein besseres Gedächtnis als die Täter und die Mitläufer. Darum bleibt das Stuttgarter Schuldbekenntnis aktuell.

Wie kam es zum Stuttgarter Schuldbekenntnis? *Willem Visser't Hooft* berichtet in seinem Memorandum über «die Nachkriegsaufgaben des Ökumenischen Rates der Kirche» (Mai 1943) von einem Gespräch mit Bonhoeffer im September 1941: «Alles das (die Kriegsverbrechen) kann nicht als eine «politische» Angelegenheit, die die Kirchen nichts angehen, beiseite gewischt werden. Diese Dinge werden so lange zwischen uns stehen, bis wir mit ihnen als Christen gehandelt haben, d. h. bis sie vor Gott und Menschen vergeben sind ... Wahre Versöhnung setzt die genaue Anerkennung des eigenen Versagens durch jede Kirche und der Sünden ihrer Nation voraus ... Nur wenn uns die Gnade gegeben wird, in einer sehr konkreten Weise zu bereuen, werden die alten Mißverständnisse der Vorkriegszeit und der Kriegszeit ... aufhören, als Hindernis christlicher Gemeinschaft zu wirken.»

Der eigentliche Anreger und Vermittler für die Begegnung und die Erklärung von Stuttgart im Oktober 1945 war Willem Visser't Hooft. Er hatte die Erwartungen aus der Ökumene nach Deutschland weitergegeben, und er antwortete am 18. Oktober auf die Begrüßung durch Bischof Wurm: «Sie haben gesagt: Helfen Sie uns. Und wir wollen das auch tun, geben aber das Wort zurück, indem wir sagen: Helfen sie uns, damit wir helfen können. Das ist der Sinn unseres Gesprächs.» Dann stand *Hans Asmussen* auf und bekannte: «Liebe Brüder, ich habe an euch gesündigt als Glied meines Volkes, weil ich nicht besser geglaubt habe, weil ich nicht reiner gebetet habe, weil ich mich nicht heiliger an Gott hingegeben habe. Ob ich damit hätte verhindern können, was geschehen ist, weiß ich nicht. Aber dies will und muß ich euch sagen.» *Martin Niemöller* folgte ihm: «... Daß Er (Christus) uns in eine neue Gemeinschaft führt mit und in der Ökumene, daß in dieser Welt ein Neues werden kann durch die Christenheit, darum bitten wir sehr.» *Wilhelm Niesel* war der Dritte: «... Das ist auch eine Schuld der Bekennenden Kirche, die euch zu sagen wir verpflichtet sind, damit wirklich Neues werden kann.»

Aus der Ökumene antwortete als erster der Holländer *Hendrik Kraemer*: «Ich bin aus Holland, aus einem Land, wo wir viel gelitten haben während dieses Krieges. Wir haben mit tiefer Bewegtheit gehört, was die Brüder Asmussen und Niemöller zu uns gesprochen haben. Wenn wir das mitnehmen dürfen nach Hause als die Stimme des Gewissens der Evangelischen Kirche in Deutschland, dann wird das sein wie ein Aufruf für die holländische Kirche.»

Dies war die Stunde von Stuttgart am 19. Oktober 1945. Es ist wichtig zu sehen:

▷ Ohne den Besuch der ökumenischen Delegation wären diese Worte so wohl kaum gesprochen worden. Ein von Asmussen, Barth, Niemöller, Iwand und anderen vorbereitetes Schuldbekenntnis, ein «Wort an die Pfarrer», war in Treysa nicht angenommen worden. Es fand keine Mehrheit!

▷ Die Brüder aus den Kirchen jener Länder, die unter der deutschen Besatzung gelitten haben, nahmen das deutsche Schuldbekenntnis als Aufruf zur Buße im eigenen Volk auf und zur Erneuerung der Kirche. Es kam nirgendwo zu gegenseitigen Schuldzuweisungen, was Kritiker wie Helmut Thielicke voraussetzte.

▷ Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland bekannte stellvertretend Schuld und Erneuerung der ganzen Christenheit und des ganzen Volkes und mußte dieses Bekenntnis nachträglich in den Gliedkirchen und den Gemeinden verantworten. Es ist immer noch ein Wunder, daß trotz eines Sturms von Entrüstung und Verleumdung damals schließlich alle Gliedkirchen die Stuttgarter Erklärung akzeptiert haben. Gleichwohl war die Wirkung in der Ökumene vermutlich größer als in Deutschland selbst.

### Die Sache der Armen und Entrechteten

Die Stuttgarter Erklärung war in der Tat ein neuer Anfang. Wir haben seither mit ihr gelebt und mit ihr Erfahrungen gemacht: als erstes wohl die Erfahrung, daß man Schuld nur konkret bekennen kann, wenn man Befreiung sucht. Daß wir «allzumal Sünder sind», ist ein Allgemeinplatz, der in konkreten Situationen zur Lüge wird, weil er verschleiert, was wirklich getan wurde.

Das letzte Wort des Bruderrats der Bekennenden Kirche 1947, das «*Darmstädter Wort*», wurde konkreter: «Wir sind in die Irre gegangen,

▷ als wir begannen, den Traum einer besonderen deutschen Sendung zu träumen,

▷ als wir begannen, eine «christliche Front» aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben,

▷ als wir meinten, eine Front der Guten gegen die Bösen ... im

politischen Leben und mit politischen Mitteln bilden zu müssen.

Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.»

1950 endlich hat dann die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Berlin-Weißensee *«ein Wort zur Judenfrage»* gefunden: «Wir sprechen es aus, daß wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.» Doch erst 1980 faßte die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland den guten, aber kläglich umstrittenen Beschluß *«Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden»*.

1965 wurde die *Ostdenkschrift* zur Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze und zur Versöhnung mit Polen konkret und zog die Konsequenzen aus dem allgemeinen Bekenntnis, daß «durch uns unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden ist». Warum aber ist nie ein entsprechendes Wort an das *russische Volk* gerichtet worden, das doch wenigstens ebenso schwer wie das polnische Volk unter deutscher Unterdrückungs- und Vernichtungspolitik gelitten hat? Die typisch deutsche Russenangst, gepaart mit dem alten deutschen Kommunisschreck, ist doch nicht zuletzt ein Phänomen der Verdrängung von Schuldangst und nichts weiter! Wir sind davon nicht frei, weil wir unsere Schuld nicht bekannt haben.

### Daß wir heute konkrete Schuld bekennen

Wir stehen heute, 40 Jahre nach jener Erklärung, nicht wie damals am Ende einer Epoche von Unrecht und Gewalttat, so daß wir rückschauend Schuld erkennen, Unrecht bekennen und einen neuen Anfang machen könnten. Wir stehen heute mitten in einer neuen Epoche von Unrecht und Gewalttat. Wenn wir heute Blindheit durchschauen und Schuld bekennen, dann greifen wir in schwebende Verfahren ein und rufen Zorn und Verständnislosigkeit hervor. Aber wir müssen es tun, denn die Epoche von Unrecht und Gewalttat, in der wir heute leben, ist die Endzeit (im Sinne von Günther Anders): Sie ist die Zeit, in der das Ende jederzeit möglich ist. Ich füge hinzu: Sie ist die Zeit, die für Millionen von hungernden Menschen im Volk der Dritten Welt schon jetzt das Ende bedeutet. Es wird keine «Zeit danach» geben, wie es damals die «Nachkriegszeit» gab. Darum wird es auch keine zweite Chance, kein zweites Stuttgarter Schuldbekenntnis geben, denn es wird kein Stuttgart mehr geben, und es wird keine Menschen mehr geben, die sich in einer Stadt versammeln könnten. Darum müssen wir *heute* Schuld bekennen, bevor der Frevel vollendet ist und die Gewalttat auf Erden überhand nimmt.

Ich spreche von einem vorlaufenden Schuldbekenntnis und einem vorseilenden neuen Anfang in drei Dimensionen:

Wir werden täglich mehr schuldig am armen Volk in den Ländern der Dritten Welt. Wir werden schuldig an den unterdrückten Schwarzen in Südafrika, die uns händeringend um ein Zeichen der Solidarität mit ihrem Befreiungskampf bitten, um nur ein wenig wirtschaftlichen Boykott. Was antworten wir? Unsere Wirtschaftsinteressen bringen uns zum Schweigen und unsere Regierung zu widerwärtigen Ausreden, so als wüßten wir besser, was für die Schwarzen dort gut ist als sie selbst. Das ist eine Schande! Wie können wir Desmond Tutu und Alan Boesak in die Augen sehen? Soll es wieder erst der Druck der UNO und der Ökumene sein, der uns zu Einsicht und Umkehr bringt? Wollen wir es nicht lieber selbst und heute schon sagen: Durch uns kommt unendliches Leid über viele Völker und Länder. Und: Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht brennender geliebt haben. Damit Umkehr und ein neuer Anfang möglich werden.

Wir werden auch täglich schuldig an der Aufrüstung und der Bedrohung der ganzen Welt durch atomare Vernichtung. Wir stehen vor Gottes Gericht mit der Last des möglichen atomaren

Massenmords und der bereitgestellten totalen Weltvernichtung. Pershing 2<sup>o</sup> und SS-20 können nicht «als rein politische Angelegenheit, die die Kirchen nichts angehen, beiseite geschoben werden», um Visser't Hooft's Worte von 1945 zu verwenden. Seit der Stuttgarter Erklärung von 1945 wissen wir es: Solche politischen Entscheidungen sind Gewissensentscheidungen. Es ist nichts anderes als das ernstgenommene Stuttgarter Schuldbekenntnis zu den Kriegsverbrechen des deutschen Volkes im 2. Weltkrieg, wenn wir heute das «atomare Abschreckungssystem» zum Status confessionis erklären und sagen: Wer sich zu Christus bekennt, sagt sich los von Geist, Logik und Praxis des atomaren Abschreckungssystems, dieser Massenmordmaschinerie! Haben die Väter der Stuttgarter Erklärung nicht dem «Geist der Gewalt» abgesagt und um den «Geist des Friedens» gebetet? Das nationalsozialistische «Gewaltregiment» hat in Auschwitz und Bergen-Belsen «seinen furchtbaren Ausdruck gefunden». Es gibt kein wahrhaftiges Christentum in Deutschland, das von Auschwitz absehen kann. Es gibt kein wahrhaftiges Christentum in der Welt, das nicht die Schatten von Hiroshima und Nagasaki bewußt macht. Wann werden wir gemeinsam bekennen: Durch uns soll solches unendliches Leid nicht über alle Völker und Länder kommen.

Gibt es Kollektivschuld? Wir werden nicht nur persönlich schuldig durch das, was wir selbst allein tun oder unterlassen, sondern wir werden auch kollektiv schuldig durch das, was wir mitmachen oder geschehen lassen. Wir sind nicht nur Personen für uns selbst, sondern auch Mitglieder und Teilnehmer an Gemeinschaften, Institutionen, Gesellschaften und Völkern. Die politischen Entscheidungen sind Mehrheitsentscheidungen, Gemeinschaftsentscheidungen, stellvertretende Entscheidungen und also kollektive Entscheidungen. Der Rat der Evangelischen Kirche erklärt etwas, die katholische Bischofskonferenz entscheidet etwas, der Deutsche Bundestag beschließt etwas. Sofern ich dazu gehöre und mich durch sie vertreten lasse, trage ich Mitverantwortung. Daraus folgt, daß es nicht nur persönliche Schuld gibt, sondern auf abgestufte Weise auch kollektive Schuld, sofern jene Kollektive durch ihre Entscheidungen oder ihre Unterlassungen schuldig werden. Darum muß ich nicht nur für mich selbst meine Entscheidung in der Friedensfrage und der Frage der Dritten Welt treffen. Ich muß auch daran arbeiten, daß jene Kollektive, meine Kirche, meine Partei, meine Regierung, mein Volk die richtigen Entscheidungen treffen. Die heutige Friedensbewegung ist aus einer Summe vieler Personen, die für sich entschieden haben, zu einem größeren Ganzen geworden. Sie handelt kollektiv zuerst werbend und deshalb durch symbolische Handlungen wie z. B. durch gewaltfreie Demonstrationen. Sie wird zu einer politischen Bewegung, wenn sie die Institutionen und Kollektive zu ihrer Entscheidung bewegt. In dem Augenblick, als die reformierte Kirche 1981 das unbedingte Bekenntnis zum Frieden aussprach, trat sie auf die institutionelle Ebene und wurde institutionell verantwortlich. Dies ist der richtige Weg. Darum müssen die Personen, die für sich in der Friedensfrage gegen das atomare Vernichtungssystem entschieden haben, in die Gremien und Institutionen gehen, um politisch zu wirken.<sup>1</sup>

Jürgen Moltmann, Tübingen

<sup>1</sup> VOM AUTOR GEKÜRZTE Ansprache, gehalten am 13. Oktober 1985 in der Stuttgarter Markuskirche vor der Versammlung der Begleitpfarrer für Kriegsdienstverweigerer in der Bundesrepublik Deutschland. *Literatur:* Das Zeugnis eines Boten. Zum Gedächtnis von Dietrich Bonhoeffer. Hrsg. von der ökumenischen Kommission für die Pastoration der Kriegsgefangenen. Genf 1945; M. Greschat, Hrsg., Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schuldklärung vom 18./19. Oktober 1945. München 1982; M. Greschat, Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation. Neukirchen 1985; G. Besier/G. Sauter, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945. Göttingen 1985; W. Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde. Stuttgart 1972. Die Denkschriften der EKD. Texte und Kommentar von Karl-Alfred Odin. Neukirchen 1966 (darin u. a. Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn [Ost-Denkschrift] 1965).

# Läßt «Rom» sich in unsere Rechtsnormen einbinden?

Fragen zu den kirchlichen Lehrverfahren aus Anlaß eines neuen Abkommens in Fribourg (II)\*

Vor dem prunkvoll-romantischen Gobelin im Senatssaal der Universität Fribourg zeigt das Foto von der Unterzeichnung des neuen Abkommens über die Theologische Fakultät am 8. Juli dieses Jahres fünf beteiligte Personen: drei, die unterzeichnen, nämlich Erziehungsdirektor *Marius Cottier* als Vertreter des Staatsrats von Fribourg (Kantonsregierung), Pater *Damian Byrne*, Generalmagister des Dominikanerordens, als Großkanzler der Fakultät, und Bischof *Henri Schwery* von Sitten als Präsident der Schweizerischen Bischofskonferenz; neben ihnen zwei, die aufmerksam zuschauen: Botschafter *Matthias Kraft* von der Direktion für Völkerrecht im Eidgenössischen Departement für auswärtige Angelegenheiten und Msgr. *Edoardo Rovida*, Apostolischer Nuntius in Bern. Das Bild gibt kund, was kurz nach der Unterzeichnung der Presse erläutert wurde: Beim neuen «bilateralen» Abkommen zwischen Staat und (katholischer) Kirche über die Theologische Fakultät handelt es sich um einen «Drei-Parteien-Vertrag». Basierte die Fakultät bisher auf einem (privatrechtlichen) Vertrag zwischen dem Kanton Freiburg und dem «Predigerorden» vom Jahre 1898 mit dem Ziel, die Fakultät (weitgehend) mit Professoren aus dem Dominikanerorden zu versorgen, so ist die kirchliche Seite jetzt durch die Schweizer Bischofskonferenz erweitert, und beide Instanzen sind «gehörig ermächtigt durch den Heiligen Stuhl». Das Abkommen erhält dadurch öffentlich- und völkerrechtliche Qualität, was durch die Präsenz eines Vertreters des Außenministeriums in Bern, vor allem aber durch einen gleichzeitigen diplomatischen Notenwechsel zwischen Außenministerium und Nuntiatur unterstrichen und beglaubigt wurde.

Die Frage drängt sich auf: Was wird mit diesem Aufwand an eidgenössischer und vatikanischer Absicherung wirklich erreicht? Gewinnt damit das Abkommen allenfalls eine über Fribourg hinausgehende, richtungsweisende Bedeutung? Oder haben wir es lediglich mit einer Beschwichtigungsstrategie zu tun, die Fribourg von dem aus den Nachwehen des Kulturkampfes inspirierten Vorwurf reinwaschen soll, es habe, die kantonale Hoheit überziehend, seine theologische Fakultät der Aufsicht einer «ausländischen Macht» ausgeliefert?

Tatsächlich war seinerzeit (Anfang Februar 1972), als die Öffentlichkeit auf den Konflikt zwischen Professor *Stephan Pfürtnner* und der römischen Glaubenskongregation aufmerksam wurde, zunächst der Generaloberer der Dominikaner in seiner Eigenschaft als Großkanzler der Fakultät unter Beschuß geraten. Das Abkommen von 1898 war in verschiedenen Kommentaren als möglicherweise verfassungswidrig in Frage gestellt worden. Dem damaligen Erziehungsminister *Max Aebischer* lag deshalb sehr daran, die Schweizer Bischofskonferenz als einheimische kirchliche Instanz mit dem Fall befaßt zu sehen und so die «helvetische Affäre» zu entschärfen. Schon am 17. Februar 1972 wurde eine Revision der Verträge um die Fakultät in Aussicht gestellt. Die Absichtserklärung der Freiburger Regierung gab dann auch dem Schweizer Bundesrat die Möglichkeit, eine Anfrage im Parlament beschwichtigend zu beantworten.

## Zur Mitsprache der Bischöfe bei Berufungen

Im neuen Vertragswerk (vgl. *Kasten*) ist nun die Beteiligung der Bischöfe an der Aufsicht über die Fakultät gewiß die augenfälligste und für den normalen Lauf der Dinge wohl maßgeblichste Neuerung. Der «Hausvorteil» für die Bischofskonferenz bzw. ihre «gestärkte Position» und ihre «Mitspracherechte gegenüber dem Dominikanergeneral» wurden denn auch in der Presse verschiedenerorts mit Schlagzeile hervorgehoben.<sup>1</sup> Der Dominikanergeneral bleibt zwar Großkanzler – diese vom kirchlichen Recht für alle theologischen Fakultäten vorgesehene Funktion wurde somit weder dem Ortsbischof noch dem «Kollegium» der Schweizer Bischöfe übertragen –, aber er muß

Rücksprache mit den Bischöfen nehmen, ihre Meinung einholen, sie anhören und informieren, bevor er entscheidet, was in die kirchliche Kompetenz fällt. Die formelle Ernennung bzw. Absetzung eines Professors ist in Fribourg ohnehin Sache des Staates.

Wie weit die Mitwirkung der Bischofskonferenz bei der *Berufung* von Professoren von Vorteil ist, muß die Zukunft erweisen. Die deutschsprachige Freiburger Lokalzeitung<sup>2</sup> meinte, das neue Abkommen hätte seine «Bewährungsprobe» in dieser Hinsicht schon in nächster Zukunft zu bestehen. Die Frage ist, wie die verschiedenen Interessen berücksichtigt und gleichzeitig der nötige wissenschaftlich-didaktische Wettbewerb garantiert werden kann, damit die Studenten den qualitativ bestmöglichen Unterricht erhalten und die Fakultät den Ansprüchen der Wissenschaft gemessen am Standard anderer theologischer Lehrkörper im In- und Ausland genügen kann. Von diesen Interessen ist im Abkommen nur eines genannt, nämlich die «angemessene» Vertretung des Dominikanerordens im Lehrkörper: ein dehnbare Begriff, der hauptsächlich mit dem vorhandenen Nachwuchs im Orden und mit der Frage, wo dieser vornehmlich eingesetzt werden soll, zu tun hat. (An sich wurde die Bindung an den Orden aufrechterhalten, um dem internationalen Charakter der Fakultät weiterhin eine besondere Chance zu geben.) Die gleiche Frage nach der nötigen wissenschaftlichen Auswahl innerhalb des vorhandenen Nachwuchses stellt sich aber heute auch für Lehrstuhlbewerber aus dem Priesterstand. Wenn nun die Bischöfe ihr neues Mitspracherecht bei Berufungen wahrnehmen und dabei (wie man dies auch von Deutschland weiß) vor allem ihr Interesse an Priestern als Dozenten anmelden, so kann dies den Berufungsvorgang zusätzlich belasten und schwerfällig gestalten, so daß sich einerseits im Wettbewerb mit anderen Fakultäten die Chancen verringern, qualifizierte Bewerber zu erhalten und andererseits die ungehörige Ausdehnung von Vakanzen schon vorprogrammiert zu sein scheint. Die Frage stellt sich auch, wie die Bischofskonferenz (mit all den Traktanden, die sie sonst noch zu bewältigen hat) mit der nötigen Sorgfalt die Berufungsdossiers studieren kann, auf die in der Fakultät ja doch für gewöhnlich viel Mühe aufgewendet wird. Vielleicht könnte dieser Schwierigkeit dadurch begegnet werden, daß eine ständige partnerschaftlich-gemischte Kommission Bischofskonferenz/Fakultät(en) mit der gegenseitigen Auskunfts- und Interessenvermittlung befaßt würde. Der Kontakt sollte also nicht nur zwischen einheimischer Bischofskonferenz und weit entferntem Großkanzler (in Rom!), sondern auch direkt mit der Fakultät spielen.

## Ein klarer Instanzenweg für Lehrverfahren?

Offenbar hatte man aber auch bei der ganzen Revision seitens der Juristen vor allem den Vorgang einer möglichen *Abberufung* oder sonstigen Disziplinierung von Professoren vor Augen. Hier sollten einheimische Instanzen als «Barrieren» eingebaut werden. Nach der auf der Pressekonferenz geäußerten Meinung des derzeitigen Rektors der Universität, des Staatsrechtlers *Augustin Macheret*, liegt die Bedeutung des Abkommens vor allem darin, daß nun der *Instanzenweg* – auch im Hinblick auf *Lehrbeanstandungsverfahren* – klar geregelt sei. So mindestens berichtete, der Kipa folgend, in großen Lettern das «Vaterland». Nach «Associated Press» (vgl. Tages-Anzeiger, 9.7.85) müssen eventuelle Schwierigkeiten *zuerst* fakultätsintern und von der Bischofskonferenz geregelt werden; «ein Eingreifen Roms» sei – wiederum nach Macheret – «nur noch als «Ultima ratio» zu sehen».

Würde demnach der «klar geregelte Instanzenweg» lauten: Fakultät, Bischofskonferenz, Rom? Und wäre dabei mit «Rom» der Großkanzler gemeint? Sieht man sich daraufhin den Text des Abkommens an, so liest man in der Tat in Art. 4 den Satz: «Die Lehrprüfungsverfahren werden nach Erschöpfung der vorgängigen Instanzen vor dem Großkanzler durchgeführt.»

Da ist für jeden, der sich zum Beispiel mit dem «Fall Pfürtnner» oder vergleichbaren Vorgängen in der Folgezeit befaßt hat, ein erstaunlicher Satz. Damals unternahm zwar die Theologische Fakultät Fribourg auf

\* I. Teil siehe Orientierung Nr. 18 vom 30. September, S. 190f.

<sup>1</sup> Vgl. Kipa, 8.7.85; Vaterland, 9.7.85; Neue Zürcher Zeitung, 9.7.85.

<sup>2</sup> Freiburger Nachrichten, 9.7.85.

# Abkommen über die Theologische Fakultät Freiburg/Schweiz

Zwischen dem *Predigerorden*, vertreten durch Pater Damian Byrne, Ordensmeister des Predigerordens, und der *Schweizer Bischofskonferenz*, vertreten durch Msgr. Henri Schwery, Bischof von Sitten und Präsident der Schweizer Bischofskonferenz, beide gehörig ermächtigt durch den Heiligen Stuhl, und dem *Staat Freiburg*, vertreten durch Herrn Staatsrat Marius Cottier, Direktor für Erziehung und kulturelle Angelegenheiten, wird folgendes Abkommen getroffen:

*Art. 1.* Die Universität Freiburg hat eine theologische Fakultät, die von der katholischen Kirche kanonisch anerkannt ist.

*Art. 2.* <sup>1</sup> Die theologische Fakultät untersteht der Verantwortung der Behörden der katholischen Kirche und des Staates Freiburg, die im Rahmen ihrer Zuständigkeit handeln.

<sup>2</sup> Die Fakultät untersteht der Gesetzgebung von Kirche und Staat.

<sup>3</sup> Der Ordensmeister des Predigerordens ist der Großkanzler.

<sup>4</sup> Die Vorrechte, welche das kanonische Recht dem Ortsbischof zuerkennt, bleiben vorbehalten.

*Art. 3.* <sup>1</sup> Die Lehrstühle werden auf Vorschlag des Großkanzlers gemäß der obenerwähnten Gesetzgebung und besonders nach den Statuten der Universität und der Fakultät besetzt.

<sup>2</sup> Der Großkanzler kann der Fakultät im Verfahren über die Besetzung der Lehrstühle Bewerber vorschlagen.

<sup>3</sup> Der Predigerorden ist im Lehrkörper angemessen vertreten.

<sup>4</sup> Alle Dozenten der Fakultät müssen nach den kirchlichen Vorschriften die «*missio canonica*» oder die «*Lehrerlaubnis*» besitzen.

<sup>5</sup> Der Großkanzler verleiht oder entzieht die «*missio canonica*» oder die «*Lehrerlaubnis*» nach Anhören der Schweizer Bischofskonferenz.

*Art. 4.* <sup>1</sup> Die Lehrprüfungsverfahren werden nach Erschöpfung der vorgängigen Instanzen vor dem Großkanzler durchgeführt.

<sup>2</sup> Ist der Großkanzler, der aus eigenem Antrieb oder auf Verlangen einer andern zuständigen Behörde handelt, der Ansicht, gegen einen Dozenten sei ein Lehrprüfungsverfahren einzuleiten, so entscheidet er über die Eröffnung des Verfahrens in der Sache erst dann, wenn er die Schweizer Bischofskonferenz angehört hat. Das Recht des Großkanzlers, in besonders schwerwiegenden und dringlichen Fällen einen Dozenten vorläufig bis zum Abschluß des Verfahrens zu suspendieren, bleibt vorbehalten.

<sup>3</sup> Die Bischofskonferenz wird ebenfalls angehört, bevor in den nacheinander folgenden Instanzen in der Sache Entscheid gefällt wird.

*Art. 5.* Die Schweizer Bischofskonferenz muss auch in jedem kirchlichen Verfahren, das gegenüber einem Dozenten zu disziplinarischen Maßnahmen führen könnte, angehört werden.

*Art. 6.* Die Statuten der Fakultät ergänzen das Lehrprüfungsverfahren und die kirchlichen Verfahren, die zu disziplinarischen Maßnahmen führen könnten.

*Art. 7.* Das rechtliche Gehör des Betroffenen ist gewährleistet.

*Art. 8.* Wird die «*missio canonica*» oder die «*Lehrerlaubnis*» entzogen, so trifft der Staat im Einvernehmen mit dem Großkanzler die Anordnungen, welche sich im Interesse des Unterrichts aufdrängen.

*Art. 9.* <sup>1</sup> Die Fakultät arbeitet ihre Statuten im Einvernehmen mit dem Großkanzler aus; diese werden den zuständigen kirchlichen und staatlichen Behörden zur Genehmigung unterbreitet.

<sup>2</sup> Die Schweizer Bischofskonferenz hat ein Recht auf Meinungsäußerung.

*Art. 10.* <sup>1</sup> Alle Fragen, die durch dieses Abkommen nicht geregelt werden, unterstehen dem jeweils geltenden kanonischen und staatlichen Recht. Die Vorschriften dieser Rechtsordnungen gehen im Rahmen ihrer Zuständigkeit dem Abkommen vor, wenn sie für den Dozenten günstiger sind.

<sup>2</sup> Die Vereinbarung vom 24. Dezember 1889 zwischen dem Ordensmeister des Predigerordens und dem Staatsrat ist aufgehoben.

*Art. 11.* <sup>1</sup> Dieses Abkommen wird für die Dauer von zehn Jahren abgeschlossen. Es wird stillschweigend für die gleiche Dauer erneuert, wenn es nicht zwei Jahre vor Ablauf gekündigt worden ist.

<sup>2</sup> Der Predigerorden und die Schweizer Bischofskonferenz müssen das Kündigungsrecht miteinander ausüben.

*Art. 12.* Dieses Abkommen wird Gegenstand eines Notenwechsels sein zwischen der Schweizerischen Eidgenossenschaft und dem Heiligen Stuhl. Es wird am gleichen Tag in Kraft treten.

Unterzeichnet in Freiburg, am 8. Juli 1985.

eigene Initiative und zusätzlich aufgefordert durch die Bischofskonferenz eine eigene Untersuchung von Pfürtners in Bern zur Diskussion gestellten Thesen in der Form eines wissenschaftlichen *Professorenseminars*. Aber in Rom war man weit entfernt davon, diesem Unternehmen die Qualität einer «Instanz» zuzuerkennen. Desgleichen bildete die Bischofskonferenz eine *Gesprächsgruppe* aus einigen Theologen, die unter dem Vorsitz des Präsidenten der Bischofskonferenz zu einer Einigungsformel mit Pfürtner gelangte; aber wiederum hatte das keinen Einfluß auf die Forderungen und Maßnahmenentscheidungen Roms. Und «Rom» war auch nicht einfach der Großkanzler/Ordensmeister bzw. Generalmagister. Nie hat man gehört, daß er es gewesen wäre, der ein Lehrprüfungsverfahren «eingeleitet» hätte oder daß ein solches «vor» ihm durchgeführt worden wäre. In all den «Fällen» – von Pfürtner und Kung über Pohier und Schillebeeckx bis Boff – war es doch wohl stets die römische *Kongregation für die Glaubenslehre*, die auf einer Bürositzung (Il Congresso) zur «Einleitung» eines Verfahrens schritt und auf ihrer «*Ordinaria*» (Versammlung der in Rom anwesenden Kardinäle) die am Ende dem Papst vorgelegten Beschlüsse faßte.

In dem ganzen Fribourger Vertragstext wird nun aber die Glaubenskongregation nirgends ausdrücklich genannt. Fällt sie etwa künftig für Professoren in Fribourg außer Betracht? Oder ist sie vielleicht in der unscheinbaren Klausel von Art. 4, Absatz 2 versteckt, wo hinsichtlich der Einleitung eines Verfahrens die beiden Möglichkeiten genannt sind, daß der Großkanzler «aus eigenem Antrieb oder auf Verlangen einer andern zuständigen Behörde handelt»? Stünde in diesem Fall die Glaubenskongregation als «ultima ratio» am Ende oder als eine die «Einleitung» des Verfahrens «verlangende» Instanz

am Anfang? Und warum ist in diesem Absatz 2 nur noch von der Anhörung der Bischofskonferenz die Rede, nicht aber von der Fakultät? Und was ist anderseits von Art. 6 zu halten, wo es heißt, die *Statuten der Fakultät* «ergänzten» das Lehrprüfungsverfahren, d. h. sie regelten es im einzelnen bzw. sie «präzisierten» es, wie die französische Fassung des Abkommens sagt? Ist die Fakultät über Nacht beauftragt und in die Kompetenz versetzt, über «das» Lehrprüfungsverfahren präzisierend oder ergänzend zu befinden und sogar noch über andere «kirchliche Verfahren, die zu disziplinarischen Maßnahmen führen können»? Kann sie sich somit auch zu den unter Art. 4 gemeinten Lehrprüfungsverfahren äußern? Kann sie zum Beispiel wirksam – wie seinerzeit unwirksam im «Fall Pfürtner» – das «außerordentliche» (Geheim-)Verfahren der Glaubenskongregation ablehnen?

Wenn alle diese Fragen auftauchen, so ist offenbar die Sache mit dem «Instanzenweg» und der Zuteilung der Kompetenzen keineswegs «klar». Ein ausländischer Kanonist sprach denn auch gerade zu diesem Teil des Vertragswerks, als er seiner ansichtig wurde, sarkastisch von einer «salade de Nice»: mit diesem «Salat» seien «künftige Konflikte bereits vertraglich in Aussicht gestellt».

Die Unklarheit dürfte u. a. darauf zurückzuführen sein, daß während des langen Werdegangs des Abkommens verschiedene Interessengruppen miteinander verhandelt haben, die in je verschiedenen Rechtssystemen und Rechtsauffassungen verwurzelt sind. In Gesprächen mit verschiedenen Beteiligten vor Ort,

vor allem mit dem bereits erwähnten derzeitigen Rektor Augustin Macheret, der als juristischer Experte und Vertreter des Staates an den Verhandlungen maßgeblich mitgewirkt hat, war zu erfahren, daß diese Verhandlungen langwierig und schwierig waren und daß man es im Ergebnis mit «Kompromissen» zu tun hat.

### Impuls von «Sapientia Christiana»

Nach einer ersten Phase der Vorbereitung (1974–1976) gab das Erscheinen der *Apostolischen Konstitution «Sapientia Christiana»* («Über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten») vom 15. April 1979 samt Durchführungsverordnungen der römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen (Studienkongregation) den Verhandlungen einen neuen Impuls. In Art. 30 und näherhin in den Durchführungsverordnungen (Art. 22, § 1) wird von jeder Fakultät verlangt, daß sie *Statuten* erarbeite und darin sorgfältig festlege, «wie im Fall der Suspendierung oder Entlassung eines Dozenten vorzugehen ist, insbesondere wenn es sich dabei um eine Maßnahme aus doktrinären Gründen handelt». Art. 22, § 2 liefert für den einzuschlagenden Weg folgende Hinweise: «*Dabei soll vor allem eine Regelung der Frage durch persönliches Einvernehmen zwischen dem Rektor oder Präses oder Dekan und dem betreffenden Dozenten versucht werden. Sollte auf diese Weise kein Einverständnis erzielt werden, möge die Angelegenheit in entsprechender Weise vom zuständigen Rat behandelt werden, damit die erste Überprüfung des Falles innerhalb der Universität oder Fakultät erfolge. Wenn das nicht genügt, möge der Fall dem Großkanzler überantwortet werden, der gemeinsam mit Experten der Universität oder Fakultät oder mit Außenstehenden den Fall zu prüfen hat, um die entsprechenden Maßnahmen zu ergreifen. Die Möglichkeit eines Rekurses beim Hl. Stuhl für eine endgültige Beilegung des Falles bleibt offen, da der Dozent immer die Möglichkeit hat, seine Sache darzulegen und zu verteidigen.*»

In diesen Weisungen ist nun also tatsächlich ein «Instanzenweg» vorgezeichnet: Dekan – Fakultätsrat – Großkanzler<sup>3</sup>: mit weitergehender Rekursmöglichkeit (an den Hl. Stuhl), welche hier wie die Garantie dafür erscheint, daß «*der Dozent immer die Möglichkeit hat, seine Sache darzulegen und zu verteidigen.*»

### Die andere Lesart: «Zugunsten des Dozenten»

Aus dem letzten Satz läßt sich allenfalls mit gutem Willen das herauslesen, was im Abkommen vom 8. Juli kurz und bündig in Art. 7 erklärt wird: «*Das rechtliche Gehör des Betroffenen ist gewährleistet.*» Für Macheret liegt hier der Kardinalpunkt. Auf der Pressekonferenz, so sagte er, habe er von beteiligten Sprechern eine «institutionelle Lesart» des Vertrags vernommen. Für sie liege der Schwerpunkt in der verstärkten Stellung der Bischofskonferenz, worauf dann auch ein Teil der Presse den Akzent gesetzt habe (vgl. oben Anm. 1). «Es gibt aber», so fuhr Macheret fort, «eine andere Art, das Abkommen zu lesen, indem man den Schwerpunkt auf die Verfahrensgarantien zugunsten unserer Professoren<sup>4</sup> legt. Das wäre meine Lesart.» Auf das ganze Vertragswerk bezogen erklärte er: «Meinerseits, wenn ich das lese, finde ich 1. das Subsidiaritätsprinzip, 2. das rechtliche Gehör.»

Mit diesen zwei Stichworten dürften in der Tat die Grundanliegen bezeichnet sein, die die Juristen, die im Auftrag des Staates an den Verhandlungen mitwirkten, von Anfang an verfolgt haben: Nach dem Subsidiaritätsprinzip ging es ihnen darum, künftige Lehrprüfungsverfahren (und andere Verfahren mit möglichen disziplinarischen Folgen) «heimzuholen» (Macheret: «*Nous avons au moins rapatrié le problème*»), so daß es mindestens eine einheimische erste Instanz gibt; mit dem Recht auf

<sup>3</sup> Nach diesem Schema hat die Fakultät in Fribourg einen eigenen «Entwurf für ein Verfahren wegen Lehrbeanstandung» in Rom eingereicht. Was auf der Stufe der Fakultät vorgeschlagen wird, erinnert an das «Professorensseminar» und seinen «Schlußbericht» im Fall Pfürtner.

<sup>4</sup> Vgl. den im Sinne dieser Lesart wichtigen Art. 10, 1 des Abkommens. Dazu Macheret: «Ich habe in «Sapientia Christiana» einige Punkte gefunden, die etwas weiter gehen als wir. Und vielleicht wird morgen ein sehr liberaler Papst gewählt, der ebenfalls weiter geht. Dann wäre es schade, wenn wir auf engeren Bestimmungen festsitzen müßten.»

rechtliches Gehör sollten insgesamt die Grundrechte des Betroffenen gewährleistet und die elementaren Forderungen unseres Rechtsempfindens an ein Verfahren erfüllt werden. Dabei sind die beiden Punkte aufeinander bezogen. Denn ein echter Instanzenzug dient ja gerade der Überprüfbarkeit und Einklagemöglichkeit des rechtlichen Gehörs, wie es umgekehrt darum geht, daß dieses durch alle Instanzen und auf allen Ebenen gewährleistet ist. Das Problem war also: Wie wird es möglich, den Partner «Kirche» *auf allen Ebenen* in die rechtsstaatlichen Normen einzubinden?

### Notentausch verpflichtet Gesamtkirche

Schon in der ersten Sitzung (Juli 1974) der vom Freiburger Staatsrat bestellten und damals von Prof. Peter Jäggi präsidierten Kommission wurde die Problematik artikuliert:

► Einerseits: «Wie weit können die kirchlichen Autoritäten in der Begegnung mit dem Staat, der eine Hochschule führt, von ihrem eigenen kanonischen Recht abrücken und dem staatlichen Recht für das Universitätswesen auch für die theologische Fakultät seinen obligatorischen Charakter anerkennen?»

► Andererseits: «Welches sind die Rechtsnormen aus dem Verfassungs-, Universitäts- und Beamtenrecht, auf deren Einhaltung der Staat pochen muß, unbeschadet des von ihm anerkannten Aufsichtsrechts der höheren Kirchenleitung über eine theologische Fakultät?»

Entsprechend dieser Problemstellung wurde dann auch nach der geeigneten juristischen Form einer *Konvention* zwischen dem «Universitätskanton» und den «höheren Instanzen der Kirche» gefragt.

Für diese Konvention schlug Prof. Thomas Fleiner, der für eine Zeitspanne anstelle des erkrankten und später verstorbenen Peter Jäggi das Präsidium der Kommission übernahm, zweierlei vor: erstens ein konkordatsähnliches Abkommen zwischen dem Kanton Freiburg und dem Hl. Stuhl (Vatikan) im Sinne eines Grundvertrags zur Präzisierung der bisher nur in einer mündlichen Abmachung mit Papst Leo XIII. gründenden Konstituierung der theologischen Fakultät. Zweitens ein Zusatzabkommen mit dem durch den Grundvertrag zum Großkanzler bestellten Dominikanergeneral. Für das Konzept eines konkordatsähnlichen Vertrags gab es Modelle aus dem Ausland, vor allem von deutschen Bundesländern, die Fleiner ins Feld führte. Vor allem aber ging es darum, daß die Kirche bzw. der Vatikan nur im Rahmen eines Konkordats eine partnerschaftliche Einstellung einnehmen und Zugeständnisse an die staatlichen Rechtsnormen machen würde. Das Konkordatsmodell wurde dann aber fallen gelassen. Von kirchlicher bzw. bischöflicher Seite wurde eine mögliche Parlamentsdebatte bzw. gar die mögliche Ergreifung des Referendums gegen einen solchen «Staatsvertrag» befürchtet, und dieses Bedenken war offenbar nicht auszuräumen, obwohl es durch die eindeutige Antwort des Eidg. Justiz- und Polizeidepartements auf eine diesbezügliche Anfrage gegenstandslos geworden war.

Sozusagen als «Rest» des Konzepts eines zweifachen Abkommens hat nun aber der diplomatische *Notentausch* zwischen der Eidgenossenschaft und dem Vatikan stattgefunden. Darin nehmen die beiden Instanzen – Außenministerium und Nuntiatur – das «Dreiparteien-Abkommen» nicht nur formell zur Kenntnis, sie erklären vielmehr, daß es fortan *integrierender Bestandteil der Rechtsordnung der katholischen Kirche* einerseits und des Kantons Freiburg andererseits sei. Unsere Frage präzisiert sich jetzt: *Wie weit* hat sich die katholische Kirche bzw. der Vatikan damit auch für die Praxis der Lehrprüfungsverfahren in das Verständnis der staatlichen Rechtsnormen, zumal hinsichtlich des Umfangs des «rechtlichen Gehörs», eingebunden?

### Was umfaßt das Recht auf «rechtliches Gehör»?

► Was *staatlicherseits* in verwaltungsrechtlichen (nicht strafrechtlichen) Verfahren – Analogien zum Strafprozeß hat die Glaubenskongregation schon 1974 zurückgewiesen<sup>5</sup> – unter dem Begriff «rechtliches Gehör» an Rechten zusammengefaßt wird, kann man z. B. auf zwei Seiten bei F. Gygi<sup>6</sup> nachlesen. Hier nur die Einleitungssätze: «Der

<sup>5</sup> Interview Msgr. Hamer in Herder Korrespondenz 28 (1974), 238–246.

<sup>6</sup> F. Gygi, Bundesverwaltungsrechtspflege, Bern 1983<sup>2</sup>, S. 69f. Gygi faltet die Rechte für die 3 Stadien von Behauptung, Beweis und Urteil aus.

Grundsatz des rechtlichen Gehörs ist für jedes Prozeßverfahren Angelpunkt. Er enthält Äußerungsrechte, Rechte auf Teilnahme am Verfahren und Ansprüche auf Informationen über den Verfahrensgang (Eingaben anderer Parteien, Akten, prozeßleitende Verfügungen). Zahlreiche Prozeßvorschriften sind eigentlich bloße konkretisierende Ableitungen aus dieser Grundregel.» Im Abkommen hat man sich auf eine bündige Formel beschränkt, wie dies auch im Schweizer Verwaltungsverfahrensgesetz geschehen ist. Die Kommission wollte damit aber gerade unterstreichen, daß es sich um einen Grundsatz handelt, der quer durch alle Instanzen bzw. «auf allen Ebenen» Geltung hat.

► *Kirchlicherseits* gibt es neustens in der Schweiz eine eigene *Verfahrensordnung für Lehrbeanstandungen bei der Bischofskonferenz*<sup>7</sup>, die folgende Rechte des Autors vorsieht: Antragsrecht des Autors, Befangenheitsrede gegen Mitglieder der zur Prüfung des Sachverhalts eingesetzten Theologenkommission wie auch der Bischofskommission, freie Wahl des Anwalts, Antragsrecht des Autors auf Einstellung des Verfahrens mit entsprechender Begründung, Recht des Autors auf Gehör vor der Bischofskommission, allgemeine Akteneinsicht des Autors (mit Geheimhaltungspflicht). Diese und fast alle übrigen Bestimmungen sind wörtlich dem Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz entnommen, das 1981 revidiert wurde, aber zur Hauptsache schon auf 1972 zurückgeht. Zu beachten, daß es u. a. das Recht auf Akteneinsicht vorsieht, das bekanntlich Prof. Küng vergeblich reklamiert hat. Küng konnte 1979/80 nicht das deutsche Verfahren anrufen, da dieses *in dem Moment ausfällt, als die Römische Glaubenskongregation die Prüfung der betreffenden Frage bzw. Publikation an sich gezogen hat*. Dieselbe Klausel ist auch im Schweizer Text enthalten. Damit aber scheint im möglichen «Ernstfall» wieder alles hinfällig oder mindestens fragwürdig zu werden, was hier als erklärter Rechtsschutz für einen betroffenen Autor aufgebaut wurde.

Angesichts dieser Pro- und Kontraindikationen für eine umfassende Rezeption des Grundsatzes vom rechtlichen Gehör in der Kirche kehrt die Frage noch konkreter zurück, wie weit «Rom» sich am 8. Juli in Fribourg «einbinden» ließ, nämlich ob künf-

<sup>7</sup> Vgl. Schweiz. Kirchenzeitung vom 26.9.85, S. 586ff. (Text) und 582f. (Kommentar von P. Hinder).

tig wirklich das sogenannte «außerordentliche» Verfahren der *Glaubenskongregation*, wie es aufgrund einer Denunziation jederzeit im Zeichen der Dringlichkeit eingeleitet werden kann, für Professoren in Fribourg ausgeschlossen und somit mindestens dort ein «Fall Pfürtner» (oder auch Pohier) im engeren Sinn, oder auch ein Fall Küng, Boff usw. im weiteren Sinn, «wie gehabt nicht mehr möglich» ist. Wir haben diese Frage weiterbohrend verschiedenen an den Verhandlungen Beteiligten gestellt. Auf kirchlicher Seite war zu hören, auf ihr «Recht» zu direktem Eingreifen werde die Glaubenskongregation nicht verzichten, da man damit die «potestas plena et immediata» des Apostolischen Stuhls tangiert sehe. Andererseits wollte man einen möglichen Lernprozeß bei der Glaubenskongregation nicht ausschließen: Die Komplikationen, die es mit dem «a. o.-Verfahren» gab, hätten die beabsichtigte «dringliche» Behandlung oft hinfällig gemacht. Auf Seiten der Juristen und des Staates lobte man das Verständnis, das man im Rat für die öffentlichen Angelegenheiten beim vatikanischen Staatssekretariat (ähnlich wie auch beim Departement des Äußeren in Bern) gefunden habe, während es insgesamt doch ein eigentliches «Ringen» und für die Kirche wohl ein «schwerer Schritt» (Macheret: «Vielleicht ein Schritt im Sinne des Rechtsstaats») gewesen sei. Ausdrückliche Zusicherungen habe man «bis und mit Studienkongregation» eingeholt, wurde gesagt, im übrigen setze man auf den Notenwechsel, mit dem sich die «gesamte katholische Kirche» auf das Abkommen verpflichtet habe (Macheret: «Pacta sunt servanda»). – Und wenn sich die Glaubenskongregation doch nicht daran hält? Herrn Staatsrat Cottier als den zuständigen Erziehungsdirektor haben wir gefragt, ob er für einen Professor kämpfen und bei wem er vorstellig würde. «Zuerst beim Großkanzler und dann gleich beim Staatssekretariat, Rat für Öffentliche Angelegenheiten», antwortete er ohne Umschweife. «Für uns», so fügte er hinzu, «ist dies eine Sache von Treu und Glauben.»

Ludwig Kaufmann

## Gewalt: Verharmlosung durch ein Theoriemonopol?

Zur Rezeption René Girards durch Alttestamentler

Die historisch-kritische Methode in der Exegese der Bibel ist in eine Krise geraten, genauer wohl: Der Stellenwert der mit dieser Methode gewonnenen Ergebnisse für eine theologische Urteilsbildung ist unklar geworden. Der wachsenden Verfeinerung der exegetischen Techniken korrespondiert eine abnehmende Bedeutung der so gewonnenen Ergebnisse, salopp gesagt: Die Veröffentlichungen der Fachexegeten beantworten immer präziser immer mehr Fragen, die keiner gestellt hat.

Nun kann dieser Befund für sich noch kein negatives Urteil begründen. Denn Fragen zu beantworten, die keiner stellt, Fragen, die von den herrschenden Plausibilitäts- und Machtstrukturen verdrängt oder nicht zugelassen werden – das macht kritische Wissenschaft schließlich aus. Solche Fragen machen auch am Beginn der historisch-kritischen Methode der Exegese und legitimierten deren Bezeichnung. Inzwischen aber sind alle drei Elemente dieser Bezeichnung zumindest fragwürdig geworden. Diente die historische Erklärung einst der Infragestellung vorgeblich ewiger Wahrheiten und der mit ihnen verbundenen Machtstrukturen, so dient sie heute weithin der Stillstellung von Kritik («historisch» argumentieren heute Politiker und Ausschußvorsitzende bei Wehrdienstverweigerungsverfahren, wenn sie erklären, man könne die Weigerung, andere zu töten oder mit Todesdrohung zu überziehen, heute weder mit der Bergpredigt noch mit dem «5. Gebot» begründen, denn «... so war das damals nicht gemeint ...»). Kritisch hieß jene Exegese einst, weil und insofern sie illegitime Herrschaftsverhältnisse destruierte, die sich auf biblische Texte vorgeblich stützen konnten. (Julius Wellhausen, einer der «Väter» der historisch-kritischen Exegese, gab seinen theologischen Lehrstuhl auf, weil diese von ihm angewandte Methode die Studenten unfähig

zum Pfarramt mache. Wenn das heute noch gilt, dann wohl in einem sehr veränderten Sinn – der nicht etwa gegen das Pfarramt spricht ...). Schließlich bleibt zu fragen, ob man die Aneinanderreihung von Techniken noch eine Methode und ob man ein Verfahren, das die Erklärung des Entstehens eines Textes als sein Verstehen ausgibt, noch «Exegese» nenne dürfe.

Längst nährt sich die sich selbst unverdrossen als kritisch bezeichnende Exegese nicht mehr von Fragen, die verdrängt, ausgeklammert oder unterbunden wurden, sondern weithin von den Fragen, die sie sich immer nur selbst stellt. Dabei sind es ungeklärt die Exegeten selbst, die aktuelle Fragen und Probleme, die nicht zuletzt Probleme auch ihrer Texte sind, ausklammern und verdrängen.

In dieser Lage erstaunt es nicht, daß das Methodenmonopol der herrschenden Form historisch-kritischer Exegese von verschiedener Seite bestritten wird, und zwar sowohl von solchen Kritikern, die sie wieder zu ihrem eigenen Anspruch bringen wollen, historisch und kritisch zu sein (vor allem durch eine stärkere Betonung der Sozialgeschichte), als auch von solchen, die alternative Interpretationsansätze versuchen. (Wenn ich in diesem Zusammenhang *feministische* Exegese, Exegese in der *Theologie der Befreiung* und *tiefenpsychologische* Exegese in einem Atemzug nenne, so weder, um sie einzuebnen, noch um sie verschiedenen Schubläden zuzuweisen, sondern, um einiges von der Bandbreite der Korrekturen und Infragestellungen der historisch-kritischen Methoden in der Exegese anzudeuten.)

Diese (zugespitzte und verkürzte) Lageskizze schicke ich einer Buchbesprechung voraus, obwohl in dem zu behandelnden Buch selbst methodologische Fragestellungen nicht im Zen-

trum stehen.<sup>1</sup> Wohl aber kann man es seinem impliziten Anspruch nach auch unter dem Gesichtspunkt einer kritischen Selbstvergewisserung exegetischer Arbeitsweise lesen, unternehmen seine Autoren doch den Versuch, die steril gewordene Biblexegese unter zwei Aspekten zu beleben. Einmal liegt der (in dieser Form erstmalige) Versuch vor, eine in der alttestamentlichen Fachwissenschaft überraschenderweise weithin ausgeklammerte Fragestellung zu thematisieren, eben die Frage nach Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, zum anderen sind die Beiträge des Bandes «dadurch geprägt, daß ihre Verfasser die von René Girard in seinen Büchern «La violence et le sacré» und «Des choses cachées depuis la fondation du monde» vorgelegten Theorien zu Gewalt und primitiver Religion und auch zur Gewalt in den biblischen Schriften kennen und sich – im einzelnen auf durchaus verschiedene Weise – auch mit ihnen auseinandersetzen» (S. 13). Die Behandlung einer in vielfacher Hinsicht aktuellen, aber (oder deshalb?) in der Fachwissenschaft nahezu verdrängten Thematik und die Verbindung dieser Thematik mit einer (zunächst von außen, nämlich von dem Literaturwissenschaftler und Anthropologen Girard, an die Theologie herangetragenen) Theorie: Beide Elemente lassen von dem Band mehr erwarten als Erkenntnisfortschritte in exegetischen Einzelfragen; beide Elemente stellen ein solches Unternehmen zugleich in das Diskussionsfeld um den Stellenwert der Exegese für theologische Urteilsbildung im ganzen und dabei die Leistung historisch-kritischer Exegese im besonderen.

Das Gewicht in dieser Rezension liegt deshalb weniger auf den exegetischen Ergebnissen der einzelnen Beiträge als auf den bezeichneten Fragen. Der (implizite) Anspruch in diesem Band ließe sich, wenn ich recht sehe, etwa so beschreiben: Die Verfasser wollen zeigen, daß es keiner Revolutionierung der Methoden bedarf, sondern der Öffnung der exegetischen Arbeit für die nicht aus ihrem eigenen Fortgang entwickelten, sondern von außen herangetragenen aktuellen Fragen und der Öffnung der exegetischen Arbeit für anthropologische Theorien, auch und gerade wenn sie nicht als theologisch-legitimierte Theorien zur Hand sind. Mit dieser doppelten Öffnung – so verstehe ich den impliziten Anspruch der Verfasser – erweist sich nicht die Überholtheit, sondern umgekehrt die Bedeutung und die Leistungsfähigkeit der bewährten Methoden historisch-kritischer Exegese, die in keinem der drei exegetischen Beiträge verlassen wurden.

Bevor zu fragen ist, wie und zuletzt ob dieser Anspruch eingelöst werden konnte, soll die Thematik der einzelnen Beiträge kurz dargestellt werden.

### Politische Gewaltlosigkeit – ökologische Gewalt

Im Zentrum des Bandes stehen drei Hauptvorträge einer Fachtagung deutschsprachiger katholischer Alttestamentler, die 1981 in Neustift bei Brixen unter dem Thema «Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament» stattfand.

Norbert Lohfink befaßt sich mit dem Thema: «Die Schichten des Pentateuch und der Krieg» (51–110), Lothar Ruppert untersucht: «Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt» (111–158), Ernst Haag schließlich thematisiert: «Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt» (159–213). Über diese in ausführlicher Ausarbeitung vorgelegten Vorträge hinaus enthält der Band einen zum Verständnis des Unternehmens wichtigen Rahmen. In einer ausführlichen Einleitung stellt Lohfink in überaus reichhaltiger und souverän kommentierter Übersicht ««Gewalt» als Thema alttestamentlicher Forschung» dar (15–50). Er zeigt, daß die Bedeutung des Themas in keinem Verhältnis zu seiner fachwissenschaftlichen Beachtung steht, weist die nur

wenigen Arbeiten in dieser Richtung nach und zeigt überdies die Schwachstellen der alttestamentlichen Exegese an diesem Thema exemplarisch auf. Gerade beim Thema Gewalt zeigt sich nämlich die Verlegenheit vieler christlicher Exegeten, die «ihre» alttestamentlichen Texte, um sie zu «retten», mit neutestamentlichen Kriterien nicht nur messen zu müssen, sondern geradezu in neutestamentlich-christliche Wertsysteme transferieren zu müssen glauben. Gegenüber den alttestamentlichen Zeugnissen entsteht eine Art «Zwar-aber-Beurteilung»: Zwar ist Israel noch in Gewalt und Rache kategorien befangen, aber es ist doch schon auf dem Wege zu der im Neuen Testament erfolgenden Überwindung von Gewalt. (Daneben steht freilich noch immer eine Mehrheit alttestamentlicher Arbeiten, die das Thema Gewalt verdrängen, marginalisieren oder behandeln, als ob es sich dabei nicht um ein gerade heute bedrückendes Problem handelte.) So bereitet Lohfinks Forschungsüberblick die exemplarischen Arbeiten des Bandes vor und weckt zugleich die Erwartung, mit Hilfe der Theorie Girards ließe sich ein Ausweg aus diesem Dilemma weisen.

Ein durchaus mehr als marginaler Beitrag des Dogmatikers Raymund Schwager (214–224), der seine Eindrücke von den Vorträgen und Diskussionen der Alttestamentlertagung schildert und seinerseits das Methodenproblem berührt, schließt die Aufsätze ab. Der Band wird ergänzt um eine überaus wichtige und sehr ausführliche Bibliographie (über 600 Titelangaben) zum Thema.

Die exegetischen Beiträge dokumentieren einen hohen Forschungsstandard. Vor allem Lohfinks Beiträge überzeugen durch präzise Analysen, ungewöhnliche Kenntnis und Verarbeitung der internationalen Literatur und souveräne Argumentationen. (Wie oft bei Lohfink finden sich in diesem Aufsatz Ergebnisse umfangreicher eigener Untersuchungen geradezu beiläufig in einzelnen Anmerkungen.) Der Autor untersucht die Stellung der einzelnen Pentateuchquellen zum Krieg und legt dabei das Hauptgewicht auf die Konturierung der Kriegstheologie der deuteronomistischen Schicht gegenüber dem Entwurf der Priesterschrift, in der der Krieg dezidiert nicht vorkommt. Ist diese Profilierung der Quellen, die Lohfink durch präzise literarische Analysen vornimmt, in ihrer Eindeutigkeit schon ein wichtiges Ergebnis, so scheinen mir einige im Zusammenhang der theoretischen Überlegungen mehr angedeutete als ausgeführte Fragestellungen fast noch interessanter. Da ist einmal der von Lohfink mehrfach (z. B. 23f.) angedeutete Problemzusammenhang von «Gewalt» und «Recht» (hinter dem, wie schon hier angemerkt werden muß, Haags Ausführungen, besonders 211ff., leider erheblich zurückfallen), die Zuordnung des priesterschriftlichen Pazifismus zum «Abschied vom Staat» (92), vor allem aber die Aufdeckung des Konnexes zwischen politischer Gewaltlosigkeit und, wie wir heute sagen, ökologischer Gewalt in der priesterschriftlichen Grundschrift («Friede unter den Menschen durch das Blut geopferter Tiere», 91). So hat der Pazifismus der Priesterschrift seinen Preis; er erweist sich nach Lohfink als eine der vielen Spielarten der Erreichung gewaltloser Zustände durch Gewalt. An der möglichen Opposition von militärisch-politischer und ökologischer Gewalt zeigt sich die Notwendigkeit der komplexen Diskussion verschiedener Gewaltformen und ihres Zusammenhangs ebenso wie der unzureichende Charakter der Aussage, man sei «gegen Gewalt». Gerade im Zusammenhang der differenzierten Analyse Lohfinks im Problemfeld von Krieg und Ökologie fällt allerdings (bei ihm und im Blick auf den Band im ganzen) eine recht geringe Betonung der Ökonomie und ihrer Gewaltformen auf. (Lohfink führt unter den Bereichen, von denen her sich ein Alttestamentler der Gewaltthematik nähern müßte – Landnahme, Jahwekrieg, Fluchpsalmen, Tiere, Opfer, Kult – auch die «legitime Gewalt» auf, tut das aber mit einer auffälligen Distanzierung gegenüber den faktisch vorhandenen Arbeiten zur Gewalt ökonomischer Strukturen. [Man lese dazu die Bemerkungen auf Seite 24 mit der Anmerkung 29.]

<sup>1</sup> Norbert Lohfink, Hrsg., Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Mit Beiträgen von Ernst Haag, Norbert Lohfink, Lothar Ruppert, Raymund Schwager (Quaestiones Disputatae 96). Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1983.

Mit der Frage nach dem «Zusammenhang zwischen einer von Krieg und Gewalttat befreiten Gesellschaft, dem dies bewirkenden Kult als ihrem Zentrum und der Gewalttätigkeit der Menschen gegen die Tiere» (90) nähert sich Lohfink solchen «Theorieelementen von René Girard ..., die sich auf die archaische, vom Ritual her lebende Gesellschaft beziehen» (90). Um wenigstens ein Element der Girardschen Theorie in der Form wiederzugeben, die im vorliegenden Band virulent wurde, möchte ich die nun folgende Passage Lohfinks zitieren:

«Dort wird nach Girard der allgemeine Hang der Menschen zur Gewalttätigkeit präventiv gedämpft, indem im Rahmen des Rituals der Sündenbockmechanismus symbolisch durchgespielt wird. Entscheidend ist dabei auch die Tötung des Opfers, sei es eines Menschen oder als Ersatz eines Tieres. Zwischen den Teilnehmern am Ritual entsteht auf diesem sakralen Weg Abbau der Aggressivität, Versöhnung und Befriedung. Selbstverständlich wird eine solche Theorie in der P<sup>3</sup> nicht selbst entwickelt. Das Opferwesen bleibt ungedeutet, erkennbare Deutungsansätze laufen in eine andere Richtung. Doch gehört es zur Theorie Girards, daß der eigentliche gewaltmindernde Mechanismus verborgen bleiben muß, um wirksam zu werden. Die Frage an unsere Texte kann nur sein, ob in ihnen eine Gesamtkonstellation sichtbar wird, aus der man auf einen Gesellschaftsentwurf schließen kann, der untergründig von den archaischen Mechanismen lebt. Das scheint mir höchstwahrscheinlich der Fall zu sein» (90 f.).<sup>2</sup>

### Die verborgene Geschichte der Gewalt

Bei aller Anerkennung der vorsichtigen Argumentation Lohfinks: Hier wird etwas deutlich vom Immunisierungscharakter der Theorie Girards. Denn ihr Kern, die These von der Minderung der durch Rivalität und Mimesis entstehenden Gewalt in archaischen Systemen durch den Sündenbockmechanismus, die Abwälzung der Gewalt auf ein Opfer, verbindet sich mit der konstitutiven Annahme, daß dieser Vorgang den Beteiligten unbewußt sei und nicht aufgedeckt werden dürfe. Erst die Offenlegung dieser Struktur in der Passion und Auferstehung Jesu Christi durchbricht nach Girard diesen Täuschungsvorgang, doch bleibt das damit tendenziell gesetzte «Ende der Gewalt» auch in der Christentumsgeschichte selbst verborgen – bis zu Girards Enthüllung. Ich bin mir bewußt, die Theorie Girards sehr verkürzt und kritisch pointiert wiederzugeben (für eine Girard-Kritik ist diese Rezension nicht der Ort), dennoch meine ich, den zentralen Punkt der Theorie dargestellt – und vielleicht auch ein Gutteil des Reizes dieser Theorie für eine theologische Adaption angedeutet zu haben: die prinzipielle Unwiderleglichkeit der Theorie!

Hinter dieser prinzipiellen Anfrage an Girard und mehr noch an seine Adaption in dem hier zu besprechenden Band sollte jedoch die wichtige Weiterführung der Quellenkritik in Lohfinks Beitrag nicht verschwinden. Er zeigt, daß in der Pentateuch-Redaktion wiederum deuteronomistische Einflüsse den priesterschriftlichen Pazifismus überlagern, so daß sich im Pentateuch insgesamt zuletzt die deuteronomistische Kriegstheologie durchsetzt. Lohfinks eigene Option schließlich zielt über die schlechte Alternative zwischen der deuteronomistischen Kriegstheologie einerseits und dem priesterschriftlichen Pazifismus um den Preis der blutigen Opfer andererseits hinaus, indem Lohfink abschließend eine Anknüpfung an die human-rechtlichen Bestimmungen etwa von Lev 19 und von dort aus an die Bergpredigt andeutet.

### Die eigenen Feinde – Feinde Gottes

Wie steht es mit der Girard-Adaption bei den beiden anderen Hauptbeiträgen? Auf den ersten Blick wirken bei Ruppert und Haag die Anklänge an die durch Girard vermittelte Gesamthematik marginal, um nicht zu sagen: aufgesetzt. Ruppert nennt

Girard am Anfang, ohne aber wirklich auf ihn und seine Theorie zurückzukommen, bei Haag finden sich (202ff.) recht überraschend Girardsche Termini (Mimesis, Rivalität), doch bleibt der Theoriegehalt auf diese Termini beschränkt. Mein Eindruck ist, daß ohne Girard beide Aufsätze in ihren Aussagen genauso dastünden. Wiederum spricht das nicht gegen die Qualität der Arbeiten selbst. Ruppert stellt einen differenzierten Vergleich zwischen babylonischen und alttestamentlichen Klagegeden an, in dem er die Differenz zwischen den auf die Abwehr von Dämonen und Zauberern bezogenen babylonischen Klagen und den auf das von Menschen verursachte und letztlich von Gott selbst geschickte Unheil bezogenen Psalmen herausstellt. Dabei macht er gute Argumente gegen die aus vordergründiger interpretatorischer Verwendung mesopotamischer Texte erschlossene Vorstellung von Zauberern und Dämonen auch für die Psalmen geltend (gegen Mowinckel und neuerdings Vorländer). Dort aber, wo die theoretische Beziehung und die Konzentration auf das Gesamthema «Gewalt und Gewaltlosigkeit» zum Weiterfragen veranlassen könnte, bricht Ruppert ab, so, wenn er konstatiert, daß die Entdämonisierung der Welt in den Psalmen zur Verlagerung der Gewalt in Gott selbst führt (143). Gerade hier wäre doch weiterzufragen! Was bedeutet diese Gewalt *in* Gott?

Kann man in diesem Kontext als Schlüsselkategorie, wie Ruppert es tut, «Freiheit» benutzen (die Freiheit des Menschen, aus der Gewalt entstehe, und die Freiheit Gottes, aus der er z.B. Hiob schlage [146f.]?) Diese Argumentation scheint mir auf eine lange dogmatische Tradition, dafür um so weniger auf die Sprache und Theologie der hebräischen Bibel zurückgreifen zu können. So steht bei Ruppert am Ende wiederum der Verweis auf Jes 53 und das Neue Testament. Die alttestamentlichen Psalmen bleiben zwiespältig – hoch über den babylonischen Zeugnissen stehend (153, eine solche Wertung scheint mir ebenso problematisch wie die Frage, ob in den babylonischen Texten ein «echter Glaube» vorliege [146]), vom Neuen Testament her gesehen müssen die Rachewünsche in den Psalmen jedoch «zutiefst befremden, ja skandalisieren» (148). Wie verhält sich dieses Fazit zu den von Lohfink im Einleitungsüberblick dargestellten, längst vorliegenden Thesen zu den «Rachepsalmen»?

Es mag ja sein, daß man als christlicher Alttestamentler so urteilen kann, aber was leistet die angekündigte Problematisierung des Gewaltthemas und die Girard-Rezeption, wenn nur das zu sagen ist, was immer schon gesagt wurde? Dabei enthält Rupperts Vergleich eine Menge von Zündstoff, wenn man nur weiterfragt: Wie steht es zum Beispiel mit dem von Ruppert genannten Faktum, daß in den babylonischen Vergleichstexten keine Rachewünsche vorkommen? Ist der Polytheismus vielleicht doch humaner, gerade wenn er nicht – auch ein von Ruppert kaum angemessen diskutierter Punkt (s. u.) – die Feinde Gottes zu seinen Feinden macht? Hier wäre ein Seitenblick auf die bis in die unmittelbare Gegenwart «christlicher» Großmachtpolitik wirksame Verwechslung der eigenen Feinde mit den Feinden Gottes ebenso lohnend wie eine gründlichere Thematisierung monotheistischer und polytheistischer Strukturen. Ich halte die «Wiederkehr der Götter» – man denke an Odo Marquards Lob des Polytheismus<sup>3</sup> oder an das explizite Neuheidendum französischer Philosophen – ganz und gar nicht für eine Lösung; doch ohne die entsprechenden Diskussionen zu thematisieren, fällt ein Vergleich zwischen einer monotheistischen und einer polytheistischen Struktur (über deren prinzipielle Differenz Ruppert kaum Rechenschaft gibt) hinter den gegenwärtigen Stand zurück und bleibt vordergründig apologetisch. Und wenn es schließlich in Aufnahme von Brongers zu Ps 139 (Sollte ich nicht hassen, Jahwe, die dich hassen, / nicht verachten, die dich verachten? / Mit unbändigem Haß hasse ich sie, / Feinde sind sie für mich!) heißt, hier könne nicht von vulgärer Rachsucht die Rede sein, weil der Haß in der Liebe zu einem Gott des Rechts wurzle und das Gottesgericht die Einsicht der von ihm Betroffenen zum Ziel habe (155), dann möchte ich gern wissen, wie sich diese Argumentation von der der Inquisition unterscheidet. (Es ist wenig tröstlich zu wissen, daß sie wenigstens nicht «vulgär» war.)

Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis komme ich bei der Lektüre des Aufsatzes von E. Haag. Wie die anderen Beiträge zeigt auch er einen hohen wissenschaftlichen Standard, sorgfältige Textanalysen, bemerkenswerte Thesen. Haag zeigt, daß sich in

<sup>2</sup> Priesterliche Geschichtserzählung (P<sup>3</sup>), innerhalb des priesterschriftlichen Materials (P) des Hexateuchs als selbständige Schicht abzuheben; vgl. den Beitrag von Lohfink S. 55f. 75f. und ders., Die Priesterschrift und die Geschichte, in: Congress Volume, Göttingen 1977 (SVT 29), Leiden 1978, 189–225. (Red.)

<sup>3</sup> Vgl. Odo Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1981. S. 91–116. (Red.)

den Ebed-Jahwe-Liedern das deuteronomistische Davidbild (in idealisierter Gestalt) und das deuteronomistische Jeremiabild miteinander verbunden haben. Erst die Redaktion machte aus dieser individuell gestalteten Mittlerfigur einen kollektiven Mittler (entsprechend dem Selbstverständnis der «Heimkehrergemeinde»). Das alles ist diskutabel und weithin einleuchtend. Wie aber steht es mit dem Gewaltthema und dem Theorieanspruch? Haag kann z. B. wiederholt (189. 191f. 197f. 201. 210) von der angestrebten *Theokratie* sprechen, ohne diesen Begriff auf die ihm inhärente Gewaltstruktur zu befragen (als ob es weder Khomeiny noch – abermals – die Inquisition gäbe!). Haag wertet die Kategorien von Gewalt und Macht entsprechend ihrer Beziehung zum Recht (211f.). Wie wäre hier weiterzufragen, wenn man Lohfinks Hinweise auf den Zusammenhang von Gewalt und Recht aufnahme und kritisch weiterführte? Könnte dann noch so (wie bei Haag) von einer Gewaltlosigkeit des Gottesknechts die Rede sein, die gleichwohl das Recht auf Selbstbehauptung und Verteidigung proklamiert? Bekanntlich kann einer solchen These (nach der Art: Wir sind gegen Gewalt, aber auch gegen ein Nachgeben um jeden Preis) jeder bequem zustimmen – allein das ist es eben ... Muß man da nicht deutlichere Konturen beschreiben, wenn man nicht eine Argumentation zur geflissentlichen Selbstbedienung vortragen will?

### Modern, ohne sich ändern zu müssen

Hat Girards Theorie zu den durch die Aufsätze des Bandes dokumentierten exegetischen Erkenntnisfortschritten Wesentliches beigetragen? Im Blick auf Lohfinks Aufsatz ließe sich streiten, für die beiden anderen Beiträge möchte ich die Frage verneinen. Allerdings nur auf den ersten Blick. Bei näherem Zusehen drängt sich mir nämlich ein Gedanke auf, den ich als polemische Anfrage formulieren möchte. Er verbindet sich mit einer kleinen Passage bei Schwager, der zu Girards Theorie vermerkt: «Nähert man sich mit dieser Theorie den alttestamentlichen Schriften, treten überraschenderweise gerade jene Texte ins Zentrum, die auch von den neutestamentlichen Schriftstellern mit Vorliebe aufgegriffen wurden. Von beiden Seiten stößt man auf die gleichen Schlüsseltexte. Die Theorie Girards scheint deshalb eine große Möglichkeit in sich zu bergen. Sie will einen Weg eröffnen, um auf eine moderne und kritische Weise jene Aufgaben zu erfüllen, die früher durch die typologi-

sche Exegese wahrgenommen wurden. Die schwierigen alttestamentlichen Texte werden dabei nicht mehr allegorisch interpretiert, sondern als Mischtexte verstanden, in denen einerseits noch alte archaische Vorstellungen aus der verschleiernenden Welt des (gewalttätigen) Sakralen weiterwirken und die andererseits von einem ganz neuen Impuls der Offenbarung des wahren Gottes durchdrungen sind» (217).

Ich vermute, daß in der beschriebenen Koinzidenz der konventionellen Brille, durch die in der kirchlichen Tradition alttestamentliche Texte immer schon gelesen und sortiert wurden, und dem Theorieangebot Girards der (neben ihrer Unwiderleglichkeit) zweite große Reiz dieser Theorie für eine theologische Adaption liegt. *Es muß sich nichts ändern!* Wir können die gewalttätigen Linien im Alten Testament den archaischen Strukturen zuweisen und ihre Durchbrechungen als Vorschein auf das Neue Testament begrüßen; wir können in der «Zwar-nicht-aber-doch-schon-Struktur» («Mischtexte!») bleiben, wir können bei den bewährten Methoden bleiben. Wir tun, was wir immer taten, aber wir tun es nun mit einer neuen Theorie im Rücken. Ich zitiere noch einmal Schwager: «Die Schwäche seiner (Girards, J.E.) Theorie dürfte vorläufig darin liegen, daß sie diese Mischformen bis jetzt noch wenig in die Analyse einbezogen hat. Aber diese Aufgabe ist so umfassend, daß sie nicht mehr von einem einzelnen Wissenschaftler, sondern nur noch von einer großen Forschergemeinschaft zu leisten ist» (219). Das Angebot an die Exegeten ist verführerisch: Sie können tun, was sie immer taten, es mit einer globalen und unwiderleglichen Theorie im Hintergrund tun und dabei noch die Schwächen dieser Theorie beheben. So werden die eingefahrenen exegetischen Methoden modern, ohne sich verändern zu müssen.

So bleibt mein Fazit ambivalent: ein überaus nützliches Buch mit zahlreichen wichtigen einzelnen Erkenntnissen, das zuletzt doch enttäuscht – und das auch darin erhellend ist.

Jürgen Ebach, Paderborn

DER AUTOR IST Professor für Altes Testament und Evangelische Theologie am Fachbereich I der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Veröffentlichungen u. a.: *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte* (GTB 378). Gütersloh 1980; *Leviathan und Behe-moth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität* (Philosophische Positionen 2). Paderborn 1984.

## «Fetischcharakter der Ware» und seine Kritik

Zur Fruchtbarkeit Marxscher Theoreme in der Theologie der Befreiung

Obwohl beiderseits allmählich etwas in die Jahre gekommen, haben sich Madame L'Église und Monsieur Le Communiste immer wieder einmal ein Tänzchen geliefert und sich dabei bisweilen wohl auch auf die Füße oder gar vors Schienbein getreten. Es ist so, als ob sie aus irgendeinem Grunde nicht voneinander lassen könnten, und vielleicht gilt für sie, was man von Österreichern und Bayern gelegentlich behauptet: daß sie nichts so trennt wie ihre Ähnlichkeit. Man braucht kein Organisationssoziologe zu sein, um immer wieder auf ironische Konkordanz zu stoßen, sei es im Zentralismus der Organisation, sei es in der dogmatischen Form der Lehre. Ließe man – beiderseits – Christen und Marxisten dort, wo sie vor Ort konkrete, solidarische Arbeit tun, in Ruhe gewähren, wie etwa in der Friedensbewegung, im Engagement für die Dritte Welt oder im gemeinsamen Widerstand gegen quasi-faschistische Regimes, so wäre die marxistische Religionskritik längst ein alter Hut. Aber Systeme aller Art scheinen sich einig in ihren Abgrenzungs- und Verrechtlichungsbedürfnissen, in ihrem starren Insistieren auf Orthodoxie, deren Prinzipienreiterei mit komplexeren Motiven und unorthodoxen Bandbreiten seitens des Fußvolkes nicht rechnen will.

Nach der Phase des christlich-marxistischen Dialogs, wie ihn vor allem die Paulus-Gesellschaft vor etwa fünfzehn Jahren

initiiert hatte, war man sich schiedlich-friedlich näher gekommen, auch wenn es auf keiner Seite zur Massenbekehrung kam: Man redete miteinander, versuchte das jeweilige Gegenüber besser zu verstehen und entdeckte über alle Differenzen hinweg eine eindrucksvolle Anzahl gemeinsamer Bestrebungen. Die christlichen Teilnehmer begriffen einiges von ihren politisch-sozialen Defiziten, Marxisten ließen durchblicken, daß polemische Ladenhüter aus der Ideologiekritik nicht ausreichen, um die Verdrängung religiöser Fragen auf Dauer zu rechtfertigen. Eine Reihe von theoretischen Arbeiten begleitete diese Gespräche oder setzte sie fort: statt der Proklamation des «Reichs des Bösen» also Differenzierung und Respekt vor den Motiven des jeweils Anderen. Daß diese Diskussion alsbald an Dramatik verlor, kann man als Indiz für Ent-Fanatisierung werten; mit dem erreichten Stand ließ sich einigermaßen leben. Andersorts freilich, wo die sozialen Gegensätze härter aufeinanderprallen, in Staaten und Gesellschaften der Dritten Welt, besonders augenfällig in Lateinamerika, konnte oder mußte die allmähliche Rezeption marxistischer Theorien durchaus praktische Relevanz gewinnen. Ohne allzu große Rücksicht auf die systematischen Beschwerlichkeiten und die Schwerfälligkeit der europäischen Vorbilder hat sich im Programm der Theologie der Befreiung eine genuine Ausdrucksform entwickelt, in der soziali-

stische bzw. marxistische Motive sich mit religiösen verbinden; wer sich nur ein klein wenig in der lateinamerikanischen Mentalität auskennt, wird begreifen, daß bei der dortigen elementaren, tief in die Alltagspraxis hineinreichenden Religiosität häretische Gefahren viel eher für den Marxismus als für die Theologie drohen. Das viel stärker intellektualisierte und moralisierte europäische Christentum mit seinen traditionellen apologetischen Fronten mag auf marxistische Begriffe inmitten theologischer Darstellungen wie auf den erschienenen Gottseibeins reagieren – es handelt sich dabei aber mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit um nichts als die Fesseln eines allzu eurozentrischen Weltbildes.

### Die Folgelasten der Modernisierung

Sieht man sich die Konzepte der Befreiungstheologie und den in ihnen diskutierten Marxismus genauer an, tritt vielmehr ein ganz anderes Motiv hervor. Der gesamte lateinamerikanische Kontinent von Mexiko bis Brasilien befindet sich auf dem Weg einer Modernisierung, wie sie in Europa vor etwa hundert Jahren stattfand. Es geht nun *auch* darum, ob dieser Prozeß die gleiche problematische, ja bisweilen katastrophale Verlaufsförmigkeit nehmen muß. Katastrophal: die Kriege, die Klassengegensätze, Ausbeutung und Verelendung, die schweren ökologischen Schäden, aber auch die Zerstörung von Kultur und Lebensformen, die Vernichtung von Tradition durch den instrumentellen Rationalismus des reinen Zweck- und Profitdenkens. Marx war ja nun keineswegs hauptamtlicher Religionskritiker, und seine einschlägigen Äußerungen zu diesem Thema lassen sich relativ rasch zusammenstellen; vielmehr ist die Marxsche Theorie eine kritische Analyse des krisenhaften Modernisierungsprozesses der bürgerlichen Gesellschaft in der Phase ihrer kapitalistischen Industrialisierung. Im Unterschied zu bloß beschreibenden oder zu bloß rückwärtsgewandten Darstellungen dieses Prozesses hat Marx auf die Defizite und Unkosten, die er mit sich brachte, hingewiesen. Neben den strikt ökonomischen Widersprüchen, die aufgrund gegensätzlicher Entwicklung von (Über-)Produktion und «Unterkonsumtion» zu permanenten Verwertungskrisen führen müßten, hat Marx auch den kulturellen Widerspruch dieser Epoche analysiert. Er entdeckte ihn vor allem in dem sich verschärfenden Gegensatz von autonom-aufklärerischen Tendenzen, die man mit «Humanismus» umschreiben könnte, und einer konkreten gesellschaftlichen Realität, die allen humanistischen und aufgeklärten Idealen Hohn sprach. Insofern Marx nun auf dieser schmutzigen Realität insistierte, mußten die großartigen philanthropischen Ideale an Glaubwürdigkeit verlieren: sie dienten zur Aufrechterhaltung eines Zustands, den sie mit ihrem Gerede von allen möglichen «höheren Werten» niemals ertragen dürften.

Daß von Gott geredet wird, wo oft nur Kattun gemeint ist, haben ja auch andere Beobachter als Marx erkannt; und nicht jeder, der von Freiheit, Demokratie und Menschenrechten schwadroniert, muß damit mehr als günstige Absatzchancen für die eigene Wirtschaft oder militärstrategische Interessen im Visier haben. Man sollte den sowjetischen Parteibossen sogar dankbar dafür sein, daß sie für ihre sehr irdischen Motive und Finessen göttlichen Beistand gar nicht erst anrufen.

In diese Ideologiekritik fällt auch Marxens *Bestimmung der Religion*. Sie hat zwei relativ einfache Motive: zunächst die Kritik des falschen Trostes, des «Opiums», durch den, vereinfacht gesagt, den Menschen eine jenseitige Erlösung in Aussicht gestellt wird, wenn sie hier auf Erden geduldig ihr Schicksal tragen und – um Himmels willen! – keine Revolution veranstalten. Marx hat hier natürlich das bürgerliche Christentum vor Augen, das Religion und gesegneten Umsatz gern als gottgewollte Einheit begriff. Man wird auch heute nicht bestreiten können, daß es diese Art Christentum gegeben hat und es wohl auch nicht völlig ausgestorben ist. Ein Christentum hingegen, das sich mit der «Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle

Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verächtliches Wesen ist» (Marx), anfreundet und daraus eine Identifikation mit den Armen und Unterdrückten ableitet, gäbe dem Herrn mit dem bekannten Rauschbart einige Rätsel auf. Anders gesagt: Was für das bürgerliche Christentum des 19. Jahrhunderts zutrifft, muß nicht für alle Zeiten gelten; Marx hat *eine* bestimmte Form der Religion kritisiert, erweckt aber den Anschein, als ob damit jedwede Religion erledigt sei; das darf man wohl eine unzulässige Verallgemeinerung nennen: denn Religionen waren weder immer revolutionär noch immer reaktionär, in ihrem Namen sind unbeschreibliche Grausamkeiten verübt, aber auch bewundernswerte Beispiele von Liebe und menschenfreundlicher Tapferkeit geboten worden.

### Arbeit: Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur

Während sich in diesem Punkt relativ rasch auch mit gesinnungsstarken Marxisten Einigung erzielen läßt, verhält es sich mit dem zweiten Motiv der Religionskritik schwerer. Hier geht es um den *Marxschen Materialismus*. Man darf nicht vergessen, daß dieser Begriff vor 150 Jahren einen anderen Beiklang hatte als heute. Wir assoziieren damit den Gegensatz zu «selbstlosem Idealismus», also hartnäckig-kleinliches Vorteilsstreben, Eigennutz und Gewinninteresse, allenfalls noch eine primitive Philosophie, die alle geistigen und idealen Phänomene wie Geist, Seele, Moral usw. platt auf Natur und Stoff reduziert. Aber damals verstand man darunter eben auch Wissenschaft und Aufklärung, den Versuch einer Theorie, die Welt aus sich heraus, nicht aus spekulativen Ideen, Offenbarungen oder abstrakten Voraussetzungen zu erklären. Das galt vor allem für die Naturwissenschaften, aber zunehmend auch für Philosophie und aufkommende Sozialwissenschaften; man spricht dabei vom «methodischen Atheismus» der Wissenschaften, den ja der Vatikan beim Fall Galilei – nach der dem Heiligen Stuhl gebührenden Bedenkzeit von ein paar Jahrhunderten – inzwischen auch halbwegs ratifiziert hat. Vielleicht werden die Katholiken des Jahres 2285 von einem brasilianischen oder nicaraguanischen Papst erfahren, daß Karl Heinrich Marx aus Trier ein wichtiger Inspirator der nunmehr vorsichtig modifizierten christlichen Soziallehre gewesen sei ...

Allerdings entstehen Schwierigkeiten beim marxistischen Materialismus, wenn dieser über den Methodenaspekt hinaus zu einer Weltanschauungslehre erweitert wird, d. h. zu einem Religionsersatz. Das ist etwa im sogenannten *Diamat*, dem dialektischen Materialismus, häufig der Fall gewesen. Die verwickelten und reichlich langweiligen Debatten um diesen Punkt, die aber einen eindrucksvollen Blick auf eine spezifische Scholastik gestatten, interessieren hier nicht; doch man kann gewiß sagen, daß eine Weltanschauungslehre dogmatische Ansprüche, etwa einer Erklärung der Welt im Ganzen, stellt, die gerade mit ihrem *wissenschaftlichen* Anspruch unverträglich sind: Erklärungen der Welt im Ganzen sind metaphysisch und übersteigen die methodische Kompetenz des wissenschaftlichen Denkens.

Der Marxsche Materialismus entgeht freilich solchen dogmatischen Fallstricken im großen und ganzen; man bezeichnet ihn als *historischen Materialismus*, weil er gerade nicht über Materie und Natur schlechthin redet, sondern über ihre konkrete historische Formation, d. h. über ihre gesellschaftliche Bearbeitung und Aneignung, in der uns Natur und Materie allein zugänglich sind. Arbeit bildet gewissermaßen den Stoffwechsel

Schweizerische Gesellschaft für Asienkunde

### Mystik in Ost und West

Eintägiges Symposium

Sechs namhafte Wissenschaftler führen in Kurzreferaten in den Themenkreis ein. Die Tagung findet statt am Samstag, 2. 11. 1985, von 11.15–18.00 Uhr (mit Mittagspause) im Universitätsgebäude, Gesellschaftsstraße 6 (Sous-sol), 3012 Bern (Nähe Uni-Hauptgebäude).

zwischen Mensch und Natur, und die gesellschaftliche Ordnung bemißt sich an dem erreichten Stand der Naturbeherrschung. Zur gesellschaftlichen Ordnung gehören auch alle ideellen Phänomene wie Denken, Theorien, Normen usw., die deshalb nicht als unabhängige Größen, sozusagen selbständig für sich und frei vom praktischen Kontext, gelten können. Ebendies trifft auch für die Religion zu, und Marx meint konstatieren zu können, daß der nunmehr erreichte Stand wissenschaftlich-rationaler Naturbeherrschung eine Form des Denkens hervorgebracht habe, die mit der vergleichsweise naiven Welt des religiösen Denkens unvereinbar geworden sei; er glaubte deshalb auch, daß Religion mit zunehmender Modernisierung peu à peu absterben würde, weil sich die vormodernen Leistungen der Religion, ihre Weltdeutung und Lebensorientierung, als entbehrlich erwiesen in einer ganz anders organisierten Gesellschaft.

### Warenform und Verdinglichung des Menschen

Es ist nun bemerkenswert zu sehen, daß in der Befreiungstheologie offenbar der Versuch unternommen wird, gesellschaftliche Modernisierung – durchaus unter Einbeziehung zentraler Marxscher Theoreme – ohne die erwähnte Konsequenz einer absterbenden Religion zu konzipieren. Dabei spielt eine Rolle, daß sich einige Motive der Marxschen Theorie inzwischen als überholt oder irrig erwiesen haben, daß Marx selbst mit seinem starken Glauben an die alleinseligmachende Rolle der Produktivkraftentwicklung ein getreuer Sohn des fortschrittsbeflissenen 19. Jahrhunderts geblieben ist und daß Marx im strikten Sinn kein politischer Kopf war, weil er den ganzen Bereich des Institutionellen viel zu wenig berücksichtigt hat. Dafür treten aber andere Motive um so fruchtbarer hervor, und es kommt bei so klugen und belesenen Autoren wie etwa dem in Mexiko lehrenden *Enrique Dussel* endlich auch die Rede auf jene «Religionskritik» bei Marx, die nun zum Kern seiner Theorie gehört.<sup>1</sup>

Im ersten Band des *Kapitals* (MEW 23, S. 85–98) findet sich ein Abschnitt mit dem Titel *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*. In diesem berühmten Kapitel benutzt Marx

<sup>1</sup> Enrique Dussel, *Religión (Sociológica conceptos 24)*. Mexico 1977; ders., *El concepto de Fetichismo en el pensamiento de Marx*: *Christus*. Revista de Teología No. 582, 583–584 und 585 (1985); vgl. auch: Franz J. Hinkelamert, *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*. Mit einem theo-politischen Nachwort von Kuno Füssel. Edition Exodus, Fribourg – edition liberación, Münster/W. 1985.



**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

**Ständige Mitarbeiter:** Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

**Anschrift von Redaktion und Administration:** Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60

**Bestellungen, Abonnemente:** Administration

**Einzahlungen:** «Orientierung, Zürich»

**Schweiz:** Postcheck Zürich 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge  
Konto Nr. 0842-556967-61

**Deutschland:** Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 62 90-700

**Österreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

**Italien:** Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

**Jahresabonnement 1986:**

Schweiz: Fr. 37,- / Studenten Fr. 26,-

Deutschland: DM 45,- / Studenten DM 30,-

Österreich: öS 340,- / Studenten öS 230,-

Übrige Länder: sFr. 37,- zuzüglich Versandkosten

**Gönnerrabonnement:** Fr. 45,- / DM 55,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

**Einzelexemplar:** Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

**AZ**

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

einen religionswissenschaftlichen Begriff, um die spezifische «Verkehrtheit» der kapitalistischen Produktionsweise zu charakterisieren. Ein Fetisch ist ein oft beliebiger Gegenstand, den sich Menschen selbst gemacht oder den sie vorgefunden haben und dem sie nun einen göttlichen oder übernatürlichen Charakter zusprechen; sie verehren damit als heilig, was doch nur Werk ihrer Hände ist, und unterwerfen sich ihrer eigenen Projektion. Jeder aufrechte Theologe wird das, nach Absolvierung aller kulturanthropologischen Pflichten, wohl «Götzendienst» nennen.

Eben so aber bestimmt Marx die Veränderung, die ein beliebiges Produkt menschlicher Arbeit annimmt, sobald es zur «Ware» geworden ist. Ein nützlicher Gegenstand, von menschlicher Hand oder Maschinen produziert, verselbständigt sich gegenüber seinem Erzeuger und seinem Gebrauchswert, weil sein Wert nicht mehr an diesen Bedürfnissen und Fähigkeiten gemessen wird, sondern abstrakt nach den Gesetzen des Tauscherts.

Der Preis der Ware wird festgesetzt nach dem Zeitquantum an verausgabter Arbeitskraft, das in sie eingegangen ist, direkt und indirekt. Eine Stunde Arbeitskraft kostet je nach gesellschaftlichen Gegebenheiten eine bestimmte Summe, die das Existenzminimum der Arbeitskraft nicht unterschreiten darf. Dabei ist es völlig gleichgültig, ob diese Arbeitskraft nun Schokolade oder Kohlen produziert; entscheidend ist prinzipiell die sachliche Gleichheit aller Lohnarbeit oder die totale Quantifizierung der Arbeitskraft. Jedwede subjektive Färbung, jede individuelle Besonderheit muß als abstrakt berechenbarer Kostenfaktor auf einen tariflich kalkulierbaren Durchschnitt zu rechtgestutzt werden. So erscheint sowohl die Arbeit selbst als ein rein sachlicher, ent-personalisierter Vorgang, als auch der Austausch der Produkte als ein verselbständigtes Verhältnis von Dingen zueinander, das allein über die Mechanismen des Warenmarktes seinen jeweiligen Wert bestimmt. Diese geisterhafte Verselbständigung der Produkte als Waren, bei denen der Bezug zu jenen Bedürfnissen getilgt erscheint, um deretwillen Arbeit und Produktion doch überhaupt veranstaltet worden waren, erhält noch einen verschärften Fetisch-Charakter, weil die Arbeitskraft selbst wie eine Ware gehandelt wird. Sie ist eine Sache, die einen Preis hat, und entsprechend bezahlt wird nach gesellschaftlichem Durchschnitt. Dieses Zur-Ware-Werden des Menschen ist der *eigentliche moderne Götzendienst*, weil die Gesetze des Warentauschs sich gleichsam zu metaphysischen Wesenheiten aufgespreizt haben, die auch das menschliche Leben noch unter ihre Kosten-Nutzen-Kalkulation stellen. Diese Verdinglichung des Menschen entspricht in ihrer Konsequenz der reinen Verwertungsrationalität kapitalistischer Produktion. Die Menschen werden zu Dienern ihrer eigenen Produktion – nicht umgekehrt; sie ähneln sich sogar der Ware an.

Hier zeigt sich, daß die scheinbar so rationale Mentalität des Kapitalismus in Irrationalität umschlägt, selbst zum Mythos oder zum Aberglauben geworden ist, weil sie gleichsam die Abschaffung des Menschen zum Ziel hat. Die Logik der «Sachzwänge», die so entsteht, wird jedoch, wie sich bei uns zum Beispiel an ökologischen Problemen zeigt, immer mehr kontraproduktiv; aber sie war dort, wo sie sich rein durchsetzte, immer schon tote Arbeit. Tödlich wird sie schließlich für alle Formen nicht-nützlicher, unwertharer Tätigkeit, die so gleichsam das Refugium der Lebendigkeit bilden: eine ästhetische Form der Sinnlichkeit (Kunst) oder die Sehnsucht nach Erlösung (Religion).

Noch eine weitere Möglichkeit wäre denkbar: so wie das Christentum in seiner Frühzeit den Polytheismus und die synkretistischen Mythen der Antike überwand, könnte es auch heute einen Beitrag zur Aufklärung dieses modernen Fetischismus leisten – wenn nicht jene kleinkarierte eurozentrische Rechthaberei, von der anfangs schon die Rede war, dafür sorgt, daß die Marxsche Kritik mehr Recht bekommt als nötig wäre.

Werner Post, Bonn