



# ORIENTIERUNG

Nr. 17 62. Jahrgang Zürich, 15. September 1998

**D**IE 1912 IN DÜSSELDORF GEBORENE, 1934 nach Israel emigrierte Autorin, Professorin für jüdische Geschichte an der Universität von Haifa, hat nach Raul Hilbergs Monumentalwerk (1961) über die Vernichtung der europäischen Juden eine enzyklopädische Darstellung der Shoah vorgelegt, die sich in einem entscheidenden Punkt von der Arbeit aus den frühen 60er Jahren unterscheidet.\* Sie unternimmt den bislang einmaligen Versuch, den Überlebenskampf der europäischen Juden, soweit diese sich nicht vor der Kriegsmaschinerie Hitlers retten konnten, in einem strukturellen Zusammenhang mit der antisemitischen Ausrottungsstrategie der Nationalsozialisten darzustellen. Es ist ein waghalsiges wissenschaftliches Unternehmen, das Leni Yahil, in 21 große Kapitel, unterteilt in drei Großkapitel (1. Deutschlands Juden während des Aufstiegs und unter der Herrschaft der Nationalsozialisten, 1932–September 1939; 2. Prolog zur «Endlösung», 1939–1941, und 3. Die Shoah, 1941–1945), gliedert. Die 1987 unter dem Titel *ha-Sho'ah. Goral Jehudei Europa, 1932–1945* in Tel Aviv und Jerusalem publizierte Arbeit, die 1990 in der aktualisierten amerikanischen Ausgabe *The Holocaust. The Fate of European Jewry, 1932–1945* erschien und in der deutschen Ausgabe 1998 eine erneute Aktualisierung erlebte, ist nach Ansicht von Eberhard Jäckel «die erste, die sowohl die Täter wie auch die Opfer, die Juden, als Handelnde darstellt, die sich wechselseitig beeinflussten, und in dieser Perspektive gewinnt der erweiterte sprachliche Zugang seine entscheidende Bedeutung.» (S. 22) Doch Leni Yahil geht es in ihrem methodischen Ansatz nicht nur um die umfassende Untersuchung des Verhältnisses von Täter und Opfer. Sie verweist in ihrer ausführlichen Einleitung auf die andauernde Wirkung eines Antisemitismus, der nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht ad absurdum geführt wurde, sondern nach der Etablierung des israelischen Staates sich in dem ideologischen Gewand des «Rassismus» und kapitalistischen Imperialismus ein anderes, nicht minder abstruses Feindbild schuf.

## ... wie Schafe zur Schlachtbank?

Um so wichtiger sei die Gründung des Staates Israel gewesen, weil er die Überlebenden aus der Diaspora auf ein Territorium holte, wo die Siedler der «ersten Stunde» und die aus den KZ-Lagern Heimgekommenen eine jüdische Schicksalsgemeinschaft schufen. Alle aber wären von den quälenden Fragen bewegt gewesen, warum die Juden Europas sich nicht gewehrt hätten, warum die Juden in der übrigen Welt «nichts Entscheidendes unternahmen, um sie zu retten, und – schließlich – warum die Juden Europas «von den Gegnern Hitlers ihrem Schicksal überlassen» worden seien (S. 31). Und obwohl die Hauptschuld «natürlich bei den Nationalsozialisten und ihren Gehilfen» gelegen habe, sei jahrzehntelang ein diffuser Diskurs unter Juden geführt worden, in dem es um gegenseitige Beschuldigung, Selbstanklage, aber auch um Apologie gegangen sei.

Die Historikerin unterscheidet vier Hauptphasen, in denen dieses hin- und herwogende Gespräch zwischen den Generationen abließ. In der ersten Phase ging es um den Kampf um die Existenz in Palästina bzw. Israel, die zweite Phase (1961–1967) schuf das Bewußtsein für die legalistische (Prozeß gegen Eichmann) und legitime Abrechnung mit den Verursachern der Shoah, in der dritten Phase (1967–1973) setzte in Israel die Identifikation mit der Shoah ein, weil es um das erneute physische Überleben ging, der Jom-Kippur-Krieg schließlich habe das Gefühl der gegenseitigen Abhängigkeit aller Teile des jüdischen Volkes gebracht, ein solidarisches Empfinden, das nunmehr die Enkel aufgrund ihrer Bereitschaft zur Verteidigung von Israel verinnerlichten.

Leni Yahil wertet den durch die Hitlerfaschisten ausgelösten Bruch «im moralischen Damm von Religion und Kultur» als ein tragisch-schreckliches Ereignis, das das Zeitalter der Gewalt in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts hervorgebracht habe, in dem das Vernichtungslager die furchtbarste Manifestation war. Indem sie die Ergebnisse des Völkermordes in einen Zusammenhang mit dessen Auslösung bringt, fragt sie nach den Zeugnissen der Opfer, um deren Reaktionen auf die apokalyptische Wahnidee ihrer Mörder zu untersuchen. Mit diesem Forschungsansatz, den sie vor 25 Jahren ent-

## GESCHICHTE

**... wie Schafe zur Schlachtbank?** Eine enzyklopädische Darstellung der Shoah durch *Leni Yahil* – Überlebenskampf der europäischen Juden und die antisemitische Ausrottungsstrategie des Nationalsozialismus im strukturellen Zusammenhang – Der gleichzeitige Blick auf Täter und Opfer – Perspektive auf die Gründung des Staates Israel – Der historische und kulturelle Bruch – Eine Fülle von detaillierten Analysen – Die Geschichte zahlreicher kleiner Rettungsaktionen. *Wolfgang Schlott, Bremen*

## THEOLOGIE

**Nachfolge Jesu in Gehorsam und Freiheit:** Zu Biographie und Lebenswerk des amerikanischen Theologen *Paul Lehmann* (1906–1994) – Ein Wegbereiter der Theologie *Dietrich Bonhoeffers* in den USA – Gemeinsame Studienzeit im «Union Theological Seminary» – Vermittler der amerikanischen theologischen Debatten – Deutschlandreise und Berlinbesuch 1933 – Die dramatischen Tage im Sommer 1939 – Eine beeindruckende akademische Laufbahn – Die schöpferische Wechselwirkung von Nachfolge und Politik – Elemente einer Koinonia-Ethik – Konkretisierung in den Revolutionen des 20. Jahrhunderts – «Transfiguration» als grundsätzliche Änderungen des Handlungsrahmens und der Normen – Die wirkliche Revolution in Gehorsam und Freiheit steht noch aus. *Hans Goedeck, Bad Bentheim*

## PHILOSOPHIE/POLITIK

**150 Jahre Kommunistisches Manifest:** Im Februar 1848 in London veröffentlicht – Ursprünglich als Orientierungshilfe für die im «Bund der Kommunisten» organisierten Handwerker und Arbeiter gedacht – Verknüpfung mit den bürgerlich-demokratischen Aufständen in Deutschland – Ein instrumentelles Verhältnis zur bürgerlichen Demokratie – Lob der von der Bourgeoisie entbundenen Modernisierungsdynamik – Rücksichtslose Entzauberung der Welt – Prognostische Treffsicherheit bezüglich der Globalisierung – Drastische Befürchtungen angesichts eines in sich verschlossenen Wirtschaftssystems – Debatte um die Universalität der Menschenrechte – Was heißt Totalität? Warenfetischismus und Kapitalismus als neue Religion. *Werner Post, Bonn/Dortmund*

## KIRCHE

**Wie heute verbindlich lehren?** Zum *Motu proprio* «Ad tuendam fidem» – Eine Rechtsanpassung als kirchen- und theologiepolitische Maßnahme – Drei Stufen der Verbindlichkeit von Glaubensaussagen – Wie weit reicht die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes? – Mißachtung des *sensus fidelium*. *Nikolaus Klein*

wickelt und seitdem – unter Bezug auf die Holocaust-Literatur – präzisiert hat, fragt sie nach dem Wesen der Shoah, dem sie sich unter Berücksichtigung der einzelnen Mord-Phasen nähert. Ihre differenzierte Betrachtung begründet sie wie folgt:

«Um Wesen und Entwicklung beiderseits herauszuarbeiten, habe ich versucht, das Verhalten der Nationalsozialisten von dem der Juden getrennt zu beschreiben und beide als Handelnde darzustellen, die sich wechselseitig beeinflussen. Ich bin nicht der Ansicht, daß die Ereignisse sich im Zuge einer eindeutigen Rollenverteilung entwickelten, wonach die Deutschen die Subjekte des Handelns und die Juden deren Objekte waren. Eine meiner Absichten beim Schreiben dieses Buches war es, uns von der Vorstellung zu befreien, die Juden seien in den Tod gegangen (wie die Schafe zur Schlachtbank)». (S. 38)

### Nazis und Juden als Handelnde dargestellt

Dieses von den Nazis ausgedachte Stereotyp, das mit propagandistischer Strategie verbreitet wurde, sollte die jüdische Rasse in der Wahnvorstellung Hitlers nicht nur diffamieren, sondern sie bildete auch die psychopathologische Grundlage für die Vernichtung der europäischen Juden. Leni Yahil hat diesen Vernichtungsfeldzug in drei großen Zeitabschnitten analysiert. Während sie sich in den Phasen I und II, 1932–1939 bzw. 1939–1941, bemüht, «die Darstellung der Absichten und Handlungen der Deutschen von denjenigen der Juden zu trennen» (S. 39), hat sie in der III. Phase, bedingt durch den dynamischen Wechsel von Aktion und Reaktion, sich nur auf das Grundsätzliche konzentriert, wobei sie mit Hilfe von grauenerregenden Detailschilderungen wesentliche Komponenten des nationalsozialistischen Vernichtungswahnsinns erfaßt. Einige Beispiele mögen diese gegenseitige Beeinflussung von Tätern und potentiellen Opfern verdeutlichen. Als die Deutschen ihre Liquidierungsaktionen im Winter 1942/43 in Osteuropa forcieren wollten, organisierte sich der jüdische Widerstand in den Ghettos von Bialystok, Wilna, Warschau und anderen polnischen Städten. Diesen bewaffneten Kampf beschreibt Israel Gutman im Kapitel 17. Er geht davon aus, daß sich der organisierte Widerstand gegen die Besatzungsmacht im Herbst 1941 formierte, nachdem die ersten zuverlässigen Nachrichten über die Massenmorde nach Warschau gelangten. Besonders die Pionierjugendverbände in Wilna zeichneten sich – nach der Nachricht über die Massenmorde in Ponar – durch ihren Willen aus, den Mördern bewaffnet entgegenzutreten. Die Bewaffnung jedoch erwies sich in den Jahren 1942 und in der ersten Hälfte 1943 als das kaum zu lösende Problem, denn die jüdischen Widerstandskämpfer waren von der Hilfe der nichtjüdischen Milieus abhängig. Bevor es zu den zahlreichen Ghettoaufständen in Nordostpolen (Wilna, Kaunas, Bialystok), in Warschau, in Südpolen (Krakau) und in kleineren Orten von Ostpolen kam, mußten sich die Kampfgruppen mit List, Bestechung und mit Überfällen auf Transporte ihre Waffen besorgen. Gutman erfaßt den bewaffneten Kampf der Juden auch in der Slowakei, in Jugoslawien und in Westeuropa (Frankreich, Belgien).

Ein besonderes Kapitel ist auch den Rettungsversuchen gewidmet. Yahil leitet es mit den lakonischen Worten ein, daß «die Rettung der Juden (für die Welt) kein Problem von vorrangiger Bedeutung war.» (S. 773) Das Beispiel Dänemark zeigte jedoch, daß der kompromißlose Widerstand eines ganzen Volkes es verhinderte, daß jüdische Bürger in die Vernichtungslager transportiert wurden, sicherlich auch dank der Informationsübermittlung des deutschen Statthalters in Kopenhagen. Es spricht für die enzyklopädische Sorgfalt der Autorin, daß sie auch das andere Beispiel: Bulgarien (neben Finnland) als erfolgreiche Verhinderung des Abtransports von 50 000 Juden mit wesentlichen Ereignisstrukturen belegt. Natürlich gewährt sie auch allen an-

\* Leni Yahil, Die Shoah. Überlebenskampf und Vernichtung der europäischen Juden. Aus dem Amerikanischen von H. Jochen Bußmann, Luchterhand, München 1998, 1055 S., 128 DM.

deren Rettungsversuchen genügend Darstellungsraum, in dem die jüdischen Hilfsorganisationen, die Aufnahmebereitschaft der neutralen Staaten, die amerikanischen Fluchthilfeorganisationen, wie der War Refugee Board, und andere Hilfsaktionen eingehend in ihren Aktionen beleuchtet werden. In dem abschließenden Kapitel greift sie unter dem Titel «Rettung am Rande des Abgrunds» das dramatische Schicksal von Tausenden ungarischer Juden auf, die mit ihren Schergen gegen hohe Geldbeträge um ihr Leben feilschten. Yahil zeichnet aber auch die verzweifelten Bemühung des schwedischen Diplomaten Raoul Wallenberg nach, mit Hilfe von Pässen Hunderten Juden die Ausreise zu ermöglichen, ebenso wie sie die ungarische Untergrundbewegung (Hechalutz) als Retter vieler vom Horthy-Regime verfolgten Juden hervorhebt.

### Folgen der Verabsolutierung der Politik

In dem Epilog ihres Monumentalwerkes setzt sich Yahil mit der eigenartig-verhängnisvollen Ambivalenz von Mythos und pragmatischem Denken, Dogmatismus und Improvisationsfähigkeit auseinander, die den Nationalsozialismus zu einer schwer kalkulierbaren politischen Kraft machte. Für Hitler habe kein Widerspruch zwischen dem Machtkampf und dem ideologischen Fanatismus seiner Helfershelfer bestanden, da der Nationalsozialismus nach Uriel Tal aus einer Fusion von Glauben und Politik bestanden habe: «Politik als Idee wurde verabsolutiert: infolgedessen diente die Politik sowohl als Ideal wie als Realität, war heilig und profan, göttlich und irdisch.» (S. 881) Diese doppelgesichtige Verabsolutierung der Politik kollidierte nicht nur mit den humanistischen Traditionen der westlichen Kultur, sie unternahm auch den Versuch, diese in einem «tausendjährigen Reich» auszuschalten. Die Shoah sei deshalb die Probe aufs Exempel gewesen, inwieweit die Forderung nach menschlicher Solidarität im Kampf gegen den Nationalsozialismus in die Tat umgesetzt wurde. Bei der Beantwortung dieser zentralen Frage ist Leni Yahil meines Wissens in neue Forschungsansätze vorgestoßen. Indem sie nämlich die beiden wichtigsten Forschungskonzeptionen kritisiert, die eine Trennung zwischen der Intentionalität des Vernichtungsfeldzugs und dem komplexen Zusammenhang von Judenverfolgung und Judenvernichtung als funktionalem Effekt vorgenommen haben, verdeutlicht sie die Verzahnung beider von der SS-Bürokratie getragenen Mordstrategien. Auch im Hinblick auf das unverständliche Zögern und die vielen Hindernisse der Westmächte beim Versuch, Zehntausenden von Juden das Leben zu retten, zeichnet die Historikerin klare Deutungsmuster auf. Die Juden hätten keinen selbständigen, international anerkannten Status gehabt und deshalb auch keine internationalen Rechte. «Nur da, wo das politische und das humane Prinzip zusammentrafen und die Rettung von Juden zugleich eine Handlung von politischem Eigeninteresse einer Regierung oder einer Bevölkerung war, gewann Solidarität die Oberhand.» (S. 883) Deshalb zählen auch für Leni Yahil die zahlreichen kleinen Rettungsaktionen, deren Initiatoren in die Geschichte des Widerstandes gegen die Barbarei ebenso eingehen werden wie die vielen namenlosen und nur wenigen namentlich bekannten jüdischen Widerstandskämpfer in der Gedenkstätte von Yad Vashem. Und die Vermittler auf dem Wege zwischen Ghetto und Vernichtungslager? Die Judenräte, die jüdische Hilfspolizei? Leni Yahil wehrt sich gegen alle besserwisserischen Urteile, die in der Funktion der Ghettoangestellten oft einen falschen Kompromiß (Rettung der Juden durch Arbeit) mit den Deutschen gesehen haben, ohne deren kompromißlose mörderische Konsequenz (Vernichtung durch Arbeit) in ihre Wertung einzubringen. Auch wenn am Ende ihrer sorgfältig abwägenden, nur wenige begriffliche Fehler aufweisenden Forschungsarbeit nur der Versuch bleibt, «die Konturen des Unsagbaren nachzuzeichnen» (S. 887), er bleibt ein fundamentales Denkmal, das auf Grund seiner wertenden Analyse der Shoah, des großen Unheils, des Untergangs, wie es im Hebräischen bedeutet, von all jenen gelesen werden sollte,

die mit der Errichtung von neuen Holocaust-Denkmalern die falschen Signale setzen: nur die ständige reflektierende Erinnerung an die systematische Auslöschung von Menschen durch geblendete Menschen bewirkt eine allmähliche Katharsis, auch

wenn in keiner Sprache der Welt der Ort definiert werden kann, wie Jan Platek in seinem Gedicht «Auschwitz» schrieb, wo der Mensch für den Menschen zum Rohstoff des mörderischen Hasses wurde.  
Wolfgang Schlott, Bremen

## Nachfolge Jesu in Gehorsam und Freiheit

Paul Lehmann. Sein Wirken und seine Freundschaft mit Dietrich Bonhoeffer

Nach der öffentlichen Präsentation der deutschen Gesamtausgabe der Dietrich Bonhoeffer Werke<sup>1</sup> in Berlin am 4. und 5. April 1998 ist auch des ersten treuen Zeugen Bonhoeffers in den USA, Paul Louis Lehmann, zu gedenken.

Die englischsprachige Gesamtausgabe, die Dietrich Bonhoeffer Works<sup>2</sup>, erscheint zwar erst ab 1995, also ein Jahr nach Paul Lehmanns Tod, der 1994 starb. Aber ihre lange Vorgeschichte ist ohne ihn nicht zu denken. Er setzte sich jahrzehntelang in Amerika für Dietrich Bonhoeffer ein. Und: Er ging in der Theologie eigenständige Wege.

Paul Lehmann und seine Frau Marion haben die innige Verbindung von Theologie und Politik, von Zeugnis und Gehorsam, von Grundfragen der amerikanischen Gesellschaft und ihren eigenen persönlichen Einsatz lebendig darzustellen vermocht. Inzwischen konzentrieren sich zwar mehrere Autoren<sup>3</sup> in den USA intensiv auf Bonhoeffers Schriftencorpus. Die Lehmanns jedoch führten auch ihr Leben so, daß es sich mit Dietrich Bonhoeffer (in der «koinonia» im Lehmannschen Sinne) im Zeugnis seines Lebens und Sterbens verband. Der ermordete Freund wurde durch sie wieder lebendig.

Als sich Eberhard Bethge in den fünfziger Jahren an die mühsame Arbeit für die Herausgabe von Bonhoeffers «Gesammelten Schriften» machte, ermöglichte ihm Paul Lehmann als Professor in Harvard bereits ein Jahr der Forschung in den USA<sup>4</sup>.

Paul L. Lehmann kam aus einer Familie mit typisch amerikanisch-deutscher Frömmigkeit, die vor allem im Mittleren Westen der USA lebendig war – mit Sinn für eigene deutsche und andere Traditionen. Er wurde im Jahre 1906 als Sohn deutschsprachiger Eltern in Baltimore geboren. Sein Vater Timothy Lehmann tat Dienst als Pfarrer in der Evangelical Synod of North America und wurde Pastor in Columbus, Ohio, in einer Gemeinde der zweisprachigen Evangelical and Reformed Church. Als deutsch sprechender kleiner Junge wehrte sich Paul noch in der Grundschule gegen die Herrschaft der englischen Sprache, und sein Zwillingbruder hatte einige Mühe, ihn von den Vorteilen der englischen als zweiter Sprache zu überzeugen.<sup>5</sup> Paul Lehmann hat später selbst beide Sprachen sehr geliebt und ist Meister in der englischen Sprache in der Darstellung von komplizierten theologischen und gesellschaftlichen Problemen geworden.<sup>6</sup>

<sup>1</sup>Dietrich Bonhoeffer, Werke (DBW). Herausgeber sind Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmler, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt. Ilse Tödt ist nach dem Tod von Heinz Eduard Tödt Mitherausgeberin.

<sup>2</sup>Dietrich Bonhoeffer, Works erscheinen in Fortress Press, Minneapolis. Bisher sind drei Bände erschienen: Life Together and Prayerbook of the Bible. Volume 5, 1995. Act and Being. Volume 2, 1996. Creation and Fall. Volume 3, 1997.

<sup>3</sup>Clifford Green und Wayne W. Floyd Jr. sind die Directors der 17 Bände umfassenden englischen Ausgabe. Band 17 wird der Band mit Nachträgen und Registern sein. Für die deutsche Ausgabe der DBW ist ein Registerband in Vorbereitung.

<sup>4</sup>Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften (GS) 1–6, hrsg. von Eberhard Bethge. Der 1. Band erschien 1958.

<sup>5</sup>Horace Allen, The Life and Ministry of Paul L. Lehmann. In: The Context of a Contemporary Theologian. Essays in Honor of Paul Lehmann. Atlanta GA. 1974, S. 15–22.

<sup>6</sup>«In «style» Lehmann was least Euro-American, if not more European than American.» Clifford Green, Doktorand von Paul Lehmann, in einer Mitteilung an den Verfasser am 5.4.1998 in Berlin.

<sup>7</sup>DBW 10, S. 626. Nachwort von Reinhard Staats.

<sup>8</sup>E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, München 1967, S. 187.

### Die Geschichte einer Freundschaft

Bald nach Bonhoeffers Ankunft in New York im Jahr 1930 wurden Bonhoeffer und Paul Lehmann Freunde und sind es um so mehr geblieben, als andere Freundschaften Bonhoeffers in der Nazi-Zeit zerbrachen.

Paul Lehmann hatte 1930 gerade das dreijährige Studium der Theologie am Union Theological Seminary in New York abgeschlossen und blieb als Assistent an der Hochschule, als Bonhoeffer, in Deutschland schon promoviert und habilitiert, 1930/31 als Gaststudent an das Union Theological Seminary kam. Für Bonhoeffer selbst wurde Lehmann der Gewährsmann (und der Verbündete), der mit ihm viele Schwachpunkte in der Theologie in den Vereinigten Staaten wahrnahm (zum Beispiel das Unverständnis auf Seiten der amerikanischen Theologen für die «Rechtfertigung»<sup>7</sup>). Andererseits lernte Bonhoeffer durch ihn und durch Frank Fisher<sup>8</sup>, einen schwarzen Freund, die Stärken des Social Gospel und die Lebendigkeit der Gottesdienste der Schwarzen kennen.

Bald verband Bonhoeffer eine enge persönliche Freundschaft mit beiden<sup>9</sup>, Paul und Marion Lehmann. Er ging in ihrer Wohnung ein und aus, und manche Nacht verbrachten die Freunde in geistreichen witzigen Diskussionen. Auch das Elternhaus Paul Lehmanns in Elmhurst bei Chicago lernte Bonhoeffer kennen. Dort war der Vater des Freundes inzwischen Präsident des Elmhurst College geworden.

Der enge Kontakt blieb erhalten, als Bonhoeffer 1931 wieder nach Berlin zurückgekehrt war. Lehmann holte sich brieflich mehrmals bei Bonhoeffer Rat<sup>10</sup>, bevor er sich mit seiner Frau 1933 in die Schweiz und nach Deutschland auf den Weg machte. Er studierte ein Semester in Zürich bei Emil Brunner und ging für das nächste Semester lieber nach Bonn zu Karl Barth.<sup>11</sup> Er behielt auch später immer Verbindung zu europäischer Theologie und zu den ethischen Grundfragen in der überkommenen und gegenwärtigen Philosophie.

Das Ehepaar Lehmann kommt gerade Anfang April 1933 nach Berlin und ins Elternhaus von Dietrich Bonhoeffer, damals noch in der Wangenheimstraße, als die ersten Auseinandersetzungen mit den Nazis und ihrer Ideologie die Familie Bonhoeffer und ihre Freunde schon sehr bekümmern. Lehmann berichtet später, daß er dort einen viel ernsteren Freund Bonhoeffer getroffen habe, als er ihn von der gemeinsamen Zeit am Union Theological Seminary kannte. Er habe damals noch nicht verstanden, warum in den nächtlichen Diskussionen in der Wangenheimstraße Klaus Bonhoeffer immer wieder aufstand und sich vergewisserte, daß niemand im Flur heimlich lauschte, als man die Aussichten und die Unrechtstaten der Nazi-herrschaft besprach<sup>12</sup>. Wohlgedenkt: Das passierte schon im April 1933!

Das dritte Mal, daß Bonhoeffer und Paul Lehmann sich begegnen, geschieht in den dramatischen Tagen des Sommers 1939. Paul Lehmann hatte mit Reinhold Niebuhr und Präsident Coffin vom Union Theological Seminary die Voraussetzungen dafür

<sup>9</sup>Ebd. S. 192.

<sup>10</sup>Evangelische Theologie, 56 (1996), S. 465–475.

<sup>11</sup>Mitteilung von Clifford Green am 5.4.1998: «Paul Lehmann: Brunner asked me: Why do all my best students go to Barth?»

<sup>12</sup>Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer, S. 313.

geschaffen, daß Bonhoeffer wieder in die Vereinigten Staaten kommen und diesmal so lange bleiben könnte, bis die Todesgefahr in Deutschland für ihn vorüber sein würde. Lehmann schreibt im Juni 1939 an dreißig, vierzig verschiedene Colleges und Universitäten in den Vereinigten Staaten Briefe, um sie für Einladungen Bonhoeffers zu gewinnen.<sup>13</sup> Bonhoeffer sollte auch in deutschen Flüchtlingsgemeinden in den USA Dienst tun und in verschiedenen Hochschulen Vorträge halten.

Bonhoeffer verabschiedet sich von seinen heimlichen Sammelvikariaten in Pommern, bereitet für seinen Nachfolger in Pommern alles vor und kommt tatsächlich am 12. Juni 1939 in New York an. Aber kaum ist er angekommen, als sich eine innere Stimme immer deutlicher meldet, die ihn «Zurück nach Deutschland!» drängt, während die Kriegsgefahr steigt. 2 Tim 4,21 beschäftigt ihn damals sehr: «Komme noch vor dem Winter!»<sup>14</sup>

Von dem inneren Kampf Bonhoeffers, von seiner Einschätzung der gesteigerten Kriegsgefahr und von seiner als Notwendigkeit empfundenen Rückkehr nach Deutschland weiß Paul Lehmann zunächst nichts. Er war Assistent Professor am Elmhurst College bei Chicago geworden, und jetzt sind beide Lehmanns in den Ferien in Columbus, Ohio, also weit weg von New York. Als er von Bonhoeffers Entschluß, nach Deutschland zurückzufahren,<sup>15</sup> erfährt, eilt er am 6. Juli 1939 nach New York und versucht, Bonhoeffer noch umzustimmen. Aber dessen Entscheidung ist schon gefallen. Am 7. Juli 1939 begleitet ihn Lehmann auf das Schiff, immer noch hoffend, die Entscheidung rückgängig zu machen. Er befürchtet Gefängnis und Tod für den Freund, wenn dieser nach Deutschland zurückgeht.

Aber die Entscheidung für Deutschland steht, und Lehmann nimmt es auf sich, wieder an dreißig, vierzig Universitäten und Colleges in den USA zu schreiben und Bonhoeffers neue Entscheidung zu verdecken: Das Ganze wäre durch ein Mißverständnis entstanden...<sup>16</sup>

### Lehmanns beeindruckende akademische Laufbahn

Die akademische Laufbahn Paul Lehmanns ist beeindruckend. Sie umfaßt unter anderem Princeton Theological Seminary (1946–1956), Harvard Divinity School (1956–1963), Union Theological Seminary in New York (1963–1974). Am Union Theological Seminary in Richmond hat er noch als Emeritus von 1974 an jahrelang gelehrt. Gestorben ist er 1994 in New York City. Er war tief verwurzelt in europäischen Traditionen der Theologie und unterrichtete Augustins «De Civitate Dei» so oft wie Barths «Kirchliche Dogmatik» und Calvins «Institutio».<sup>17</sup> Lehmann war ein geliebter Lehrer, der nicht nur in seinen Vorlesungen und Seminaren wirkte, sondern gemeinsam mit seiner Frau das geistlich-liturgische Leben seiner Studenten prägte und überhaupt sein Leben mit ihnen teilte.<sup>18</sup>

Der Kampf um die Freiheit der Lehre und die Forderung nach den Menschenrechten für alle Menschen ohne Ausnahme zeichneten ihn schon in den fünfziger Jahren. Er trat in der McCarthy-Ära öffentlich für die Civil Rights ein – ohne Rücksicht auf eigene Nachteile. Und darin ließ er auch in den folgenden Jahren nicht locker! Er nahm immer wieder Partei für die Schwarzen in den USA und für die weltweite Befreiung der Völker, dabei eine «Transfiguration» im Sinne Jesu Christi erhoffend, eine Verklärung der Politik durch Nachfolge.<sup>19</sup>

Dabei wirkte Paul Lehmann nicht nur durch seine Lehrtätigkeit und seine Bücher und Zeitschriftenartikel, sondern auch durch seine vielfältigen Aufgaben in der Öffentlichkeit. So war er zwei-

<sup>13</sup>Ebd. S. 778.

<sup>14</sup>Das «Tagebuch der Amerikareise» von Bonhoeffer liegt jetzt vollständig vor: DBW 15, S. 217–240.

<sup>15</sup>«Things have changed for me entirely... The political situation is so terrible...» Dietrich Bonhoeffer an Paul Lehmann, Brief vom 28.6.1939 New York. DBW 15, S. 206.

<sup>16</sup>Brief von Bonhoeffer an Lehmann vom 30.6.1939. DBW 15, S. 209.

<sup>17</sup>Clifford Green, Mitteilung 5.4.1998.

<sup>18</sup>H.T. Allen (Anm. 5), S. 21.

<sup>19</sup>Vgl. P. Lehmann, *The Transfiguration of Politics*. New York 1975.

mal Delegierter der Vollversammlung des Reformierten Weltbundes (1959 in São Paulo, 1964 in Frankfurt/Main) und bei der Christlichen Friedenskonferenz in Prag.<sup>20</sup>

Die deutsche Theologie und Öffentlichkeit nahm wenig Notiz von ihm, obwohl ihm die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen 1971 den Ehrendoktor verlieh. Lehmann hielt 1971 vor der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft in Kaiserswerth einen Vortrag «Politik und Nachfolge»<sup>21</sup> und bestätigte damals seine enge Beziehung zu Bonhoeffer, der die schöpferische Wechselbeziehung von Nachfolge und Politik gelebt, sie weitergedacht hatte und für die Konsequenzen selber eingestanden war. Deshalb: Nachfolge und Politik sind bei Lehmann «Korrelationsbegriffe», die in die gegenwärtigen Auseinandersetzungen übertragen werden müßten. Lehmann gebraucht Bonhoeffers Satz: «Die Macht tritt in den Dienst der Verantwortung».<sup>22</sup> Durch die «Macht der Liebe» werden im Gleichzeitigwerden mit Jesus Christus die festgefahrenen Fronten politisch in Bewegung geraten und dadurch Gericht und Versöhnung in der Welt geschehen. «Also ist eine Politik der Nachfolge die gehorsame Praxis in der Welt.»<sup>23</sup>

In Deutschland erschienen Übersetzungen von zwei Büchern, in denen Lehmann zeigt, wie er theologische Ethik weiter fortschreiten sehen möchte.<sup>24</sup>

«Ethics in a Christian Context» ist 1963 erschienen. Die deutsche Übersetzung von Dietz Lange heißt «Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia Ethik.»<sup>25</sup> Der deutsche Titel des Buches ist eine Hommage für Karl Barth, während der Untertitel die Verbindung Lehmanns zu Bonhoeffer erkennen läßt. Bei Bonhoeffer taucht zwar der griechische Begriff Koinonia wörtlich nicht auf. Aber Lehmann hat zweifellos an Bonhoeffers «Gemeinsames Leben»<sup>26</sup> als eine Konkretion für «Koinonia» gedacht. Und Zitate aus den englischen Übersetzungen der «Nachfolge», der «Ethik», und «Widerstand und Ergebung» zeigen in den sechziger Jahren seine enge Beziehung zu Bonhoeffer.

In «Ethics in a Christian Context» bringt Lehmann die überlieferten Traditionen der Ethiken zum Sprechen. Er arbeitet auch den amerikanischen Einfluß auf die Ethik heraus (z.B. den von *William James*) und versucht, Ethik als Koinonia-Ethik, als Beziehungsfeld des Gewissens im Nächsten zu charakterisieren.

### Lehmanns Buch «The Transfiguration of Politics»

Im Jahr 1975 erschien Paul Lehmanns Buch: «The Transfiguration of Politics»<sup>27</sup> gleichzeitig in den USA und England. Darin erläuterte er konkrete Konsequenzen seiner Ethik. Die Diskussion in den USA wurde heftig geführt. Das Buch wurde als Fortführung von Lehmanns Überzeugungen begriffen – im positiven wie im negativen Sinn. Lehmann behauptete nichts Geringeres, als daß sich in der Revolution als «transfiguration of politics» die Nachfolge Jesu in Gehorsam und Freiheit im 20. Jahrhundert konkretisiere. Die «Befreiungstheologie» hat Lehmann zwar

<sup>20</sup>H.T. Allen (Anm. 5), S. 21.

<sup>21</sup>P. Lehmann, *Politik der Nachfolge*, in: *Evangelische Theologie* 32 (1972), S. 560–579.

<sup>22</sup>GS III, S. 477. Jetzt: DBW 6, *Ethik*, S. 244.

<sup>23</sup>P. Lehmann, *Politik der Nachfolge*, in: *Evangelische Theologie* 32 (1972), S. 560–579, 561.

<sup>24</sup>Nancy J. Duff, *Humanization and the Politics of God. The Koinonia Ethics of Paul Lehmann*. Grand Rapids/Michigan 1992. Das Buch liegt nur in englischer Fassung vor. Es ist eine gründliche systematische Darstellung von Lehmanns Koinonia-Ethik. Die Bezüge Lehmanns zu Karl Barths Kirchlicher Dogmatik werden gut herausgearbeitet, die zu Bonhoeffer leider weniger (S. 51, Anmerkung). Gut stellt Duff den Zusammenhang dar, der bei Lehmann zwischen «... the narrative», «apocalyptic» und «parabolic» action of God besteht (S. 4).

<sup>25</sup>Die englische Fassung kam in New York 1963 heraus. Die deutsche Fassung: München 1966.

<sup>26</sup>DBW 5, 1987.

<sup>27</sup>P. Lehmann, *The Transfiguration of Politics*. New York 1975.

<sup>28</sup>N. Duff (Anm. 24), S. 32: Bei allen Unterschieden zwischen James Cone und Lehmann: «...humanization» and «liberation» are synonymous.» James Cone, *God of the oppressed*, New York 1975 u.ö. Er ist auch Lehrer von Nancy Duff.

nicht mehr aufgenommen, aber die Nähe seiner Theologie zur Befreiungstheologie ist spürbar.<sup>28</sup> *Gustavo Gutierrez' Aufsehen erregendes Buch «A Theology of Liberation»*<sup>29</sup> erschien 1974 in englischer Übersetzung.

Die deutsche Ausgabe von Lehmanns Buch erscheint 1987<sup>30</sup> mit entstellenden Streichungen im Text und ist an vielen Stellen schlecht und ungenau übersetzt. (Dabei hat Lehmann selbst noch die Übersetzung gesehen und legitimiert!)

Schon der Titel der Übersetzung «Christologie und Politik» ist irreführend. Denn im Buch selbst ist gar nicht von einer «Christologie» im traditionellen Sinn die Rede, sondern das Thema ist «Jesus und die Transfiguration der Politik». Aber wie sollen die Übersetzer «transfiguration» übersetzen? Das deutsche Wort «Verklärung» deutet unter Umständen in eine jenseitige Richtung, wogegen sich Lehmann mit Verve gewandt hätte. Denn die «Wandlung», die Transfiguration des Politischen, betrifft auf jeden Fall das Diesseits. Das aber erscheint den deutschen Herausgebern vermutlich als schockierend. Wenn die Übersetzer doch «Transfiguration» im Titel einfach hätten stehenlassen!

Lehmann selbst verdeutlicht «transfiguration» in diesem Buch in einem Abschnitt an zwei Beispielen, um klarzumachen, was es bedeutet. Eins ist das Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944. Eine «transfiguration» des Vorganges findet tatsächlich im Lehmannschen Sinne statt, wenn auch die meisten Deutschen es damals gar nicht so verstanden. Diejenigen, die das Attentat wagten, waren jene, an denen Lehmann das Recht, ja, die Pflicht zum Attentat exemplifiziert. (Für Bonhoeffer selbst blieb immer auch das Schuldigwerden Thema!) Dagegen hatten diejenigen, die die Gehorsamsforderung gegenüber Hitler weiter verteidigten, keine Vorbildfunktion mehr.<sup>31</sup>

In dem gleichen Abschnitt des Buches ist eine andere Transfiguration kurz erläutert. Im Jahr 1969, als sich die Friedensbewegung für Frieden in Vietnam in Chicago vor Gericht verteidigte, protestierten die «Chicago Eight» gegen den richterlichen Akt, daß einem von ihnen, dem «Black Panther Leader», wörtlich der Mund zugestopft wurde. Der Richter urteilte auf der Ebene des «Ordentlichen Betragens» und erklärte auch zwei Jahre später noch, daß er Formen des menschlichen Anstandes in einem Gerichtsprozeß als «zivil», civility durchsetzen müsse. Die Verteidiger und die Angeklagten argumentierten schon auf einer andern Ebene. Sie hatten einen neuen Sinn von civility im Sinn. Für sie standen Grundfragen des Menschenrechtes an, und die sollten entschieden werden.<sup>32</sup>

Lehmann sieht in diesen Beispielen eine typische «Transfiguration», eine politische Haltung und Verhalten, das von der Seite des Richters gar nicht verstanden wird, aber langfristig Änderungen grundsätzlicher Art, zum Beispiel der «Schuldübernahme» (Bonhoeffer) oder der zukünftigen Rechtsfindung, bewirken wird.

Auf Grund von solchen gegenwärtigen Beispielen erhält nun die «transfiguration» in Mt 17,1–9 eine zentrale Rolle. (Vorher werden zwei andere neutestamentliche klassische Texte ausgelegt: Römer 13,1–8: «Unterwerfung», und Joh 18,33–40 und 19,1–16: «Schweigen».)<sup>33</sup> Daß konkrete Anlässe verkrustetes Eis in neue Bewegung und intensive Beziehungen verwandeln werden, entspricht dem Sinn von Transfiguration. Politische Akte werden durchsichtig für die Transfiguration zu Gerechtigkeit, Frieden und Gericht.

Der deutschen Übersetzung des Lehmannschen Buches werfe ich vor, daß ein wichtiges Kapitel im Fortgang des Textes einfach weggelassen wird.<sup>34</sup> Im englischen Text ist es das Kapitel 9, während im deutschen Text ein anderes Kapitel zu Kapitel 9

wird. Aber man liest im deutschen Text einen Bezug zu einem vorherigen Kapitel, das es gar nicht mehr gibt! Der deutsche Leser ist verwirrt, merkt aber nicht, daß im deutschen Text das englische Kapitel 9 einfach ausfällt.

Die für die Übersetzung Verantwortlichen haben wahrscheinlich geurteilt, daß dieses Kapitel «zu amerikanisch» sei. Es war ihnen aber auch, scharf gesprochen, zu heiß!

Die einzelnen Teile des ursprünglichen Kapitels 9 heißen nämlich: Von Marx zu Mao und Ho Chi Minh. Von Fidel und Che Guevara zu Camilo Torres und Nestor Paz Zamora. Von Frantz Fanon zu Martin Luther King Jr., Malcolm X und der Black-Panther-Partei. Wenn es jetzt auch zwanzig, dreißig Jahre her ist, daß sie als weiterführende Figuren wirkten – die historische Rolle haben sie auch heute nicht verloren – im positiven oder im negativen Sinne.

### Die Freiheit des Evangeliums

Im ganzen ist sein Buch, wie Lehmann selbst schreibt, durchzogen von der «messianischen Story, die der Dynamik der Revolutionen gegenübertritt, und als Macht der Gegenwärtigkeit, die befreit wie bindet und bindet wie befreit, dem Dilemma des Staates und der Revolution begegnet.»<sup>35</sup> Die Freiheit des Evangeliums ist eine Freiheit in Gebundenheit. «Indeed: the darkness of the gospel thickens before a break in it really signals the dawn.» «Wahrhaftig: die Dunkelheit des Evangeliums verdickt sich, bevor ein (Durch)bruch in ihr wirklich die Morgendämmerung ankündigt.»<sup>36</sup>

«Indem Jesus Christus direkt (mit dem Kopf zuerst) in die Frage der Revolution hineinrennt, und die Frage der Revolution direkt von vorn in den Jesus Christus, machen beide, Glaube und Politik, eine Transfiguration durch, die Glaube untrennbar von der Politik und Politik untrennbar vom Glauben macht.»<sup>37</sup>

Die unmittelbarste «Transfiguration» von Politik und Glaube geschieht, als das «Instrument» Ho Chi Minh sich durch Armut und Unterdrückung hindurchkämpfte und hindurchlitt – für eine menschliche Zukunft. «Das Volk, das kein Volk war, die Stärke, die keine Stärke war, die Möglichkeiten, die keine Möglichkeiten waren, waren unter die Dynamik des politischen Realismus der messianischen Politiken»<sup>38</sup> gekommen, freigesetzt durch die Gegenwart und Macht von Jesus von Nazareth in der Welt der Vermenschlichung der ganzen Menschheit.»<sup>39</sup> Die überaus scharfen Worte über sein eigenes Land und dessen große Macht, die zur Ohnmacht, zur grotesken Niederlage in Vietnam geworden war, verletzten natürlich viele Amerikaner. Aber in den letzten Jahren ist sogar etwas wie eine Versöhnung in den USA mit Vietnam in Gang gekommen – das ist auch Leuten wie Lehmann zu verdanken!

Die Sprache Lehmanns ist dabei oft nicht vorsichtig kritisch-reflektierend, sondern sie gerät an vielen Stellen ins Affirmatorische. Da klingt ein repetitorisch-wiederholender Ton an. Poetische Bezüge und Anklänge an liturgische Formen werden spürbar.

Für Paul Lehmann steht die wirkliche Revolution in Gehorsam und Freiheit weiter aus. Denn ihre Vermenschlichung in Liebe und gehorsamer Freiheit ist immer wieder verkehrt worden. Lehmann geht seinen Weg anders als *Hannah Arendt*. Sie hält die amerikanische Revolution für die einzige gelungene<sup>40</sup>, während Lehmann gerade kritisch gegenüber der einseitigen Hochschätzung der amerikanischen Revolution geworden ist. Er läßt sich auf keinen Fall einseitig festlegen. Er führt viele Möglichkeiten der Vermenschlichung der Revolution in verschiedenen Gegenden der Erde an. Er weiß auch, daß den stattgefundenen

<sup>28</sup> Gustavo Gutierrez, *Teología de liberación, Perspectivas*. Lima 1971.

<sup>29</sup> P. Lehmann, *Christologie und Politik. Eine theologische Hermeneutik des Politischen*. Göttingen 1987.

<sup>30</sup> *The Transfiguration (Anm. 27)*, S. 75 (immer Übersetzung des Verfassers).

<sup>31</sup> Ebd. S. 76.

<sup>32</sup> Ebd. S. 95ff.

<sup>33</sup> Ebd. S. 103–226.

<sup>35</sup> Ebd. S. 32.

<sup>36</sup> Ebd. S. 34.

<sup>37</sup> Ebd. S. 84.

<sup>38</sup> «politics» ins Deutsche zu übersetzen, ist schwierig. Die «Politiken» sind im Deutschen ungebräuchlich.

<sup>39</sup> Ebd. S. 135.

<sup>40</sup> Ebd. S. 3–10. Lehmann bezieht sich auf Hannah Arendt, *On Revolution*. New York 1947. Deutsch: *Über die Revolution*. München 1963.

und gegenwärtigen Revolutionen immer wieder die Gefahr ihrer Verkehrung droht. Aber in der Nachfolge, so sagt er, sorgt Jesus immer wieder als messianische Gegenwartigkeit für die Huma-

<sup>41</sup> Gespräch mit dem Verfasser am 4.5.1998 in Berlin.

## 150 Jahre Kommunistisches Manifest

Rheinische Frohnaturen glauben gern, die schönste Form des Kommunismus sei der Karneval, und das müsse es gewesen sein, was Marx im Frühjahr 1848 zurück nach Köln getrieben habe; der berühmt gewordene erste Satz seines damaligen Programms wahrt ja auch noch einen schwachen Anklang an Mummenschanz: *Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus*.<sup>1</sup> Das «Manifest der kommunistischen Partei» erschien erstmals vor 150 Jahren, im Februar 1848 in London, in derselben Woche, als in Paris der Bürgerkönig Louis Philippe durch eine Révolution davongejagt wurde.<sup>2</sup> Eher ein Pamphlet oder Flugblatt, das ursprünglich als Orientierungshilfe für die im «Bund der Kommunisten» organisierten Arbeiter und Handwerker an Marx und Engels in Auftrag gegeben worden war, umfaßte es gerade mal 23 Seiten. Nur wenige der tausend gedruckten Exemplare erreichten überhaupt den Kontinent, und bis etwa 1870 fand es kaum ein nennenswertes Echo. Heute ist es in über 200 Sprachen übersetzt und gilt als die neben der Bibel meistverbreitete Schrift, zugleich in seinem revolutionären Furioso ein stilistisch glänzendes Beispiel politischer Literatur.<sup>3</sup>

Marx übernahm im Mai 1848 die Chefredaktion der «Neuen Rheinischen Zeitung»<sup>4</sup> in der Annahme, daß die in ganz Europa ausbrechenden Revolutionen auch das politisch rückständige Deutschland erreichen würden, und in der Hoffnung, daß dieser aufgestaute Nachholbedarf gerade in Deutschland bald über die beschränkte bürgerliche zu einer proletarischen, und das hieß für Marx: *universellen* Revolution hinausführen werde. Er hatte im Pariser und Brüsseler Exil den französischen Frühsozialismus kennengelernt und erste ökonomische Studien betrieben, die er

<sup>1</sup> Vgl. dazu J. Derrida, *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M. 1995. – Bei Derrida ist freilich mehr von Gespenstern und Verschwörung als von Marx die Rede. – Den Kommunismus hatte schon der Staatswissenschaftler Lorenz v. Stein, der u.a. im Auftrag der preußischen Regierung die sozialistische Szene und die deutschen Emigranten in Paris beobachtete, ein «finsteres, drohendes Gespenst» genannt.

<sup>2</sup> Diese Gleichzeitigkeit hat natürlich immer wieder (unhaltbare) Mutmaßungen über ursächliche Zusammenhänge zwischen den beiden Ereignissen ausgelöst; das Kommunistische Manifest erschien aber nur in kleiner Auflage, spielte in der Arbeiterbewegung zunächst kaum eine Rolle, auch nicht beim Pariser Arbeiteraufstand im Juni 1848, der äußerst blutig niedergeschlagen wurde (etwa 10 000 Tote).

<sup>3</sup> R. Rorty vergleicht die Botschaften des «Manifests» und der Bibel (Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 20.2.1998) und entdeckt Parallelen im Schlechten wie im Guten: «Die Kinder sollten beides lesen – Christi Botschaft von der Brüderlichkeit zwischen den Menschen und den Text, in dem Marx und Engels darstellen, wie sehr der Industriekapitalismus und die freien Märkte das Erreichen dieser Brüderlichkeit verhindern... Sie sollten von den Christengemeinden, die in Katakomben zusammenkamen, ebenso erfahren wie von den Arbeiterdemonstrationen, die sich auf den Plätzen der Städte versammelten.»

<sup>4</sup> Sie knüpften an die frühere, von liberalen Bürgern finanzierte «Rheinische Zeitung» an, für deren Verbot durch die preußische Zensur (1842) das Aufsehen, das die Artikel des damals 24-jährigen leitenden Redakteurs Karl Marx erregten, maßgeblich war. Der «Neuen Rheinischen Zeitung» war ein ähnliches Schicksal beschieden: ihre letzte Nummer erschien im Mai 1849.

<sup>5</sup> Zur politischen Mentalität der Unterschichten am Beispiel Berlins vgl. R. Hachtmann, Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution, Bonn 1997. – Das nordrhein-westfälische Staatsarchiv informiert z.Zt. mit einer Ausstellung über diese Periode: «Petitionen und Barrikaden. Rheinische Revolutionen 1848/49». – Skeptischer in puncto 1848 spricht M. Hettling («Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer», Frankfurt/M. 1998) von einer «revolutionären Illusion».

nisation, für das Menschlichwerden der Revolution.

Eberhard Bethge bestätigte, daß Paul Lehmann bis zu seinem Lebensende die so aufleuchtende Hoffnung niemals aufgab. «Resignation lag ihm ganz fern.»<sup>41</sup>

Hans Goedeck, Bad Bentheim

nun mit materialistisch gewendeten Motiven Hegelscher Geschichtsphilosophie verband. Gegen radikalere Mitstreiter hielt er aus strategischen Gründen eine enge Verknüpfung der bürgerlich-demokratischen Aufstände von Baden bis Berlin mit den kommunistischen Perspektiven für notwendig.<sup>5</sup>

### Die Dynamik der «Bourgeoisie»

Dieses instrumentelle Verhältnis zur bürgerlichen Demokratie verbindet Marx noch mit anderen Motiven. Im Kommunistischen Manifest beschreibt er geradezu hymnisch die von der «Bourgeoisie»<sup>6</sup> entbundene Modernisierungsdynamik, den ebenso traditionsvernichtenden wie gnadenlos produktiven kapitalistischen Fortschritt: «Die Bourgeoisie hat in der Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt ... (und) wo sie zur Herrschaft gekommen, alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande ... unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen, als das nackte Interesse, als die gefühllose «bare Zahlung». Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt ... Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt. Die Bourgeoisie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt. Die Bourgeoisie hat dem Familienverhältnis seinen rührend sentimental Schleier abgerissen und es auf ein reines Geldverhältnis zurückgeführt.»<sup>7</sup>

Was ganze Epochen der Aufklärung nicht vermochten, gelingt der «Bourgeoisie» in wenigen Jahrzehnten: eine rücksichtslose Entzauberung der Welt. Marx gewinnt dem eine an den wertezertrümmernden Nietzsche gemahnende «Entlarvung» des Scheins überkommener Ideale ab. Die produktive Destruktivität des Kapitals erschöpft sich jedoch nicht in der Reduktion traditioneller Werte auf Mehrwert, sondern ruht und rastet nicht, bis sie sich in einer gigantischen Globalisierung die ganze Erde angeeignet hat: «Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkté jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel ... Die Bourgeoisie hat durch ihre Exploitation des Weltmarktes die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionen den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weggezogen. Die ursprünglich nationalen Industrien sind vernichtet worden und werden noch täglich vernichtet. Sie werden verdrängt durch neue Industrien, deren Einführung eine Lebensfrage für alle zivilisierten Nationen wird ... An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander ... Die Bourgeoisie reißt ... durch die unendlich erleichterten Kommunikationen alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation ... sie zwingt sie,

<sup>6</sup> Marx/Engels benutzen den Begriff «Bourgeoisie» mit dem pejorativen Beiklang, den er seit Rousseau angenommen hatte.

<sup>7</sup> Zit. n. d. Version von 1890, MEW Bd. 4, S. 464f.

die sogenannte Zivilisation bei sich einzuführen, d.h. Bourgeois zu werden. Mit einem Wort: sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.»

Bemerkenswert an diesen Thesen ist nicht nur die offensichtliche Faszination, mit der Marx hier die weltumspannende Dynamik der «Bourgeoisie» beobachtet. Bei der heutigen Lektüre – zahlreiche publizistische Beiträge zum 150. Jahrestag des Manifests haben das aufmerksam registriert – erstaunt besonders die prognostische Treffsicherheit hinsichtlich einer Globalisierung, die sich um 1850 allenfalls der Tendenz nach abzeichnen konnte und erst in unseren Tagen wirklich zu werden scheint. Marxens Faszination bricht sich freilich an der als «sogenannter» apostrophierten Zivilisation. Er spielt damit nicht etwa auf die deutsche Erhebung der Kultur über Zivilisation an, auch noch nicht auf die imperialen Segnungen für die kolonisierten Völker, sondern markiert die dramatische Befürchtung, daß jede künftige «Zivilisation» sich restlos den Imperativen der Selbstverwertung des Kapitals angleiche. «Modernisierung» wäre dann gleichbedeutend mit einem rekursiv geschlossenen Wirtschaftssystem, dessen Dynamik und Selbsterhaltung darauf basiert, daß alle relevanten Prozesse in ökonomischen Begriffen, in Preisen ausgedrückt werden können. Marx meinte jedoch gerade darin, in solcher Ausschließung aller nicht-ökonomischen Relevanz, den selbstdestruktiven Kern der «Bourgeoisie» zu erkennen.

### Menschenrechtsuniversalismus

Man kann das Kommunistische Manifest so auch als Analyse der Modernisierungs- oder Globalisierungsambivalenzen lesen. Im Unterschied zur heutigen Unübersichtlichkeit stand Marx und Engels gegen jene selbstzerstörerische Dynamik jedoch eine Zuversicht zu Gebote, die als Fanfarenstoß am Schluß des Manifests ertönt: «Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben in ihr nichts zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. Proletarier aller Länder vereinigt euch!»

Dieses Fiasko der «Bourgeoisie» führt Marx auf die – später im «Kapital» systematisch dargelegten – ruinösen Widersprüche kapitalistischer Ökonomie und auf die revolutionäre Praxis der proletarischen Klasse zurück. Das Fiasko ist, wenigstens in dieser Form, ausgeblieben, und läßt man einmal den naiven Triumph angesichts des zusammengebrochenen Sowjetkommunismus auf sich beruhen, so bleibt, daß das Proletariat am erfolgreichsten noch dort war, wo es sich als Arbeiterbewegung sozialstaatliche Rechte und Partizipationschancen erkämpfte, und daß das Kapitalsystem eine von Marx weit unterschätzte Anpassungsfähigkeit entwickelt hat – nicht zuletzt durch die Einarbeitung auch Marxscher Kritik.

Diese und einige andere Gründe<sup>8</sup> scheinen nahezu legen, es bei einem wohlwollenden historischen Rückblick auf das kommunistische Manifest bewenden zu lassen. Aber dann fallen wieder Sätze ins Auge, in denen der «erste Schritt der Arbeiterrevolution» als «die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse, die Erkämpfung der Demokratie» bestimmt wird. Und wenig später heißt es dazu: «An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.»<sup>9</sup>

Sätze, mit denen Marx sogar neoliberale Herzen erwärmen könnte. Die Revolution des Proletariats, heißt es jedoch weiter, ist nicht Selbstzweck, sondern erster Schritt auf dem Weg zu wirklicher, für Marx damit: kommunistischer Demokratie, zur Abschaffung von Herrschaft zugunsten freier Gleichheit und

<sup>8</sup> So etwa hat die polemische Auseinandersetzung mit der sozialistischen und kommunistischen Literatur in Kapitel III des Manifests nur für den zeitgenössischen Kontext Relevanz.

<sup>9</sup> MEW 4, S. 482. – Der Schriftsteller Stephan Hermlin hat von sich erzählt, daß er erst im Alter diesen Satz korrekt, zuvor immer in der umgekehrten Version eines «sozialistischen Individualismus» gelesen habe: daß die freie Entwicklung aller die Bedingung für die Freiheit des Einzelnen sei.

gleicher Freiheit. Mit anderen Worten: es soll hier jener Menschenrechtsuniversalismus wahrgemacht werden, der nach 1789 auf halbem Weg stehengeblieben war, und dazu gehört vor allem, daß es nicht mehr allein um die Durchsetzung von liberalen Freiheitsrechten gegen das Ancien régime und staatliche Gewalt überhaupt ging, sondern nun auch um gesellschaftliche Gewalt, d.h. um den illiberalen Zustand, daß ein beträchtlicher Teil der Gesellschaft von Freiheitschancen de facto ausgeschlossen blieb. Materiale Gerechtigkeitsforderungen dieser Art aber stehen quer zur formalen Verwertungsrationallität des Kapitals, und spätestens hier pflegen auch schon alle neoliberalen Sympathien für Marx zu enden.<sup>10</sup>

### Verfehltes Totalitätskonzept

Aktuelle Theorien einer «zweiten Moderne»<sup>11</sup> gehen für die hochentwickelten Gesellschaften heute von anderen Voraussetzungen aus, nachdem selbst der sozialstaatliche Kompromiß inzwischen ja zur Disposition steht, und das keineswegs nur aus asozialen Motiven.<sup>12</sup> Sie schließen zwar im Globalisierungstheorem noch an die im Kommunistischen Manifest beschriebene verselbständigte Modernisierungsdynamik an, teilen aber weder die ökonomischen Zusammenbruchsprognosen noch die Revolutionsrhetorik.

Das hängt mit einem langen Mängelregister zusammen: Marx hat sich weder im Manifest noch sonst später für eine über rousseauistische Volksspontaneität hinausgehende politisch-rechtliche Institutionalisierung der neuen Freiheiten einer kommunistischen Demokratie interessiert, was nicht zuletzt die mangelhafte Konfliktfähigkeit und die Verwerfungen der «Organisationsfrage» in den realsozialistischen Gesellschaften begünstigt hat. Sein Arbeits- und Produktionsparadigma machte ihn blind sowohl für andere sozialintegrative Potenzen als auch für fatale Folgen der industriellen Naturausbeutung. Marx zehrt ebenso trotz aller Hegelkritik noch vom Konzept einer klassisch-integralen Vernunft: sein Begriff der gesellschaftlichen Totalität rekurriert auf eine zerstörte und wiederherzustellende «Einheit», Kapital und Proletariat fungieren als historische Großsubjekte, seine Geschichtsphilosophie behält normative Züge. Anders gesagt: der komplexen Auffächerung moderner Gesellschaften, in denen neben den systemischen Strukturen der Produktionssphäre noch andere Systeme und eine differenzierte Vielfalt eigener Lebensformen und Handlungsebenen existieren, vermag das Totalitätskonzept nicht gerecht zu werden. In ökonomischer Hinsicht bedeutet dies, daß die Idee einer rationalen Steuerung der Sozial- und Wirtschaftsprozesse die heutigen Differenzierungsvorteile und pluralistischen Effekte der Marktökonomie wieder preisgeben müßte; die bei Marx einzig wertschaffende Arbeit, verausgabte menschliche Produktivkraft, scheint spätestens angesichts der eleganten Computer- und Biotechnologien, der Dienstleistungsgesellschaft und des Kasinokapitalismus der Finanzmärkte tendenziell funktionslos zu werden und sich primär nur noch in der Negativstatistik der Arbeitslosen niederzuschlagen. Damit erledigt sich auch jenes stillschweigende Avantgardebewußtsein, das den Sozialismus als eine «geschichtlich privilegierte Gestalt konkreter Sittlichkeit»

<sup>10</sup> So erscheint auch heute Art. 14 Abs. 2 des Grundgesetzes (Eigentum verpflichtet, sein Gebrauch soll zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen) geradezu als kommunistischer Anachronismus; sarkastisch hat H. Prantl in der «Süddeutschen Zeitung» (21./22.3.1998) deshalb eine Umformulierung von Abs. 2 vorgeschlagen: «Die ungestörte Investitionsausübung ist gewährleistet. Niemand darf gegen sein Gewissen zum Umweltschutz, zum Datenschutz, zum Kündigungsschutz oder zu ihm sonst beeinträchtigenden Maßnahmen gezwungen werden.»

<sup>11</sup> A. Giddens, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt/M. 1995; ders., Jenseits von Links und Rechts, Frankfurt/M. 1997; Ulrich Beck, in gewisser Hinsicht das deutsche Pendant zu Giddens, gibt inzwischen eine eigene Reihe im Suhrkamp-Verlag unter dem Titel «Edition Zweite Moderne» heraus.

<sup>12</sup> Vgl. dazu bereits 1985: J. Habermas, Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, in: J.H., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M. 1985, S. 141–163.

auszeichnen möchte und sich aus der «Totalitätserkenntnis dieser Art klinische Aussagen über die entfremdete oder nicht-verfehlte Qualität von Lebensformen im ganzen» zutraut.<sup>13</sup>

### Globalisierung als Antwort?

Die erwähnten Modernisierungstheorien bestreiten nun nicht, daß der wie vom Autopiloten gesteuerte Flug eines global expandierenden «Turbokapitalismus»<sup>14</sup> so ziellos wie crashgefährdet bleibt; die entsprechende Zukunfts- und Krisenfurcht deuten sie jedoch als «Angst vor der Freiheit», die in der «Risikogesellschaft» gewissermaßen nur die Kehrseite der Medaille enorm gewachsener Freiheitschancen darstelle. Letztere bilden das Ferment einer «radikalisierten» (Giddens) oder «selbstreflexiven» (Beck) Moderne, in der die Überlast einer oft mythisierten Vergangenheit und die Neigung zu Endzeitstimmungen zugunsten einer unbefangeneren Neuverhandlung über offene Zukunftsperspektiven abgeworfen werden soll: «Zum Beispiel glauben nur wenige, daß der Marxismus wirklich wiederzubeleben sei. Aber verstehen jene Autoren, die sich mit dem Ende der Familie, dem Ende der Arbeit oder dem Ende der Kindheit auseinandersetzen, «Ende» in seiner wörtlichen Bedeutung? Natürlich nicht. Sie sind vielmehr der Meinung, daß diese Gesellschaftsinstanzen nicht länger in der herkömmlichen Weise weiterbestehen werden oder können, daß Alternativen gefunden werden müssen oder sich bereits herausbilden. Das bedeutet: bei den, direkten oder indirekten, Behauptungen vom Zuendegehen handelt es sich in Wirklichkeit in den meisten Fällen um einen Hinweis auf sich eröffnende Möglichkeiten...»<sup>15</sup>

Giddens verfällt darüber nicht umstandslos in neoliberal-fidelen Optimismus, sondern verweist beispielsweise auf das britische Beispiel des Thatcherismus oder den Monetarismus der amerikanischen «Reaganomics», wo liberal modernisierte Ökonomie und Kulturkonservatismus einen immer noch signifikanten Widerspruch bilden. Er hält stattdessen die ökologische Bewegung für die politisch bedeutendste Initiative, desgleichen sieht er auch die Entmachtung nationalstaatlicher Politik angesichts der ökonomischen Globalisierung, teilt jedoch nicht die «postmoderne» These vom Verschwinden jedweder Art von Politik.<sup>16</sup> Auch hier geht es nicht um ein «Ende», sondern um eine neue Form von Politik: es werden zugleich neue supranationale wie auch kleinere dezentrierte Entscheidungsebenen mit einer «dialogischen Demokratie» entstehen.

Trotz aller Distanz zur marxistischen Tradition lassen sich noch Analogien zumindest zum diagnostischen Teil des Kommunistischen Manifests erkennen. Die Risiken der Risikogesellschaft werden offenbar zunehmend auch von Marxismus-unverdächtigen Ökonomen nicht mehr einfach unter «Modernisierungsambivalenz» subsumiert: Wie steht es um die Verteilung der Globalisierungseffekte auf alle, auch die Entwicklungsländer, wo fast vier Milliarden Menschen mit einem Jahreseinkommen von unter 1500 Dollar leben? Geht Globalisierung unvermeidlich einher mit einem instabilen Wirtschaftswachstum, führt sie nicht schließlich zu einem ruinösen Dumping-Wettrennen? Schafft sie dank wachsender Einkommensungleichheit nicht mehr Verlierer als Gewinner, mit der Aussicht auf destabilisierenden Konsens- und Loyalitätsentzug? Löst die Globalisierung mit der Entstaatlichung von Politik die Probleme der Ökologie,

<sup>13</sup>J. Habermas, *Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf*. Was heißt Sozialismus heute?, in: J.H., *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M. 1990, S. 191.

<sup>14</sup>H.-P. Martin, H. Schumann, *Die Globalisierungsfalle*, Hamburg 1996.

<sup>15</sup>A. Giddens, *Jenseits von Links und Rechts*, a.a.O., S. 11.

<sup>16</sup>«Politik wird damit der ökonomischen Situation in der ehemaligen Sowjetunion vergleichbar: «Wir tun so, als ob wir arbeiten würden, und die tun so, als ob sie uns bezahlen würden.» Die Politiker tun so, als könnten sie für uns eine entscheidende Wende zum Besseren herbeiführen, und wir tun so, als glaubten wir ihnen dies – obwohl ein immer größerer Teil der Wähler es ablehnt, in diesem Maskenaufzug mitzuspielen.», a.a.O., S. 15. – Giddens gehörte immerhin zum engeren Beraterstab bei Tony Blairs Wahlkampagne.

der internationalen Zusammenarbeit oder soziale Krisen, oder verschärft sie diese noch?<sup>17</sup>

### Legitimationsdefizit des Kapitalismus

Wie immer diese Fragen gelöst werden: sie lassen sich überhaupt nur im Rückgriff auf ein den Kapitalkategorien Äußeres diskutieren, auf nicht-ökonomische Relevanzen, die von einer globalen Verwertungsrationalität gerade ausgeschlossen werden. Dieses Ausgeschlossene kehrt aber immer wieder als Eingeschlossenes zurück; bei Marx figurierte es, vielleicht allzu konkretistisch, beispielsweise unter «Krise» oder «Proletariat», heute erscheint es in den erwähnten krisenhaften Begleiteffekten der Globalisierung, und ein eklatantes Beispiel liefert die massenhafte Arbeitslosigkeit, bei der sich zeigt, daß das ökonomische System über kein Mittel verfügt, dieses selbsterzeugte Problem zu bewältigen, aber aus Selbsterhaltungsgründen – größere soziale Unruhen oder massive Schwächung der Binnen-nachfrage wären kontraproduktiv – darauf angewiesen ist, daß andere nicht-ökonomische Instanzen, z.B. der jeweilige Staat, ausreichende Kompensationsleistungen erbringen.

Dieses «ausgeschlossene Eingeschlossene», das nichtintegrierte Andere, verweist somit darauf, daß das ökonomische System nur dank der Leistungen anderer Subsysteme und Kontexte funktionieren kann (beispielsweise der Verwaltung, des Rechts, der Wissenschaft oder einer gut entwickelten technischen Infrastruktur), vor allem aber vermag das Kapitalsystem über seine bloße Selbsterhaltung hinaus keine eigene Legitimation mehr aus Bordmitteln zu erzeugen; es baut im Gegenteil mit seinem enormen Traditionsverzehr ständig Legitimationsressourcen ab. Sofern es überhaupt noch moralische Spurenelemente enthält, handelt es sich allenfalls um aus dem Liberalismus mitgeschleppte Restmengen utilitaristischer Ethik.<sup>18</sup>

Alltagspraktisch manifestiert sich das Legitimationsdefizit unter anderem in Verunsicherung, Desorientierung oder Gefühlen von Sinnverlust. Versuche, dem durch eine neue «Kompensationskompetenz» (O. Marquard) mit Rückgriff auf philosophische, ästhetisch-kulturelle oder religiöse Traditionsbestände zu steuern, scheitern schon an der mangelnden Plausibilität ihres ungleichzeitigen Nebeneinanders und verströmen eher das Aroma des Musealen.

### «Warenfetischismus»

Ein kurzer Verweis auf Motive der Marxschen Religionskritik mag das verdeutlichen. Ihre (manchmal überschätzte) Originalität besteht zunächst darin, daß sie sich eher auf die soziale Funktion der Religion als auf längst anachronistisch gewordene dogmatische Fragen konzentriert: In der Religion drückt sich zwar auch das reale Elend aus, sie bietet dagegen aber nur ein illusionäres Heilsversprechen an, eine kompensatorische Verdrängung, mit der sie nolens volens dort zum ideologischen Quietiv wird, wo einzig aktive kritisch-verändernde Praxis helfen könnte: Opium des Volkes. Aber in diesen populären Thesen schimmert ein unwirsch-aufklärerischer Gestus durch: wie ist es möglich, daß beide, eine Bourgeoisie mit allerprofanster Rationalität und ein mit illusionärem Himmelstrost abgespeistes Proletariat, offenbar immer noch nicht vom Anachronismus der Religion lassen wollen? Mag sein, daß die besitzende Klasse sie als Herrschaftsmittel benötigt («die Canaille bedarf der Reli-

<sup>17</sup>Vgl. als nur ein Beispiel: «Die ganze Welt an einen Tisch», in der «Zeit» v. 19.3.1998, wo zwei ausgewiesene amerikanische Globalisierungsbefürworter (P.D. Sutherland und J.W. Sewell) Alarm schlagen und einen neuen «Globalen Wirtschaftsgipfel» fordern. – Philosophisches zur Globalisierung (auch unter Medien-Aspekten) als «Schwerpunkt» in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 6/1997, S. 879–941.

<sup>18</sup>So M. Kettner, *Zur Bedeutung des Globalisierungsbegriffs*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 6/1997, S. 908, Anm. 19. – Dieser Moralrest unterstellt als ein Universale, daß der utilitäre ökonomische Liberalismus eine Menschheitsmoral enthalte, im Unterschied etwa zum Universalismus der Menschenrechte.



gion») und daß sie den bewußtlos gearbeiteten Proletariern als Narkotikum dient: aber warum verfängt das auch noch in modernen, aufgeklärten Zeiten?

Da das Thema «Religion» für Marx spätestens seit Feuerbach und der junghegelianischen Kritik im Prinzip erledigt war, hat er sich kaum noch näher damit beschäftigt. Dennoch gibt es ein paar verstreute subtilere Äußerungen, wenn er etwa den Spiritualismus der idealistischen Philosophie als theologisch bezeichnet, vor allem aber im «Kapital» im Abschnitt über den «Warenfetischismus». Es ist hier nicht der Ort, um auf Details und die nicht geringen Probleme der Marxschen Arbeitswertlehre und des Begriffs der Warenform einzugehen<sup>19</sup>. Vielmehr geht es um eine Analogie, derer sich Marx zur Illustration dessen bedient, was er den «Fetischcharakter der Ware» nennt. Er vergleicht darin die Waren, die sich gegenüber ihren Produzenten verselbständigt haben und ihnen dann auf dem Kopf herumtanzen, mit einem Begriff aus der «Nebelregion der religiösen Welt», dem Fetisch: «Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbstständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.»<sup>20</sup>

Im Fetischdienst wird einem von Menschen imaginierten oder selbst hergestellten Gegenstand übersinnliche, göttliche Macht zugesprochen, der sie sich unterwerfen; der Marxsche Vergleich knüpft dabei an die ältere Feuerbachsche Projektions-These an. Der gleiche Fetischismus herrscht bei der Verwandlung menschlicher Produkte in die verdinglichte Warenform. Zugespißt hieße das: In der Ware als Elementarform kapitalistischer Produktionsweise drückt sich ein im Kern religiöses Verhältnis aus.

Das ist in Marxschen Augen natürlich keine Nobilitierung, sondern Ausdruck eines sich rational gebärdenden Irrationalismus. Allerdings widerspricht dies dem Pathos der reinen, funktionalen Sachlichkeit, das er der Kapitalökonomie ansonsten attestiert und das sich diese bis in heutige Systemtheorien auch selbst bescheinigt. Das war freilich keineswegs immer so: von den frühbürgerlichen Anfängen bis wenigstens zum Liberalismus von *Adam Smith* formuliert die politische Ökonomie auch unbekümmert Heilsversprechen;<sup>21</sup> das gilt natürlich auch noch für die Marxsche Lehre selbst, es macht ja gerade das «Kritische» ihrer Differenz zur klassischen Nationalökonomie aus, daß sie diesen Aspekt ohne metaphysischen oder religiösen Reifß rehabilitieren will.<sup>22</sup>

### Kapitalistische Weltreligion als Evangelium?

Wenn Soziologen heute die soziale Funktion der Religion untersuchen, geht es neben den offiziellen Konfessionen meist um Phänomene wie Sekten, Fundamentalismus, Esoterik, spekula-

<sup>19</sup>In aller Kürze zur Warenform: Durch den Marktmechanismus werden Produkte zu Waren; weil darin ihre eigentliche Bestimmung, durch Arbeit nützliche Dinge für den gegenseitigen Gebrauch herzustellen, verkehrt wird. Auf dem Markt herrschen die Gesetze von Angebot und Nachfrage, der Preis bestimmt den Wert der Produkte – nicht mehr ihre objektive Nützlichkeit oder die in den Produkten objektivierte menschliche Arbeit. Die Verwandlung von Produkten in Waren ist ein entfremdender Abstraktionsprozeß, in dem die ursprünglich menschliche Arbeit umschlägt in sachliche Eigenschaften verselbständigter Gegenstände. Die Logik dieser verkehrten Welt heißt also: Du bist nichts, der Markt ist alles.

<sup>20</sup>Das Kapital. Erster Band, zit. n. MEW 23, S. 86f.

<sup>21</sup>Das lehrt ja schon Max Webers bekannte Protestantismus-Kapitalismus-These. Vgl. dazu weiter A.O. Hirschman, Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Frankfurt/M. 1980. N. Bolz, W. van Reijen (Hrsg.), Heilsversprechen, München 1998.

<sup>22</sup>Freilich hat Marx selbst sich strikt gegen utopische oder normative Deutungen verwahrt. In der Tat gleicht sein «Reich der Freiheit» eher einer solidarischen Produzentendemokratie als dem Paradies auf Erden; er argumentiert auch nicht mit (ideologieverdächtigen) Moralprinzipien wie etwa «Gerechtigkeit», das Normative wandert vielmehr in anthropologische und geschichtsphilosophische Motive ein.

tive Irrationalismen und mancherlei Hokuspokus. Vielleicht lohnte es sich aber auch, dem Marxschen Wink mit dem Fetisch noch einmal nachzugehen. Fangen wir bescheiden damit an, daß Parfüms Namen wie «Heaven», «Eternity» oder «Obsession» tragen: sie wollen dem ganz heidnischen Zweck, dem sie möglicherweise dienen sollen, eine irgendwie heilige Aura verleihen. Das paßt zum «Kult» des Kultbegriffs: ein regelrechtes Kult-Marketing zielt auf eine Wiederverzauberung der Welt, von Ecstasy-Ekstasen bis zum Cargo-Kult des Konsums: Lacoste-Pullis, Benetton-Shirts oder Nike-Schuhe werden schon bei Schulkindern zu Erkennungsmarken einer Gemeinde oder Sekte, mit denen sich eine Heilsverheißung verbindet. Überhaupt scheint die Macht der Waren in einem spirituellen Mehrwert-Versprechen zu bestehen: Marlboro ist der Geschmack von Freiheit und Abenteuer. Symbolik tritt an die Stelle von Gebrauchswert: man fährt wie ein Pionier durch wildes unwegsames Gelände mit dem four-wheel-drive-Landcruiser – über die städtische Asphaltstraße ins nächste Szene-Café. Markennamen treten an die Stelle von Ideen, Heiligen oder Überzeugungen. Noch die Reklame hat in ihrer Huldigung an den König Kunden Opfercharakter, ein Ritual, das so betrügerisch mit seinen Gaben umgeht wie die archaischen Götteropfer auch schon.<sup>23</sup>

Als in den letzten Monaten in Südostasien Banken und Finanzmärkte zusammenbrachen, sackten die sonst so florierenden Börsenkurse in den USA und Europa schlagartig ab; für einen kurzen Augenblick schien ein gigantischer Crash nicht ausgeschlossen; bis dahin galten die «little tigers» wie Hongkong, Indonesien oder Malaysia allgemein als erstklassige Anlage-Adresse. Der Zusammenbruch kam auch für die meisten Experten unerwartet. Die Erklärungen, die nachher angeboten wurden, ähneln im Rationalitätsstandard ungefähr den theologischen Deutungen der großen Pest im 14. Jahrhundert. Tagtäglich zirkulieren Billionen von Dollars um die Welt und ermöglichen jederzeit ebenso himmlische Spekulationsgewinne wie höllische Verluste; in den anschließenden Deutungen finden sich neben diesen oder jenen Ursachen auch meist Hinweise auf «psychologische Faktoren»: das Orakel von Delphi oder Horoskope erscheinen dagegen als wissenschaftliche Agenturen. Das Vertrauen in die hoch irrumsanfälligen Prognosen von fünf oder mehr «Konjunkturweisen» bedarf trotz allen mathematisch-ökonomischen Scharfsinns alljährlich einer fest und unerschütterlich im Glauben stehenden Gemeinde.

Wie die Börsenkräche aus den zwanziger Jahren gezeigt haben, hängt von den globalen Geldbewegungen Wohl und Wehe vieler Millionen Menschen ab, die meist keinerlei Einfluß auf diese Finanzoperationen haben: Ausgeliefert den unerforschlichen Ratschlüssen eines calvinistischen Willkür-Gottes, müssen sie sich auf die Gnadenwahl der «invisible hand», die Auskünfte einer Priesterkaste von Experten oder eines Kardinalskollegiums von Zentralbankiers verlassen. Der individuelle Gnadenerwerb besteht in shareholder-value. Dabei sind profane «Utopien» vermaledeit, hingegen «Visionen», ein der Mystik entlehnter Begriff, erwünscht. Und sucht man nach moderner Sakralarchitektur, so bieten die Tempel der Banken, Börsen und Messen (!) ausgezeichnete Beispiele. Göttlich ist der Mehrwert, der durch die Geld-Ware-Geld-Transsubstantiation erzielt wird.

Walter Benjamin hat schon 1921 «Kapitalismus als Religion» skizziert, als erstens eine dogmen- und theologiefreie reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat; zweitens als Kult von permanenter Dauer, in dem jeder Tag ein Festtag ist, und drittens als der vermutlich erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus.<sup>24</sup>

<sup>23</sup>Vgl. dazu D. Bosshart, N. Bolz, Kult-Marketing. Die Götter des Marktes, Düsseldorf 1996.

<sup>24</sup>W. Benjamin, Kapitalismus als Religion, in: W. Benjamin, Gesammelte Schriften. Band VI, S. 100–103; S. 690f. (Anmerkungen des Herausgebers); vgl. U. Steiner, Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins, in: DVjs 72 (1988) 1, S. 147–171; J. Hörisch, Das letzte Abendmahl, in: Die Zeit vom 26. Dezember 1987.

Es ist der Kultus einer unentwegt produktiven Zerstörung – ähnlich wie ihn das Kommunistische Manifest schon als Dynamik der Bourgeoisie beschrieben hatte. Die heutigen Modernisierungstheoretiker tun gut daran, Risiken und Chancen der Globalisierung differenzierter zu beurteilen. Ob es aber nichts als «Angst vor der Freiheit» ist, wenn man die am Horizont auf-

tauchende Möglichkeit einer kapitalistischen Weltreligion fürchtet, die einen sich ungesteuert und ständig beschleunigenden Fortschritt, einen ohne Autonomie banal werdenden Gewinn an Freiheitschancen, Wohlstand auch ohne Herrschaftsfreiheit und einen freudlosen politischen Reformismus als Evangelium verkündet?  
Werner Post, Bonn/Dortmund

## WIE HEUTE VERBINDLICH LEHREN?

Zum *Motu proprio* «Ad tuendam fidem»

Am 17. Mai 1998 unterzeichnete Papst Johannes Paul II. das *Motu proprio* «Ad tuendam fidem» (Zum Schutz des Glaubens), mit dem gemäß seiner Überschrift ergänzende Normen in das allgemeine Recht der Lateinischen Kirche (CIC) wie in das allgemeine Recht der Orientalischen Kirchen (CCEO) eingefügt wurden.<sup>1</sup> Damit sollten die Bestimmungen des CIC und des CCEO an die neue rechtliche Situation angepaßt werden, die mit dem Erlaß einer neuen Formel für das Glaubensbekenntnis (*Professio fidei*) und für einen Treueid (*Iusiurandum fidelitatis*) im Januar 1989 geschaffen worden war.<sup>2</sup> Das Apostolische Schreiben wurde zusammen mit einem Lehrmäßigen Kommentar, verfaßt und unterschrieben vom Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Josef Ratzinger und deren Sekretär Erzbischof Tarcisio Bertone Ende Juni im *Osservatore Romano* veröffentlicht.

Was hier beim ersten Anblick als ein rein gesetzestechnischer Vorgang erscheint, der bei Körperschaften mit legislativen Vollmachten üblich ist, geht in seiner Tragweite über den unmittelbaren Anlaß weit hinaus. Das ergibt sich einmal aus dem Gegenstand der Gesetzesnovellierung, betraf diese doch vielfach kritisierte Bestimmungen in der Formel des Glaubensbekenntnisses und des Treueides von 1989, die nun durch die Veröffentlichung des *Motu proprio* im Sinne der *Professio fidei* entschieden und damit endgültig festgeschrieben wurden.<sup>3</sup> Außerdem gibt der Text des *Motu proprio* dazu selbst einen klaren Hinweis, schreibt doch Papst Johannes Paul II. im einleitenden Absatz von «Ad tuendam fidem»: «Zum Schutz des Glaubens der katholischen Kirche gegenüber den Irrtümern, die bei einigen Gläubigen auftreten, insbesondere bei denen, die sich mit den Disziplinen der Theologie beschäftigen, schien es Uns, deren Hauptaufgabe es ist, die Brüder im Glauben zu stärken (vgl. Lk 22, 23), unbedingt notwendig, in die geltenden Texte des CIC und des CCEO Normen einzufügen, durch die ausdrücklich die Pflicht auferlegt wird, die vom Lehramt der Kirche in endgültiger Weise vorgelegten Wahrheiten zu beachten.» Ergänzend sollten auch die diesbezüglichen Strafbestimmungen des CIC und CCEO an die neue Situation angepaßt werden.

Im Blick auf diese Vorgeschichte ist es darum nicht überraschend, daß das *Motu proprio* den ersten Teil der *Professio fidei* von 1989, d.h. das Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis nur erwähnt, um dann ausführlich auf deren zweiten Teil, d.h. auf die drei Zusätze und da im besonderen auf den zweiten, den seit seiner Einführung besonders umstrittenen Zusatz einzugehen. Dieser Zusatz lautet: «Mit Festigkeit erkenne ich auch an und halte an allem und jedem fest, was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der

Kirche endgültig vorgelegt wird.» Zu diesem Absatz schreibt der Papst in «Ad tuendam fidem», daß es bisher keine ihm entsprechende Norm im CIC wie im CCEO gegeben habe. Der genannte Absatz der *Professio fidei* sei aber von größter Bedeutung, «da er sich auf die mit der göttlichen Offenbarung notwendigerweise verknüpften Wahrheiten bezieht. Diese Wahrheiten, die bei der Erforschung der katholischen Glaubenslehre eine besondere Inspiration des Heiligen Geistes für das tiefere Verständnis einer bestimmten Wahrheit über Glauben oder Sitten durch die Kirche zum Ausdruck bringen, sind aus historischen Gründen oder als logische Folge mit der Offenbarung verknüpft.»

Diese Passage des *Motu proprio* macht in mehrfacher Hinsicht seinen Kern aus. Sie legt einmal eine Begründung dafür vor, warum der zweite Zusatz in der *Professio fidei* einen eigenen Gesetzeskanon verlangt, und sie macht dies auf eine Art und Weise, indem sie eine Interpretation dessen formuliert, was mit diesem (zweiten) Zusatz gemeint ist. Entsprechend lautet nun der neu eingeführte, als Paragraph zwei gezählte Einschub in Canon 750: «Fest anzuerkennen und zu halten ist auch alles und jedes, was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird, das also, was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist; daher widersetzt sich der Lehre der katholischen Kirche, wer diese als endgültig zu haltenden Sätze ablehnt.» Dieser Ergänzung entsprechend dehnt das *Motu proprio* die im Canon 1371, Paragraph 1 ausgesprochene Strafandrohung («Mit einer gerechten Strafe soll belegt werden...») auch auf den im neuen Paragraphen 2 des Canon 750 genannten Sachverhalt aus. Canon 1371 wurde 1983 erst nach Abschluß der Arbeit der Kodexkommission in den endgültigen Text des CIC aufgenommen. Die damalige Absicht, mit seiner Hilfe auf dem Weg strafrechtlicher Erzwingung die Einheitlichkeit auch im Bereich nicht-unfehlbarer Lehraussagen zu erreichen<sup>4</sup>, steht auch hinter der Novellierung von 1998: Diesmal geht es um Glaubenswahrheiten, die als definitiv gelehrt vorgetragen werden, auch wenn sie nicht als Dogma formuliert worden sind. Die Neubestimmungen für das CCEO, die das *Motu proprio* vorsieht, sind denen des CIC analog.

### Zur Bedeutung des *Motu proprio*

Die durch das *Motu proprio* «Ad tuendam fidem» promulgierten Einfügungen in das kirchliche Gesetzbuch sind für das Glaubensverständnis der katholischen Kirche von weitreichender Bedeutung. Nicht nur wird damit die fragwürdige Zielsetzung des kirchlichen Gesetzes bestätigt, Fragen des Glaubens und der Glaubenszustimmung mit strafrechtlichen Maßnahmen zu regeln, sondern es wird darüber hinaus, indem die vom Strafrecht zu erfassenden Bereiche erweitert werden, das Verständnis von Glauben und Glaubenszustimmung verändert. Sah Canon 1371 schon in der Fassung von 1983 die strafrechtliche Erzwingung der Vereinheitlichung auch für den Bereich der

<sup>4</sup>Bernhard Häring, Erzwingung von Verstandesgehorsam gegenüber nicht-unfehlbaren Lehren? in: *Theologie der Gegenwart* 29 (1986), S. 213–219.

<sup>1</sup>Originaltext in: *Osservatore Romano* vom 31. Juni/1. Juli 1998, S. 1 und 4f.; deutsche Übersetzung in: *Osservatore Romano* deutsch vom 17. Juli 1998, S. 6ff.

<sup>2</sup>*Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine ecclesiae exercendo*, in: AAS 81 (1989), S. 104ff.

<sup>3</sup>Preliminary Report of the CTS Committee on Profession of Faith/Oath of Fidelity, in: *Horizons* 17 (1990) 1, S. 103–127; Hermann Josef Pottmeyer, Rezeption und Gehorsam – Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität «Rezeption», in: Dietrich Wiederkehr, Hrsg., *Glaube als Zustimmung*, Freiburg, u.a. 1991, S. 51–91, 81ff.

nicht-unfehlbaren Lehräußerungen vor, so setzt er mit seiner erweiterten Fassung von 1998 voraus, daß es in der katholischen Kirche unbestritten sei, daß es Glaubensaussagen gebe, die zwar nicht selbst Gegenstand unfehlbaren Glaubens sind, wohl aber definitiv gelehrt werden und deshalb auch in diesem Sinne festgehalten werden müssen, so daß deren Leugnung mit einer «gerechten Strafe» belegt werden muß. Damit führt die Novellierung eine Kategorie von Glaubensaussagen *neu* in das kirchliche Gesetzbuch ein. Papst Johannes Paul II. und die Glaubenskongregation gehen damit davon aus, daß die lehrmäßige Voraussetzung, die dies möglich macht, mehr als eine «theologisch gewisse Lehre» sei, was die Konzilsväter sowohl während des Ersten wie auch während des Zweiten Vatikanischen Konzils bewußt nicht formulieren wollten.<sup>5</sup> Auf die damit gegebenen Probleme soll im folgenden eingegangen werden.

Als 1989 eine neue Formel für das Glaubensbekenntnis und den Treueid publiziert wurde, konzentrierte man sich bei der grundsätzlichen Kritik, ob denn überhaupt eine solche Glaubensformel dem christlichen Glauben angemessen und dem Aufbau der Gemeinschaft der Gläubigen dienlich sei, vor allem auf die Frage, was denn formale Definitionen von Wahrheitsansprüchen, wie sie in den drei Zusätzen zum Nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis in der *Professio fidei* formuliert wurden, im Rahmen eines Bekenntnisses leisten sollten. Peter Knauer schrieb damals eine Auslegung<sup>6</sup>, in der er darauf hinwies, daß die drei an das Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis angefügten Zusätze einer Erläuterung bedürftig seien. «Denn sie sind so formal formuliert, daß sie wie eine Art Blankounterschrift für beliebige Inhalte klingen. Sie können sich aber gar nicht auf beliebige Inhalte beziehen.» Hinter diesem Urteil von Peter Knauer stand das Ziel, nicht nur ein satzhaftes Verständnis von Glaubenszustimmung zu kritisieren, sondern die Integrität des Glaubensaktes angemessen zur Sprache zu bringen und dadurch zu retten. Die Aussage, daß sich Glaubensaussagen nicht auf beliebige Inhalte beziehen können, diene ihm als Leitfaden, um die in den drei Zusätzen innerhalb der *Professio fidei* enthaltenen, unterschiedlichen Wahrheitsansprüche zu deuten. Seine Analyse ist für das Verständnis des im zweiten und dritten Zusatz Gemeinten hilfreich, d.h. jener Bestimmungen, die sich einmal auf definitiv gelehrt, aber nicht zur Offenbarung gehörende Glaubensaussagen (zweiter Zusatz innerhalb der *Professio fidei*) und zweitens auf nicht-unfehlbare Lehräußerungen (dritter Zusatz innerhalb der *Professio fidei*) beziehen.

Der zweite Zusatz zur *Professio fidei* von 1983 lautet: «Mit Festigkeit erkenne ich auch an und halte an allem und jedem fest, was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche endgültig vorgelegt wird.» Diese formale Bestimmung eines Wahrheitsanspruches als verbindlich ist erst dann möglich, wenn die Frage entschieden ist, ob es mehr als «theologisch gewiß» sei, daß die Unfehlbarkeit der Kirche und damit des Papstes sich auch auf nicht geoffenbarte, aber dennoch zum «Schutz» des Glaubens notwendige Wahrheiten beziehe. Papst Johannes Paul II. geht von dieser Voraussetzung

aus und versteht zugleich den entsprechenden Absatz der *Professio fidei* in diesem Sinne. Dies ergibt sich aus der Begründung, die er für die Anpassung des Canon 1371 des CIC nennt, und aus der Neuformulierung des entsprechenden Paragraphen: «Fest anzuerkennen und zu halten ist auch alles und jedes, was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird, das also, was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist.»

### Was kann definitiv gelehrt werden?

Zwar gibt es ohne Zweifel Einsichten, die zur «unversehrten Bewahrung» und zu einer einsichtigen und vernünftigen Darlegung des Glaubensgutes notwendig sind. Peter Knauer nennt in seinem Beitrag als Beispiel für eine solche Wahrheit das Verständnis von der Geschöpflichkeit der Welt und des Menschen, und er weist darauf hin, daß unter diese Kategorie von Wahrheiten nur sehr wenige menschliche Einsichten fallen könnten. Ob diese damit als von der Kirche «als definitiv» zu lehrende Glaubenswahrheiten anzuerkennen seien, bleibt die dabei strittige Frage. Aktuell wurde in den letzten Jahren diese Kontroverse jeweils in den Debatten um Kompetenz und Reichweite des kirchlichen Lehramtes in Fragen der Moral und der Interpretation des «natürlichen Sittengesetzes». Peter Knauer geht in seinem Beitrag über die *Professio fidei* ausführlich auf dieses Thema ein, und er formuliert dieses als ausdrücklichen Dissens zu einer «römischen» Interpretation. Diese legte Pater Umberto Betti OFM, Konsultor der Glaubenskongregation, in seinem Kommentar zu den «lehrmäßigen Voraussetzungen» der *Professio fidei* vor:<sup>7</sup> «So kann etwa der Bereich des «Natürlichen Sittengesetzes» Gegenstand endgültiger Definition werden, da dieses Gesetz Ausdruck göttlichen Willens ist und so in Bezug steht zum Dienst der Kirche am Heil der Menschen.» Dieser Stellungnahme widersprach Peter Knauer mit folgenden Überlegungen: «Dieser Behauptung steht entgegen, daß auch in der Bibel stehende Sittennormen auf Vernunft zurückgehen und nicht göttliche Offenbarung im Sinn der Selbstmitteilung Gottes sind. Sie lassen sich auch niemals als notwendige Bedingung für die Wirklichkeit der Selbstmitteilung Gottes verstehen. Gottes eigentliches Wort seiner Selbstmitteilung begegnet zwar von außen; aber wo es als Wort Gottes erkannt wird, ist es bereits im Glauben angenommen; es ist also ein Anspruch, der, wo er als Anspruch erkannt wird, bereits erfüllt ist. So erweist sich dieses Wort als «aus sich selber» wahr. Es wird deshalb «Evangelium» genannt. Demgegenüber begegnet das natürliche Sittengesetz als eine aus dem eigenen Herzen des Menschen aufsteigende Einsicht in den Anspruch der Wirklichkeit; aber mit der Einsicht in die Forderung ist diese noch lange nicht erfüllt. Die Verkündigung der Normen, das «Gesetz», ist niemals «aus sich wahr», sondern ist immer erst an der außerhalb der Verkündigung bestehenden Wirklichkeit selbst zu verifizieren.»

Hinter dieser auf den ersten Blick «schulmäßig» formulierten Kontroverse verbirgt sich aber der kirchen- und theologienpolitische Streit, der mit dem Erlaß des *Motu proprio* «Ad tuendam fidem» entschieden werden sollte. Ein erstes Indiz dafür ist der Eingangssatz des *Motu proprio*, in welchem Papst Johannes Paul II. die Gründe für dessen Erlaß angibt, indem er davon spricht, mit dem *Motu proprio* Irrtümern im Glaubensverständnis bei Gläubigen und vor allem bei Theologen entgegenzutreten zu wollen. Daß dies in der Form eines Erlasses von allgemeinen Normen und nicht in der Benennung von einzelnen Fakten geschieht, ist ein Hinweis dafür, daß es dem Papst dabei um eine Grundsatzentscheidung ging. Indem der Text des *Motu proprio* aber ohne weitere Verdeutlichung von «Irrtümern der Gläubigen und besonders der Theologen» spricht, erweckt er den

<sup>7</sup>Umberto Betti, Amt und Glaube. Betrachtung zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses und des Treueides, in: Osservatore Romano deutsch vom 10. März 1989, S. 1 und 4.

<sup>5</sup>Gustave Thils, *Primauté et infailibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*. University Press, Leuven 1989, S. 404–413; in dem Bericht (*Relatio*) zum endgültigen Text der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* Nr. 25 («Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre ausstattet sehen wollte, reicht so weit wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß, es erfordert.») gab die Theologische Kommission des Konzils folgende Erläuterung ab: «Das Objekt der Unfehlbarkeit der Kirche, wie sie dargelegt wird, umfaßt das, was zum geoffenbarten Depositum gehört; es umfaßt dies alles und nur dies, was entweder unmittelbar zum geoffenbarten Depositum gehört, oder was dafür erforderlich ist, damit dieses unverbrüchlich bewahrt und getreu ausgelegt werden kann, wie es im Ersten Vatikanischen Konzil formuliert ist.» (*Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*. Band III./1., S. 221 und 251 [mit Datum vom 3. Juli 1964 an die Konzilsväter versandt]).

<sup>6</sup>Peter Knauer, Der neue kirchliche Amtseid, in: Stimmen der Zeit 208 (1990), S. 93–101.

Eindruck, daß man fraglos annehmen könnte, das *Motu proprio* gehe von einer innerhalb der Kirche unbestrittenen und klaren Lage aus, die es gestatte, abweichende Positionen ohne weiteres als Irrtümer zu bezeichnen. Wie schon die *Professio fidei* von 1989 setzt das *Motu proprio* damit voraus, es sei unbestritten, daß die Unfehlbarkeit der Kirche und damit des Papstes sich auch auf solche Wahrheiten beziehe, die selbst nicht geoffenbart, aber dennoch zum «Schutz» des Glaubens notwendig seien. Das *Motu proprio* präzisiert im Einleitungsteil die damit gemeinten Wahrheiten als jene, «die bei der Erforschung der katholischen Glaubenslehre eine besondere Inspiration des Heiligen Geistes für das tiefere Verständnis einer bestimmten Wahrheit über Glaube oder Sitten durch die Kirche zum Ausdruck bringen» und dadurch «aus historischen Gründen oder als logische Folge mit der Offenbarung verknüpft» sind. Zur Frage steht aber, was eine «definitive Vorlage» solcher Wahrheiten bedeutet:

Das *Motu proprio* übernimmt damit die Position einer theologischen Schule innerhalb der katholischen Kirche, ohne daß dabei der Nachweis erbracht wird, daß dies eine von der katholischen Kirche allgemein rezipierte Position ist. Vielmehr spricht die vom *Motu proprio* als Quelle für seine Position herangezogene Passage aus der von der Glaubenskongregation Ende Juni 1990 erlassenen Instruktion «Über die kirchliche Berufung der Theologen» für die gegenteilige Deutung. Denn die Instruktion nennt als Belege für ihre Aussage mehrere lehramtliche Texte, von denen der qualifizierteste der Abschnitt 25 der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils ist. Aber gerade der Wortlaut dieses Textes und seine Redaktionsgeschichte machen deutlich, daß es zwar zweifelsfrei Wahrheiten gibt, die zur «getreuen Darlegung des Glaubensgutes» notwendig sind und die deshalb auch den Gläubigen verpflichten, verzichten aber darauf, mehr darüber zu sagen.

### Der lehrmäßige Kommentar

Die kirchen- und theologiepolitische Zielsetzung des *Motu proprio* wird besonders deutlich im Lehrmäßigen Kommentar von Kardinal J. Ratzinger und Erzbischof T. Bertone. Im zweiten Teil ihrer Erklärung unter der Überschrift «Erläuterungen»

zählen sie eine Reihe von Themen auf, die unter die zweite Kategorie der Glaubenswahrheiten zu zählen seien. Zuerst nennen sie Beispiele von Wahrheiten, die aufgrund logischer Notwendigkeit mit der Offenbarung verbunden sind, nämlich die Unfehlbarkeit des Papstes, die Ablehnung der Priesterweihe für Frauen, die Unerlaubtheit der Euthanasie, die Unrechtmäßigkeit von Prostitution und Unzucht. An zweiter Stelle erwähnen sie als Beispiele von Wahrheiten, die aufgrund geschichtlicher Notwendigkeit mit der Offenbarung verbunden und deshalb endgültig zu halten sind, die Rechtmäßigkeit der Papstwahl und eines Ökumenischen Konzils, die Heiligprechungen und die Erklärung Leos XXIII. über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen. Da mit dieser Aufzählung eine Reihe heute kontrovers diskutierter Themen genannt wird, leuchtet die kirchen- und theologiepolitische Absicht des Lehrmäßigen Kommentars unmittelbar ein. Aber sie geht über den Willen hinaus, einzelne Streitfragen entscheiden zu wollen. Deutlich wird das, wenn Kardinal J. Ratzinger und Erzbischof T. Bertone die diesen als definitiv vorgelegten Glaubenswahrheiten geschuldete Zustimmung (sie sei «vollen und unwiderruflichen Charakters») der Art der Zustimmung gleichsetzen, die jenen Glaubenswahrheiten gebührt, die von der Kirche als von Gott geoffenbart gelehrt werden. Der Unterschied zwischen den beiden Formen von Glaubenszustimmung liege vielmehr in ihrem jeweiligen Grund: Bei formellen Glaubenswahrheiten «beruht die Zustimmung direkt auf dem Glauben an die Autorität des Wortes Gottes (*de fide credenda*)», während bei als definitiv erklärten Wahrheiten sich die Zustimmung auf den Glauben an den Beistand stützt, «den der Heilige Geist dem Lehramt schenkt, und auf die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes (*de fide tenenda*)».

Eine solche Verhältnisbestimmung macht es möglich, daß Kardinal J. Ratzinger und Erzbischof T. Bertone schreiben können, eine Glaubenslehre, von welcher der Papst erklärt, sie gehöre zum Glaubensgut der Kirche und werde vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt gelehrt, müsse als in unfehlbarer Weise vorgelegt verstanden werden. «Die Erklärung, in welcher der Papst sie bestätigt oder bekräftigt, ist in diesem Fall kein Akt der Dogmatisierung, sondern eine formale Bestätigung, daß eine Wahrheit bereits im Besitz der Kirche ist und von ihr unfehlbar weitergegeben wird.» In diesem Sinn wird hier konsequent auf die in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (Nr. 25) genannten Kriterien, wie eine Glaubenslehre als geoffenbarte formell festzustellen sei (nämlich der Aufweis, daß der Glaubenssatz zu den geoffenbarten Wahrheiten gehört und der Kirche als solcher allgemein verkündet wird), verzichtet. Fraglich aber ist, ob eine solche Glaubensaussage als unfehlbar vorgetragene angenommen werden muß. Zwar kann eine solche Glaubensaussage vom kirchlichen Lehramt als bindend erklärt werden, aber ihr verpflichtender Charakter hängt von den dabei vom Lehramt genannten Gründen und deren Einsichtigkeit ab. Denn bei der Erkenntnis einer solchen Glaubenswahrheit, die einen logisch oder historisch mit dem Glauben zusammenhängenden Sachverhalt zur Sprache bringt, ist das kirchliche Lehramt von den für es selbst einleuchtenden Gründen abhängig. Was ihm deshalb zur Glaubenseinsicht hilft, muß es auch jedem einzelnen Gläubigen zugestehen.

Herbert Vorgrimler hatte im Anschluß an Karl Rahner darauf aufmerksam gemacht<sup>8</sup>, daß die Offenbarung Gottes nur dort vom Glaubenden angenommen wird, wo sie Vollzug des menschlichen Lebens ist. Dies gibt jedem einzelnen Glaubenden eine unableitbare Würde, die das Lehramt zu achten hat, indem es auf die «Lehramtlichkeit der Gläubigen» hört. Daß diese sachgemäß sich entfalten kann, ist die grundlegende Aufgabe des kirchlichen Lehramtes.

Nikolaus Klein

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico

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

### Preise Jahresabonnement 1998:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.- / Studierende Fr. 35.-

Deutschland: DM 58.- / Studierende DM 40.-

Österreich: öS 430.- / Studierende öS 300.-

Übrige Länder: sFr. 47.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

<sup>8</sup>Herbert Vorgrimler, Vom «sensus fidei» zum «consensus fidelium» in: Concilium 21 (1985), S. 237-242.