

ORIENTIERUNG

Nr. 7 54. Jahrgang Zürich, 15. April 1990

BLITZE

Die fernen, die ritzen,
der nahe, der aufschlitzt.

Die Zelle, in der wir uns fürchten,
vom Feuervogel gesprengt,
erweitert um stygische Felder.

Wie einer, der gleich aufs Gesicht stürzt,
ausgespannt beide Arme,
schreit am Hügel das Kreuz.
(Die todesgrellen, die fahlen
Stätten, wo keiner erhört wird.)

Um eine Kerze versammelt. Alle.
Im Gewitter wird man zum Kind.
Der Donner hat etwas
mit Vätern zu tun.

Wimperzuckend
verständigen sich
Himmel und Erde.
In der Laublichtung, schimmernd,
der neue Himmel.

Erika Burkart

Aus: Schweigeminute. Gedichte. Artemis, Zürich 1988, S. 26. Geboren 1922 in Aarau, lebt Erika Burkart bis heute im Vaterhaus «Kapf» in Althäusern bei Muri AG. Sie kann als die zurzeit bedeutendste Schweizer Lyrikerin gelten. Seit 1953 gibt sie regelmäßig Gedichte und Prosa heraus; seit 1964 erscheinen fast alle ihre Bücher im Artemis-Verlag, Zürich. «Schweigeminute» ist der bis anhin letzte Gedichtband. Kennzeichnend ist die Rückkehr zu den «einfachen Sätzen», eine sehr durchdachte Einfachheit, die sich erst im Verlauf langer künstlerischer und gedanklicher Prozesse einstellt. Im Titelgedicht findet sich folgender Satz: «Namenloser ... / Der mit Namen / teilnimmt an der Schweigeminute / könnte jetzt sprechen.» (Red.)

EXEGESE

«Gottesherrschaft» oder «Reich Gottes»?:
Mehr als nur eine Übersetzungsvariante für die von Jesus ausgerufene *basileia tou theou* – Faktische Weltlosigkeit und Gesellschaftsferne oder Gegenwirklichkeit – Exegetischer Befund – Jesu Heilsverkündigung bestimmt bereits die Gegenwart – Die Auslegung der Theologie der Befreiung – Die Basileia ist Werk Gottes und Tat des Menschen zugleich – Reich Gottes und Passion Jesu – Die Reich-Gottes-Idee der Tübinger Schule – Das Reich Gottes als gegenwärtige Möglichkeit wieder gewinnen – Im Beten wird der Mensch auf die eigenen Füße gestellt.

Rolf Baumann, Reutlingen

THEOLOGIE

Dogmatik nach Auschwitz?: F.-W. Marquardt legt den 1. Band seiner Dogmatik vor – Aufarbeitung der christlich-jüdischen Beziehung – Wer betet, bekennt sich als abhängig – Narrative Züge ohne Aufgabe des systematischen Anspruchs – Der Glaube und die Berufung Abrahams – Heidenlob und Judenpreis – Christusbeziehung ist Israelbeziehung.

Paul Petzel, Saarbrücken

KIRCHE

Die umstrittenen Bischofsnennungen der letzten Jahre: Stärken und Schwächen des Buches von G. Hartmann über die Bischofsnennung in Geschichte und Gegenwart – Was hat der neue Codex geändert? – Einsetzung von Koadjutoren zur Umgehung der normalen Ernennungsprozedur – Wie es weitergehen könnte.

Knut Wolf, Nijmegen

POLITIK

Perspektiven eines demokratischen Sozialismus: Ist der Sozialismus am Ende? – Das neue Grundsatzprogramm der SPD will Wege in die Zukunft weisen – Besinnung auf Grundwerte – Öffnung für die neuen sozialen Bewegungen – Die Handschrift Erhard Eppers – «Die Würde des Menschen ist Ausgangs- und Zielpunkt unseres Handelns» – Politik kann nicht selber Glück und Erfüllung bewirken – Das «Partikularismus-Dilemma» – «Kultur» als Zielrichtung sozialdemokratischer Politik – Die Suche nach Bündnissen geht für die SPD weiter.

Benno Hahnhorst, Lehrte

«Gottesherrschaft» oder «Reich Gottes»?

Für Josef Blank (1926–1989) in memoriam

«Die Gegenwart Gottes vollzieht sich da, wo sein Reich sich durchzusetzen beginnt. Der Gott Jesu ist der Gott des Reiches, das in die Geschichte eintritt ... Der Gott der Bibel läßt sich von seinem Plan, seinem Reich nicht trennen; folglich bedeutet jeder Versuch, ihn zu finden und zu verstehen, indem man ihn aus seiner Verbindung zu seinem Reich löst, biblisch gesprochen, ein Götzenbild zu machen, sich einen Gott nach unserem Bild und unseren Wünschen zu zimmern ...» (Gustavo Gutiérrez).¹

Entgegen einer solch eindeutigen Favorisierung von «Reich Gottes» als allein angemessener sachlicher Entsprechung für die von Jesus ausgerufene «basileia tou theou» in den Kreisen der «Theologie der Befreiung» gab die mitteleuropäische Exegeten-Generation während des letzten halben Jahrhunderts einhellig der theologisch-abstrakten Übersetzung «Gottesherrschaft» den Vorzug.² Zwar lief hier aus Gründen des Stils, des Klangs, der Verstehbarkeit die traditionelle Wiedergabe «Reich Gottes» immer mit – aber ohne jenen ausdrücklichen welt- und gesellschaftsbezogenen Akzent. R. Schnackenburg und J. Blank etwa haben an der doppelten Wiedergabemöglichkeit festgehalten – aber aus innertheologischen Gründen: um die Spannung zwischen der Gegenwartsbezogenheit des göttlichen Herrschens und dessen Ziel, dem «Reich Gottes» als endgültigem Heilszustand, zum Ausdruck bringen zu können.³ Die «Einheitsübersetzung» hat sich an dieser exegetischen Sprachregelung nicht beteiligt – vor allem aus Rücksicht auf die geprägte Sprache der Tradition und Liturgie (Vaterunser!) – und ihrerseits nicht einmal auf den belasteten Begriff «Himmelreich» (Matthäus!) verzichtet.

Gleichwohl: auch aus den Kreisen der mitteleuropäischen Bibelwissenschaftler und Theologen mehren sich heute die Anfragen, ob es – bei allen Verdiensten um die historisch-kritische Rekonstruktion der ältesten Jesusverkündigung – sachlich richtig war, die vermeintlich theologischere Formulierung «Gottesherrschaft» in dieser Weise zu bevorzugen. Haben wir damit nicht zumindest auch die faktische Weltlosigkeit und Gesellschaftsferne unserer modernen abendländischen Exegese und Theologie bloßgestellt – und dies angesichts der zentralen Mitte der Botschaft und des Wirkens Jesu?⁴

«Die königliche Herrschaft Gottes in actu»

Für die Übersetzung mit «Gottesherrschaft» war zunächst der sprachgeschichtliche Befund maßgebend, wonach das Frühjudentum verbale Aussagen über Gott, wie sie im Alten Testament gebräuchlich waren, zu vermeiden suchte und an ihre Stelle Abstraktbildungen setzte. Aus dieser Genesis unseres Ausdrucks, als Ersatz für die Aussage «Gott ist König» zu dienen, schien sich folgerichtig der Schluß zu ergeben, daß die dem griechischen Begriff zugrundeliegende hebräisch-aramäische Abstraktformulierung «niemals das «Königreich Gottes» als das von ihm beherrschte Gebiet bezeichnen kann», sondern lediglich die Tatsache beschreiben will, «daß Gott König ist», und also «stets das Königsein, Königtum Gottes» bezeichnen will.⁵ Auch J. Jeremias hatte mit der ihm eigenen

Autorität erklärt, daß der «basileia tou theou» zugrundeliegende hebräische Begriff weder räumlich noch statisch, sondern «dynamisch» zu verstehen ist: er bezeichnet «die königliche Herrschaft Gottes in actu, zunächst im Gegensatz zu irdischer Königsherrschaft, dann aber zu aller Herrschaft im Himmel und auf der Erde. Ihr Hauptkennzeichen ist, daß Gott das ständig ersehnte, auf Erden nie erfüllte Königsideal der Gerechtigkeit verwirklicht.»⁶

Der Alttestamentler N. Lohfink brachte diese Argumentation seines neutestamentlichen Kollegen, die hochtheologisch wirkt und zugleich ihre Schlüssigkeit aus den semitischen Sprachen, vorzüglich aus dem Sprachgebrauch des Alten Testaments, zu beziehen vorgibt, etwas spitz auf folgenden Nenner: «Also: Gott ist gerecht. Nicht: Uns bringt er gerechte Verhältnisse.» Damit liegt die grundsätzliche Verstehensfrage auf dem Tisch, ob in den alttestamentlichen Texten, wenn sie Gott als «König» bezeichnen, wie in dieser Deutung «die gesellschaftlichen Verhältnisse auf der Erde außerhalb des thematischen Horizonts» liegen – oder eben nicht. Ist nicht der Begriff «basileia tou theou» einfach schon durch die Tatsache, daß er auf die Erfahrungswirklichkeit «König» verweist und diese von Gott aussagt, an den Erfahrungsraum von «Gesellschaft» und «Staat» gebunden, so daß er eigentlich «niemals ohne Bezug auf Gesellschaft gedacht werden» kann?⁷

Daniel als Hintergrund

Aber nicht nur das. Da die Rede von «Gottes Königsherrschaft» in den uns erhaltenen frühjüdischen Schriften «keine hervorragende Rolle» spielt und jedenfalls «kein Hauptthema» der frühjüdischen Literatur darstellt, legt es sich nahe, angesichts der jesuanischen Inanspruchnahme dieses Begriffs an das Buch Daniel zu erinnern, wo zuletzt das Thema «Reich Gottes» bestimmend war. Da in späteren jüdischen Schriften dieser Vorstellungskomplex unvermittelt auftaucht und ebenso wieder verklingt, ohne näher entfaltet zu werden, und da auch Jesus bei seinen Zuhörern ein Verständnis für die mit diesem Begriff verbundenen Vorstellungen voraussetzen kann, ist der Ausdruck «Reich Gottes» als «Symbol» zu werten, das Erfahrungen mit irdischen Herrschern, Idealvorstellungen von Herrschaft wachruft und zugleich an biblische Traditionen erinnert.⁸

Nimmt man diese unmittelbare Rückverankerung des frühjüdischen und jesuanischen Symbols «Reich Gottes» im Buch Daniel ernst, dann tritt auch hier die gesellschaftsbezogene Dimension von Gottes Herrschaft in den Blick. Aus den traumatischen Erfahrungen der seleukidisch-hellenistischen Religionsverfolgung bricht die apokalyptische Hoffnung auf, daß Jahwe nach seinem Zorngericht über die immer bestialischer gewordenen Weltreiche von sich aus eine völlig neue Weltepoche heraufführen und ein ewiges, unvergängliches «Reich» erstehen lassen wird (Dan 2, 44; 7, 13 f.). Dieses Gottesreich der Zukunft wird in der berühmten Gestalt des mit den Wolken des Himmels kommenden «Menschensohns» vorgestellt, was – nach der Zeichnung der vorangegangenen Weltreiche im Bild menschenvernichtender «Tiergestalten» (7, 2–8) – zumindest auch als Qualitätsaussage über dieses künftige Reich ver-

¹ In: Concilium 26 (1990), 70.

² Vgl. z. B. H. Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (Stuttgarter Bibelstudien 111), Stuttgart 1983.

³ R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg 1959; J. Blank, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz, Freiburg 1972, bes. S. 43 f.

⁴ Diese exegetische Sprachregelung ist natürlich selbst wieder eine Reaktion auf eine zu glatte Identifizierung von «Reich Gottes» mit «Kirche» (im kath. Raum) bzw. mit «Kulturfortschritt» (im prot. Raum); vgl. dazu P. Eicher, Epilog: Dein Reich komme, in: Neue Summe Theologie, Bd. 3, Freiburg 1989, S. 471–503, bes. S. 482–489.

⁵ So K. G. Kuhn, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,

Bd. I, Stuttgart 1933, S. 570, zustimmend zitiert bei Merklein a. a. O., S. 38.

⁶ J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, Bd. I, Göttingen 1971, S. 101; vgl. Merklein a. a. O.

⁷ N. Lohfink, Das Königtum Gottes und die politische Macht. Zur Funktion der Rede vom Gottesreich bis zu Jesus von Nazaret, in: Das Jüdische am Christentum, Freiburg 1987, bes. S. 73–75.

⁸ So O. Camponovo, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58), Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1984, S. 437 f., 444, zit. bei Lohfink a. a. O., S. 98.

standen werden will: «menschlich» – im Gegensatz zu diesen «Tieren»!⁹

Fragt man nach den Trägern der Herrschaft in diesem Reich, so fällt der Blick auf «die Heiligen des Höchsten» (7, 18.27). Diese, nach der jüngsten Interpretationsschicht wohl «Israel» als Volk (vgl. 9, 7.24), übernehmen gegenüber der Gesamtmenschheit «die Funktion, die in einem Staat der König gegenüber seiner Bevölkerung hat», obwohl im ganzen nicht mehr das vorliegt, was man einen «Staat» zu nennen pflegt. Damit zeigt sich selbst hier, inmitten einer verzweifelten Erwartung, die sich eine Rettung nur noch von einer völlig andersgearteten, mit der bisherigen Geschichte brechenden endzeitlichen Zukunft von Gott her vorzustellen vermochte: «Auf jeden Fall ist das eschatologische Königtum Gottes, das sich in einer «Königsherrschaft» des Volkes Israel über die Menschheit verwirklicht, ein menscheitsumfassendes Königreich. Um diesen Aspekt kreist alles. Es geht nicht nur um Jahwes Königssein, sondern gerade um das gesellschaftliche Gebilde, dessen König er ist. Denn nur als gesellschaftliche Größe ist Gottes Königtum das, als was es eingeführt wird: eine Gegenwirklichkeit gegen alle bisher in der Geschichte auffindbaren gesellschaftlichen Konstruktionen, insbesondere den furchterregenden griechischen Weltstaat. Dagegen spricht keineswegs die andere Aussage, daß es sich um ein nur von Gott her mögliches Wunder handelt und daß das Neue in keiner Weise aus den existierenden Gesellschaften heraus erwachsen kann.»¹⁰

Jesus, der «Evangelist» des «Reiches Gottes»

Das erregend Neue der Verkündigung Jesu lag nicht schon in der Aufnahme und Bekräftigung des aus der jahrhundertalten Geschichte Israels heraufkommenden Begriffs des «Königtums Jahwes» bzw. eines von ihm bewirkten «Reiches» im Sinn eines Symbols gesellschaftlicher Hoffnung. Jesus sah auch nicht seine Hauptaufgabe darin, eine «neue Variante dieser Hoffnungsfigur» auszudenken und zu propagieren. «Er sah sich als «Evangelist». Er hatte zu melden: Das, was alle in Israel erhoffen, ist jetzt am Kommen.» Eine solche Verkündigung, die ganz dem «Daß» der Nähe des Gottesreiches zugewandt war, schloß freilich nicht aus, daß dabei auch auf das «Was», die konkrete «Gestalt der Erwartung», ganz neues Licht fallen konnte.¹¹

Zum Grundkonsens der heutigen neutestamentlichen Exegese zählt, daß Jesus die (zeitliche) «Nähe» des von Gott für Israel (und die Welt) verheißenen, aber real noch ausstehenden «Reiches Gottes» proklamierte und seine Zuhörer werbend daraufhin ansprach, sich auf dieses endzeitlich-endgültige Zugehen Gottes auf Israel (und die Welt) im «Glauben» einzustellen (vgl. Mk 1, 15; Lk 10, 9). Jesu Verkündigung, die die «basileia» als «herandrängend» und «nahegekommen» deutete, beinhaltet freilich im Anspruch mehr als (nur) die Ansage einer (zeitlichen) Nähe, auf die es sich einzulassen gilt. Seiner Botschaft liegt ein von Gott her schon erfolgter Umschwung, eine völlig veränderte Situation Israels (und der Welt) zugrunde. Insofern ist im Blick auf die «Reich Gottes»-Verkündigung und -Praxis Jesu als ganzer zu sagen, daß die «Nähe» der «Gottesherrschaft» und des damit verbundenen «Reiches» «in erster Linie sogar sachlich gemeint» sein muß. Mit einer solchen Sicht läßt sich die Bitte um das «Kommen» dieses «Reiches» in baldiger Zukunft (Mt 6, 10 = Lk 11, 2) durchaus vereinbaren. Aber das qualitativ «Neue» an der Heilsverkündigung Jesu besteht darin, daß das von Gott eröffnete endgültige Heil von der Zukunft her «bereits die Gegenwart» qualifiziert und bestimmt.¹²

⁹ So Lohfink a. a. O., S. 96; vgl. zu Daniel auch mein Buch: «Gottes Gerechtigkeit» – Verheißung und Herausforderung für diese Welt (Herder-TB 1643), Freiburg 1989, S. 153–167 und die dort genannten Belege.

¹⁰ Ebd. S. 96 f.

¹¹ Lohfink a. a. O., S. 99.

¹² Vgl. Merklein a. a. O., S. 51–58, bes. 57 f. – wiewohl im Kontext der (zu

In der eindringlichen Interpretation J. Blanks heißt dies: «Jesus interpretiert das zukünftige Heil so, daß es von der Zukunft her schon jetzt in dieser Welt den Menschen angeht. Jesus macht in einer letzten radikalen Weise mit der Zukunftserwartung, daß Gott das Heil seines Volkes und der Geschichte will, ernst und mutet daraufhin dem Menschen zu, schon aus der Gegenwart des göttlichen Heilswillens heraus zu leben, sogar gegen den Augenschein der bestehenden Verhältnisse.»¹³

Die Seligpreisung der (real) Armen, der (tatsächlich) Hungernden und Weinenden, die diese zu Privilegierten des «Reiches Gottes» erklärt (Lk 6, 20f.) und ihre (verlorene) Würde wiederherstellt (vgl. Mt 25, 34ff.), die Dämonenbannungen Jesu wie die entsprechenden Taten seiner Jünger, die als «Zeichen» des bereits realen Einstandes und Einwirkens des «Reiches Gottes» in die Faktizität der Weltwirklichkeit verstanden werden wollen (Lk 11, 20 = Mt 12, 28; vgl. Lk 10, 9 = Mt 10, 7 f.),¹⁴ die Bildersprache und Bilderwelt der Gleichnisse, die die Gegenwartsnähe und -mächtigkeit des mitten in der alltäglichen Wirklichkeit anbrechenwollenden «Reiches Gottes» sichtbar machen, die irdisch-leibhaften Tischgemeinschaften Jesu zumal mit «Zöllnern» und «Sündern», die zu «Vorfieren des Heilmahls der Endzeit» werden, der Jüngerkreis um Jesus, der «zeichenhaft» abbildet, wieviel an geschwisterlicher Gemeinschaft, an erneuerter Lebensordnung aus der Umkehr zum Evangelium vom «Reich Gottes» in ganz Israel entstehen könnte, die Auslegungen des Willens Gottes in der Bergpredigt, die die schöpferische Kraft der apokalyptischen Utopie für die Möglichkeit einer Veränderung der gesetzlich erstarrten Gegenwart fruchtbar machen – in all dem spiegelt sich das unlösbare Ineinander von zukunftsorientierter Basileia-Erwartung und Glauben an ihre bereits jetzt die realen Verhältnisse der Zeit korrigieren- und gestalten-wollende Dynamik.¹⁵

Diese biblischen, auf die damalige Gegenwart bezogenen Akzente der «Reich Gottes»-Verkündigung Jesu sind uns in der Regel geläufig. Aber ihre mögliche konkrete Bedeutung für die gesellschaftliche Wirklichkeit von heute stößt uns erst auf, wenn wir sie in der Auslegung der «Theologie der Befreiung» hören: «Die Überwindung von Elend und Ausbeutung ist ein Zeichen für das Kommen des Reiches Gottes.» Und deshalb ist nicht der Arme als solcher, sondern die Aufhebung seines Elends der wahre Vorschein von Gottes Reich.»¹⁶

«Die Basileia ist auch Tat des Menschen»

Aber selbst hier, im Zentrum der gegenwartsbezogenen Dynamik des von Jesus verkündigten und bezeugten «Reiches Gottes», zeigt sich noch einmal eine spezifische «Not» unserer mitteleuropäischen Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Sie spiegelt sich nach G. Lohfink in der «unermülich wiederholten» Feststellung: «Die Basileia ist allein und ausschließlich Tat Gottes; sie kommt ganz ohne Zutun des Menschen. Dieser Satz wird dann meist folgendermaßen entfaltet: Der Mensch muß um das Kommen der Basileia beten, er muß sich auf die Basileia vorbereiten und sich für sie bereithalten, er muß sich an ihr orientieren und sich ihr asymptotisch annähern, aber er kann absolut nichts tun, um ihr Erscheinen herbeizuführen und zu beschleunigen oder um es aufzuhalten oder gar zu verhindern. Gott allein führt sein Reich herbei.» G. Lohfinks Kommentar und Reaktion auf diese unbestreitbar

paulinischen?) Vorstellung, wonach Gott das «Unheilskollektiv» Israel durch ein «neues, genauer gesagt, das eschatologische Erwählungshandeln», zum «Heilskollektiv» machen will.

¹³ A. a. O., S. 45.

¹⁴ Merklein a. a. O., S. 65, spricht von «Geschehensereignis» der Gottesherrschaft, das freilich mit deren «Geschehensziel» nicht identisch ist.

¹⁵ Vgl. «Gottes Gerechtigkeit» (Anm. 9), S. 213–216.

¹⁶ So P. Eicher, Von der Gnadenlehre zur Theologie der Befreiung, in: Neue Summe Theologie, Bd. 2, Freiburg 1989, S. 237–271, bes. S. 266, unter Berufung auf G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1973, S. 159.

re Prämisse unserer heutigen Exegese: «Nun soll hier selbstverständlich nicht bestritten werden, daß die Basileia Tat Gottes ist. Nur: Ist damit schon alles gesagt? Müßte man von Jesus her nicht ergänzen: Das Kommen der Basileia ist auch Tat des Menschen? Müßte man nicht sagen: Genau wie das Kommen der Basileia «ganz und gar und restlos» das Werk Gottes ist, ist es «ganz und gar und restlos» das Werk des Menschen? Ich bin der Meinung, daß man mit dieser Formulierung auch dem biblischen Befund am besten gerecht wird. Auch nach der Bibel ist das Kommen der Basileia eine Geschichte zwischen der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen.»¹⁷

Bereits viel früher hat G. Gutiérrez auf diesen ungeklärten Punkt aufmerksam gemacht – in seiner Würdigung des Versuchs des Zweiten Vatikanischen Konzils, das überlieferte Denken in «zwei Ordnungen», der Ordnung der Schöpfung und jener der Gnade, zu überwinden und die positive Beziehung zwischen zeitlich-irdischem Fortschritt und dem Wachsen des «Reiches Gottes» zu entdecken: «Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.» (Die Kirche in der Welt von heute, Nr. 39) Gutiérrez' Bewertung dieser Konzilsaussage: «Mit einem Wort: enge Beziehungen, aber kein Ineinandersetzen. An dieser Stelle macht der Konzilstext halt.»

Will man über diese Position des Offenlassens hinauskommen und die Frage nach dem Verhältnis zwischen zeitlichem Fortschritt und Wachstum des Reiches Gottes näher zu klären versuchen, so ist vor allem die geschichtlich-politische Rolle des Menschen als «Befreier, Hauptperson und Herr der Schöpfung» in den Blick zu nehmen, nicht nur dessen Arbeit im Sinn von Veränderung der Natur. Und statt «Fortschritt» vorrangig als Naturbeherrschung durch Wissenschaft und Technik zu begreifen, gälte es, der geschichtlichen Aufgabe der Überwindung von «unterdrückerischen Strukturen», von «Ausbeutung des Menschen durch den Menschen», von «Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen» ansichtig zu werden, unter denen die Menschen der sog. Dritten Welt schwer zu leiden haben und die sie wesentlich als «Sünde» erfahren.

«Reich Gottes» und Passion Jesu

In dieser veränderten geschichtlich-gesellschaftlichen Perspektive findet das «Reich Gottes» seinen «Sinn» darin, «letztgültige Bedingung für eine gerechte Gesellschaft neuer Menschen zu sein»: «Irdischer Fortschritt oder – um diesen schwachen Terminus zu vermeiden – Befreiung des Menschen und Wachstum des Gottesreiches sind ausgerichtet auf die vollgültige Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander ... Das Wachsen des Reiches ist ein Prozeß, der sich geschichtlich in der Befreiung vollzieht, insofern diese eine größere Realisation des Menschen ermöglicht und die Bedingung für eine neue Gesellschaft ausmacht, ohne jenes jedoch auszuschöpfen. Das Reich nimmt Gestalt an in geschichtlichen Befreiungsversuchen, weist auf ihre Grenzen und Doppeldeutigkeiten hin, kündigt ihre letztgültige Vollen- dung an und treibt sie wirksam bis zur Schaffung der vollen Gemeinschaft. Wir identifizieren nichts. Dennoch wird ohne geschichtliche Befreiungsinitiativen das Gottesreich nicht wachsen können, und der Befreiungsprozeß wird die Wurzeln der Unterdrückung und der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen erst mit dem Advent des Reiches besiegen, das aber vor allem ein Geschenk bleibt.»¹⁸

¹⁷ G. Lohfink, Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: Theologische Quartalschrift 168 (1988), S. 1–15, bes. S. 4.

¹⁸ Theologie der Befreiung, a. a. O., S. 164, 165–171; zum letzten Zitat vgl. H. Kessler, Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie, Freiburg 1987, bes. S. 39 f.

Von dieser unverzichtbaren Mitwirkung des Menschen beim Wirklichwerden des «Reiches Gottes» her wie von der Sünde als dem Haupthindernis für sein Kommen tut sich unschwer eine Brücke zur Passion Jesu auf: Was die prophetische Ansage und Ausrufung des Reiches Gottes durch Jesus angeht, so erwies sich auch damals die Situation Israels (und der Welt) als verhärtet und von der Sünde entfremdet, daß sie – trotz des Glaubens vieler «Armer», «Sünder», «Frauen», «Opfer» der herrschenden Verhältnisse – die Anfeindung und Ablehnung und zuletzt den Tod dieses Zeugen des Reiches Gottes zur Folge hatte. Zumal an der vorbehaltlosen Vergebungsbereitschaft Gottes gegenüber ganz Israel, die Jesus – erstaunlich losgelöst von den dafür vorgesehenen kultischen Institutionen – verkündigte und in seiner demonstrativen Solidarisierung mit den «Zöllnern» und «Sündern», den «verlorenen Schafen des Hauses Israel», konkret lebte (vgl. Mk 2, 15–17; Mt 15, 24), entzündete sich der Anstoß der jüdischen Frommen und der für das damalige Judentum repräsentativen Kreise. Das Monopol des Tempels für die Sündenvergebung wie die Autorität des Lehrhauses für die Gesetzesauslegung waren damit in Frage gestellt, so daß sich bereits in Jesu Botschaft und Verhalten der Sache nach jene «Rechtfertigung des Gottlosen» abzeichnete, die von Paulus später auf den Begriff gebracht wurde.¹⁹

Der zunehmende Konflikt, der charakteristischerweise an der Frohbotschaft entstand (vgl. Mt 11, 6), ließ zugleich die unlösbare Zusammengehörigkeit von Botschaft und Bote immer deutlicher erkennen. «Da es außer Jesus niemanden gibt, der diese Botschaft vertreten könnte, bleibt Jesus gar keine andere Wahl, als sich bis zum Äußersten für seine Botschaft zu engagieren. Er muß mit seiner ganzen Existenz dafür einstehen, wenn nötig bis zum Tod ...» Wie der sog. «eschatologische Ausblick» in den Abendmahlstexten zeigt, hielt Jesus auch in seiner letzten Stunde an der Überzeugung fest, daß trotz seines sich abzeichnenden Todes «das Reich Gottes kommt» und er im großen «Gastmahl» der Endzeit mit den Seinen endgültig zusammensein wird (Mk 14, 25; vgl. Mt 26, 29). Ja, die Deutung des Todes Jesu als «stellvertretendem Sühnetod», die von den christlichen Gemeinden nach Ostern vollzogen wurde (vgl. Röm 3, 25; 1 Kor 15, 3), gewinnt hohe historische Wahrscheinlichkeit für Jesus selbst: In der eucharistischen Zeichenhandlung in Verbindung mit den Deute-Worten kommt diese Selbstdeutung Jesu zum Durchbruch; sein Tod ist, so gesehen, «nichts anderes als die konkrete Ratifizierung und existentielle Bewahrheitung der Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes» und angesichts des Unglaubens Israels «der notwendige «Preis», damit das Reich Gottes endgültig kommen kann.»²⁰

Und wenn im Licht von Ostern der Gekreuzigt-Auferstandene als «die heilschaffende Gerechtigkeit Gottes in Person» gesehen wird (1 Kor 1, 30) oder, wie Origenes formulieren wird, als «autobasileia», als «das Reich Gottes in Person», dann ist zwar durch eine solche christologische Konzentrierung die von Jesus selbst offengehaltene Zukunft und Ankunft des Reiches Gottes in gewisser Hinsicht «verstellt», aber zugleich auch – etwa in der Idee eines «Reiches Christi» bzw. «des Menschensohnes» – «konkret vorgestellt». Ist Jesus von den Toten auferweckt worden, so kann auch das «Reich Gottes» nichts weniger als «nova creatura», «Neuschöpfung», sein. Aber es bleibt gleichwohl – durch die Bindung an den geschichtlichen Tod Jesu – eine auf das «Diesseits» bezogene Größe, wenn auch im «Widerspruch und Gegensatz zu einer gottlosen und gottverlassenen Welt». ²¹ Dennoch haben die synoptischen Evangelien mit gutem Grund auch nach Ostern an der ursprünglichen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu festgehalten bzw. die Erinnerung an sie bewahrt.

¹⁹ So mit Nachdruck J. Blank in seiner wohl letzten größeren Arbeit: Weißt du, was Versöhnung heißt?, in: ders., J. Werbick (Hrsg.), Sühne und Versöhnung (Theologie zur Zeit 1), Düsseldorf 1986, S. 21–91, bes. 58 f., 70.

²⁰ Ebd. S. 3, 72, 79–81.

²¹ Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1965, S. 201 f.

«Reich Gottes» als «Bestimmung des Ganzen»...

In unseren Zusammenhang fügen sich die Überlegungen von J. S. Drey (1777–1853) und J. B. Hirscher (1788–1865), Gründerväter der Katholischen Tübinger Schule, fast nahtlos und wie ein Schlußstein ein; anlässlich von Ehrenpromotionen 1988, u. a. des Chefredakteurs dieser Zeitschrift, hat sie Max Seckler in einem großen Vortrag nachgezeichnet.²²

Die Reich-Gottes-Idee dient hier nicht nur zum Verstehen des Christentums aus seiner Wesensmitte heraus, sondern in ihr eröffnet sich «ein umfassendes Wirklichkeits- und Weltverständnis nicht nur glaubensmäßiger, sondern zugleich vernunftthafter Art». «Reich Gottes» macht die «Bestimmung des Ganzen», «das Sinnziel jeder menschlichen Existenz, des ganzen Menschengeschlechts und des ganzen Weltprozesses» sichtbar. Trotz dieser Absicht, das Reich Gottes zugleich als eine «wahre Vernunftidee» zu erfassen, denken Drey und Hirscher das Reich Gottes strikt als Reich Gottes. Gott als die alles bestimmende Macht, die als solche der Ursprung, das Sinn-Ende und das Ziel von allem ist, gilt auch hier als der selbstverständliche und wichtigste Ansatzpunkt. Aber der Beziehungspunkt ist der Mensch, denn es geht ja um ein «Reich», in dem der Mensch seine eigene, wahre und letzte Bestimmung findet, und zwar ohne jede Entfremdung. Daher genügt es nicht, Gott als die alles bestimmende Macht «nur als ein zwar göttliches, aber der außergöttlichen Wirklichkeit äußerlich bleibendes Machtprinzip» zu denken, «als in sich verschlossenen obersten Weltenherrn, der sich eine Welt von Kreaturen geschaffen hat und ein Reich von Untertanen wünscht, über dem er stünde». Gott im Horizont der Reich-Gottes-Idee sehen heißt positiv «ihn gleichsam in seiner Eignung als inneres und innerlich erfüllendes Prinzip einer göttlich-menschlichen Lebenswelt zu bedenken». Damit kommt das innertrinitarische Sein und Leben Gottes als die Urgestalt dessen, was theologisch «Reich Gottes» heißen darf, ins Spiel.²³

Denkt man diesen Ansatz weiter, dann ist «Reich Gottes», vom «Sein Gottes» her verstanden, als «geschichtliche Verwirklichung der Seinsqualitäten Gottes im Dasein des Menschen» zu sehen – aber nicht nur im Sinn einer Übertragung oder Nachahmung des inneren Seins und Lebens Gottes, sondern im Sinn einer wirklichen «Sozialisierung» der Reichtümer Gottes (vgl. Phil 2,6).²⁴

... und als «Be-reich»

Der «Ort», wo dieses «Reich Gottes» zur Verwirklichung kommen soll, ist die Schöpfung und vor allem die Welt des Menschen (vgl. 1 Kor 15, 28). «Reich» Gottes meint im Verständnis der Tübinger also nicht nur eine dynamische Herrschaftsbeziehung Gottes zur Welt, sondern wesentlich «einen von Gott her zu prägenden und geprägten Be-reich». In dem Maße, wie wir Menschen der göttlichen Natur teilhaftig werden, werden wir nicht nur zu Kindern Gottes und zu Geschwistern in Christus, sondern zu «Erben seines Reiches». Das heißt: Wenngleich sich das Reich Gottes zutiefst in die Selbstfindung der Personen und in die Durchbildung personaler Verhältnisse hinein auswirkt, so ist «die gesellschaftliche Dimension des Reiches Gottes» überaus wichtig – weil der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist.

Indem Drey und Hirscher das «Reich Gottes» als «Zielgröße zur Heilung der Gesellschaft im ganzen» gedacht haben und es als eine gegenwärtige Größe mit dem «Ist- und Sollzustand der Gesellschaft» in Beziehung gebracht haben, ist es ihnen zu-

²² Das Reich-Gottes-Motiv in den Anfängen der Katholischen Tübinger Schule (J. S. Drey und J. B. Hirscher), in: Theologische Quartalschrift 168 (1988), S. 257–282; vgl. «Gottes Gerechtigkeit» (Anm. 9), S. 221–225.

²³ Ebd. S. 266–269.

²⁴ A. a. O., S. 271 f.; Seckler zögert, ob Drey und Hirscher diesen Gedanken formell und direkt ausgesprochen haben – aber sie denken in diese Richtung; und Seckler schlägt vor, ihre Texte einmal «probehaltiger auf Bloch hin» zu lesen (S. 272, Anm. 22).

BENZIGER

Ein Wegweiser für eine neue Praxis des Glaubens.

Warum ist unsere Gesellschaft weitgehend glaubenslos? Wie kann der Glaube im Alltag belebt werden? Welche Perspektiven hat der Glaube im Jahr 2000? Dies sind drängende Fragen, denen sich jeder Christ stellen muß. Die psychologischen, pastoralsoziologischen und theologischen Aspekte dieser Thematik werden ausführlich in diesem Buch behandelt. Wegweisend ist der Beitrag des bekannten Wiener Pastoraltheologen Paul M. Zulehner: „Macht die Moderne glaubensunfähig?“

Karl Kirchofer
Streitbare Hoffnungen
zwischen Resignation
und Kirchenträumen
124 Seiten. Broschur
DM 19,80/Fr. 18,50



Das neue Buch von Kurt Koch: ermutigend und richtungweisend.

Kurt Koch vermittelt ein neues und lebensnahes Verständnis der Sakramente. Sie sind Orte der Erfahrbarkeit Gottes und seines sinnlich-zärtlichen Umgangs mit den Menschen. Ein Buch, das mit überkommenen Vorstellungen bricht und eine Einladung ist, das alltägliche Leben aus christlichem Engagement neu zu gestalten.

Kurt Koch
Erfahrungen der
Zärtlichkeit Gottes
Mit den Sakramenten leben
160 Seiten. Broschur
DM 22,-/Fr. 19,80



Jetzt in Ihrer Buchhandlung!

gleich gelungen, die fatalen Irrwege einer unmittelbaren politischen Institutionalisierung des Reiches Gottes im Sinne einer Theokratie wie seiner politisch folgenlosen Privatisierung bzw. Verinnerlichung zu vermeiden.²⁵

Von diesem Reich-Gottes-Denken der Tübinger Gründerväter ausgehend, stellt Seckler die von vielen Bibelübersetzern bevorzugte Wiedergabe von «basileia» mit «Gottesherrschaft» bzw. «Königsherrschaft Gottes» als im Schatten des Theokratie-Modells und der Dialektik Herr-Knecht stehend in Frage. «Die Alternative zum Herrschaftsmodell, in dem es um die Ausübung von Macht in Form von Herrschaft geht – der Herrschaft Gottes freilich –, ist das Reichsmodell.» Zwar ist auch der Begriff «Reich» nicht vor Mißbrauch geschützt. Aber sein großer Vorteil liegt darin, daß er es ermöglicht, «den vom Heilsgeschehen zu prägenden Bereich bis zu einem hohen Grad herrschaftsfrei zu denken, zum Beispiel als Reich der Wahrheit, der Freiheit, der Liebe und des Friedens, ein Reich also, in dem sozusagen gesellschaftliche Seinsqualitäten «herrschen». Das «Reich» signalisiert, daß es sich um «eine Wirklichkeit unter Menschen» handelt, «eine soziale Realität», wie sie die großen Propheten Israels in ihren gesellschaftlichen Heilsutopien und auch Jesus als «Hermeneut des Reiches» vor Augen hatten.²⁶

Abschließende Erwägungen

► Im Blick auf den notwendigen Zusammenklang von Leben und Glauben wäre es auch für uns Christen in Mitteleuropa wichtig, daß wir die Herzmitte der Verkündigung und Praxis Jesu, seine Vision eines der Welt zugewandten «Reiches Gottes» im Sinne einer gegenwärtigen Möglichkeit und Wirklichkeit wiedergewinnen könnten und wenn «Reich Gottes» aus einer nur geglaubten und dem Alltag entrückten liturgischen Größe zu einer «die Herzen unmittelbar bewegenden und die Geister umtreibenden Realität» würde. Dieses, nicht länger mehr Inbegriff einer vorwiegend privaten, geheimnisvoll-jenseitigen und nur für Glaubende offenstehenden Heilszukunft, sondern Symbol gesellschaftlicher Hoffnung, bezogen auf den Ist- und Sollzustand der jeweiligen Gesellschaft, «Paradigma für gesamt menschliches universales Heil, das – ermöglicht durch den Geist Gottes – menschlicher Anstrengung bedarf, dessen Vollendung aber allein Tat Gottes ist», würde Glaubende und Nichtglaubende vor der gemeinsamen Herausforderung, Gerechtigkeit für alle auf Erden zu schaffen, nicht auseinanderdividieren, sondern zusammenführen.²⁷

Damit wäre auch der falsche Schein, als wirkten nur die Glaubenden im Sinne des «Reiches Gottes», als wäre nur Arbeit in und im Interesse der Kirche Mitarbeit am Reich Gottes, beseitigt. Statt dessen gilt grundsätzlich: «Wo immer gerechte Verhältnisse herrschen und der soziale Wandel sich unter den Bedingungen der Solidarität vollzieht, findet man Zeichen des Reiches Gottes, das jenseits der Grenzen der konfessionellen Kirche realisiert wird.»²⁸ Die bislang einander oft entgegengesetzten Wirklichkeiten von Weltreich und Reich Gottes, von Natur und Gnade, Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Heilsgeschichte, Mensch und Gott sind, so gesehen, «keine konkurrierenden Größen und Gegenspieler» mehr, die um ihre Auto-

nomie und Freiheit kämpfen müßten; vielmehr wissen sich im Horizont des «Reiches Gottes» «die weltlich-menschlichen Möglichkeiten freigesetzt und verdankt von der je größeren Freiheit Gottes, durch die sie ihre Vollendung und Erfüllung erwarten».²⁹

► In welcher Beziehung zu der dem neuzeitlichen Menschen aufgelasteten Geschichte und seiner Mitverantwortung auch für das «Reich Gottes» steht die ihm gleichzeitig aufgetragene und anvertraute Bitte «Dein Reich komme»? Anstatt sie wie in der Zeit der Aufklärung als «überflüssige Bitte» abzutun, gälte es zuerst zu erkennen – angesichts der bleibenden Versöhnungsbedürftigkeit unserer Werke und unserer selbst wie angesichts des bereits erfolgten Kommens Gottes zur Welt in der Geschichte Jesu Christi: «Nicht was wir tun sollen, kann in solcher Perspektive die erste Frage sein, sondern was er getan hat, um uns selbst auf den Weg des Lebens zu bringen.» Sodann ginge es darum, wie neu wahrzunehmen, wie im Gebet «das unheimliche Schwergewicht des menschlichen Interesses am eigenen Können, am eigenen Vermögen und an der eigenen Macht über Natur und Geschichte leise und fast unmerklich verschoben» wird – auf das Interesse und die Teilnahme an Gottes Ehre, die in der Verherrlichung seines Namens und im Kommen seiner Gerechtigkeit liegt: «Das Wunder, das sich im Bitten um die Erfüllung seines Willens ereignet, ist die Befreiung des Menschen zu der ihm eigenen Verantwortung. Gerade im Beten wird der Mensch auf die eigenen Füße gestellt, weil er darin frei wird von den ihn beherrschenden Götzen seiner selbst.»³⁰

Vor allem die Basisgemeinden Lateinamerikas in ihrem Kampf um mehr Gerechtigkeit und mit ihren Blutzügen für das «Reich Gottes» könnten uns hier in Mitteleuropa zeigen, daß das «Gebet des Herrn» als des vom Tod zum Leben erweckten Herrn der Geschichte die eigene Verantwortung nicht lähmt, sondern weckt und dazu befreit, «um der Gerechtigkeit willen zu leben, freimütig zu kämpfen – und auch zu sterben».

Rolf Baumann, Reutlingen

DER AUTOR, Professor für Katholische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Reutlingen, entfaltet die Thematik dieses Artikels in seiner Veröffentlichung «Gottes Gerechtigkeit» – Verheißung und Herausforderung für diese Welt (Herder-TB 1643), Freiburg 1989.

Glaube nach Auschwitz?

Woran mag es liegen, daß die alljährlichen «Wochen der Brüderlichkeit» – auch in zeitgeschichtlich weniger aufgewühlten Jahren – so wenig Wellen schlagen? Warum blieb bislang der seit Jahrzehnten beharrlich geführte Dialog von Juden und Christen aufs Ganze der Gemeindebasis wie der universitären Theologie hin besehen derart resonanzlos? Ist es die «Botschaft», die man von dort zu hören befürchtet? Oder hat sich der Dunst der geradezu zyklisch wiederkehrenden Versuche, nun doch endlich das Ende dieser leidigen Geschichte zu dekretieren und «Normalität» zu beschließen, auch auf Herz und Verstand der Christen gelegt? Ein Grund dafür, daß der christlich-jüdische Dialog nicht stärker wirkte, liegt gewiß auch in der mangelhaften systematisch-theologischen Vermittlung der Fragestellung.

Auf diesem Hintergrund nimmt es sich geradezu wie ein Ereignis aus, wenn der evangelische Systematiker Friedrich-Wilhelm Marquardt aus Berlin den ersten, über 460 Seiten umfassenden Band einer insgesamt vierbändig angelegten Dogmatik 1988 veröffentlichte.¹ Der frühere Mitarbeiter Karl Barths, der nach eigenem Bekunden seine gesamte theologische Arbeitskraft der Aufarbeitung der christlich-jüdischen Beziehung ver-

²⁵ Ebd. S. 269–271; Drey und Hirscher haben sich deshalb auch gehütet, den Staat oder die Kirche einfach mit dem Reich Gottes gleichzusetzen oder sich für letzteres hierokratische Herrschaftsmodelle auszudenken.

²⁶ Ebd. S. 273f.; J. Blank präzisiert denn auch mit «Heilsherrschaft» bzw. «befreiender und beglückender Herrschaft Gottes» (Jesus von Nazareth, a. a. O., S. 44, 105).

²⁷ Vgl. M. Seckler a. a. O., S. 260 f., und M. Bußmann, Art. Reich Gottes, B. Historisch, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. IV, München 1985, S. 57.

²⁸ So L. Boff, Die Theologie der Befreiung post Ratzinger locutum, in: E. Schillebeeckx (Hrsg.), Mystik und Politik, Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. J. B. Metz zu Ehren, Mainz 1988, S. 287–311, bes. S. 298 f.

²⁹ Vgl. M. Bußmann, a. a. O.

³⁰ Vgl. P. Eicher, Epilog (Anm. 4), S. 491, 496 f.

¹ F.-W. Marquardt, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. Kaiser-Verlag, München 1988, 468 Seiten, DM 89,-.

schrieben hat, beansprucht, das Gesamt des christlichen Credo und seiner Auslegung aus dem Gegenüber der Juden heraus zu denken. In einer Zeit differenziertester Arbeitsteilung auch in der Theologie widersteht er so schon im Ansatz der «Verführung», das Thema Juden zu parzellieren und ihm den Stachel im Fleisch christlicher Theologie zu ziehen. Gerade im Gegensatz zu denkbaren «Domestizierungen» der Juden sieht Marquardt die Theologie «heimgesucht» und ins «Eland» ausgesetzt. Als «grundsätzlich situations- und zeitbestimmte Erkenntnisbemühung» nimmt sie dann an der «Geschichtlichkeit Gottes» teil, wenn sie sich von den «Zeichen der Zeit» selbst zeichnen läßt. Angesichts des «Zeit-Zeichens» Ausschwitz gerät jede weitere Theologie zur Reflexion vor dem Gerichtsstand Gottes. Denn «Auschwitz hat die Intelligenz getroffen: zumal die theologische.» (53) Im «Fall der Theologie» (86–91) ist zu fragen, ob diese nicht auf eine Trift «vom Geist zum Verbrechen» (86) geraten sei. Mit solchen Fragen aber wird jedes Theologisieren überhaupt fraglich. Ist ihr nicht Verstummen geboten? (7) Obwohl Marquardt eine solche Option grundsätzlich anerkennt, votiert er unter Aufnahme eines programmatischen Worts von H. Iwand für ein neues «Denken aus der Umkehr heraus» (8).

Von der Geschichte berührt

Als geschichtlich berührte Theologie hat diese einen Preis zu zahlen: Zwischen der Abarbeitung an der Fraglichkeit von Theologie überhaupt und dem Entwurf neuer Möglichkeiten bleibt ein auch in der Anlage des zweigeteilten Buches deutlich erkennbar gehaltener Bruch, der weder hermeneutisch zu glätten noch dialektisch zu vermitteln ist. Diese Theologie scheint auf die Knie gezwungen, ins Gebet genommen zu sein, wenn der Autor – unverdächtig aller Zeitgeistbedürfnisse nach «spirituellem Flair» – eingangs auf das Gebet in der Theologie reflektiert. Im Sinn einer geradezu «genötigten» Selbstentmachtung hat das Gebet konzeptionelle Verbindlichkeit: «Denn wer betet, begrenzt sich. Er bekennt sich als abhängig und angewiesen auf Gott, über den er nicht verfügen kann, er bejaht dabei unüberschreitbare Grenzen seines Vermögens. So gesehen hat der Lebensakt des Betens methodischen Sinn.» (13) Gilt also der Primat des Lebens vor dem Denken, kann die Frage nach der Schuld nicht aus der Systematik herausgenommen und etwa einer «Abteilung» Praxis zugewiesen werden. Im Unterschied zu den – vornehmlich – nordamerikanischen Holocausttheologien, die sich zu einer Sachkritik des NT und der klassischen Symbola gezwungen sehen, lehnt Marquardt solche Eingriffe ab. Weniger und zugleich Radikaleres fordert er ein, wenn er das «Seinsverständnis der Theologie» zugunsten des biblischen Wirklichkeitsverständnisses aufgeben möchte. Leite ersteres zu einem definitorisch-ausschließenden Denken an, so führe das biblische Weltverständnis in Lebens- und Denkmöglichkeiten, die grundsätzlich partizipativ-kommunikativ Leben begreifen lassen. Das bisheriger Wissenschaft und Theologie inhärente Ethos der Distanz gelte es dahingehend zu revidieren, daß auch und vor allem Nähe, aus praktischem Umgang gewonnene Vertrautheit als Voraussetzung für Erkenntnis anerkannt werde. Allein solches Denken, in dem, wie man interpretieren darf, Solidarität nicht mehr nur als Kategorie der «Praktischen Vernunft» wahrgenommen, sondern zugleich als Grund der «Theoretischen» erkannt werde, entspreche dem «sympathetische(n) Grundzug des biblischen Glaubens» (157).

Verbindlichkeit des Lebens

Was in der Gotteslehre weithin gelang, müsse und könne dann auch in der theologischen Rede vom Menschen erreicht werden: diesen nicht mehr zu «objektivieren». Bleibt er doch nach Marquardt bislang «in der theoretischen Sprache dem Urteil des verfügenden Subjekts unterworfen. Auch Theologie spricht über ihn – den Juden, den Griechen – in dritter Person.» (103) Um den sprachlichen Fallen solcher Abstrak-

tion und Rigidität zu entgehen, verleiht der Autor seiner Dogmatik narrative Züge, ohne den nicht geringen systematischen Anspruch einzuschränken, am Grundriß einer neuen Theologie mitzuzeichnen. Es ist eine Theologie, die sich strikt aus dem Konnex «Lebensverbindlichkeit und Denken» (151–166) heraus versteht und realisiert. Als solche läuft sie auf das hinaus, was Marquardt als «Evangelische Halacha» bezeichnet. «Im Judentum heißt die Wissenschaft von der Wegfindung des Glaubens Halacha. In der Halacha werden Wege des heute Gott vertrauenden Tuns gesucht, bei denen man auch auf heute Gott gemäße Gedanken kommen kann.» (166) Was über Jahrhunderte als jüdische Gesetzmäßigkeit diffamiert wurde wird hier – gewiß unter markanten und differenzierten Einschränkungen – als Gestalt christlicher Theologie entworfen, die sich vom Ethos der Verantwortlichkeit getragen sieht. Konsequenz zwar entwickelt, stellt sich doch die Frage, ob um der Verstehbarkeit willen nicht derart viele Erklärungen sowohl *ad extra Judaeos* als auch *ad intra ecclesiam* vonnöten sind, daß der theoretisch stimulierende Wert des neuen Begriffs schließlich doch paralysiert wird.

Der Glaube Abrahams

Auf der Basis dieses Kapitels, das auch als eigenwillige «Einschmelzung» von seitens christlich-jüdischer Verständigungsarbeit in die allgemeine Theorie-Praxis-Diskussion zu lesen ist, entfaltet der Autor den klassischen, in anderen Dogmatiken allermeist später situierten Traktat «De vocatione». Indem bereits in den Prolegomena auf die «Berufung» eingegangen wird, sollen Weichen gestellt werden: Mit der Frage «Theologie, wo stehst du?» im Ohr muß begonnen werden, soll diese Reflexion eine Adresse behalten und letztlich ihrer Verspanntheit in Wirk- und Verantwortungszusammenhänge bewußt bleiben. Bei Abrahams Berufung ansetzend, wird zugleich die Kontur christlicher Berufung in ihrer Tiefendimension faßbar. Wird der Heide doch – wie Abraham – im Ausgang aus vertrauten Vätertraditionen – im Zusammenhang der Prolegomena heißt das auch und vor allem aus eingeschliffenen scheinbar naturwüchsigen Wirklichkeitsverständnissen – zum Christen, während Juden im Eingang in ihre Überlieferungen ihre Berufung ergreifen. In dieser Perspektive eröffnet sich eine Sicht für eine nicht exklusiv-konträre, auf Beerbung abhebende Verhältnisbestimmung von Synagoge und Kirche, sondern, wenn man so zusammenfassen darf, auf eine theologische qualifizierte Kultur reicher und differenzierter Beziehungen. Abraham, «der zwischen dem jüdischen Volk und den nichtjüdischen Völkern, der zwischen den paar Juden in der Weltgeschichte und der Menschheitsmajorität aller Zeiten und Räume» seinen Lebens- und Berufungsort fand, setzt «den christlichen Glauben in das spannungsgeladene Verhältnis zwischen Israel und den Nationen und weist ihm einen Ort inmitten der noch lange nicht abgeschlossenen und darum noch völlig unübersichtbaren und unabsehbaren Geschichte dieses Verhältnisses.» (281) Derart «zur Lebensgemeinschaft mit dem jüdischen Volk» (374) berufen, verschränken sich im Kern christlicher Identität «Heidenlob» und «Israelpreis», wie dies beispielhaft in Lk 1, 68–79 und 2, 29–32 geschieht, im christlichen Gebetsgut als «Benedictus» und «Nunc dimittis» bekannt. Fern jedes historisierenden Mißverständnisses einer Jesulogie argumentiert Marquardt vom Kern des Credo her: «Der auferstandene Jesus Christus ist das Licht zu erleuchten die Heiden und zum Preis seines Volkes Israel. Und das Knüpfen dieses Zusammenhangs ist der ganze Inhalt des christlichen Heils.» (442) Zugespitzt heißt das, Christusbeziehung ist Israelbeziehung. Inwiefern dies so ist, werden die beiden Bände zur Christologie entfalten, deren erster im kommenden Frühjahr erscheinen wird.²

² Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Band 1. Kaiser-Verlag, München 1990, ca. 364 Seiten, ca. DM 79,-. Der zweite Band der Christologie mit Teil II und III soll im Frühjahr 1991 folgen.

Provoziert dieses Opus die längst anstehende systematisch-theologische Auseinandersetzung? Anstößig genug ist es; an Fragen und Einwänden (etwa an einer sprachwissenschaftlich und philosophisch allzu unvermittelten Rede von Denk- und Sprachtypen bzw. Wirklichkeitsverständnissen) dürfte es nicht fehlen. Allein, so begründet auch immer Einzelkritiken zu artikulieren sind, sie haben sich selbst an dem Maß zu messen, das Marquardt zwischen traditionsbezogener Glaubensreflexion und der Pflicht des Theologen zum Stand unter dem Zeit-Zeichen Auschwitz gespannt hat.

Paul Petzel, Saarbrücken

Es schwelt weiter

Keine Ruhe um Bischofsernennungen

Über die umstrittenen Bischofsernennungen für Chur (Ernennung eines Koadjutors, April 1988), Köln und Salzburg (Dezember 1988) sowie Feldkirch (Januar 1989) will kein Gras wachsen. Insbesondere die Vorgänge um die Ernennung des Kölner Erzbischofs sind in letzter Zeit zumindest der deutschen Öffentlichkeit wieder bewußtgemacht worden. Da gab es zum einen eine sehr informative, einstündige (!) Hörfunksendung von Leo Waltermann über die Kölner Ernennung und deren Hintergründe (WDR 3 – Köln, 11. Februar 1990), in der auch bislang allgemein kaum oder gar nicht bekannte Fakten vermittelt wurden (etwa die Zusammenstellung der Kölner Listen im Oktober 1987 und Juli 1988¹; die Stichwahl des Domkapitels im September 1988, wobei der Bischof von Fulda, Johannes Dyba, aus dem Rennen fiel), aber auch manche Spekulationen enthalten waren, insbesondere im Hinblick auf den angeblichen Wunsch des Papstes, Joachim Meisner von Berlin wegzupromovieren. Genau drei Wochen nach Waltermanns Sendung «stellte sich» der Kölner Erzbischof zwei Stunden lang im Fernsehen den Fragen des Moderators Claus Hinrich Casdorff und einiger Ausgewählter vor einem offensichtlich ausgesuchten, Meisner überwiegend wohlgesonnenen Publikum (Sendung «Ich stelle mich», 3. Fernsehprogramm [West 3], 4. März 1990). Und bereits Anfang des Jahres war unter dem Titel «Der Bischof: seine Wahl und Ernennung» eine Darstellung von Gerhard Hartmann erschienen, die sich mit der historischen Entwicklung der Bischofsernennung wie mit den konkreten Vorgängen in Chur, Köln und Salzburg befaßt.²

Es seien zunächst die Vorzüge des Buches von Hartmann genannt. Neben einer gerafften, aber übersichtlichen historischen Beschreibung der Wahl, Bestellung oder Ernennung von Bischöfen im Laufe der Jahrhunderte findet man in seinem Buch auch eine (selektive) Zusammenfassung der Fakten und Diskussionen im Zusammenhang mit den Ereignissen in Chur, Köln und Salzburg. Dabei nimmt die historische Beschreibung mehr als die Hälfte des Buches ein. Bei den Fallbeschreibungen ist für Köln die Hälfte des Raumes in Anspruch genommen worden.

Die erste Hälfte, also die geschichtliche Übersicht, stellt eine Kompilation verschiedener Publikationen zum Thema dar. So hat der Verfasser fast zur Gänze das Heft «Ortskirche und Bischofswahl» der internationalen theologischen Zeitschrift *Concilium* vom Herbst 1980 für seine Zwecke verwendet. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden, da nur wenige Historiker Quellenforschung betreiben und dies auch bei einem so breit angelegten Vorhaben unmöglich von einem einzelnen erwartet werden kann. Was aber wohl von einem Wissenschaftler

erwartet werden darf, ist die sorgfältige Auswertung der Quellen bzw. der von ihm zu Rate gezogenen Literatur. Es dürfte nun für die Gegner der insgesamt kritischen Darstellung der Vorgänge in Chur, Köln und Salzburg durch Hartmann ein leichtes sein, ihm unsorgfältiges Arbeiten nachzuweisen. Und es gibt gute Gründe, die wissenschaftliche Qualität und Zuverlässigkeit seines Buches anzuzweifeln.

Beinahe alle überprüfbaren Zitate weisen Mängel auf, zum Teil erhebliche (27, 41, 63, 65, 70 usw.), ja der Autor veränderte Texte nach eigenem Gusto oder ließ Passagen weg, ohne dies in der üblichen Weise kenntlich zu machen (so etwa bei Art. 14 des Reichskonkordates, 78). Ohne ersichtlichen Grund wurden Namen verändert (und das ist dann nicht einer der relativ zahlreichen Druckfehler!), so jener des Augsburger Historikers Bernhard Schimmelpfennig (der dann auch noch im Personenregister verschwiegen wird), Standardwerke (etwa Mörsdorf, Kirchenrecht) werden nicht in der letzten Ausgabe zitiert usw. Befremdlich wirken auch manche Begriffe und Ansichten des Autors. So nennt er das Heilige Römische Reich im 11. Jh. wie vor 1806 «Deutsches Reich», oder die Nachwahl des Apostels Matthias ist für ihn bereits eine «Bischofsbestellung» (13). Die öffentliche Erklärung des Salzburger Domkapitels vom 30. Dezember 1988, die wegen Indiskretionen von anderer Seite notwendig geworden war, vergleicht Hartmann mit dem Bruch des Beichtgeheimnisses (171)!

Die Ereignisse in Chur und Salzburg werden insgesamt zuverlässig und kritisch beschrieben. Auch hat der Autor sich in die vorliegenden Gutachten, insbesondere zum Fall der Koadjutorernennung in Chur, gut eingearbeitet. Was die Kölner Ernennung betrifft, sieht dies anders aus. Kritische Stimmen und Argumente werden nicht in ihrer ganzen Breite genannt; das sogenannte linke Spektrum wird in auffälliger Weise ausgeblendet und marginalisiert, etwa die «Kölner Erklärung» oder das «Kölner Netzwerk», immerhin Ergebnisse der schlimmen Kölner Ereignisse. Wenn er auf diese Aspekte der Angelegenheit zu sprechen kommt, scheut der Autor sich auch nicht vor pauschalen Urteilen. Die Bildungspolitik der sechziger Jahre muß herhalten zur Erklärung für die Mißachtung von Traditionen (118), und die Kölner Erklärung ist nach Hartmann gleich doppelt zu desavouieren: es ist die «sog. «Kölner Erklärung»» (154). Manchen journalistischen Schnickschnack oder Resultate der Titelfreude des Autors hätte man gerne gemißt, wenn dafür wichtige allgemeinrechtliche oder kirchenrechtliche Bedenken gegen die Kölner Ernennung auch nur erwähnt worden wären, etwa der Artikel und damit die Argumente von Axel Hopf auf in der angesehenen und wahrlich unverdächtigen Neuen Juristischen Wochenschrift (NJW 1989, Heft 20, 1263–1266). Auch übergeht er die in dieser Zeitschrift erhobenen und von Waltermann gleichfalls erwähnten Bedenken der kirchlichen Protestbewegung und Opposition in Köln zur Beeinflussung der Wahlfreiheit des Kölner Domkapitels, wodurch die Wahl Kardinal Meisners – kirchenrechtlich beurteilt – ungültig ist.³

Erstaunen lassen muß auch die Bemerkung des Autors, «die Qualität des Kölner Erzbischofs» sei «fast nie in Zweifel» gezogen worden (156). Wenn man sich recht erinnert, waren doch gerade erhebliche Zweifel an der «Qualität», besser wohl: Qualifikation Kardinal Meisners speziell für den Kölner Posten, bei einigen sogar nach den Berliner Erfahrungen mit ihm ganz allgemein für eine kirchliche Führungsposition ein gewichtiges Kontra-Argument in der ganzen Besetzungsangelegenheit. Und daß diese Zweifel immer noch bestehen, sich sogar möglicherweise auf Grund der Erfahrungen mit Kardinal Meisner auf seinem Kölner Posten eher noch verstärkt haben, hat gerade die eingangs erwähnte Fernsehsendung recht gut illustriert.

Einiges ist schief dargestellt: Hartmann spekuliert über die Frage, ob der Hl. Stuhl mit der Ernennung Meisners zum Erzbischof von Köln «den Wunsch der DDR nach Anerken-

¹ 1987: ein auswärtiger Bischof ohne den Titel Erzbischof (also nicht Dyba!), ein höherer Ordensoberer (Abt-Präses Dammertz OSB) und ein Kölner Prälat. 1988: Meisner, Dyba, Henckel von Donnersmarck.

² Gerhard Hartmann, *Der Bischof: seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität*, Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1990 (256 S.).

³ Vgl. K. Walf, *Die Kölner Bischofswahl war nicht frei*, in: *Orientierung* 53 (1989) S. 2–4.

nung einer eigenen Staatsbürgerschaft desavouiert» habe (87). Unerwähnt bleibt, daß Kardinal Meisner vor Verlassen der DDR die damals übliche Ausbürgerungsurkunde vom Vertreter des Staates ordnungsgemäß ausgehändigt wurde. Wichtiger ist die folgende Richtigstellung: Des langen und breiten beschreibt der Autor die Rechtsfigur des Koadjutors (126, 128, 160, 185, 188f., 206f.). Dabei spricht er immer wieder vom «Koadjutor c.i.s.» (cum iure successionis – mit dem Recht der Nachfolge), obwohl seit dem Inkrafttreten des Codex von 1983 jeder Koadjutor das Recht der Nachfolge besitzt, der frühere Unterschied (mit oder ohne Recht der Nachfolge) also nicht mehr besteht (cc. 403 § 3, 409 § 1). Befremdlich ist auch die wiederholte Anmerkung des Autors, im Vergleich zu früher werde der Koadjutor «immer weniger notwendig» (206). Die Erfahrung nach dem Inkrafttreten des Codex von 1983 lehrt jedoch, daß gerade diese Rechtsfigur vom Papst zur Umgehung der normalen, vom Codex selbst vorgesehenen Ernennungsprozedur verwendet wird, und zwar nicht nur in Teilkirchen, die ein wie immer geartetes Wahlrecht kennen (man denke etwa an die Niederlande). Und dies war von Beginn an vorzusehen.⁴ Die Gefahr des Mißbrauchs liegt vornehmlich darin, daß der Papst nun nicht einmal den Bischof fragen muß, dem er einen Koadjutor zur Seite stellt. Man darf doch nicht vergessen, daß Bischof Zwartkruis von Haarlem, dem dies seinerzeit widerfuhr, vor Aufregung und Empörung gestorben ist!

Der Modellvorschlag des Autors für eine konfliktreduzierte Prozedur bei Ernennung oder Bestellung von Bischöfen (204 ff.) wäre sicher schon ein Fortschritt im Vergleich zu den derzeitigen Zuständen. Er plädiert für ein genau normiertes Vorschlagslistenverfahren sowohl absoluter als auch relativer Art (absolut = unabhängig von einem konkreten Besetzungsfall werden Rom Kandidaten für das bischöfliche Amt genannt; relativ = im konkreten Besetzungsfall werden Listen

erstellt). Der Vatikan müßte an diese Listenvorschläge gebunden sein. Aus ihnen könnte er dann eine Dreierliste erstellen, auf der zumindest ein Kandidat aus dem Bistum selbst stehen sollte. Die Vorschlagslisten seien zudem durch ein repräsentatives Gremium zu erstellen, dem Delegierte aus Priester- und Pastoralrat angehören sollten (also nicht nur die Mitglieder der Domkapitel). Dieses Gremium müßte dann auch die Auswahl aus der Dreierliste des Vatikans treffen.

Hartmann merkt selbst, daß Rom sich für diesen Vorschlag kaum erwärmen dürfte. Es kommt hinzu, daß er verständlicherweise zu sehr von Vorgegebenheiten in den deutschsprachigen Ländern ausgeht. In vielen Teilkirchen existieren weder eine entsprechende Substruktur noch ein Traditionsbewußtsein, um dieses Konzept zu realisieren. Entscheidend aber ist: Rom hat gar kein Interesse daran, die durch Hartmann ja beschriebene Entwicklung hin zum exklusiven Ernennungsrecht des Papstes zu ändern. Wenn Hartmann etwa meint, c. 377 § 1 CIC-1983 sei positiv zu bewerten, da darin ja auch im Gegensatz zum früheren Codex von 1917 die Bestätigung von rechtmäßig zum Bischof Gewählten durch den Papst vorgesehen sei, interpretiert er doch mehr in diesen Canon, als dieser bietet. Was ist nun der Unterschied zu c. 329 § 3 CIC-1917, der das bestehende Wahlrecht von Kollegialorganen ausdrücklich garantierte?

Es war Hartmanns Ziel, sein Buch zu schreiben, «um auch eine Grundlage für spätere Studien zu sein» (11). Dieses Ziel dürfte er in gewisser Hinsicht erreicht haben, da er in seinem Buch eine Fülle von Material versammelt hat. Zugleich müssen jedoch die späteren Verwender seiner Darstellung gewarnt werden. Diese Darstellung ist fehler- und lückenhaft. Eine Chance wurde vertan.

Knut Walf, Nijmegen

⁴ Vgl. K. Walf, Einführung in das neue katholische Kirchenrecht. Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, S. 99 f.

Perspektiven eines demokratischen Sozialismus

Zum neuen Grundsatzprogramm der SPD*

Als sich die Sozialdemokratische Partei Deutschlands im Jahre 1959 in Godesberg ein neues Parteiprogramm gab, hatte das durchaus symbolische Bedeutung. Die geographische Nähe des Tagungsortes zur «provisorischen Hauptstadt» Bonn drückte auch die politische und ideologische Annäherung der Sozialdemokratie an soziale Marktwirtschaft und Westintegration aus. Die SPD ging mit dieser Neuorientierung – sie verstand sich jetzt als linke Volkspartei, die für eine «soziale Demokratie» eintrat – der erfolgreichsten Epoche ihrer seit 1863 währenden Parteigeschichte entgegen. Dreißig Jahre später, und nachdem bereits die ersten Kommentatoren das «Ende des sozialdemokratischen Zeitalters» prognostiziert hatten, gab sich am 20. Dezember 1989 in Berlin die Sozialdemokratische Partei ein neues Grundsatzprogramm, das nunmehr in der Nachfolge des Godesberger Programms als «Berliner Programm» Furore machen soll. Man ist auch jetzt geneigt, der Wahl des Tagungsortes eine symbolische Bedeutung zuzumessen: Die «alte Reichshauptstadt» Berlin steht für die eine deutsche Nation, aber auch für das alte Europa. Berlin steht für viele Traditionen und Zäsuren in der deutschen Geschichte und in der Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Hier hatte die SPD ihren Kampf gegen den Wilhelminischen Obrigkeitsstaat, gegen die Hitlerdiktatur und gegen den Stalinismus geführt, und von hier aus stritt sie für die Weimarer Republik und die Bundesrepublik. In Berlin hielten Rosa Luxemburg, Otto Wels und Ernst Reuter ihre großen Reden für Freiheit, Frieden und Menschenrechte.

* Zu beziehen bei: SPD-Parteivorstand, Ollenhauer Haus, 5300 Bonn.

Die Geschichte kommt auch diesmal nicht ganz ohne Ironie aus. Just in dem Moment, als der Leninismus-Stalinismus Bankrott machte, gab sich der somit siegreiche «Klassenfeind Sozialfaschismus» – wie die Kommunisten für gewöhnlich die Sozialdemokraten betitelten – ein neues Grundsatzprogramm für seine politische Arbeit in den kommenden Jahrzehnten. Aber: niemand merkte auf! Selbst die Delegierten des Parteitages stimmten ohne große Diskussion dem Programm zu. Die revolutionären Umbrüche in Osteuropa lenkten das Interesse von Freund und Feind ab von diesem 24seitigen Papier, das auf den ersten Blick wie das Ergebnisprotokoll eines arbeitsintensiven Wochenendseminars in einer evangelischen Akademie wirkt. Trotzdem gilt es seine Relevanz zu sehen.

Die Rede vom Ende des sozialdemokratischen Zeitalters

Im letzten Jahr hatte «Die Zeit» mehrere Prominente um Antwort gebeten auf die Frage «Ist der Sozialismus am Ende?». Der Initiator *Ulrich Greiner* prognostizierte bereits im Frühherbst: Der Sozialismus «scheitert daran, daß Pepsi Cola und Big Mac, die schäbigsten Symbole des Kapitalismus, eine verheißungsvollere Wirklichkeit darstellen als die klassenlose Gesellschaft».¹ Der bundesdeutsche Arbeitsminister *Norbert Blum* (CDU) rief angesichts der veränderten politischen Lage in Polen aus: «Marx ist tot, Jesus lebt.» Die konservative «frohe Botschaft» für das gesamtdeutsche Wahlkampfjahr 1990 heißt deshalb auch «Freiheit oder Sozialismus». Jesus im Verbrauchermarkt – wer hat jetzt noch so viel Phantasie, sich

¹ Die Zeit, Nr. 39 – 22. 9. 1989, Seite 55.

diese unmögliche Szene auszumalen? «Jesus ist nicht gegen Karl Marx gestorben» – wer mag diesen Satz des frommen Sozialdemokraten *Gustav Heinemann* heute noch laut sagen? Die Linke ist sprachlich heimatlos geworden. Die Stalinisten haben es geschafft, die drei wichtigsten Symbole der Linken zu zerstören: das Wort Sozialismus, die Anrede Genosse und die Farbe Rot. *Václav Havel* hat vom Sozialismus als dem «Knüppel gegen das Volk» gesprochen. Läßt sich eine neue Sprache finden? Eine neue Sprache, die ja Ausdruck einer neuen Identität sein müßte, neue Sichtweisen und neue Perspektiven vermitteln muß. Das Berliner Programm der SPD scheint mir dafür gerade zur rechten Zeit zu kommen. Rechtzeitig nämlich, um zum Auffangbecken all der Kräfte zu werden, die vom Projekt eines demokratischen Sozialismus nicht lassen wollen. Darin sehe ich die Bedeutung dieses Grundsatzprogramms über den Tag hinaus: Der Abschied von der Vision einer sozialistischen Gesellschaft kann nicht vollzogen werden, solange es die SPD gibt. Aber die schnelle Verdrängung des Desasters des «real existierenden Sozialismus» aus einer linken Theorie und Praxis wird ebenso unmöglich sein, solange es die SPD und ihr Gedächtnis und ihre Erfahrungen gibt.

Mag sein, daß die oft bespottete «Unbeweglichkeit des Tankers» SPD zur eingangs bereits zitierten Rede vom «Ende des sozialdemokratischen Zeitalters» einiges beigetragen hat, aber das Gemeinte scheint doch tiefer zu reichen. Die Konservativen verwenden es als politischen Kampfbegriff und fügen hinzu, daß der Sozialstaat nicht mehr bezahlbar sei und der Industriegesellschaft die Arbeit ausgehe. Für die Alternativen ist der sozialdemokratische Weg, über den Erwerb staatlicher Machtpositionen Reformen zu initiieren, der Irrweg der Komplizenschaft. Aber es gibt auch eine hausgemachte sozialdemokratische Posthistoire: Der soziale und demokratische Rechtsstaat, so wie er z. B. in Österreich, in der Bundesrepublik, in Schweden existiert, das ist das, was die Sozialdemokratie immer wollte, kann man da hören. Die Zukunftsaufgabe liegt also im Erhalt des Status quo. Von dieser Mentalität sind die Mehrheit der sozialdemokratischen und gewerkschaftlichen Funktionäre beseelt. Es ist richtig, daß die Forderungen nach Mitbestimmung und Kontrolle wirtschaftlicher Entscheidungen, nach Rechtsschutz und Wohlstand für alle, nach Frieden und Freiheit in einem Maße realisiert worden sind, wie es sich die Mütter und Väter der Sozialdemokratie nicht hätten erträumen lassen. Zudem sind die Eckdaten sozialdemokratischer Politik mittlerweile zum Allgemeingut fast aller relevanten politischen Kräfte geworden und artikulieren sich auch in Osteuropa bei den Hoffnungsträgern der demokratischen Erneuerung. Aber das «Ende des sozialdemokratischen Zeitalters» ist in all diesen Tendenzen noch lange nicht in Sicht. Die zweite richtungweisende Leistung des Berliner Programms der SPD besteht darin, in dieser Situation das nächste Etappenziel des demokratischen Sozialismus, nämlich den sozialen und ökologischen Umbau der Industriegesellschaft, in einem mehrheitsfähigen Konzept vorgelegt zu haben. Hieran werden jene Strömungen anknüpfen können, die schon bald auch in den westlichen Gesellschaften nach *Perestroika* und *Glasnost* rufen werden.

Besinnung auf Grundwerte

Der Ansatzpunkt des neuen Grundsatzprogramms der SPD läßt sich am besten unter Rückgriff auf *Karl Marx* transparent machen. Bekanntlich reflektierte er im «Kapital» über die Beziehung zwischen dem «Reich der Freiheit» und dem «Reich der Notwendigkeit». Letzteres wird immer Bestand haben, aber es muß zivilisiert werden, damit die Menschen mehr Kraft in den Ausbau des Freiheitsreiches investieren können. Die Sozialdemokratie war sehr erfolgreich in ihrem Bemühen, mittels Sozial- und Rechtsstaatlichkeit, Wirtschaftsdemokratie und Parlamentarismus das Reich der Notwendigkeit zu zivilisieren und das Reich der Freiheit auszu-

bauen. Genau hier aber setzt das Berliner Programm neu an und revidiert die alte Grenzziehung zwischen den beiden Reichen. Die alten, vor allem ökonomischen Grenzmarkierungen kennzeichnen nur undeutlich, wo das Reich der Freiheit beginnt und das Reich der Notwendigkeit endet. Wurde das Reich der Freiheit nicht errichtet auf Kosten der Frauen, der nachfolgenden Generationen, der Menschen im Osten und im Süden, der natürlichen Lebensumwelt? Und ist zudem die erreichte Freiheit nicht nur die Freiheit, zu konsumieren und sich zu amüsieren?

Diese Anfragen verlangen ein erneutes Nachdenken über das, was Sozialismus und sozialdemokratische Politik heute noch sein können, wenn man feststellen muß, daß einige der bisherigen Ansätze zu eng waren oder gar in die falsche Richtung gingen. Auffallend umfangreich fällt deshalb wohl auch die Besinnung auf «Die Grundlagen unserer Politik» im Berliner Programm aus. Die SPD präsentiert sich hier als eine an Grundwerten orientierte Reformpartei, die auf einen basisdemokratischen öffentlichen Bürgerdialog setzt, um globale politische Projekte mehrheitsfähig zu machen und schließlich durchzusetzen. Dabei will sie sich auf eine neue historische Allianz zwischen den Traditionen der Arbeiterbewegung und dem Engagement der neuen sozialen Bewegungen stützen. In Anknüpfung an das Godesberger Programm versteht die SPD «demokratischen Sozialismus» weiterhin als «Aufgabe, Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität durch Demokratisierung der Gesellschaft, durch soziale und wirtschaftliche Reform zu verwirklichen».

Es lohnt sich, den Blick auf die Grundentscheidungen im Berliner Programm noch weiter zu schärfen. Jedem Parteiprogramm der SPD sah man bisher deutlich an, aus wessen Feder es geflossen war. Das Erfurter Programm (1891) hatte der orthodoxe Marxist *Karl Kautzky* entworfen. Er war auch für den klassenkämpferischen theoretischen Teil des Heidelberger Programms (1925) verantwortlich, mußte den reformistischen praktischen Teil aber an den Wirtschaftsexperten *Rudolf Hilferding* abgeben. Für Godesberg (1959) fertigte der ethische Sozialist *Willi Eichler* den Programmtext an. Für das Berliner Programm zeichnete schließlich der schwäbische Pietist *Erhard Eppler* verantwortlich. Allein diese Ahnengalerie der Parteiprogrammatiker verdeutlicht schon den Wandel im Selbstverständnis der SPD. Der Name *Erhard Eppler* erklärt auch die Öffnung der traditionellen SPD für die neuen sozialen Bewegungen, schließlich war *Eppler* ein gewichtiger Initiator der Dritte-Welt- und der Friedensbewegungen, und er erklärt auch zum Teil den stark moralisch-appellativen Gehalt des Berliner Programms.

Die Würde des Menschen ist Ausgangs- und Zielpunkt

Das neue Parteiprogramm hat noch eine eigene Vorgeschichte, die sich in ihm widerspiegelt. Seit 1977 arbeitete unter der Leitung *Erhard Epplers* die «Grundwertekommission» beim Parteivorstand an einer Fortschreibung der SPD-Programmatik. Eine Reihe wichtiger Grundsatzdokumente legte diese Kommission vor, u. a. 1984 einen Bericht zu einem überarbeiteten Godesberger Programm. Zwei Jahre später konnte dann schon der erste Entwurf zu einem neuen Parteiprogramm diskutiert werden, den die Programmkommission unter dem Vorsitz *Epplers* und unter Mitarbeit einiger Mitglieder aus der Grundwertekommission vorlegte. Das Berliner Programm ist also wesentlich vorgeprägt worden durch Diskussionen über politische Ethik, politische Kultur, neue politische Themenfelder und den gegenwärtigen Status der Arbeiterbewegung. Daß es nun wie eine recht progressive Sozialenzyklika wirkt, wird man wohl *Heinz Rapp* zuschreiben haben, dem katholischen Sozialdemokraten und langjährigen Sozios *Epplers* in der Programmdiskussion. Das Person-, Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip aus der katholischen Soziallehre sind zum *cantus firmus* der sozialdemokratischen Parteiprogrammatik

geworden. Das Berliner Programm riskiert gar die Neuerung, für diese plurale Volkspartei SPD eine Minimalanthropologie zu formulieren und zur Grundlage sozialdemokratischer Politik zu machen. «Die Würde des Menschen ... ist Ausgangs- und Zielpunkt unseres Handelns», heisst es jetzt. Damit ist das Ziel der Bewegung «demokratischer Sozialismus» definiert.

Dieses Ziel wird dann weiter konkretisiert in den Grundwerten Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität und operationalisiert in den verschiedenen Aufgabenfeldern einer Politik des demokratischen Sozialismus in Gesellschaft, Wirtschaft und internationalen Beziehungen. Demokratischer Sozialismus kennzeichnet eine Politik, das ist durchgängig im Berliner Programm zu erkennen, die sich in ihrer Sichtweise aller Lebensbereiche vom Primat des Geldes befreit hat und nur mehr dem Anspruch auf universale Solidarität, Emanzipation und Aufklärung gehorcht. Unter Sozialisierung, diesem Schlagwort des Sozialismus, ist dann die Vergesellschaftung der Produktionsmittel in einem sehr umfassenden Sinn zu verstehen, nämlich als gesellschaftliche Kontrolle aller politischen Machtzentren durch eine demokratische Öffentlichkeit.

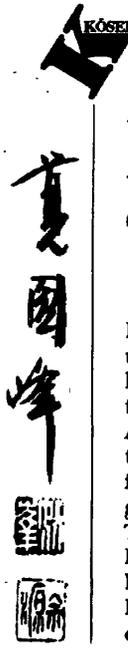
Über die Träger und Grenzen politischen Handelns

«Politik» ist ein Schlüsselbegriff, über den das Berliner Programm Orientierung zu geben versucht. Als politische Partei legt sich dabei die SPD selbst zwei gewichtige Beschränkungen auf. Einerseits erklärt sie, nicht nur das Agieren von Parteien oder Staaten sei Politik, sondern das gesamte Spektrum gesellschaftlich relevanter Diskurse müsse als Politik begriffen werden. Träger der Politik seien die Bürger, nicht die Parteien. Deshalb ist auch an verschiedenen Stellen des Parteiprogramms von «Bürgerdialog» und «politischer Kultur» die Rede. Andererseits versucht sich die SPD vom Theologoumenon «Politik» zu befreien, das dort durchbricht, wo man Politik zu einer Kontingenzbewältigungspraxis hochstilisieren möchte: «*Politischem Handeln sind Grenzen gezogen. Sie lassen sich nicht ohne Schaden für den einzelnen und die Gesellschaft überschreiten. Irrtum und Schuld, Krankheit und Unglück, Schmerz und Verzweiflung, Versagen und Scheitern gehören auch in einer Gesellschaft der Freien und Gleichen zum Leben des Menschen. Politik kann nur Bedingungen für ein sinnerfülltes Leben schaffen. Wenn sie selbst Glück und Erfüllung bewirken will, läuft sie Gefahr, in totalitäre Reglementierung abzugleiten.*»

Die SPD versteht sich als Partei der Reform. Die abschließenden Passagen des Berliner Programms machen deutlich, daß die Sozialdemokraten aus dem Steckenbleiben ihrer Reformpolitik in den 70er Jahren gelernt haben. Gesellschaftliche Reformen lassen sich nur verwirklichen, wenn die Richtung der Reformschritte erkennbar bleibt, wenn sie von Hoffnungen gespeist werden, die sich auf einen aufgeklärten öffentlichen Dialog gründen können, und wenn ein breites Reformbündnis zustande kommen kann, heißt es jetzt. Mit dem Berliner Programm beabsichtigt die SPD, Grundmarkierungen für eine linke Reformpolitik zu setzen:

«*Wir brauchen ein breites Reformbündnis mit möglichst vielen Gruppen und Kräften, weil wir den Widerstand derer zu überwinden haben, die alles zum Fortschritt erklären, was ihren Gewinnerwartungen, ihrer wirtschaftlichen und politischen Macht zugute kommt. Gegen die Übermacht der Wenigen hilft nur der gemeinsame Wille der Vielen und die Aufklärung darüber, wie Sonderinteressen das Gemeinwohl verletzen.*» Am Schluß des Berliner Programms greift die SPD mit diesen Sätzen Erfahrungen des Unabgeholtenen der eigenen Parteigeschichte erneut auf. Die Erfahrungen des Scheiterns der deutschen Arbeiterbewegung veranlaßten schon die Verfasser des Godesberger Programms zu einer Öffnung der SPD. Als Volkspartei sollte sie über eine breitere gesellschaftliche Basis verfügen und neue politische Allianzen ermöglichen. Das Ber-

liner Programm verfolgt diese Linie weiter, nur benennt es die beabsichtigten gesellschaftlichen Koalitionspartner genau: Es sind die Gewerkschaften und die neuen sozialen Bewegungen. Aber können sich all diese grundlegenden Überlegungen zu einer Reformpolitik in Richtung demokratischer Sozialismus auf reale gesellschaftliche Prozesse stützen? Die Sozialdemokraten geben Rechenschaft von ihrer Weltsicht in einem der Eingangskapitel des Berliner Programms. Neben den ökologischen und ökonomischen (insbesondere weltwirtschaftlichen) Krisenphänomenen werden hier vor allem Einstellungsänderungen notiert und richtgebend für ein erneuertes politisches Handeln bedacht. Äußerst heterogene Beobachtungen werden dabei zusammengetragen. Neben der verbreiteten Skepsis gegenüber einem industriellen Fortschrittsoptimismus und der atomaren Sicherheitspolitik sprechen die Sozialdemokraten von überzogenen Ansprüchen an einen totalen Versorgungsstaat und von Politikmüdigkeit. Einerseits können sie in den diagnostizierten globalen politischen Konfliktherden Träger von Gegenmacht und somit Partner der Sozialdemokratie ausmachen, andererseits aber scheint sich für die SPD dieses Potential zu verdunsten, je näher man der bundesrepublikanischen Wirklichkeit kommt. «Wir Sozialdemokraten wollen beweisen, daß Politik der Mühe aller wert ist.» Mit diesem trotzigem Satz pfeift sich die SPD selbst Mut zu, nachdem sie die gewaltigen Probleme unserer Zeit und die magere Basis der Rettungssubjekte bilanziert hat. Einige Zeilen vorher hat sie nämlich etwas hölzern festgehalten, was einer linken Reformpolitik heute den langen Atem rauben könnte: «Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ändert sich. Der einzelne, ohne feste Einbindung und ohne die Erfahrung von Gemeinschaft, sieht sich oft allein einer fremden und anonymen Gesellschaft gegenüber, die ihn durch immer neue Wahlmöglichkeiten zugleich fasziniert und überfordert. Aber die Möglichkeit, frei zu wählen, wird nur dann zu mehr Freiheit



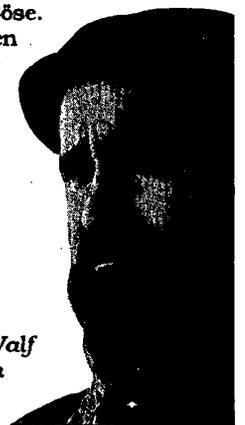
«Es gibt für einen Menschen keine Lektüre, die ihn näher angeht als die frühen chinesischen Philosophen»

ELIAS CANETTI

Eine kompetente Einführung in die Grundsätze und Grundtexte der altchinesischen Tao-Spiritualität wird in der westlichen Welt dringend benötigt. In dieser Hinführung zum Tao vermittelt der Autor durch «Variationen über Tao» die Bedeutung dieser Lehre und Spiritualität für Menschen im Westen. Im zweiten Teil folgt eine Auswahl religiös-philosophischer und literarischer Texte von Taoisten zu Kernthemen wie Kosmos, Leben und Tod, Gut und Böse. Das Buch ermöglicht allen Interessierten eine erste fundierte Begegnung mit Tao.



Tao für den Westen
Eine Hinführung
Ausgewählte Texte
herausgegeben und
eingeleitet von Knut Wolf
128 Seiten. Gebunden
Fr. 24.10
ISBN 466-20316-3



und individueller Entfaltung führen, wenn sie in einen persönlichen Lebensentwurf eingeordnet und in Solidarität mit anderen wahrgenommen wird.» Wieder «nur» ein Rückzug auf eine christliche Sozialethik? Nein, ich bin der Überzeugung, daß sich hinter diesen ungelassenen Sätzen das Schicksal des gesamten Berliner Programms verbirgt. Die Sozialdemokraten versuchen hier in ihr Grundsatzprogramm etwas von dem aufzunehmen, was in der Diskussion unter so unterschiedlichen Rubriken läuft wie «neue Unübersichtlichkeit», «Postmoderne», «Segmentierung der Lebenswelten», «Individualisierung der Lebensvollzüge» usw. Die Tragik des Berliner Programms liegt in einer eigentümlichen Schiefelage begründet: Es will politische Orientierung geben in einer Zeit, von der es keinen analytisch genauen Begriff vermitteln kann. «Überladen» haben mehrere Kritiker dieses Programm genannt. Das hat wohl damit zu tun, daß man summarisch wird, wenn man etwas substantiell Neues nicht als Gesamtentwurf darlegen kann.

Das Berliner Programm ist nur ein Zwischenbericht einer seit Jahren von den Sozialdemokraten, durchaus stellvertretend für die ganze Gesellschaft, geführten Diskussion zwischen politischen «Traditionalisten» und «Modernisierern». Soziologisch mag man den Konflikt beschreiben als veränderte Relation Individuum/Gesellschaft. Für die Sozialdemokraten steht hier aber entschieden mehr auf dem Spiel: Es geht um den umfassenden sittlich-politischen Anspruch auf eine andere Organisation von Gesellschaft, und es geht um die Rettung ihrer eigenen geschichtlichen Identität als Solidargemeinschaft der Aufrechten. Utopie und Tradition der Arbeiterbewegung drohen aber zu zerbrechen an der Individualisierung der Dienstleistungsgesellschaft. Den Solidarischen stehen die Selbstwirklicher, den Rigorosen stehen die Hedonisten, den Organisierten stehen die Individualisierten gegenüber. Kann man unter solchen Bedingungen noch Allianzen für eine linke Reformpolitik schmieden? Das gesamte Berliner Programm ist nur auf dem Hintergrund dieser Frage zu verstehen, aber ohne daß sie ausdrücklich reflektiert würde.

Im zentralen Programmkapitel «Die freie, gerechte und solidarische Gesellschaft: Eine neue Kultur des Zusammenlebens und Zusammenwirkens» schwingt ein interessanter Grundte-

nor mit, den ich als «Partikularismus-Dilemma» bezeichnen möchte, und der drei Stimmungen umfaßt. Erstens: die SPD analysiert wichtige gesellschaftliche Subsysteme, listet dort eine Reihe von Problemfeldern auf und macht Lösungsvorschläge. Die Gesamtgesellschaft kommt aber nicht vor. Der Ist-Zustand der Welt kann – nach der Vorstellung der Verfasser des Berliner Programms – offensichtlich nur noch über viele Indikative beschrieben werden. Zweitens: diesen vielen Indikativen steht aber eine Imperativ gegenüber: Schaffe die freie, gerechte, solidarische Gesellschaft. Analytischer Partikularismus und moralischer Universalismus harmonisieren jedoch nicht zusammen. Deshalb versucht das Berliner Programm Einstellungsänderungen und sittliche Impulse in den verschiedenen Konfliktbereichen gesellschaftlicher Subsysteme zu orten. Das dort jeweils feststellbare Streben nach Autonomie und Teilhabe wird dann meistens im Sinne eines Korrektivs verbunden mit der allgemeinen Forderung nach Solidarität und Gemeinwohl. Drittens: ein Symbol für das Partikularismus-Dilemma, nämlich das Ganze zu meinen, aber sich nur noch in Teilen verständlich machen zu können, ist die Wahl des Wortes «Kultur» als Zielrichtung sozialdemokratischer Politik. «Kultur» klingt irgendwie einheitlich, ist aber tatsächlich unbestimmt und schillernd.

Die Suche nach Bündnissen geht für die SPD weiter

Die Sozialdemokratie befindet sich in einem tiefgreifenden Wandlungsprozeß. Das Berliner Programm dokumentiert diese Häutungen. Es ist der Versuch, die segmentierten Lebenswelten einer vielleicht bereits multikulturellen Gesellschaft als eigene Realität der Sozialdemokratie wahrzunehmen, ohne den Anspruch und die Geschichte der eigenen Bewegung preiszugeben. Dahinter steckt die Idee einer politischen Kernfusion eines traditionalistischen und eines alternativen Politikansatzes. Das wäre dann auch die Aussöhnung zweier Milieus: der sozialdemokratischen Facharbeiterschaft und ihrer Kinder, die dank der sozialdemokratischen Öffnung des Bildungswesens studieren konnten und nunmehr als «postmaterielle» – und meistens gut verdienende – Lehrer, Sozialarbeiter usw. linksunabhängig fühlen. Wieweit diese «Kulturrevolution» bereits heute innerhalb der SPD fortgeschritten ist, zeigt nichts deutlicher als die Wandlungen des Parteiliedes. «Brüder, zur Sonne, zur Freiheit», dieses Traditionslied der Arbeiterbewegung wird noch heute auf Versammlungen angestimmt, aber seit den 70er Jahren in wachsender Konkurrenz zu «Wenn wir schreiten Seit' an Seit'», dem Lied aus der Weimarer Jugendbewegung. Vor kurzem wurde als neues Parteilied inthronisiert «Das weiche Wasser bricht den Stein», ein Song, der mit den Protesten der 80er Jahre starke Verbreitung in der Friedensbewegung fand.

Mittlerweile haben aber *Oskar Lafontaine* und *Peter Glotz* der SPD bereits eine neue bündnispolitische Diskussion verordnet. Nicht mehr die Protestgeneration der 80er Jahre und deren Themen stehen zur Integration in die sozialdemokratische Programmatik an, sondern die breite Schicht der technischen Intelligenz. Peter Glotz hat die Aufgabe beschrieben, die sich nunmehr auf der Basis des Berliner Programms die SPD zu stellen hat. «Da stehen auf der einen Seite viele synodale Sozialdemokraten, die Amtskirchen und die Truppe von der Schurwolle und auf der anderen Seite stehen die moderne Wissenschaft, die Verwerter in der Industrie, die Chemiegewerkschafter und eben das «agnostische» alte und neue Bürgertum. Wir müßten einen Dialog zwischen diesen beiden Gruppen organisieren; derzeit gibt es nur gegenseitige Vorwürfe.»² Die Diskussion um eine Zivilisierungschance der Risikogesellschaft und die Suche nach Bündnissen geht also für die SPD weiter.

Benno Haunhorst, Lehrte

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Nikolaus Klein,
Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1990:

Schweiz: Fr. 39.- / Studierende Fr. 28.-

Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-

Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-

Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG, Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

² Modernisierung, Laizismus und ziviles Handeln. Peter Glotz im Gespräch mit Dieter Hoffmann-Axthelm, in: Ästhetik und Kommunikation, Heft 72/1989, Seite 55–60, hier Seite 60.