



# ORIENTIERUNG

Nr.1 69. Jahrgang Zürich, 15. Januar 2005

IM OKTOBER 1961 veröffentlichte die in Wien erscheinende Monatszeitschrift *Wort und Wahrheit* die Antworten auf eine von ihr organisierte Umfrage unter Katholiken in Deutschland, Österreich und der Schweiz.<sup>1</sup> Unter dem Titel «Was erwarten Sie vom Konzil?» waren rund 160 Personen aufgefordert worden, zu zwei Fragen Stellung zu nehmen, *einmal* zur Frage: «Was sind Ihrer Meinung nach die vordringlichsten Fragen, die sich aus der Situation der Kirche in der Welt von heute dem Konzil stellen?», und *im Anschluß daran* zur Frage: «Welche konkreten Maßnahmen würden Sie zur Erreichung der Aufgaben des Konzils besonders befürworten?» Trotz der unterschiedlichen Art, in der diese im einzelnen beantwortet worden sind, stimmten die Stellungnahmen in überwiegender Zahl darin überein, daß sie auf die Dringlichkeit der von ihnen vorgeschlagenen Maßnahmen und Reformen aufmerksam machten, gleichzeitig aber festhielten, daß mit dem von Papst Johannes XXIII. 1959 angekündigten Konzil ein günstiger Augenblick gekommen sei, den es im Sinne ihrer Vorschläge zu nützen gelte. Die Bedeutung der Antworten auf die Umfrage von *Wort und Wahrheit* lag nicht nur in den vorgelegten Situationsanalysen und im Detailreichtum der vorgeschlagenen Maßnahmen, sondern ebenso sehr darin, daß sie sich als Teil einer Debatte um die mögliche Tagesordnung des angekündigten Konzils verstand, die als solche auch von der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit wahrgenommen wurde, und auf diese Weise ihrerseits in den Vorbereitungsarbeiten und den Beratungen des Konzils wirksam wurde.

## Notwendige und hilfreiche Fragen

Zehn Jahre nach dieser Umfrage und sechs Jahre nach dem Abschluß der Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) unternahm die Redaktion von *Wort und Wahrheit* noch einmal den Versuch, die gleichen zwei Fragen wie 1961 an 200 Personen zu stellen – nun nicht mehr im Blick auf ein kommendes Konzil sondern im Blick auf die aktuelle Lage.<sup>2</sup> Es ist nicht überraschend, daß im Unterschied zu 1961 die Mehrheit der Autoren in ihren Antworten mit einem Rückblick auf die nachkonziliare Entwicklung einsetzten, als deren grundlegendes Element fast durchgehend die unübersichtlich gewordene Situation der Kirche bezeichnet wurde. Carl Amery hatte in seiner Stellungnahme für diesen Befund die prägnante Formulierung gefunden, wenn er schrieb: «Das Bezeichnende am Zustand der römisch-katholischen Kirche scheint mir zu sein, daß es ihn nicht mehr gibt. Die verschiedenen Katholizismen regionaler und sozialer Art haben sich in einer Weise verselbständigt, wie dies jedenfalls seit dem Tridentinum unbekannt war.» Auch wenn sich die Antwortenden in der Beschreibung des Befundes einig waren, schloß das nicht aus, daß dessen Deutung und Bewertung sehr unterschiedlich ausfallen konnten. Sie reichten von der Position, die eine krisenhafte Situation als Moment einer historischen Entwicklung verstand, deren Chancen und Gefährdungen noch nicht deutlich genug geworden waren, bis zur Feststellung, die katholische Kirche befände sich in einer Sackgasse, aus der ein Ausweg im Augenblick nicht zu erkennen sei. Trotz dieser unterschiedlichen Einschätzung der Situation konzentrierten sich die Stellungnahmen immer wieder auf zwei Optionen, die angesichts der aktuellen Lage geboten und notwendig seien. So wurde fast durchgehend festgehalten, die Hoffnung der Gläubigen auf eine Zukunft der Kirche gründe in ihrem Glauben an die Verheißung Gottes, die gleichzeitig Umkehr und Willen zur Änderung der gegenwärtigen Situation ermögliche und erfordere, und zugleich wurde mit unterschiedlichen Akzentuierungen formuliert, eine Reform der Kirche sei nicht aus bloß innerkirchlicher Perspektive, sondern nur im Blick auf die Probleme der Menschen zu leisten. Carl Amery konnte deshalb schreiben, daß ihm «die Befassung mit innerkirchlichen Fragen überhaupt nicht mehr der richtige Weg zu sein scheint, um sich mit der Bewältigung auch einer kirchlichen Krise zu befassen». Waren die Antworten auf die erste Umfrage noch geprägt durch das Bewußtsein, in einer Übergangsphase zu sein, so dominierte in den Reaktionen auf die zweite Umfrage die Einschätzung, in einer im Augenblick nicht überschaubaren Krise zu stecken. Im Blick auf den vierzigsten Jahrestag des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils

### ÖSTERREICH/KIRCHE

**Notwendige und hilfreiche Fragen:** Zu einer Umfrage der Zeitschrift *Quart* über die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche – Die Zeitschrift *Wort und Wahrheit* in den Jahren 1961 und 1972 – Krisenerfahrungen und ihre Beschreibung – Religiöser und gesellschaftlicher Pluralismus – Traditionsabbruch und volkskirchliche Elemente – Vorschläge für die Kirchenreform.

*Nikolaus Klein*

### DEUTSCHLAND/POLITIK

**Das Alte neu denken:** Zur Programmdiskussion in der deutschen Sozialdemokratie – Eine Regierungspartei erarbeitet sich ein neues Programm – Neue Problemkonstellationen – Nach dem Godesberger Programm 1959 und nach dem Berliner Programm 1989 – Die Kosten der deutschen Einheit – Globalisierung und nationale Politik – Betonung der Beteiligungsgerechtigkeit – Zum Verständnis der Grundwerte – Entwurf eines Menschenbildes – Sozialdemokratische Traditionen – Differenzierungen im Gerechtigkeitsbegriff.

*Benno Haunhorst, Holle*

### SCHWEIZ/GESCHICHTE

**Quellenkritik im Dienste der Reformation:** Das historische Schaffen des St. Galler Reformators Joachim von Watt – Die Vorfälle im Januar 1531 – Ansätze einer Quellenkritik – Auswertung frühmittelalterlicher Privaturkunden – Zum konfliktreichen Verhältnis von Kloster und Stadt – Neues Bild mittelalterlicher Kirchenherrschaft – Nach dem Zweiten Kappeler Religionskrieg 1531 – Konsolidierung der Eidgenossenschaft über die konfessionellen Unterschiede hinaus.

*Paul Oberholzer*

### LITERATUR

**Heimat, Vertreibung, Exil:** Zu *Christoph Heins* Roman «Landnahme» – Wichtige Wegmarke in der Vertreibungsdebatte – Die übersehene religiöse Perspektive – Polyphonie der Erzählstimmen – Der Fremde und der Vertriebene – Biblische Motive und deren säkularisierte Transformation – Das biblische Schlüsselbild – Ein Chronist ohne Botschaft.

*Michael Braun, St. Augustin*

### NEUES TESTAMENT

**Das Gleichnis von den Zentnern/Talenten (Mt 25,14-30):** Zwei Leseweisen – Jesus und Matthäus – Beherztes Handeln und seine positiven Folgen – Zum Tun-Ergehen-Zusammenhang – Plädoyer für Verantwortung und Freiheit – Die Vorgeschichte der Parabel – Mut zur Kapitalismuskritik – Risikofreudigkeit und Konfliktfähigkeit – Zur Wirkungsgeschichte und produktiven Relektüre eines biblischen Textes.

*Hubert Frankemölle, Paderborn*

### INHALTSVERZEICHNIS

Autoren-, Personen-, Sach- und Schriftenverzeichnis des 68. Jahrgangs.

im Dezember 2005 hatte die Vierteljahresschrift *Quart* zwischen Juni 2003 und September 2004 wieder an eine Reihe von Adressaten die beiden gleichen Fragen gerichtet, wie sie schon 1961 und 1971 von der Zeitschrift *Wort und Wahrheit* vorgelegt worden waren. Die daraufhin eingegangenen 87 Antworten sind nun in einer kleinen Publikation einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden.<sup>3</sup> Wie in den beiden vorausgegangenen Umfragen hatten die Befragter auch diesmal die Absicht, eine Diskussion über den Kreis der direkt angeschriebenen Autoren in Gang zu bringen. Die Redaktion von *Quart* tráf dabei die Auswahl der zu befragenden Personen nicht nach einem engen Kriterium, sondern ließ sich von der Vermutung leiten, für die angeschriebenen Personen seien Zukunft und Schicksal der Kirche und ihrer Gläubigen eine Herzensangelegenheit. Darüber hinaus wollte sie von Anfang an auch eine Reihe von Nichtkatholiken in die Umfrage einbeziehen, um damit der Tatsache Rechnung zu tragen, daß und in welchem Ausmaß auch Nichtkatholiken an Schicksal und Zukunft der katholischen Kirche Anteil genommen haben.

So vielfältig und gemischt der Kreis der angeschriebenen Personen war, so vielgestaltig sind auch die Antworten auf die zwei Fragen ausgefallen. Sie reichen von einem knappen Kommentar, ob sich eine Antwort auf die beiden Fragen angesichts der aktuellen Lage der katholischen Kirche noch lohne, bis zu einer ausführlichen Situationsanalyse bzw. zu einer detaillierten Liste von Reformvorschlägen. In ihrer Unterschiedlichkeit sind die Antworten im strengen Sinne nicht referierbar. Jede einzelne Stellungnahme ist es wert, für sich selbst zur Kenntnis genommen zu werden. Trotzdem lassen sich einige Schwerpunkte und einige Perspektiven in den Antworten der Befragten finden. Unstrittig ist für alle die Tatsache, daß die katholische Kirche sich in einer tiefgreifenden, unübersichtlich gewordenen Krise befindet, von der gleichzeitig konstatiert wird, sie sei auch in den anderen Kirchen zu finden. Zwar lassen sich in den Stellungnahmen Unterschiede in der inhaltlichen Beschreibung der Krise und in der Benennung ihrer Ursache finden, aber durchgehend wird die Überzeugung geäußert, sie sei nicht nur ein innerkirchliches Phänomen, sondern sie betreffe die Gesellschaft insgesamt. Während in einigen Stellungnahmen als Grund für die Krise der Traditionschwund der Gesellschaft genannt wird, rücken andere die Pluralität der Gesellschaft in den Vordergrund.

Es ist nun für viele Stellungnahmen bezeichnend, daß eine Reihe der Befragten ihre Situationsbeschreibungen nicht in einer thetischen Form, sondern auf eine diskursive Weise vortragen. So beschreibt Matthias Opis den Ort des Zweiten Vatikanischen Konzils angesichts der aktuellen Kirchenkrise auf folgende Weise. «Denn während für die einen das Konzil einen unvollendeten Aufbruch der Kirche darstellt und die gegenwärtige religiöse Krise in Europa ihren wesentlichen Grund in der mangelnden

<sup>1</sup> Vgl. Sonderheft. Was erwarten Sie vom Konzil? Eine Rundfrage unter Katholiken Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, in: *Wort und Wahrheit* 16 (1961), S. 571-718. – Die Publikation der Umfrage erfolgte 9 Monate vor dem Österreichischen Katholikentag von Salzburg (1. bis 3. Juni 1962). Vgl. Josef Klemen, Hrsg., *Löscht den Geist nicht aus. Probleme und Imperative des Österreichischen Katholikentages 1962*. Innsbruck u.a. 1963.

<sup>2</sup> Vgl. Sonderheft. Der Zustand der römisch-katholischen Kirche. Eine Enquete unter Christen, in: *Wort und Wahrheit* 27 (1972), S. 99-239.

<sup>3</sup> Peter Pawlowsky, Hrsg., *Maßnahmen gegen den schiefen Turm. 87 Impulse zur Aufrichtung der Kirche. Eine Umfrage der Zeitschrift QUART*. Mit Cartoons von Johann Puhhösl und einem Nachwort von P. Josef García-Cascales CFM. Mohorjeva, Hermagoras 2004, 200 Seiten, Euro 12,90. – Die Vierteljahresschrift *Quart* ist die Publikation des «Forum Kunst-Wissenschaft-Medien» der katholischen Aktion Österreich und ist das Nachfolgeorgan der *actio catholica*, dem 1958 von Msgr. Otto Mauer gegründeten Organ des Katholischen Akademikerverbandes Österreichs. Zur Entwicklung der katholischen Kirche nach 1972 (Synodaler Vorgang, Kirchenvolksbegehren und Dialog für Österreich) vgl. Rudolf Leeb, u.a., Hrsg., *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart*. (Österreichische Geschichte, hrsg. von Herwig Wolfram). Wien 2003, S. 452-456; Maximilian Liebmann, Österreich, in: Erwin Gatz, Hrsg., *Kirche und Katholizismus seit 1945*. Band 1. Mittel-, West- und Nordeuropa. Paderborn 1998, S. 292-315.

## Burg Rothenfels 2005

**Das Zeitliche segnen.** Rituale an der Grenze des Todes.

6. Rothenfelser Liturgietagung mit Sr. Beate Maria OFm, Dr. Brigitte Enzner-Probst, Thile Kerkovius, Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Erhard Weiher  
16.2.-18.2.2005

**Wieviel Caritas braucht die Kirche – wieviel Kirche braucht die Caritas?** mit Prof. Dr. Rainer Bucher, Franz Küberl, Prof. Dr. Markus Lehner, Dr. Hejo Manderscheid, Dr. Hans-Jürgen Marcus  
25.2.-27.2.2005

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de); Email: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)**

Konsequenz dieses konziliaren Aufbruchs hat, sehen andere in der vom Konzil angestoßenen «Öffnung der Kirche zur Welt» einen Anpassungsprozeß an eine sich zunehmend entchristlichende Umwelt, welcher selbst die Ursache der religiösen Krise ausmacht.» Mit dieser Beschreibung gelingt es dem Verfasser darauf aufmerksam zu machen, wie stark Situationsanalyse und Krisenerfahrung von grundsätzlichen Auffassungen über den Ort der Kirche in der Gesellschaft und über den Kern der Botschaft des Evangeliums abhängen. Damit erweist sich seine Antwort als offen für einen weiterführenden Diskurs.

Viele der eingegangenen Antworten treffen sich in der inhaltlichen Beschreibung der Krise mit der oben zitierten Analyse von Matthias Opis. Konsequenterweise bleiben sie deshalb nicht bei einem Forderungskatalog notwendiger innerkirchlicher Reformen stehen, sondern versuchen Kriterien von Struktur- und Mentalitätsveränderungen zu nennen. Matthias Opis tut dies, wenn er im Blick auf die prägenden Erfahrungen der Generation seiner Eltern formuliert, und deren unwiederbringliche Verabschiedung konstatiert: «Feiern die ideologischen Widersacher von einst einen späten Triumph und ist Religion, nachdem sie auf den Transmissionsriemen des sozialen Wandels geraten ist, nun doch zur Privatsache geworden? Bloß eine, gar normative Antwort kann es auf diese Frage jedenfalls nicht (mehr) geben.»

Ich habe diese Stellungnahme ausführlicher zitiert, weil sie in ihrer inhaltlichen Pointiertheit und in ihrer diskursiven Beharrlichkeit beispielhaft für die Mehrzahl der 87 eingegangenen Antworten steht. Würde man die Reihe der Antworten darauf hin untersuchen, wie in ihnen die Defizite kirchlicher Glaubwürdigkeit beklagt und gleichzeitig durchbuchstabiert wird, was unter den Bedingungen einer religiös wie gesellschaftlich pluralen Situation unter Glaubwürdigkeit verstanden werden kann, würde man zu ähnlichen Einsichten kommen, wie man sie aus der Antwort von Matthias Opis gewinnen kann. Als unumgänglich wird dabei von vielen daran festgehalten, volkscirchliche Strukturen in dem Maße ernst zu nehmen, wie sich in ihnen der Öffentlichkeitscharakter des christlichen Glaubens und der Ort der Erinnerung an die Leiden und Hoffnungen der Menschen verkörpert haben. Parallel dazu wird die notwendige Anerkennung von Vielfalt in der Kirche eingeklagt, die nicht ohne eine Stärkung der Autonomie und Kompetenz der einzelnen Ortskirchen zu haben ist, von ihnen aber gleichzeitig eine engagierte Solidarität mit dem Schicksal und den Hoffnungen der Menschen verlangt. Spricht Eugen Biser in diesem Zusammenhang von einem «liebenswert gewordenen Christentum», so schärft Heinrich Schneider die Frage, was darunter zu verstehen sei, an, wenn er formuliert: «Wie kann die Kirche die Menschen davon überzeugen, dass die Anliegen, die sie in der Gesellschaft vertritt, der «Rettung der menschlichen Person» dienen, also allgemeingültig sind, allen zumutbar, nicht aber das Sondergut einer Subkultur? Oder muss sie sich damit abfinden, dass ihre Botschaft allemal den einen eine Torheit, den anderen ein Ärgernis ist?» Daß eine Umfrage in der Vielfalt der auf sie gegebenen Antworten den Leser mit solchen grundsätzlichen Fragen zu konfrontieren vermag, macht den unschätzbaren Wert dieser Publikation aus. *Nikolaus Klein*

# DAS ALTE NEU DENKEN

Zur Programmdiskussion in der deutschen Sozialdemokratie

Daß sich eine Regierungspartei ein neues Programm erarbeitet, hat es in Deutschland noch nie gegeben. Das Regierungshandeln findet im Rahmen des Parteiprogramms statt, die Partei unterstützt die Politik der von ihr gestellten Regierung – so lauten die überkommenen Koordinaten deutscher Parteipolitik. Ausgerechnet die SPD, diese klassische Programmpartei, scheint sich nun von diesem Status quo verabschieden zu wollen. Im Juni letzten Jahres verkündete der Parteivorsitzende Franz Müntefering, daß die Sozialdemokratie im Herbst dieses Jahres ein neues Parteiprogramm beschließen werde. Ein riskantes Unternehmen, weil es innerparteiliche Risse offenbaren und den Bundeskanzler bloßstellen könnte, urteilen einige Kommentatoren. Ein notwendiges Vorhaben, weil es Klärungen herbeiführen, die Reihen wieder schließen und für die Regierungspolitik neue Impulse setzen könnte, werten andere Beobachter.

## Neue Problemkonstellationen

Sicherlich: Vor dem Hintergrund der programmatischen Entwicklung der Sozialdemokratie im Nachkriegsdeutschland stellen die geplanten eineinhalb Jahre Programmdiskussion einen Parforceritt dar. Sowohl dem Godesberger Programm von 1959 wie dem Berliner Programm von 1989 gingen jeweils fünfzehn Jahre intensiver Diskussionen voran. Aber auch die nunmehr angestrebte programmatische Vergewisserung hat bereits ihre Vorgeschichte in der SPD. Diese begann gleich nach der Verabschiedung des Berliner Programms, denn dies kam zu früh, um die deutsche und europäische Einigung, den Abbau der Ost-West-Konfrontation sowie eine neue Sicherheits- und Friedenspolitik schon bedenken zu können. Als dann am Ende der neunziger Jahre der Reformstau der Kohl-Ära überdeutlich wurde, sich aber gleichzeitig die neu regierende Sozialdemokratie in internen Machtkämpfen zwischen Oskar Lafontaine und Gerhard Schröder zu paralysieren schien, wurde im Herbst 1999 der Beschluß gefaßt, in den Prozeß um ein neues Grundsatzprogramm einzutreten. Dies dürfte nicht ganz ohne den Druck von Franz Müntefering zustande gekommen sein, der um den Zusammenhalt der Partei und um die Regierungsfähigkeit der SPD fürchtete. Zwar legte die Programmkommission im November 2001 einen Zwischenbericht vor, aber ihr Vorsitzender Bundeskanzler und Parteivorsitzender Gerhard Schröder und ihr geschäftsführender Vorsitzender Rudolf Scharping, Minister im Bundeskabinett und Ex-Parteivorsitzender, trugen wenig dazu bei, die verabredete Richtung konsequent weiterzugehen, so daß der Programmprozeß bald ins Stocken geriet. Keiner wollte sich in der innerparteilich diffizilen Lage durch das Setzen neuer Wegmarkierungen zu weit vorwagen. Aber die Problemlagen des Regierungshandelns verschärften sich in den folgenden Jahren zusehends: Die Kosten der deutschen Einheit und die Tendenzen der Globalisierung offenbarten die wirtschafts- und finanzpolitischen Schwachstellen sowie den arbeitsmarkt- und sozialpolitischen Handlungsdruck. Deutliche Lücken klafften in den Sektoren Bildung und Forschung. Bioethik, demographische Entwicklung, Einwanderungspolitik, internationaler Terrorismus, neue Sicherheitspolitik und eine weltweit gerechte Friedens-, Umwelt- und Wirtschaftsordnung taten sich als drängende Handlungsfelder auf. Gleichzeitig schien sich für viele Betrachter das Selbstverständnis der Sozialdemokratie gewandelt zu haben: War sie nicht bereits ihrem angestammten Milieu entwachsen – sofern dies überhaupt noch existierte – und von der «Schutzmacht der kleinen Leute» (Willy Brandt) zur Klientelvertretung der arrivierten Mitte mutiert?

In mehreren Schüben fanden seit dem Jahr 2000 meistens neben dem nur kurz aufflackernden parteioffiziellen Programmimpuls auch öffentlich wahrgenommene Auseinandersetzungen führender Sozialdemokraten um diese Konstellationen statt. Dabei

wurde stets die grundsätzliche Frage aufgeworfen, wie man den 140 Jahre währenden Anspruch der Sozialdemokratie, Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität für alle und überall zu realisieren, unter den gewandelten Bedingungen umsetzen könne.

## Richtungsanzeigen

Auf ihre je eigene Weise fragten u.a. der damalige Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, Wolfgang Clement, im Jahre 2000, der damalige Generalsekretär der SPD, Olaf Scholz, im Herbst 2003 und der unter dem Namen «Netzwerk» bekannte Zusammenschluß meist jüngerer SPD-Abgeordneter unter dem ehemaligen niedersächsischen Ministerpräsidenten Sigmar Gabriel und der Staatssekretärin Ute Vogt Anfang 2004 nach einem modernen Verständnis des sozialdemokratischen Grundwertes Gerechtigkeit. Sie plädierten mit unterschiedlichen Akzentuierungen für die Akzeptanz «begrenzter Ungleichheiten» und für eine stärkere Betonung von Beteiligungsgerechtigkeit gegenüber der Verteilungsgerechtigkeit. Stets fanden diese Stimmen in Wolfgang Thierse, dem Vorsitzenden der Grundwertekommission der SPD, ihren differenziert argumentierenden Widerpart. Das deutete darauf hin, daß die Kontroversen tief an das Selbstverständnis der Sozialdemokratie rührten. Vor diesem Hintergrund muß dann auch der Streit um die Arbeitsmarktreformen (Hartz IV) bis in den Herbst 2004 gewertet werden, der die enge Weggenossenschaft zwischen der SPD und den Gewerkschaften zu zerreißen drohte, den Arbeitnehmerflügel gegen die eigene Parteiführung rebellieren ließ und viele langjährige Mitglieder zur Rückgabe ihres Parteibuches bewegte.

Bald nach seiner Wahl zum neuen Parteivorsitzenden mußte deshalb Franz Müntefering auf das Tempo der Programmrevision drücken. Dabei nahm er den verlorenen Faden von 1999 erneut auf, knüpfte ihn jedoch an das Berliner Programm von 1989 wieder an. Die Aufgabe der Programmkommission lautet jetzt, kein gänzlich neues Programm zu entwerfen, sondern das bestehende auf Aktualisierungen hin zu prüfen und zu überarbeiten. Bereits jetzt steht fest, daß es zu neuen Aussagen auf einigen Politikfeldern kommen wird. Aber wird es im Ergebnis auch zu einer Überarbeitung der Grundlagen des bestehenden Parteiprogramms – der Aussagen zum Menschenbild, zum Politikverständnis und zu den Grundwerten des Demokratischen Sozialismus – kommen?

## Zum Verständnis der Grundwerte

Die SPD als älteste demokratische Partei der Welt hat in jeder Generation um die Grundlagen ihrer geistigen Orientierung gerungen. Lange bevor der Staatssozialismus implodierte, hatte sich die SPD bereits verabschiedet von einem Verständnis von Sozialismus als starrer Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bereits das Godesberger Programm faßte zusammen, was die SPD unter einem freiheitlichen und demokratischen Sozialismus versteht: die dauernde Aufgabe, die ethischen Impulse der Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität in konkrete Politik zum Wohle aller umzusetzen. Von Liberalen und Konservativen unterscheiden sich Sozialdemokraten im inhaltlichen Verständnis der Grundwerte, in der Anerkennung ihrer prinzipiellen Gleichrangigkeit sowie im Aufeinanderbezogensein der Grundwerte und in dem Anspruch, daß sie in allen Lebensbereichen umgesetzt werden müssen.

Freiheit meint in sozialdemokratischem Sinne die Freiheit von entwürdigenden Abhängigkeiten und die Freiheit zur eigenverantwortlichen Entfaltung der eigenen Persönlichkeit in den Grenzen, die durch Gerechtigkeit und Solidarität gesetzt sind. Als typisch sozialdemokratisch wäre zu bezeichnen, daß dieses perso-

nale Verständnis von Freiheit nie ohne einen sozialen Aspekt gedacht wird: Die SPD fragt stets nach den materiellen Bedingungen, Freiheit wahrzunehmen. Der Grundwert Freiheit kann also nicht jenseits von Gerechtigkeit und Solidarität verwirklicht werden. Unter Gerechtigkeit wird in der Programmatik der Sozialdemokratie das Recht auf gleichwertige Lebenschancen, also auf gleiche Freiheit, verstanden. Sozialdemokraten reden nicht einer Gleichmacherei das Wort, vielmehr folgern sie aus der gleichen Würde aller Menschen die Gerechtigkeit als die Gleichwertigkeit der tatsächlichen Chancen zur Selbstentfaltung. Der Grundwert der Solidarität trifft das Herz der SPD, sofern er aus der geschichtlichen Erfahrung geboren wurde, daß nur der Zusammenhalt die Schwachen stark macht. Solidarität ist die Voraussetzung dafür, daß auch die, die nicht über die gesellschaftliche Macht verfügen, zu Freiheit und Gerechtigkeit gelangen. Darüber hinaus ist sie Ausdruck der Verbundenheit mit allen Menschen. Sie kann nicht erzwungen werden, appelliert aber an die Verantwortungs- und Hilfsbereitschaft aller in der Gesellschaft Handelnder.

### **Menschenbild und Politikverständnis**

Dieses Verständnis der Grundwerte sozialdemokratischen Selbstverständnisses aus dem Berliner Programm prägte bereits das Godesberger Programm. Neu im Berliner Programm war die Aufnahme zweier kurzer Abschnitte zum Menschenbild und zum Politikverständnis, die den Aussagen über die Grundwerte vorgeschaltet wurden. Erstmals unternahm die SPD den Versuch, ein verbindliches Menschenbild zu formulieren. Das blieb in der Programmdiskussion der achtziger Jahre nicht unumstritten. Einige argwöhnten eine in der Parteigeschichte noch nicht vorgekommene personalistische Regression des Politikansatzes, andere befürchteten eine weltanschauliche Festlegung durch jene Hintertür, die man bereits in Godesberg geschlossen hatte. Tatsächlich aber war nicht daran gedacht worden, die Öffnung der Sozialdemokratie für alle politisch Interessierten unabhängig von ihrem persönlichen Bekenntnis zu einer Religion oder Weltanschauung rückgängig zu machen. Vielmehr sollte gesagt werden, welches Verständnis vom Menschen zugrunde gelegt wird, wenn Sozialdemokraten davon sprechen, das «Wohl des Menschen» in den Mittelpunkt ihrer Politik zu rücken. Die Überzeugungsarbeit der Programmierer um den Protestanten Erhard Eppler und den Katholiken Heinz Rapp führte letztlich dazu, daß sich die Partei erstmals in ihrer Geschichte eine bemerkenswerte «Minimalanthropologie» zu eigen machte. Das gesamte Berliner Programm hält diese Zentrierung auf den Menschen durch. Aus dem Menschenbild werden abgeleitet die Grundwerte, das Politikverständnis, die ökologische und die Friedensorientierung, die Demokratie als Staatsform, das Verständnis von Technik, die Gleichbehandlung von Mann und Frau sowie der Schutz von Alten und Kranken. Ebenso grundsätzlich neu ist der Abschnitt zum Politikverständnis im Berliner Programm. Die entscheidende Aussagerichtung lautet: Politik ist kein Heilsbringer, aber auch nicht der bloße Vollzug von Sachzwängen. Politik als bewußte Gestaltung des Gemeinwesens ist notwendig zur Sicherung einer menschenwürdigen Existenz, aber nicht hinreichend für das Glück des Menschen. Politik verwirklicht sich in einem offenen und demokratischen Bürgerdialog. Der Staat ist eine wichtige Organisationsform der Gesellschaft. Er ist unentbehrlich, aber stets auf die gesellschaftlichen Interessen hin rückgebunden. Parteien sind nur Teile des Ganzen, aber als solche wichtige Vermittlungsinstanzen zwischen Gesellschaft und Staat. An vielen Stellen differenziert das Berliner Programm die Vorstellung von einer politischen Kultur in einer solidarischen Gesellschaft, einer gerechten Wirtschaft und einem freien Staat.

### **Überdenken der Grundlagen**

Die Vorboten der jüngst eingeläuteten Revision des Berliner Programms verkünden bereits, daß das neue Programm Aussagen zu einigen politischen Themenfeldern wie Friedenspolitik, Zukunft

der Arbeit, soziale Gerechtigkeit, gerechte Weltwirtschaftsordnung und Wirtschaftsdemokratie oder auch zur Forschungspolitik angesichts der Wandlungsprozesse in den letzten fünfzehn Jahren neu fassen wird. Aber werden auf diesem Hintergrund auch die Grundlagen des sozialdemokratischen Selbstverständnisses, also die Markierungen zum Menschenbild, zum Politikverständnis und zu den Grundwerten, neu justiert werden? Zunächst einmal fällt die große Übereinstimmung auf, am Menschenbild des Berliner Programms festhalten zu wollen. Es wird sich allerdings noch erweisen müssen, ob die dort getroffenen Aussagen zur Menschenwürde und zu den Menschenrechten einen Konsens in der umstrittenen Bewertung der Gentechnologie herbeizuführen in der Lage sind. Vermutlich werden die Überlegungen zum Politikverständnis beibehalten, aber um einige Akzente erweitert werden wie: zunehmende Einengung nationaler Steuerungsinstrumente, Gefahr der Delegation politischer Entscheidungen an anonyme, demokratisch nicht legitimierte Expertenrunden, kurzatmige Politik durch Medienkampagnen und Reflexion des Staatsverständnisses (ist er mehr der Anreiz gebende Gewährleister und weniger der Maßnahmenstaat?).

Deutlich zeichnen sich jedoch jetzt schon die Konturen eines Streites um die zentralen Aussagen zu den Grundwerten ab. Einige der dazu vorliegenden Äußerungen tragen den Sprengstoff eines Richtungsstreites in sich. Wenn man den Blick zurückwendet auf das Jahrzehnt nach der Verabschiedung des Berliner Programms, läßt sich feststellen, daß die erste Hälfte der neunziger Jahre dominiert wurde von Überlegungen zu einem möglichen Verlust des Grundwerts Solidarität angesichts der Individualisierungsprozesse in der Gesellschaft. Im Ergebnis konnte es hier jedoch zu keiner Ermäßigung kommen, wollte man nicht die sozialdemokratische Identität verletzen. Weil moderne plurale Gesellschaften keine einheitlichen Gemeinschaften sind, bleibt der Grundwert der Solidarität die unverzichtbare Markierung der Politik von Sozialdemokraten. Insbesondere die Konfliktlinien der aktuellen Politik werden die SPD allerdings dazu veranlassen, sich eine stärkere Betonung der Solidarität der Starken mit den Schwachen in ihr Stammbuch zu schreiben. In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre wurde auch in der Sozialdemokratie, hervorgerufen durch den Konsultationsprozeß zum gemeinsamen Sozialwort der Kirchen, über die Aufnahme eines neuen Grundwertes Nachhaltigkeit diskutiert. Mit dem Sozialprinzip der Nachhaltigkeit ist die Intention verbunden, der Grundwertetrias eine zeitliche Dimension hinzuzufügen. Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität gelten eben nicht nur jetzt, sondern sie müssen einen Akzent auf die Zukunft hin erfahren. Auch das neue SPD-Programm wird sich fragen lassen müssen: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität auch zukünftigen Generationen noch als reale Orientierungsmaßstäbe für Politik gelten können? Die Grundwertekommission der SPD hat in ihren jüngsten Überlegungen «Grundwerte für eine gerechte Weltordnung»<sup>1</sup> eine Reflexion vorgelegt, die Grundwerte im Weltmaßstab zu denken. Damit existieren für die Programmdiskussion bereits Vorüberlegungen zur räumlichen Entgrenzung, die sich um eine zeitliche Entgrenzung erweitern ließen. Auf das Prinzip der Nachhaltigkeit als Aditum wird dann verzichtet werden können.

### **Freiheit und Gerechtigkeit**

Gewichtiger als diese beiden skizzierten Diskussionsstränge scheinen sich auf die Programmdiskussion jedoch zwei weitere Problemanzeigen auszuwirken. Seit etwa fünf Jahren lassen sich Tendenzen beobachten zu einer stärkeren Hervorhebung des Grundwertes Freiheit gegenüber der Gerechtigkeit einerseits bzw. zur Differenzierung im Begriff der Gerechtigkeit andererseits (G. Schröder – T. Blair, W. Clement, O. Scholz, S. Gabriel),

<sup>1</sup> Wolfgang Thierse, Hrsg., Grundwerte für eine gerechte Weltordnung. Eine Denkschrift der Grundwertekommission der SPD zur internationalen Politik. Frankfurt/M. 2003.

aktuell gespeist durch die Wahrnehmung einer Gerechtigkeitslücke in der Tagespolitik.

Die bürgerlichen Reformer am Beginn der Moderne forderten die Rechtsgleichheit ein, wobei Ungleichheiten der politischen Beteiligungsrechte und der sozialen Chancen durchaus akzeptiert wurden. Die Sozialdemokratie hat darüber hinaus stets auch die gleiche Teilhabe an der politischen Willensbildung gefordert. Die generative Idee des Sozialismus war zweifelsohne die soziale Gerechtigkeit. Sie zielte auf die gleichen Chancen im wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Leben. In der Lebenswelt entscheidet sich, wie die Menschen wirklich leben und ob das Versprechen der Freiheit nicht hohl bleibt. Deshalb versteht die Sozialdemokratie unter Gerechtigkeit gleiche Lebenschancen. Eine Politik der Gerechtigkeit schafft die soziale Form für jenen modernen Individualismus, der mit dem Individualismus der anderen und den Lebensrechten der nachkommenden Generation verträglich ist. Der als «Netzwerk» bekannt gewordene Zusammenschluß von jüngeren SPD-Abgeordneten hat in seinem Programmentwurf «Impulse. Für ein neues Grundsatzzprogramm der SPD»<sup>2</sup> eine fragwürdige Umdeutung dieses sozialdemokratischen Fundamentes vorgelegt. Das Kapitel «Unsere Grundwerte» beginnt dort mit dem Satz: «Freiheit ist das große Versprechen der sozialdemokratischen Bewegungen überall auf der Welt.» (306) Das ist historisch und sachlich falsch. Wie bereits dargelegt, wird man die Forderung nach Gerechtigkeit im Sinne sozialer Gleichheit als die tragende Idee der Sozialdemokratie zu bezeichnen haben. Im übrigen verletzen die Netzwerker mit der Hervorhebung der Freiheit das regulative Prinzip der SPD – zumindest der letzten fünfzig Jahre –, die Grundwerte als gleichberechtigt und sich gegenseitig interpretierend zu begreifen. Hinter diesem Streit um die Rangordnung von Freiheit und Gerechtigkeit scheint sich eine Interpretation zu verbergen, die die SPD sehr genau reflektieren sollte, sie lautet: Wir leben in einer Gesellschaft, in der die Verteilungsgerechtigkeit bereits gut gelungen ist, also muß der Schwerpunkt künftiger Politik stärkeres Gewicht legen auf Gerechtigkeit im Sinne von Befähigung und Beteiligung. Ob diese Interpretation der Wirklichkeit im Lande entspricht, darf allerdings bestritten werden. Wer auch nur sehr oberflächlich die Auseinandersetzungen um die Erträge der Erwerbsarbeit wahrnimmt, wird wohl prognostizieren dürfen, daß die Verteilungskämpfe eher zunehmen werden. Selbst jene Sozialdemokraten, die sich einer oft gehörten Kommentierung in politischen Talkrunden anschließen, die da lautet, die Freiheit von Unterdrückung sei bei uns sehr groß, aber die Freiheit zur Eigeninitiative und zur Selbstgestaltung des Lebens sei eher zurückgegangen und delegiert worden an die staatlichen Vorsorgeeinrichtungen, werden sagen müssen, daß der daraus gefolgerte Appell an ein Mehr an freier Selbstbestimmung nur auf der Basis einer erreichten gerechten und solidarischen Ordnung erhoben werden kann.

Die Sozialdemokratie wird in der aktuellen Programmdiskussion angesichts der bestehenden Deutungshoheit neoliberalen Denkens ihre Sprachfähigkeit zurückgewinnen müssen. Dazu zählen die Aufgaben, Freiheit nicht zu reduzieren auf höhere Flexibilität und Selbstmanagement, Gerechtigkeit nicht zu verstehen als Tolerierung der existierenden Ungleichheiten von Einkommen, Vermögen und Lebenschancen, in Solidarität mehr zu sehen als die begrenzte Hilfestellung für die nicht mobilen Glieder der Arbeitsgesellschaft.

### Differenzierungen im Gerechtigkeitsbegriff

Ist aber Gerechtigkeit überhaupt noch herstellbar angesichts der Krise staatlicher Reglementierungsmöglichkeiten, oder muß man nicht mit «begrenzten Ungleichheiten» leben? Diese Frage nach den «Differenzierungen im Gerechtigkeitsbegriff» treibt derzeit einige sozialdemokratische Theoretiker um. Die unter dem Vor-

<sup>2</sup> Friedrich-Ebert-Stiftung, Hrsg., Die neue SPD. Menschen stärken – Wege öffnen. Bonn 2004.

## Burg Rothenfels 2005

### Woran du dein Herz hängst – anders leben können.

Rothenfelser Ostertagung mit Dr. Gotthard Fuchs, Prof. Dr. Helga Kohler-Spiegel und Sr. Lea Ackermann (SOLWODI)  
20.3.-28.3.2005

### Die biblische Vision gesungen.

Workshop(s) – Liedtag – Lesung – Konzert – Gottesdienst mit Huub Oosterhuis, Cornelis Kok, Tom Löwenthal, Henri Heuvelmans, der Stichting «Leerhuis en Liturgie», Amsterdam und der Schola Kleine Kirche, Osnabrück unter der Leitung von Ansgar Schönecker  
8.4.-10.4.2005

### Vertrauen. Die vergessene Macht in Kirche und Politik.

Tagung in Kooperation mit Bündnis 90 / Die Grünen mit Stephan Bickhardt, Christa Nickels MdB, Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Joachim Frank, Cornelia Bühle RSJC u.a.  
22.4.-24.4.2005

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de); Email: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)**

sitz von Wolfgang Thierse tagende Grundwertekommission beim Parteivorstand der SPD hat sich in mindestens zwei internen Papieren dieser Thematik angenommen. Im Dezember 2003 stellte sie unter dem Titel «Öffentliche Güter und soziale Demokratie» ein Zweistufenmodell vor, das auf die Differenzierung zwischen gerechten Gleichheiten oder Grundgleichheiten und gerechten Ungleichheiten abhebt. Unter Grundgleichheiten wird der gleiche Zugang zu den gesellschaftlichen Gütern Recht, Bildung, Arbeit, Medizin und soziale Grundsicherung verstanden. Demgegenüber sind Ungleichheiten als gerecht anzuerkennen, sofern sie dem Gebrauch der Freiheit entspringen und zur Hebung des für alle nutzbringenden Niveaus beitragen, d.h. sich auch zum Wohl der Schwächeren legitimieren lassen. Bereits im November 2001 hat die Kommission für Grundwerte der damaligen Grundsatzzprogrammkommission in diesem Sinne eine Neufassung des Gerechtigkeitsbegriffs im Parteiprogramm vorgeschlagen. Anstelle der noch gültigen Formulierung im Berliner Programm «Gerechtigkeit erfordert mehr Gleichheit in der Verteilung von Einkommen, Eigentum und Macht, aber auch im Zugang zu Bildung, Ausbildung und Kultur» sollte es demnächst heißen: «Gerechtigkeit erfordert Gleichheit in der Verteilung der Macht und im Zugang zur Bildung, Ausbildung und Kultur... Ungleichheiten im Einkommen und Eigentum sind nur in dem Maße gerecht, wie sie auf persönlichen Leistungen beruhen, die der gesamten Gesellschaft zugute kommen und daher von ihr gewollt sind.»<sup>3</sup> Daß dieser Vorschlag nicht auf eine bloße sprachliche Überarbeitung hinausläuft, ist unmittelbar einsichtig. Aber soll hier der Gerechtigkeitsbegriff aufgeweicht oder verschärft werden?

Es bedarf keiner großen prognostischen Fähigkeiten, anzunehmen, daß es um die Übernahme des Konzepts von den «gerechten Ungleichheiten» im Grundwerteteil des neuen Parteiprogramms zu nicht geringen Auseinandersetzungen kommen wird. Hier wird am offenen Herzen der Partei operiert. Zwar haben sich auch andere sozialdemokratische Parteien Europas in diesem Sinne «modernisiert» auf der Basis der Doktrin die Grundgleichheiten der sozialen Lebenschancen müssen gesichert bleiben und der Markt ist nicht der letztgültige Verteilungsmaßstab von Gerechtigkeit, aber wird das hinreichend sein zur Formung des politischen Willens, auch künftig größere Gerechtigkeitslücken zu verhindern? Das Konzept «gerechte Ungleichheiten» könnte eine Festlegung der SPD auf eine aufstiegsorientierte Mittelschicht bedeuten und von den «kleinen Leuten» als Aufgabe der Idee der gleichen Gerechtigkeit für alle verstanden werden. Will das die Sozialdemokratie? *Benno Haunhorst, Holle*

<sup>3</sup> Grundsatzzprogrammkommission der SPD, Hrsg., Wegmarken für ein neues Grundsatzzprogramm. Berlin 2001, 33.

# Quellenkritik im Dienste der Reformation

Das historische Schaffen des St. Galler Reformators Joachim von Watt

Als es im Januar 1531 im Zuge der Reformation in St. Gallen zur Plünderung der Klostergebäude kam und 46 Karren von Altären, Statuen und Bildern aus der reichen Stiftskirche geführt und verbrannt wurden, vermerkte der damalige Reformator und Bürgermeister *Joachim von Watt*, genannt *Vadian* (1484-1551), in seinem Tagebuch, daß «unser buoben und burgerkind» mit 600 Pergamenturkunden herumtollend durch die Stadt liefen. Der Reformator ließ die Dokumente einsammeln und rettete damit den heute bedeutendsten frühmittelalterlichen Urkundenbestand nördlich der Alpen.<sup>1</sup> Von Watt verschaffte sich damit direkten Zugang zu den Rechtstiteln, die das Kloster St. Gallen über 700 Jahre gesammelt und gehütet hatte. Da die Mönche vorerst wegen anderer Sorgen keine Rückgabeforderungen stellten, konnte Vadian die Urkunden über längere Zeit in seinem Haus als Privatbesitz unterbringen und für historische Studien auswerten. Damit trat die Geschichtsschreibung des Klosters St. Gallen und des ganzen süddeutschen Kulturraumes in eine neue Epoche. Historische Fragen an die Bibel, das Frühchristentum und das Spätmittelalter erfreuten sich in der Reformationszeit gesteigerten Interesses. Das fand auch beim St. Galler Bürgermeister, Arzt und ehemaligen Rektor der Universität Wien seinen Niederschlag. An einer Tagung vom 5. Juni 2004, veranstaltet von der Ortsbürgergemeinde St. Gallen, der Erbin von Vadians Hinterlassenschaft, wurden neue Forschungsergebnisse zur humanistischen Quellenkritik von Watts und deren Anwendung in seinen historischen Werken vorgestellt. In diesem Artikel werden folgende drei Vorträge zusammengefaßt: Peter Erhart, wissenschaftlicher Assistent im Stiftsarchiv St. Gallen, hat den Umgang Vadians mit frühmittelalterlichen Urkunden untersucht. Rudolf Gampfer, Betreuer der Vadianischen Sammlung, St. Gallen, beschäftigte sich mit der Auswertung spätmittelalterlicher Chroniken und Stefan Sonderegger, Urkundeneditor und St. Galler Stadtarchivar, mit der Wiedergabe eines urkundlich dokumentierten Rechtsstreites aus dem 14. Jahrhundert.

## Vadians Quellenkritik

Vadians historische Arbeiten erfreuten sich allgemein großer Glaubwürdigkeit und wurden für die St. Galler- und Reformationsgeschichtsschreibung als Standardwerke konsultiert. In diesem Symposium wurden erstmals Ergebnisse einer Suche nach Vadians Vorlagen und deren Vergleich mit seinen Werken ausgewertet. Die ersten Kontakte Vadians mit Urkunden als spezifisch mittelalterlicher Quellengattung müssen in seinen Studienjahren

<sup>1</sup> Die Reformation in St. Gallen ist wegen ihrer engen Verbindung mit der Geschichte des dortigen Klosters von überregionaler Bedeutung. Die Anfänge der Abtei reichen in das Jahr 719 zurück. Das alamannische Kleinkloster vermochte im Laufe des 8. und 9. Jahrhunderts Grundbesitz vom Breisgau bis ins Allgäu und über weite Teile der heutigen Nordostschweiz anzuhäufen. Der wirtschaftlichen Blüte entsprechen Leistungen auf kulturellem Gebiet, die sich zeitweise einer reichsweiten Anerkennung erfreuten. Ein Bibliothekskatalog aus der Mitte des 9. Jahrhunderts führt 426 Bucheinheiten. Nördlich der Alpen verfügten lediglich die Klöster Fulda, Lorsch und Reichenau über größere Bestände.

Unabhängigkeitsbestrebungen der Stadt St. Gallen von der alten Abtei durchzogen bereits das 14. Jahrhundert. Die Einführung der Reformation vollzog die endgültige Loslösung von jeder klösterlichen Herrschaft. Bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vermochte sich die Abtei nach einem längeren Niedergang zu erholen. Der einst weitgestreute Grundbesitz wurde zu einem geschlossenen Territorialstaat arrondiert, der die weitere ländliche Umgebung St. Gallens umfaßte. Darum konnte auch die Klostersgemeinschaft die Wirren der Reformation überstehen. Vom 16. bis Ende 18. Jahrhundert lebten die evangelische Stadtrepublik und das katholische Stift in einem spannungsreichen aber freundschaftlichen und damit kulturell fruchtbaren Nebeneinander. Die Aufhebung des Klosters erfolgte 1805. Der kulturelle Wert St. Gallens liegt heute darin, daß sich Bibliothek und Archiv in einzigartiger Geschlossenheit erhalten haben und somit nördlich der Alpen den authentischsten Zugang zu frühmittelalterlicher Kloster- und Bildungsgeschichte vermitteln.

in Wien lokalisiert werden. Unter den damaligen Vertretern der erwachenden historischen Kritik war Vadian kein Unbekannter. So hat sich der Humanist Johannes Turmair, genannt Aventinus, 1532 mit ihm wegen seines historischen Schaffens in Verbindung gesetzt. Vadian begann mit der Abfassung seines ersten Geschichtswerkes, der Größeren Chronik der Äbte des Klosters St. Gallen im Jahre 1529, in dem er die Entwicklung von Kloster und Stadt von 1199 bis 1491 nachzeichnete. Bereits in diesem ersten Opus ist zu erkennen, daß Vadian der Umgang mit Primärquellen vertraut war. Der Reformator hatte damals Zugang zu den Urkunden der Stadt. Die von ihm verwendeten Dokumente sind zum größten Teil noch vorhanden. Die Zitate sind abgesehen von unter damaligen Chronikschreibern üblichen Flüchtigkeitsfehlern genau. Daß Vadian nicht nur den Text, sondern auch die Gestaltung, Kanzleivermerke und Siegel beschrieb, entspricht einer heute gestellten Forderung an die Quellenkritik, die bei der Abfassung der Größeren Äbtechronik bereits selektiv zur Anwendung kam.

Die für ihn relevanten Inhalte spätmittelalterlicher Chroniken stimmte der Humanist aufeinander ab und kombinierte sie mit aktuellen Bezügen zur eigenen Lebenswelt. In sprachlicher Hinsicht zeigt er sich diesen Vorlagen klar überlegen und fügte Begriffsklärungen und Etymologien ein. Wann der Chronist lebte, und wie nahe er den Ereignissen stand, war für Vadian nicht von Belang. Völlig korrekt widerlegte er allerdings die damals geltende Vorstellung, die Bewohner der drei Schweizer Urkantone seien ursprünglich frei gewesen und erst Ende des 13. Jahrhunderts unter die Gewalt des Königs gekommen, indem er die tatsächlichen historischen Herrschaftsverhältnisse benannte und davon ausging, daß die Besiedlung der Urschweiz nicht anders verlaufen war als an anderen Orten. Im allgemeinen zweifelte der St. Galler Reformator aber nicht am Wahrheitsgehalt der Quellen. Er stützte sich bei der Abfassung seines Werkes nicht auf methodische Überlegungen zur Glaubwürdigkeit, sondern auf sein breites, fundiertes Wissen und seine humanistisch wie politisch geschulte Urteilskraft. Es ist hingegen feststellbar, daß Vadian die Vorlagen, die er kurz vor dem Abbruch dieses ersten Werkes zu Hilfe zog, unkritischer übernahm und mit deutlich weniger Präzision bearbeitete.

In eine neue Phase trat Vadians historisches Schaffen durch den Schatz frühmittelalterlicher Privaturkunden, dessen sich der Humanist in den Wirren des Klostersturms bemächtigen konnte. Die Bedeutung der Dokumente hat er sofort erkannt und in seinen späteren Werken, der *Farrago de Collegiis et Monasteriis Germaniae veteribus*, abgefaßt 1537/38, und der Kleineren Äbtechronik<sup>2</sup> aus den Jahren 1545/46, frei von jedem Fälschungsverdacht benutzt. Das zeigt sich darin, daß der Humanist in diesen beiden Werken 34 bzw. 20 Urkunden größtenteils als Volledition wiedergibt. Obwohl sich in der Benützung der Dokumente keine genaue Strategie ermitteln läßt, gelang es Vadian, für die frühen Urkunden erstmals eine Systematik zu entwerfen. So betrachtete er die sie als komplexes Phänomen, deren Inhalt und Form untrennbar waren. Äußere Merkmale wie Format, Faltung und Beschaffenheit des Pergaments interessierten ihn kaum. Bei der Beschreibung des ungepflegten Lateins schwingen allerdings die Eindrücke vom Schriftbild mit. Die Scheidung in Verkaufs-, Schenkungs-, Tausch- und Gerichtsurkunden verraten eine Beschäftigung mit dem formelhaften Aufbau frühmittelalterlicher Privaturkunden. Neben dem thematisierten Rechtsgeschäft richtete Vadian seine Aufmerksamkeit auch auf andere Formelteile, so auf die Arengen (die einleitenden Motivationsberichte) und die abschließenden Poenformeln, deren Entwicklung er aller-

<sup>2</sup> Die Größere und Kleinere Chronik liegen heute vor in: Joachim von Watt (Vadian), *Deutsche historische Schriften*. Hrsg. v. E. Göttinger. Bd. 1-3, St. Gallen 1875-1879.

dings nicht weiter verfolgte. Es sollte erst ein Jahrhundert später dem französischen Benediktiner Jean Mabillon gelingen, diese Ansätze einer ersten Diplomatik zu vollenden und ihnen damit als neue Methode zum Durchbruch zu verhelfen.

Die drei Referenten konnten anhand mehrerer Beispiele nachweisen, daß Vadian das Handwerk eines Historikers für damalige Zeiten pionierhaft beherrschte. Es stellt sich nun in einem zweiten Schritt die Frage, wie er es im Laufe seines Schaffens ausübte, wieweit er sich auf Urkunden stützte, und wie er sie in seine Darstellung einfließen ließ.

#### «daß die örden der mönchen uß dem tüfel werind»

Während des ganzen Spätmittelalters war das Verhältnis zwischen dem Kloster und der wachsenden Stadt von Emanzipationsbestrebungen der Bürger durchzogen. Aus den letzten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts sind rund 30 Urkunden erhalten, die von der rechtlichen und konfliktreichen Entwicklung der Stadt zeugen. Ein Vergleich mit der Größeren Chronik zeigt, wie Vadian seine quellenkritischen Kenntnisse in seinen Darstellungen zur Anwendung brachte. So hat Wenzel (deutscher König 1376-1400) 1378 der Stadt in drei noch erhaltenen Urkunden verschiedene Privilegien erteilt, unter anderem die freie Ammannwahl und das Recht, klösterlichen Untertanen vom Land das Bürgerrecht zu vergeben. Zwei Jahre später hat der König diese Zugeständnisse widerrufen, da ein äbtischer Gesandter am Hof überzeugend darlegen konnte, daß die gewährten Privilegien den alten königlichen Rechten des Klosters widersprachen. Vadian identifizierte sich trotz hundertfünfzigjährigem Abstand vom Geschehen völlig mit den Stadtbürgern und bediente sich zur Beschreibung und Kommentierung sogar der Wir-Form. Da er die königliche Gerichtshoheit nicht in Frage stellte, bedeutete der Ausgang dieser Streitereien für ihn eine bittere Pille. In seiner Darstellung holte er dazu weit aus. Demnach hatte ein Abt schon Jahrzehnte früher schriftlich erhaltene Verhandlungen zur Gewährung solcher Autonomien geführt. Der beim König 1380 vorstellig gewordene Abt sei zu Beginn seiner Amtszeit mild gewesen und habe noch 1379 St. Gallen als freie Reichsstadt bestätigt. Vor dem Widerruf Wenzels hingegen schwärzte ein äbtischer Gesandter die Bürger beim königlichen Hof an, ihren Abgabepflichten nicht nachzukommen, was der Stadt einen scharfen Verweis einbrachte. Soweit die Darstellung Vadians.

Ein Vergleich mit der archivalischen Überlieferung wirft ein völlig neues Licht auf Vadians Auswertung und Bearbeitung der ihm zur Verfügung stehenden Quellen. Denn außer den drei königlichen Privilegien von 1378 ist keines von den zitierten, die Stadt begünstigenden Dokumenten erhalten. Ein im Jahre 1373 getroffener Vergleich zwischen Abt und Stadt vermerkt nichts von einer einstmals in Aussicht gestellten Autonomie. Bei der Verfügung von 1379 handelt es sich lediglich um die Bestätigung althergebrachter Rechte. Ebenso findet sich vom königlichen Mahnschreiben an die St. Galler keine Spur. Viel wahrscheinlicher, als daß die fehlenden Dokumente im Laufe der Jahrhunderte verloren gingen, ist der Schluß, daß diese nie existierten. Es gehörte also zu Vadians Strategie, die Unabhängigkeitsbestrebungen der Stadt bewußt als althergebracht und zeitweise erfolgreich darzustellen, wodurch diese dem Leser als rechtmäßig erscheinen müssen. Ihr Scheitern geht somit auf das Ränkespiel einzelner machthungriger Äbte zurück. Selbst mit den wenigen positiven, aber erfundenen Handlungen der Äbte vermochte Vadian die Stimmung gegen das Kloster emotional anzuheizen. Der König erscheint dadurch mit seinem das Kloster begünstigenden Urteil letztlich als Wetterfahne. Als es der Abt 1381 sogar zustande brachte, daß der Schwäbische Städtebund eine Eidesformel festlegte, die die Stadt dem Abt zu leisten hatte, setzte von Watt zu einer langen Schimpftirade an, «daß die örden der mönchen uß dem tüfel werind...»

Die mit vielen Details und Quellenbelegen dargestellten Sachverhalte aus der Kloster- bzw. Stadtgeschichte präsentierte Vadian zugleich als Exempel für allgemeine Einsichten. In einem

immer wiederkehrenden Motiv geraten an sich kluge, gutartige und geeignete Mönche durch das Lockmittel kirchlicher Ämter, die mit weltlicher Macht ausgestattet sind, in den Sog rücksichtsloser Kompetenz- und Besitzanhäufung. Vadian kam damit zum Schluß, daß die Verbindung von kirchlicher und weltlicher Herrschaft, die im Investiturstreit ihren Ausgang nahm, die Amtsträger zwangsläufig korrumpierte, was in der Frühzeit des Klosters nicht so war. Die Einsicht in den Wandel historischer Verhältnisse vermittelt das Bild einer Geschichte des Verfalls, die wiederum die Grundlage für Vadians reformatorische Postulate bildete.

Dieses Geschichtsbild teilte Vadian mit anderen Humanisten und Reformatoren, und es bestimmt bis heute das allgemeine Urteil über mittelalterliche Kirchenherrschaft. Die in der Tagung vorgestellten, ersten textkritischen Untersuchungen zur Größeren Chronik zeigen, daß der St. Galler Humanist seine Professionalität im Umgang mit Quellen klar zum Ausdruck bringt. Darauf aufbauend gab er aber den Anschein, sich in beeindruckender Genauigkeit auf Urkunden zu beziehen, die nie existierten, und kam zu einem Urteil über kirchliche Verhältnisse, das sich aus den Quellen so nicht begründen läßt, sondern von ihm selbst aufgesetzt ist. Die immer wiederkehrende Kritik an der Verbindung von kirchlicher und weltlicher Macht entbehrt nicht ihrer theologischen und historischen Begründungen. Es muß aber mit in Betracht gezogen werden, daß Vadian mit der Größeren Chronik die historischen Grundlagen für die politische Auseinandersetzung der Stadt mit dem Kloster schaffen wollte, die zu Zeiten der Reformation die völlige Autonomie der Bürger zum Ziel hatte. Dabei mußte die Entwicklung des Klosters als Geschichte des Verfalls an geistigen, geistlichen und moralischen Qualitäten erscheinen, um diesem Anliegen die größtmögliche Glaubwürdigkeit zu verleihen.

#### Neue Formulierungen in konsolidiertem Umfeld

Im Jahre 1531 hat Vadian seine Arbeit an der Größeren Chronik abgebrochen. Konnte das so konzipierte Werk nach der Niederlage des protestantischen Zürich bei Kappel im Oktober 1531 seiner ursprünglichen Zweckbestimmung nicht mehr gerecht werden, da die politische Auseinandersetzung mit dem Kloster in eine völlig neue Phase getreten war? Oder hat Vadian den Wert der 600 frühmittelalterlichen Urkunden erkannt, die seine Schreibstube füllten, und mußte deshalb Zeit investieren, um sich in sie zu vertiefen, wodurch sein historisches Schaffen eine einschneidende Zäsur erlebte, was ihn bereits bestehende Entwürfe für die Zeit vor 1000 wieder verwerfen ließ?

Früchte dieser neuen und vertieften diplomatischen Auseinandersetzung sind neben der bereits erwähnten Farrago von 1537/38, einer bunten Darstellung zum Mönchtum, vor allem die Kleinere Äbtechronik, an die sich Vadian 1545/46 auf Veranlassung des Zürcher Landpfarrers Johann Stumpf (1500-1577/78) setzte. Dieser arbeitete mit Unterstützung Heinrich Bullingers (1504-1575), der als Nachfolger des gefallenen Zwingli in Zürich die Konsolidierung des Protestantismus vorantrieb, und des katholischen Humanisten Aegidius Tschudi (1505-1572) an einer Geschichte der Eidgenossenschaft, als deren Vorlage für die Beschreibung der Ostschweiz die Kleinere Äbtechronik in unterschiedlicher Ausführlichkeit aufgenommen wurde. Stumpfs Werk richtete sich an eine breite Öffentlichkeit. Es ging nicht mehr wie zu den Zeiten, als die Reformationswirren ihren Höhepunkt erreichten, um die Emanzipation von der spätmittelalterlichen Kirche, sondern darum, die auseinandergebrochene Eidgenossenschaft in einem gemeinsamen Geschichtswerk erneut zusammenzuführen. Gegenüber der Größeren Chronik bedeutet die Kleinere Chronik in Bezug auf die dort behandelte Zeit lediglich eine Kürzung ohne quellenkritischen Umgang. Die neuen Vergleiche der beiden Werke zeigen, daß die Überarbeitung im Eilverfahren geschah, wozu sich Vadian in einem Brief an Bullinger bekannte und wodurch sich neue Fehler einschlichen. Dieser späteren Version fehlt auch die manchmal überbordende reformatorische Polemik der Größeren Chronik, was sicher den für die eidgenössische Chro-

nik notwendigen Vorgaben Stumpfs entspricht. Wieweit auch ein Gesinnungswandel des St. Galler Reformators dahintersteht, ist noch unklar.

Die bisher nicht behandelte Zeit, besonders die vor 1199, schrieb Vadian neu. Darin ließ er die Ergebnisse seines Umgangs mit den frühmittelalterlichen Urkunden einfließen, die er selbst als glaubhafte, unlegbar gute Materialien bezeichnete. Das Bild vom Reformator erfuhr durch die Tagung eine wesentliche Ergänzung, da dargelegt wurde, daß die Auseinandersetzung mit den Quellen von einem Lernprozeß Vadians auf dem Gebiet frühmittelalterlicher Diplomatik zeugt und in einer bisher nicht dagewesenen Tiefe und Schärfe erfolgte. Dabei hielt er mit seinem moralischen Urteil nicht zurück. Weltliche Strafandrohungen in Urkunden konnte er durchaus akzeptieren, während er die Verhängung der Exkommunikation schlicht als Aberblauben abtat. Während die Einleitungsformel einer Schenkungsurkunde den frommen Willen des Ausstellers bezeugen sollte, sah Vadian darin den Weg, auf dem sich das Kloster nicht nur an Ländereien und Abgaben, sondern auch an Leibeigenen bereicherte. Vadian tastete sich damit zu einer umfassenden Darstellung sozialer, wirtschaftlicher und kirchlicher Verhältnisse im südlichen Alamannien vor. Auch wenn er die Leistung des Klosters auf dem Gebiet der mehrmals belegten Armenfürsorge anerkannte, sah er in der Bereicherung des Klosters und in der Verbindung von geistlichem Stand und weltlicher Herrschaft in erster Linie eine Fehlentwicklung. Die Kleinere Chronik ist in der Wortwahl zur Beschreibung der mittelalterlichen Kirche versöhnlicher gestimmt als das erste Werk. Die Sachlichkeit und die wörtliche Wiedergabe von Urkundenteilen läßt die Kritik aber breiter abgestützt und inhaltlich nicht milder erscheinen.

Die Tagung hat über das historische Schaffen Joachim von Watts, über seine quellenkritische Methode, seine Interpretation von Quellen und die Entwicklung von beiden zahlreiche neue Erkenntnisse zutage gefördert. Diese werfen bezüglich des Werdegangs von Kloster und Stadt St. Gallen, letztlich aber auch der gegenwärtigen Darstellung der Reformationgeschichte einige Fragen auf. Die hier vorgelegten Resultate sind Ergebnisse von Einzeluntersuchungen, denen der Charakter der Vorläufigkeit anhaftet. Wie notwendig eine Neubestimmung auf reformatorische Quellen jeglicher Gattung ist, kam in den einzelnen Referaten klar zum Ausdruck. Erst eine gesamte textkritische Untersuchung von Vadians umfangreichem Lebenswerk wird den in diesem Artikel dargelegten Befund erhärten oder relativieren.

Paul Oberholzer

## Heimat, Vertreibung, Exil

Zu Christoph Heins Roman *Landnahme*

Als Günter Graß im Frühjahr 2002 mit seiner Novelle *Im Krebsgang* eine Debatte um die Opferrolle der Deutschen im Krieg eröffnete, konnte man noch nicht absehen, welche Rolle die Literatur dabei spielen sollte. Die Diskussion drehte sich zuvörderst um die Frage, ob es dem «Täter-Volk» der Deutschen überhaupt anstehe, den Leiden der Luftkriegsopfer, der Flüchtlinge und Vertriebenen einen Ort im nationalen Gedächtnis der Deutschen zu geben. In Vergessenheit gerieten darüber nicht nur die früheren Bemühungen von Gert Ledig, Hans Erich Nossack, Arno Schmidt u. a., den Vertriebenen diskurs auf die Tagesordnung der Literatur zu setzen. Auch die künstlerische Qualität der Novelle von Graß, die das Schicksal des im Januar 1945 versenkten Flüchtlingsschiffes «Wilhelm Gustloff» im Spiegel von drei Generationen bricht, wurde weithin von der Literaturkritik übersehen.<sup>1</sup>

### Wichtige Wegmarke in der Vertreibungsdebatte

Eine wichtige Wegmarke in der Vertreibungsdebatte, die unterdessen auch in Werken von Jörg Bernig (*Niemandszeit*, 2002), Ju-

lia Franck (*Lagerfeuer*, 2003) und Reinhard Jirgl (*Die Unvollendeten*, 2003) ihren Niederschlag gefunden hat, ist Christoph Heins jüngster Roman *Landnahme* (2004). Das Buch, das als «der beste» Roman gewürdigt wurde, den «der Autor bisher geschrieben hat»<sup>2</sup>, ist nur vordergründig ein Roman über die Geschichte der DDR von den Jahren des antifaschistischen Gründungsmythos bis zur Nachwendezeit. Im Zentrum steht – am Beispiel einer aus Schlesien vertriebenen Figur – das Schicksal der Deutschen, die ihre Heimat im heutigen Polen verlassen mußten.<sup>3</sup> Hein, Flüchtlingskind wie Graß, gibt der Opferdiskussion jedoch einen grundsätzlich anderen Akzent. Er macht die von Graß initiierte Umstellung der Geschichtsperspektive von den Tätern auf die Opfer aus umgekehrter Sicht zum Thema. Seine Hauptfigur ist ein Opfer, das zum Täter wird. Dadurch tritt der neue Flüchtlingsdiskurs in ein spannungsvolles Verhältnis zu dem Schuld- und Täterdiskurs, der das nationale Selbstverständnis der deutschen Vergangenheit nach 1945 über weite Strecken bestimmt hat.

Hinzu kommt eine bislang weithin übersehene religiöse Perspektive auf das Thema<sup>4</sup>, die schon im Titel zum Ausdruck kommt. Vertreibung als «Landnahme» bedeutet im biblischen Erzählungsrahmen des Buches Josua passiven Heimatverlust eines Volkes und aggressiven Eroberungsdrang in einem Land kann einem genommen werden, Land kann man sich nehmen. Vor diesem geschichtspolitischen und religiösen Hintergrund gewinnt Heins narrative Deutung der Vertreibung ihre exemplarische Bedeutung.

Heimatvertriebene aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten kommen in nahezu allen Werken des 1944 als Sohn einer schlesischen Pfarrersfamilie geborenen Christoph Heins vor. Sie verkörpern die Stimme der existentiellen Außenseiter, die nicht in das offizielle Bild der DDR-Geschichte paßten, sei es der *Fremde Freund* in Heins gleichnamiger Erfolgsnovelle oder der *Tango-spieler* Dallow in der gleichnamigen Erzählung, der inhaftiert und schikaniert wird, weil er auf dem Klavier einen den geriatrischen DDR-Staatschef verspottenden Song begleitet hat. Vertriebenschicksale sind das Thema der Erzählungsbände *Exekution eines Kalbes* (1994) und *Von allem Anfang an* (1997), mit denen der Autor nach der Einigung eine autobiographische Kehrtwende vollzog und sich dem Stoff der eigenen Kindheit zuwandte. Hein kam nach Kriegsende mit seiner Familie in die Kleinstadt Bad Dübener bei Leipzig, zog 1958 nach Westberlin, wo er als Internatsschüler ein humanistisches Gymnasium besuchte, und wurde nach dem Mauerbau wieder «repatriert». Unzugehörigkeiten sind ein elementarer Bestandteil seines Lebenslaufs von Anfang an: «Ich komme aus Schlesien, und Umsiedler waren in Ost und West ungeliebte Leute, das letzte Pferd wurde ihnen auf der Flucht weggenommen, sie waren auf Solidarität angewiesen, die in der Nachkriegszeit schwer zu erbringen war. Das war der erste Bruch. Ich blieb die Kindheit über ein Umsiedlerkind. Dazu kam, daß ich Pfarrerssohn war, was zu DDR-Zeiten ehrenrührig war und dazu führte, daß ich die DDR als vierzehnjähriger verlassen mußte, weil ich nicht auf die Oberschule durfte. In Westberlin war ich wieder Umsiedler, ohne Geld, lag den Leuten auf der Tasche. [...] Ich gehörte niemals richtig dazu, und wenn ich endlich ein bißchen dazugehörte, brach es wieder zusammen.»<sup>5</sup>

Auch die Hauptfigur des Romans *Landnahme* gehört zu den Figuren, die sich als Umsiedler in feindseligen Verhältnissen zu behaupten haben. Bernhard Haber ist störrisches Kind einer aus Schlesien vertriebenen Tischlerfamilie, das in der Schule vom ersten Tag an gehänselt, von den Lehrern diskriminiert, von den Nachbarn mißtrauisch angesehen wird. Doch weiß sich der Außenseiter mit erstaunlicher Wendigkeit den jeweiligen Verhält-

<sup>1</sup> Zusammenfassung der kritischen Stimmen bei Volker Hage, Unter Generalverdacht, in: Der Spiegel, 8.4.2002, 178-181.

<sup>2</sup> Volker Hage, Fremde in der Kleinstadt, in: Der Spiegel, 9.2.2004, 163.

<sup>3</sup> Vgl. Bernadetta Nitschke, Vertreibung und Aussiedlung der deutschen Bevölkerung aus Polen 1945 bis 1949. München 2003.

<sup>4</sup> Allein Claus-Ulrich Bielefeld verweist in seiner Rezension des Romans darauf (Fremde sind wir alle auf der Erde, in: Tages-Anzeiger, 31.1.2004).

<sup>5</sup> «Mitleid und Haß trüben den Blick». Christoph Heins im Gespräch mit Fritz-Jochen Kopka, in: Die Woche, 6.11.1998, 37.



nissen anzupassen, sei es als Propagandist der Zwangskollektivierung, als Fluchthelfer, als «Partefunktionär»<sup>6</sup> oder als Saboteur. Am Ende hat er sich zu einem der Honoratioren der Stadt emporgearbeitet, deren fiktiver Name Bad Guldenberg beredt Auskunft gibt über Geld- und Geltungssucht der dort Lebenden, die für die «Umsiedler mit der schweren, wortkargen Sprache des Ostens»<sup>7</sup> nur Haß und Verachtung, bestenfalls aber Mitleid übrig haben. So beteiligt sich Haber an den agitatorischen Aktionen von Parteigenossen, die widerspenstige Bauern in die Genossenschaften zwingen wollen – aber nicht aus politischer Überzeugung, sondern aus purer Rache, weil der betroffene Bauer ihm zwar einst geholfen, ihn aber zugleich als «Hungerleider» gedemütigt habe.

### Polyphonie der Erzählstimmen

Der Leser erfährt von Habers Schicksal nur aus zweiter Hand. Seine Informationsquellen sind fünf Zeitzeugenberichte: vom Mitschüler, von der ersten Freundin, dem zeitweiligen Arbeitskollegen und Mitschleuser, der Schwägerin, dem Geschäftsfreund und Nachbarn. Auf diese Weise entsteht anstelle der linearen Parabel eines deformierten Lebens ein vielschichtiges Porträt des Fremden, über den es keine einzige verlässliche Aussage gibt, nur Mutmaßungen. Diese Polyphonie der Erzählstimmen ist kein bloßer Kunstgriff, um die Verlogenheit der Kleinbürgerwelt zu entlarven, sondern vor allem eine Methode der epischen Wahrheitsfindung. Denn wo kein Kläger ist, fehlt auch ein Richter. Der Autor beschränkt sich auf die Rolle eines neutralen Beobachters und leidenschaftslosen Registrators.

Thematisiert wird der Blick auf den Fremden und Vertriebenen auch in der Konstruktion des Erzählrahmens. Bei dem Karnevals-umzug, von dem Anfang und Ende des Romans handelt, kommt ein Fremder nach Guldenberg, der hier zur Schule gegangen, also Einheimischer ist; der Einheimische auf der Tribüne, der mit ihm spricht, ist hingegen erst als Zehnjähriger mit seinen Eltern nach Guldenberg gekommen, also ein Fremder. Auf diese Weise geraten im karnevalistischen *mundus inversus*, der die Grenzen der bürgerlichen Ordnung auflöst<sup>8</sup>, die vertrauten Begriffe von Heimat und Fremde durcheinander. Die Begegnung mit dem Fremden entpuppt sich als eine Begegnung mit dem Nachbarn.

Um so subtiler und kritischer fällt die von Hein vorgenommene Inventur der DDR-Geschichte aus, deren entscheidende Daten aus der Sicht der Verlierer, nicht der Sieger zitiert werden. Die Bürgerforen, bei denen die Alteingesessenen «ruhige Beobachter» bleiben, werden als «Spuk» (343) abgetan; der Mauerbau wird als «vorübergehende Maßnahme» (240) verharmlost; und der Aufstand von 1953, von dem die Guldenberger über die «Nachrichten der verbotenen Sender» (158) zu erfahren trachten, ob er auf das «ganze Land» übergreifen drohe, erweist sich im Kontext eines Dummejungenstreiches als «langweilig[er] Streik (165), bei dem lediglich Fahnen abgehängt werden – «eigentlich war es so wie jeden Tag» (165).

Auf die Probleme mit den Vertriebenen deuten auch die Ausdrucksweisen des Nichtverstehens, die sich leitmotivartig durch den gesamten Roman ziehen: «Irgendwie kamen sie aus einem Deutschland, das nicht unser Deutschland war.» (33) Die «ihre verschwundene Heimat» beklagenden Vertriebenen, als deren Sprecher die Familie Habers erscheint, werden «nicht als richtige Deutsche», als «Polacken» und «andere Russen» (35), als «Habenichtse aus dem Osten» (45), als «Umsiedler» (303) angeprangert, denen man lieber aus dem Weg geht, weil sie «sich alles von der Stadt schenken» ließen (301) und dennoch «allein das Elend der Stadt vergrößerten» (53). Wo Heimat dergestalt ausschließlich über die Herkunft und «Geburt» (316) determiniert wird, muß Unwissenheit das Mißtrauen der Einheimischen gegenüber den

<sup>6</sup>Christoph Hein, *Landnahme*. Roman. Frankfurt/M. 2004, 176. Zitate aus dem Roman hinfort mit Seitenzahl.

<sup>7</sup>Christoph Hein, *Horns Ende*. Roman. Berlin-Weimar 1985, 160.

<sup>8</sup>Vgl. Michail Bachtin, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Frankfurt/M. 1990.

Fremden verstärken: «Man kannte sie nicht. Man wusste nicht genau, woher sie kamen, wie sie früher lebten, was bei ihnen erlaubt und verboten war.» (321) Schon der Vater, der im Krieg einen Arm verloren hat, ist als «der einzige Kriegskrüppel in G.», ein Menetekel der verdrängten Kriegsschuld der Stadt, der «Obelisk, den G. für den verlorenen Krieg und die sieben toten Soldaten der Stadt nicht errichtet hatte» (23).

Die Schuldfrage verweist auf eine religiöse Unterschicht, die den Roman trägt. Christoph Hein, der zu den «Pfarrersöhnen, Musen-söhnen» gehört, die Heinz Schlaffer zufolge die protestantische Tradition der deutschen Literatur bis in die Gegenwart hinein bestimmt haben<sup>9</sup>, hat selbst noch von dem Erbe des quasi-priesterlichen Ansehens profitiert, das sich vor allem die deutschen Dichter protestantischer Provenienz seit dem 18. Jahrhundert erworben haben. Als «Volkserzieher und Sozialpädagogen mit den Mitteln der Literatur», als «Aufklärer und Tabubrecher»<sup>10</sup> glaubten viele DDR-Schriftsteller eine Mission im Dienste des Volkes wahrzunehmen, die ihnen nach dem Ende des vermeintlichen «Leselandes» DDR abhanden kam. Zudem fanden sie bei der protestantischen Kirche den Rückhalt und die Bestätigung, die sie für die Erfüllung dieser Mission benötigten. Die Kanzel bot ihnen, z.B. bei Lesungen, «ein nichtstaatliches, repressions-freies Wirkungsfeld».<sup>11</sup>

Wichtig dabei ist, wie Hein dieses religiöse Potential in ein ästhetisches verwandelt. Schon die Novelle *Drachenblut* demonstrierte, wie die Aufklärung der Seele, der Medizin, der Wissenschaft und des Staates die letzten Reste von Glauben und Aberglauben zu beseitigen suchte – und doch nicht beseitigen konnte. Denn selbst in der Negation religiöser Bilder und Werte bewahrt Hein, der bekannt hat, daß seine Sprache «stark von der protestantischen Bibelübersetzung» geprägt ist, die «Luther ja als Sprechender, als Prediger geschaffen hat», die «Erinnerung an das einstige Ansehen von Kirche und Frömmigkeit» auf.<sup>12</sup> Zahlreiche christliche Motive werden auch in *Landnahme* zu unchristlichen Zwecken eingesetzt, sei es die den Mord an Habers Vater aufklärende Ohrenbeichte, der alberne «Aberglaube», einen Unschuldigen zum Wohle des Gemeinwesens zu opfern (342), oder der Schrecken vor dem entweihten Ehesakrament (188) – von dem auch Jurek, der streng katholische Pole in Heins Roman *Willenbrock* (2001), befallen wird.

### Das biblische Schlüsselbild

In der Erzählung *Der Evangelist Lukas* aus dem Prosaband *Von allem Anfang an* (1997) findet sich das biblische Schlüsselbild für Heins literarisches Selbstverständnis. Auf dem großen Altarbild in seiner Heimatkirche bewundert der Erzähler den Evangelisten Lukas, weil er «teilnahmslos und ohne Erregung oder erkennbares Mitleid auf den Gekreuzigten blickte oder zu dem Betrachter des Bilds», weil er «die Hinrichtung scheinbar unbeeindruckt zur Kenntnis nahm, nicht gewillt einzugreifen und zu helfen».<sup>13</sup> Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Lukas der biblische Prototyp des «Chronisten ohne Botschaft» ist, als den sich Hein gerne und oft bezeichnet hat.<sup>14</sup> Und damit auch die letzten Zweifel beseitigt werden, hat Hein dem biblischen Bild eine präzise Leseanweisung mitgegeben: «Tolle, lege». Wie der Evangelist auf dem Altarbild «mit einem langen und eigenartig gebogenen Finger» auf ein Buch weist, das «wohl die Bibel sein sollte»<sup>15</sup>, so weist auch Hein schon im Titel des Erzählbandes zurück auf den Prolog

<sup>9</sup>Heinz Schlaffer, *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*. München 2002, 54.

<sup>10</sup>Wolfgang Emmerich, *Kleine Literaturgeschichte der DDR*. Erw. Neuausgabe. Leipzig 1996, 15.

<sup>11</sup>Günter de Bruyn, *Vierzig Jahre. Ein Lebensbericht*. Frankfurt/M. 1996, 234.

<sup>12</sup>Heinz Schlaffer (Anm. 9), 21.

<sup>13</sup>Christoph Hein, *Von allem Anfang an. Erzählungen*. Berlin-Weimar 1997, 110.

<sup>14</sup>Vgl. Christoph Hein, *Chronist ohne Botschaft. Materialien*. Berlin-Weimar 1991.

<sup>15</sup>Christoph Hein, *Von allem Anfang an* (Anm. 13), 109.

des Lukas, der mit den Worten beginnt: «Da nun schon viele es unternommen haben, eine Erzählung der Ereignisse abzufassen, die sich unter uns zugetragen haben [...], hielt auch ich es für gut, nachdem ich allem *von Anfang an* [meine Hervorh., M.B.] genau nachgegangen, es der Reihenfolge nach für dich aufzuzeichnen [...], damit du die Zuverlässigkeit der Dinge erkennst, über die du unterrichtet worden bist» (Lk 1,1-4). Dies ist die Grundformel von Heins Erzählprogramm: mit archivalischer Strenge, spröde und unbewegt in den Wirrnissen der Zeit, unbestechlich und verlässlich, mit mitleidloser Genauigkeit Zeugnis abzulegen von den Ereignissen der Zeit. In diesem Sinne trifft Peter von Matts Äußerung zu: «Dieser Erzähler ist gerecht, ohne zu richten.»<sup>16</sup>

<sup>16</sup>Peter von Matt, Fort mit der Taschenguillotine, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.10.1997.

*Landnahme* ist ein eminent politisches und zugleich ein religiös grundiertes Buch. Es darf exemplarische Geltung beanspruchen, weil es das subtile Wechselspiel von Selbst- und Fremdbildern der Deutschen in den Blick nimmt, den Vertriebenendiskurs aus den Aporien der Täter-Opfer-Polarisation befreit und mit der Anspielung auf die israelitische Landnahme den biblischen Archetypus von Heimatverlust und Heimatgewinn in den Blick nimmt. In diesem Sinne ist Christoph Heins Roman ein vorzügliches Beispiel für die Aktualität des Exils in der Literatur, das «ein Stigma und kein Entrée» ist, eine «Landschaft auf der Weltkarte Utopia, auffindbar mit dem Kompass Prinzip Hoffnung».<sup>17</sup>

Michael Braun, *St. Augustin*

<sup>17</sup>Christoph Hein, Zwei Sätze über Wanderschaft und Exil, in: C. H., *Aber der Narr will nicht. Essays*. Frankfurt/M. 2004, 53f.

## Das Gleichnis von den Zentnern/Talenten (Mt 25,14-30)

Zwei Leseweisen: Jesus und Matthäus

Der vorliegende Text bildete die bibeltheologische Einführung zu zwei Podien beim Katholikentag in Ulm am 19. Juni 2004 zum Thema «Zu Risiken und Nebenwirkungen». Im ersten Podium ging es um den freiwilligen Drang zum Risiko am Beispiel eines Radprofis und eines global engagierten Sozialethikers, beim zweiten um den Zwang zum Risiko, wie ihn bestimmte Berufe, z.B. Politiker, Jurist oder Bankier, erfordern. Die unterschiedliche Auslegung des bekannten Gleichnisses sollte verdeutlichen, welche Risiken exemplarisch Christen in der Nachfolge Jesu eingegangen sind. Zudem kann der Leser nachvollziehen, wie lebensgeschichtlich Glaube damals verstanden wurde, und welche Aufgabe die wissenschaftliche Auslegung der Bibel für den Glauben heute hat.

### Beherrtes Handeln. Das Gleichnis von den Talenten

Die Grundbotschaft des Gleichnisses von den Talenten als Teil des Matthäusevangeliums ist – selbst beim ersten Hören – unmißverständlich. Im Kontext der vorhergehenden Gleichnisse in den Kapiteln 13 und 24-25 verweist auch die Bildwelt unseres Textes auf die theologische Dimension der Wirklichkeit. Vor allem geht es um die Dringlichkeit des Tuns in der Wirklichkeit Gottes. Dafür sind die Kommentarworte am Ende (25,29-30) eine zu starke Leserlenkung. Sie lauten: «Denn jedem, der hat, wird gegeben werden, und er wird im Überfluß haben. Wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen werden, was er hat. Und den unnützen Sklaven werft hinaus in die äußerste Finsternis! Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.» Die «Lehre» der Geschichte: Wer mit dem ihm anvertrauten Gut nichts tut, wird bestraft; folglich wird ihm das Wenige an Geld, das ihm anvertraut wurde, genommen. Daß der dritte Sklave nur ein «Talent», das waren im damaligen Wirtschaftssystem immerhin noch ca. 6000 Tagesverdienste (Luther und Calvin übersetzen «Talent» daher angemessen mit «Zentner»), erhielt, wird nicht kritisiert. Jeder Sklave erhält «nach seiner Fähigkeit/Tüchtigkeit» (25,15b). Ohne diese konkrete erzählerische Information würde die Geschichte nicht funktionieren. Unser abstraktes Fremdwort «Talent» im Sinne von angeborener menschlicher Begabung drängt eine übertragene existentielle Deutung zu stark auf.

Erstaunlich für uns mag sein, daß Jesus und die Evangelisten problemlos ihre Beispielgeschichten dem Alltag der Hörer entnommen haben: der bäuerlichen Welt, dem Alltag im Haus, den Erfahrungen mit Prozessen vor Gericht, aber auch der Kriegswelt. Unsere Geschichte spielt auf der ersten Ebene eindeutig in der Finanzwelt, wie das Vokabular bestätigt: Es geht um Talente, d.h. Silbergeld, Geschäfte machen, dazugewinnen, abrechnen, Bankiers, Zins (wie in 18,23-35).

Wie die im Matthäusevangelium vorhergehenden und nachfolgenden Beispielerzählungen vom treuen und schlechten Knecht (24,45-51), von den klugen und törichten jungen Frauen (25,1-13) oder vom solidarischen bzw. unsolidarischen Verhalten aller Menschen im Bild der Schafe und Böcke (25,31-46) ist auch unsere Geschichte klar strukturiert: durch die Personen und ihr unterschiedliches Handeln.

In allen Geschichten stehen angemessenes und der Erzählsituation nicht angemessenes Verhalten einander gegenüber, wobei das negative Beispiel am Ende steht – nicht nur zum Aufbau der Spannung; hier steht auch die jeweilige Pointe – zur Warnung an die Leser/Hörer. Allen Erzählungen gemeinsam ist auch ihre Funktion für die metaphorische, theologische Wirklichkeit: die Wirklichkeit Gottes, biblisch formuliert: «die Herrschaft der Himmel». Bereits «Jesus» als Erzähler (in den Evangelien ist er eine narrative Figur, darauf sollen die Führungszeichen hindeuten), dessen zentraler Inhalt all seiner Gleichnisse, Sprüche und Reden die «Herrschaft Gottes» ist, steht für diese Verbindung. Zudem: Der auf den vorhergehenden Text verweisende Anfang unseres Textes mit «denn» legt nahe, ihn im Sinne der weiterführenden Begründung zu lesen für die dort geforderte vorsorgende Wachsamkeit, genug «Öl» für die Lampen zu haben bis zur Wiederkunft des Bräutigams, d.h. des Menschensohnes am Ende der Zeit. Dort wie hier geht es um die kluge Vorsorge, um das Tun des Menschen. Nur aktives, der Situation angemessenes Verhalten ist Voraussetzung für die Zusage: «Geh ein in die Freude deines Herrn» (25,21b.23b; neben den vielen Belegen mit «eingehen in die Gottesherrschaft» vgl. «eingehen ins Leben» in 18,8f.; 19,17). Der Kontrast steht in 25,30: Den unproduktiven dritten Sklaven «werft hinaus in die Finsternis; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.» Er, der nach eigenen Worten «voller Angst» (25,25a) bezüglich des Geldes, das auch damals sich mehren mußte, total inaktiv bleibt, verfällt dem Endgericht, kommt in die Hölle, wie das sog. Wanderlogion in 25,30 belegt – so benannt, weil es von Matthäus je nach Bedarf an verschiedenen Stellen (vgl. 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51) eingesetzt werden kann. Man sieht: Angst ist ein schlechter Ratgeber. Gemäß dem Filmtitel «Angst essen Seele auf» lähmt Angst nicht nur psychisch, sondern kann auch jegliches Tun blockieren.

Die Botschaft unseres Textes lautet dagegen: Engagiertes Handeln gemäß den vorgegebenen Regeln wird belohnt, wer gegen sie verstößt, verliert alles, das Geld und sein Leben. Und: Es wird ein Gericht geben; der Mensch muß sich für sein Tun bzw. Nicht-tun verantworten. Weder zum einen noch zum anderen waren die Sklaven vom Herrn aufgefordert worden. Es war ihre Entscheidung, sich aktiv oder passiv zu verhalten, wobei das Vergraben von Geld nach jüdischer Tradition üblich war.

## Plädoyer für Verantwortung und Freiheit

Man kann in der Deutung noch einen Schritt weitergehen: Es ist nicht der Hausherr, der im Gericht willkürlich entscheidet, der Mensch selbst ist es, dessen Tun bzw. Nichttun auf ihn selbst zurückfällt; er selbst entscheidet, wie es ihm im Gericht ergeht. Damit ist der in der jüdischen Theologie bekannte und vielfach belegte Tun-Ergehen-Zusammenhang angesprochen. Durch sein Tun hier und jetzt entscheidet der Mensch selbst über sein Ergehen vor Gott.

Es geht in unserem Text also nicht um die Willkür Gottes. Es geht nicht um Informationen über einen brutalen und grausamen Gott, wenn es z.B. zum schlechten Knecht in 24,51 heißt: «Der Herr wird ihn zerteilen und ihm seinen Platz unter den Gottlosen zuweisen. Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.» Für heutige Ohren sind Texte dieser Art in der Tat anstößig, liest man sie als Information über das Wesen Gottes. Gemäß ihrer literarischen Funktion – im Judentum, vor allem bei Propheten vielfach eingesetzt – wollen sie Hörer bzw. Leser zur Besinnung und zu einem entsprechenden Handeln bewegen. Dazu ist den Verfassern jedes Motiv recht, wenn die Zuhörer/Leser sich nur in ihrer Überzeugung und in ihrem Tun ändern! Übertragen auf unseren Text bedeutet dies: Denselben Einsatz, den «Weltkinder» üblicherweise bei Geldanlagen machen, sollen die Jünger Jesu für die «Herrschaft der Himmel», für die «Wirklichkeit Gottes» aufbringen. Wie solches Verhalten inhaltlich auszusehen hat, dazu sagt unser Text nichts. Das kann man im Matthäusevangelium insgesamt, vor allem auch in der «Lehre auf dem Berg» (Kapitel 5-7), üblich Berg-«Predigt» genannt, und in den dazu parallelen Erzählungen vom Handeln «Jesu» in Kapitel 8-9 lesen. In Kurzform findet sich die Ethik «Jesu» auch in der auf 25,14-30 folgenden Erzählung (25,31-40) von den Werken der Solidarität, der Mitemenschlichkeit, traditionell «Barmherzigkeit» genannt, wobei dem bibelkundigen Leser aufgrund der eingespielten Bibelzitate (besonders aus Jes 58,1-14; vgl. auch Ez 18,7.16; Ijob 22,7; Sir 7,35) deutlich werden dürfte, daß das häufig als «christliche» Ethik deklamierte Verhalten genuin jüdische Ethik ist. Unsere Erzählung von den Zentnern/Talenten entfaltet die Ethik nicht inhaltlich, fordert aber unbedingt und unmißverständlich zum Tun auf. – Nicht jeder Text sagt alles, enthält die ganze «frohe Botschaft = Evangelium», vielmehr hat er als Teilelement seine Funktion für das Evangelium als literarische und thematische, d.h. theologische Einheit.

Ein letzter, mir wichtig erscheinender Aspekt: Wenn die Strafe als unumstößlich und endgültig, d.h. als «ewig» dem Adressaten vor Augen gestellt wird, erhält das gegenwärtige Leben, der gegenwärtige Augenblick mit seiner Entscheidungsfreiheit unvorstellbares Gewicht. Wenn solche Texte erzählen, daß der Mensch sich in seinen Wahlmöglichkeiten auch verfehlen kann, sind sie ein Plädoyer für Verantwortung und Freiheit – mit der Möglichkeit, diese nicht verwirklichen zu können oder zu wollen. Damit dies nicht eintritt, hat «Jesus» nach Matthäus solche Geschichten erzählt.

Daß das Gleichnis «im Munde» des Matthäus eine andere Pointe hat als in der vorevangeliaren, vormatthäischen Überlieferung, die man möglicherweise bis auf Jesus selbst zurückführen kann, darum geht es im Folgenden. Hier kann der Text ganz anders erschlossen werden, mit einer erstaunlich anderen Pointe.

### Mut zur Kapitalismuskritik. Die vormatthäische Parabel

Biblische Texte haben in der Regel eine Vorgeschichte vor ihrer Textwerdung im Evangelium. Viele Geschichten wurden von Jesus erzählt, fast alle wurden zunächst in den Gemeinden mündlich weitererzählt, dann aufgeschrieben. Die Evangelisten ordneten sie gemäß ihrer theologischen Konzeption in die Partitur ihres Evangeliums ein, indem sie Texte für ihre Komposition zusammenstellten, erweiterten, kürzten oder sprachlich und thematisch überarbeiteten. Eine spannende Aufgabe für die Bibeltheologen ist es, die Vorgeschichte des Textes hinter dem vorliegenden Text

wieder zum Klingen zu bringen. Oft zeigt sich hier eine ganz andere biblische Botschaft, als die, die wir gewohnt sind zu hören. Davon ist auch die literarische Gattung betroffen. Handelt es sich bei unserer Erzählung im Kontext des Matthäusevangeliums um ein Gleichnis, bei dem die Bildwelt insgesamt auf die theologische Aussage zielt, so ist die von diesem Kontext befreite Geschichte eine Parabel, eine erdachte Geschichte über einen ungewöhnlichen Einzelfall, durch die der Hörer zur Parteinahme aufgefordert wird. Also: Wie hörten die Zeitgenossen Jesu möglicherweise den vormatthäischen Text? Wie die Judenchristen des Matthäus?

Die Exegeten sind sich einig, daß die Schlußverse in 29-30 ursprünglich fehlten. Der Grund: Vers 30 ist ein Wanderlogion, das Matthäus nach Bedarf anfügte (8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51). Ebenso dürfte meiner Meinung nach die doppelte Belohnung in 25,21b.23b («Geh ein in die Freude deines Herrn») auf das Konto des Evangelisten gehen; sie paßt nicht zur Geld-Story, wohl aber in metaphorischer Deutung zum «Eingehen in das Reich Gottes» (diese Wendung ist vielfach in Jesus-Worten zum «Reich Gottes» belegt). Ähnlich steht es um Vers 29, ebenfalls ein Wanderlogion (13,12), das die Bestrafung des dritten Sklaven erläutern soll. Aber: Der Sinn der ursprünglichen Erzählung wird verfehlt. Geht es in 25,14-28 darum, daß dem, der wenig *hat*, dieses Wenige genommen wird? Geht es nicht eher darum, daß der dritte Sklave im Sinne der Geschichte gar nichts oder wenig *tut*?

Müssen wir den dritten Sklaven negativ wahrnehmen, wie wir es vom Kommentarwort des Matthäus in 25,29f. gewohnt sind? Wir müssen nicht. Welche Leserlenkungen bietet der Text? Die Story ist in jeder Hinsicht klar. Ein reicher Mann übergibt bei seiner Abreise seinen Sklaven Geld zum Verwalten. Nichts Ungewöhnliches in der damaligen Zeit. Stutzig wurden die ersten Hörer sicherlich bei der Höhe der überlassenen «Talente»: Fünf, zwei bzw. ein Zentner Silbergeld. Es geht also um riesige, nicht nur damals unvorstellbare Geldsummen. Fünf Talente waren grob gerechnet 30 000 Denare, ein Denar war der übliche Tageslohn.

Bei solch märchenhaften, die normale Lebens- und Vorstellungswelt der kleinen Leute im ländlichen Obergaliläa sprengenden Angaben sprechen Sprachwissenschaftler von der «Extravaganz unglaubwürdiger Züge» in Erzählungen. Ihre Funktion: Sie lenken den Leser bzw. Hörer auf das, worum es dem Erzähler geht. Die Motive stammen zwar aus der Alltagswelt, hier aus der Finanzwelt, können aber von Anfang an nur als unrealistisch gedeutet werden.

Doch zunächst: Worum geht es in der Bildwelt? Um die beliebte Deutung, gemäß der Tora keine Zinsen nehmen zu dürfen, geht es nicht, jedenfalls nicht in erster Linie; dieser Fall wird nur beim dritten Sklaven als Eventualfall in 25,27 (grammatisch im Irrealis) angesprochen: «Du hättest meine Silberstücke den Bankleuten geben müssen.» Das heißt: Selbst dies tat er nicht. Wie die beiden ersten Sklaven das ihnen anvertraute Vermögen verdoppeln, wird nicht gesagt; an der Bank war dies auch damals nicht möglich. Von ihrer Erfahrung her dürften die ersten Hörer wissen, daß selbst «nach langer Zeit» (25,19) eine Verdoppelung des Geldes in der genannten Höhe für Sklaven nicht möglich war. So viel Geld konnte nur irregulär erworben werden, durch Wucherei und Skrupellosigkeit. Die Wendung «er arbeitete» mit dem Geld beim ersten und zweiten Sklaven verdeckt im damaligen wirtschaftlichen Kontext mehr als wir ahnen.

Der dritte Sklave hingegen handelt nicht so, wie die ersten Hörer in Weiterführung des Tuns der beiden ersten vermuten können. Er hätte ja auch mit dem Geld «wirtschaften», dabei aber Pech haben können. Dies wäre eine ganz andere Geschichte. Er jedoch «wirtschaftet» nicht mit dem Geld, sondern vergräbt es. Im damaligen jüdischen Lebenskontext bedeutet dies: Er ist ein toratreuer Jude, er bringt es nicht einmal auf die Bank, damit es Zinsen bringen kann (25,27). In Dtn 23,20f. heißt es: «Du darfst von deinem Bruder keine Zinsen nehmen: weder Zinsen für Geld noch Zinsen für Getreide noch Zinsen für sonst etwas, wofür man Zinsen nimmt.» Ähnlich heißt es in Lev 25,35-37: «Wenn dein Bruder verarmt und sich neben dir nicht halten kann, sollst du ihn, auch

einen Fremden oder Halbbürger, unterstützen, damit er neben dir leben kann. Nimm von ihm keinen Zins und Wucher! Fürchte deinen Gott ...» (vgl. auch Ex 22,24; Ez 18,8.13.17; Hag 2,6f. u.ö.). Eine Ausnahme erlaubt der lebenspraktische Weisheitstheologe in Spr 28,8: «Wer sein Vermögen durch Zins und Aufschlag vermehrt, sammelt für den, der Erbarmen hat mit den Armen.» Von einem solchen sozialverträglichen Aspekt der Zinspraxis (so Lk 16,9 im Gegensatz zur radikalen Stelle Lk 16,13 mit der Parallele in Mt 6,24) steht in unserem Text nichts.

Das heißt: Der dritte Sklave verhält sich gemäß der Tora, gemäß den Weisungen vom Sinai. Das Vergraben von Geld wird auch nach rabbinischen Quellen als sichere Verwahrung gerühmt (das Aufbewahren in einem Tuch, wie in der parallelen Erzählung in Lk 19,20 vorausgesetzt, wurde zu Recht getadelt).

### Risiko- und Konfliktfähigkeit

Die Geschichte charakterisiert den dritten Sklaven nicht nur als toratreu, sondern vor allem als risikofreudig und mutig. Er ist die Hauptperson, wenn auch – in den Augen der Welt – eine tragische. Erzähltechnisch läuft die ganze Geschichte auf sein Verhalten zu. Der Text hat deutlich ein Achtergewicht: zwei Fünftel handeln vom dritten Sklaven und seinen Motiven. Er ist konfliktfähig. Er ist ein Verweigerer, ein «Spielverderber», der nicht bereit ist, nach den Regeln der «Welt mitzuspielen». Der dritte Sklave hat die Stirn, den Besitzer als das zu nennen, was er ist: «Du bist ein harter Mann; du erntest, wo du nicht gesät hast, und sammelst ein, wo du nicht ausgestreut hast.» (25,24) Die Wiederholung des Vorwurfs im Munde des Besitzers in 25,26 zeigt jedem Hörer, daß hier der Höhepunkt der Geschichte liegt. Es geht (wie bei Amos und Hosea) um prophetische Kritik gegen jede Form von Wucher durch die vermutlich ausländischen, nichtjüdischen Reichen. Vom Weltmenschen wird man als «schlechter und ängstlicher Sklave» (25,26) diffamiert. Der toratreue Sklave selbst interpretiert sein Verhalten als von «voller Angst» (25,25) bestimmt, was man so verstehen kann: Die Angst ist motiviert aufgrund seines Wissens um die übliche Praxis der kapitalistischen Gewinnmaximierung in Geldgeschäften und um das Verhalten der Reichen gegen alle, die die Regeln der kapitalistischen Praxis ablehnen.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,  
Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: SFr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernummer: Fr. 100.–, Euro 60.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.  
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die  
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Das Ende ist so, wie die ersten Hörer vermuten konnten: Der dritte Sklave wird – da zu Wuchergeschäften nicht bereit – von weiteren Geldgeschäften ausgeschlossen. Ihm wird zudem das anvertraute Geld logischerweise weggenommen.

Fazit: Der Gerechte muß viel leiden. Er leidet durch sein toragemäßes Verhalten, durch sein Tun, das – wie die Erzählung lehrt – auch mit Nichttun identisch sein, d.h. im Unterlassen des schlechten Tuns bestehen kann. Positiv formuliert: Es geht in dieser vormatthäischen Erzählung um Mut und Konfliktfähigkeit – nach den Weisungen der Tora und der Propheten, die sich als Ausleger und Aktualisierer der Tora verstanden. Risiko- und Konfliktfähigkeit kann den Leserlenkungen des Textes gemäß durchaus mit «Angst» (25,25a) verbunden sein – Angst vor dem «harten Herrn» (25,24) und seiner allein auf Gewinnmaximierung orientierten Praxis, der gemäß damaligem Verhältnis zu Sklaven den von ihnen erzielten Gewinn als seinen Besitz versteht und trotz seiner Untätigkeit nicht bereit ist, mit ihnen anteilig zu teilen. Das Doppelwort in 25,24 und 26 im Munde des Sklaven und des Herrn lese ich als Schlüssel zu einem angemessenen Verstehen dieser Fallgeschichte zur damaligen üblichen Gewinnmaximierung und vor allem zur prophetischen Kritik daran.

### Geschichte eines Textes

Was sich an Veränderungen in der Geschichte der ursprünglichen, realistischen Parabel von den drei Sklaven hin zum Gleichnis für engagiertes Eintreten für das Handeln in der Nachfolge Jesu für das «Gottesreich» feststellen läßt, können heutige Leser mit Hilfe von wissenschaftlichen Kommentaren an fast allen Texten der Evangelien wahrnehmen. «Wort des lebendigen Gottes» blieben Überlieferungen nur, da sich «Augenzeugen und Diener des Wortes» (Lk 1,2) und die Verfasser der Evangelien für ihre je unterschiedlichen Gemeinden mit sehr verschiedenen Problemen (sozial, sprachlich, kulturell, glaubensmäßig) an der ständigen Neuinterpretation bzw. Aktualisierung beteiligten.

Wir Christinnen und Christen heute lesen und hören den von den Gemeinden im Verlauf des 2. Jahrhunderts als normativ und kanonisch anerkannten Text der Bibel, den wir – so die Überzeugung aller christlichen Glaubensgemeinschaften – nicht mehr verändern dürfen, aber in der Nachfolge Jesu weiter zu aktualisieren haben (vgl. die Sozialzyklen der Päpste). Die Bibel, auch die Schriften des Neuen Testaments, enthalten aber eine Vielfalt von Theologien und ethischen Entwürfen. Die Lösungen der Bibel etwa zu ethischen Fragen können dabei als Modelle gelungener Jesus-Nachfolge in bestimmten lebensgeschichtlichen Situationen verstanden werden, so etwa die verschiedenen Handlungsangebote der vier Evangelisten für ihre seßhaften, sozialgeschichteten Gemeinden mit der Situation Jesu und seiner Jünger, die wandernd, ohne Broterwerb durch Galiläa und Judäa zogen. Unsere gesellschaftlichen Bedingungen sind andere; entsprechend können wir auch die (sozial)ethischen Lösungen der Evangelien nicht einfach kopieren, deren Perspektive und Prinzipien aber auf das eigene Handeln und das der christlichen Kirchen anwenden – auch gegen den Trend der Zeit und der Vergötzung des «Mammon» heute. Bei aller Einforderung der Sozialverträglichkeit des Reichtums, die der Evangelist Lukas im Evangelium und in der Apostelgeschichte vertritt, gilt das Wort des historischen Jesus: «Niemand/Kein Knecht kann zwei Herren dienen. ... Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon» (Mt 6,24 und die Parallele Lk 16,13). Steht der Christ vor dieser Alternative, gibt es kein Sowohl – Als-auch.

Hubert Frankemölle, Paderborn

Zu einer Auslegung des Matthäusevangeliums aus biblisch-jüdischer Perspektive vgl. H. Frankemölle, Matthäus. Kommentar. Bd. I, Düsseldorf 1994 (2. Auflage 1999), Bd. II, 1997; zu Jesus: Ders., Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums (Topos plus 503), Mainz 2003. Zu einer historisch-kritischen und rezeptionsgeschichtlichen Auslegung von Mt 25,14-30 vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband: Mt 18-25. Zürich u.a. 1997, 492-514.