Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 7 42. Jahrgang Erscheint zweimal monatlich Zürich, 15. April 1978

NEUE LEGENDEN UND PARABELN legt der Basler Münsterpfarrer *Werner Reiser* in einem soeben erschienenen Bändchen[1] vor. Eine dieser Predigtgeschichten gelangte seinerzeit bei uns (1974, S. 87) zur Erstveröffentlichung. Ein Orientierungsleser in Ungarn wandte sich daraufhin an den Verfasser mit der Bitte, ihm aus der Schweiz 400 Heiligenbildchen (zur Verteilung als Primizandenken) zu vermitteln: Einen evangelisch-reformierten Legendenerzähler konnte sich der ungarische Neupriester offenbar nicht vorstellen. Dabei sind die Texte ebenso von Bibelstellen wie von bestimmten Situationen inspiriert. Die hier als Leseprobe folgende *Parabel* erinnert an Lk 15, 4ff. (verlorenes Schaf) und antwortet auf den Vorwurf, die Kirche kümmere sich nur noch um Außenseiter. Die anschließende *Legende* erweitert die drei spezifisch messianischen Versuchungen von Mt und Lk im Sinne von Hebr 4, 15: «Conditio humana»! *Red.*

Die verlorene Hütte

In einer unbedeutenden Nebenstraße der Stadt brach in einem armseligen alten Haus Feuer aus. Die Feuerwehr wurde alarmiert und fuhr sofort hin. Als sie durch die Straßen raste, trat ihr plötzlich ein vornehmes Steinhaus in den Weg. Sie stoppte und schrie das Haus an: «Gib sogleich den Weg frei, wir müssen einen Brand löschen! Siehst du nicht, daß wir unterwegs sind?»

Das Haus tat keinen Wank und entgegnete: «Wo brennt es denn?» Die Männer schrien: «Dort hinten an der Nebenstraße, siehst du es nicht?»

Das Haus antwortete: «Jene kleine Hütte dort? Um die ist es nicht schade. Sie ist verwahrlost und voller Ungeziefer. Wer weiß, was alles in ihr geschieht. Laßt sie brennen. Beschützt lieber uns, wir sind es mehr wert!»

«Jawohl», riefen sogleich alle Häuser der Nachbarschaft und traten ebenfalls auf die Straße. «Wir sind es mehr wert. Wir haben ein solides Fundament und sind aus gutem Material gebaut. Wir sind durch und durch sauber und gesund.»

Bald war die Feuerwehr eingekreist, sosehr sie auch wendete und tutete.

«Schützt uns und spritzt uns an, soviel ihr könnt!» riefen die vornehmen Häuser drohend.

Den eingeschlossenen Feuerwehrleuten blieb nichts anderes übrig als auszusteigen, die Schläuche zu entrollen und einem Hydranten anzuschließen und nach allen Seiten die steinbewehrten Häuser naß zu spritzen. Die klatschten auf ihre triefenden Bäuche und riefen: «So muß man es machen, wenn man geschützt werden will!»

Unterdessen aber brannte die Hütte nieder, und das Feuer griff auf die nächsten Häuser über. Die ganze Nebenstraße geriet in Flammen, der Brand weitete sich aus und drang in die großen Straßen vor. Er ergriff die vornehmen Häuser von hinten und legte sie in Asche. Die starken Steine und Balken stürzten auf die Feuerwehrleute nieder und begruben sie unter sich.

Die vierte Versuchung

Und der Teufel kam ein viertes Mal zu Jesus. Um ihn zu versuchen, führte er eine wunderschöne Frau mit sich, strahlend wie ein Engel und glühend wie ein Teufel, kühn wie eine Königin und demütig wie eine Sklavin. Und er sprach zu ihm: «Nimm sie, und sie wird dir alle Wonnen der Erde schenken. Denn es steht geschrieben: ‹Ihre Flammen sind wie Flammen des Herrn und ihre Leidenschaft ist stark wie die Hölle.›»

Und Jesus nahm sie bei der Hand und spürte die Wärme eines Menschen. Er blickte ihr in die Augen und sprach zu ihr: «Du bist kein Engel und kein Teufel. Du bist ein Mensch, von Gott geformt wie ich. Denn es steht geschrieben: ‹Als Mann und Frau schuf er sie.› Du wirst so, wie du bist, den Menschen wohltun.»

Da schrie der Teufel auf, und der Glanz auf ihrer Stirn und das Flackern in ihren Augen erloschen, und vor Jesus stand eine Frau, die ihn frei und dankbar anschaute.

Da verließ sie der Teufel, und sie gingen miteinander zu den Menschen zurück.

Werner Reiser, Basel

[1] Werner Reiser, Der Geburtstag von Adam und Eva. Neue Legenden und Parabeln. Großdruckreihe. 152 Seiten. Kart. Fr. 14.80. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1978.

MEDITATION

«Fürchtet euch nicht!»: Tröstende Redensarten zur Beschwichtigung von Ängsten – Belügt die Mutter das Kind? – Die Wirklichkeit voll Schrecken und Entsetzen – Die heile Welt so groß wie ein Kinderzimmer – Hat der christliche Glaube noch ein Wort zu sagen? – Ja, aber nicht mit Kurzschlüssen mit dem Wunderheiland – Jesus wurde nicht nur zum Schein versucht – Sein Vertrauen bezeugt einen *anderen* Gott – Die echten Wunder des Glaubens. *Klaus Fischer, Heidelberg*

SOZIALETHIK

Rationalisierung gegen den Menschen?: Hinter den Arbeitskämpfen die Angst um die Arbeitsplätze – Wie weit läßt sich der Zwang zum Fortschritt in Frage stellen? *Gedanken zu einer Philosophie der Arbeit:* Was mit dem Menschen bei der Arbeit geschieht – Nicht nur Mühsal, sondern Lebensinhalt – Auseinandersetzung mit der Gegenständlichkeit – «Entfremdung» und Leistung – Kosten und Ertrag am Menschen gemessen – *Rationalisierung und Arbeitslosigkeit:* Arbeitslose fühlen sich vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen – Recht auf Arbeit, ein Grundrecht? – Die Gefahr der Unverbindlichkeit und Aushöhlung – Ambivalenz der Rationalisierung – Verteilung der knappen Arbeit – Verkürzung der Arbeitszeit oder Erhöhung des Lebensstandards? – Was es in der Wirtschaft noch zu tun gäbe.

Walter Kerber, München

KIRCHE/STAAT

Die davidische Versuchung der Kirche: Legitimiert das Alte Testament die Liaison von Kirche und Staat? – Israel nicht in allen Epochen ein monarchischer Sakralstaat – Mit dem Jahweglauben gegen den Staatsgott Baal – Den Philistern abgeschautes Königtum – Propheten deuten es als Ursache des Untergangs – Deuteronomium: Verfassungsentwurf mit Gewaltenteilung – Autonomie und Gemeindebewußtsein im fremden Großreich – Aber die Messiaserwartung? – Hoffnung auf den Einbruch der Herrschaft Gottes – Jesus, der Menschensohn auf der Linie von Daniel und Deuteronomium – Das imperiale Mißverständnis und der ewig-nostalgische Davidstraum.

Norbert Lohfink, Frankfurt

URCHRISTENTUM

Soziologie der Jesusbewegung: Die Rolle der «vagabundierenden Charismatiker» und «seßhaften Sympathisantengemeinden» in der innerjüdischen Erneuerungsbewegung zwischen 30 und 70 n.Chr. – Was das Urchristentum in der Darstellung von Gerd Theissen von parallelen Bewegungen unterschied. *Martin Lange, München*

«Fürchtet euch nicht!»

«Ein Kind erwacht – vielleicht von schweren Träumen – und findet sich allein, von nächtlicher Dunkelheit umgeben, namenloser Angst ausgeliefert. Das Kind schreit nach der Mutter. Die Mutter nimmt das Kind in den Arm, sie spricht zu ihrem Kind; sie singt ihm ein Schlummerlied. Und der Grundtenor ist auf der ganzen Welt immer und immer derselbe: ‹Hab keine Angst›; ‹alles ist in Ordnung›; ‹alles ist wieder gut›. Das Kind schluchzt vielleicht noch ein paarmal auf und gibt sich allmählich zufrieden. Sein Vertrauen zur Wirklichkeit ist zurückgewonnen, und in diesem Vertrauen kann es wieder einschlafen.»

Der bekannte amerikanische Soziologe P. L. Berger[1] bringt dieses Beispiel, um daran die Frage zu knüpfen: *Belügt die Mutter das Kind?* Das heißt: Spendet sie ihm, verzeihlicherweise, aus Liebe einen falschen Trost – falsch, weil eben nicht *alles* gut ist, weil überall Gefahr lauert, die Angst erzeugen kann? Oder vermittelt die Mutter durch ihr Sein, ihre Haltung, durch ihre schützende und bergende Geste dem Kind eine richtige Wahrnehmung, nämlich die, daß die Welt wirklich in ihrem tiefsten Grunde *gut* und behütet ist, so daß ein Kind sich der Welt anvertrauen darf?

Läßt sich diese Frage entscheiden?

Je länger ich über sie nachdenke, um so beklemmender kommt mir diese Frage vor.

Wird «alles wieder gut»?

Kinderaugen kommen mir in den Sinn: Spiegel von Trauer und Verlorenheit, so abgrundtief, daß niemand sie ausloten kann; Fotos aus den KZ-Lagern, wie sie in der Jerusalemer Gedächtnisstätte Jad waSchem hängen; Kinderaugen aus Vietnam, erfüllt mit fassungslosem Entsetzen vor dem Terror des Krieges; Kinder der Sahelzone mit Augen voll schauerlicher Ergebenheit in den Hungertod, der sie langsam auffrißt.

Und in meiner Erinnerung höre ich wieder den Schwur von Müttern, sie hätten, wenn sie die grauenvollen Schicksalsschläge des Lebens nur früher geahnt hätten, niemals ein Kind das Licht dieser Welt erblicken lassen.

Man traut sich kaum, solch bedrückenden Erfahrungen gegenüber nüchtern und sachlich zurückzufragen, ob sie wirklich «alles» sind, durch nichts aufgewogen, durch andere Erfahrungen nicht ergänzt werden können? Es scheint kaum mehr zu geben als jene schon erwähnte Tatsache, daß die Mütter in aller Welt – allen bitteren Erfahrungen zum Trotz – ihre Kinder «stillen» (im doppelten Sinn des Wortes) und daß sie dieses Tun eigentlich nicht erklären oder begründen können.

Bleibt noch der Hinweis auf die Christen, die (hier zusammen mit den Juden, aber auch mit den Moslems) in merkwürdigem Gegensatz zu den genannten Erfahrungen ihren Glauben bekennen, daß Gott die Welt im Grunde *gut* erschaffen habe; «und Gott sah, daß es gut war», dieses Bekenntnis wird in der Schöpfungserzählung P im Alten Testament siebenmal wiederholt. Dieses Bekenntnis war freilich in der Glaubensgeschichte Israels starken Erschütterungen und Belastungsproben ausgesetzt. Wird aber nicht «alles wieder gut» durch die Geburt jenes Kindes, das, wie die Christen glauben, das *Heil* in die Welt gebracht hat, endgültige Erlösung für eine durch menschliche Schuld verfinsterte Welt? Der Geburtstag des Erlösers wird ja jedes Jahr mit einem rührenden Aufwand von Festlichkeit begangen, «in dulci jubilo», daß der Erlöser «leuchtet wie die Sonne», so daß ein Fremdling verwundert fragen könnte, ob man denn vergessen habe, daß doch eben dieses Kind von seinen Feinden später umgebracht und am Kreuz öffentlicher Entehrung preisgegeben wurde.

Ist in der christlichen Glaubenswelt tatsächlich «alles in Ordnung», «alles wieder gut»?

Der moderne Mitteleuropäer ist zwar meistens noch christlich getauft und erzogen (so gut es eben ging). Doch seine tief sitzende Skepsis, teils anerzogen, teils erworben (durch persönliche Enttäuschungen), läßt ihn heute oft zu dem Fazit kommen: Da war doch nichts! Die Kindheit war, wenn es gut ging, ein schöner Traum, eine heile Welt – ja, doch gerade nur so groß wie das Kinderzimmer. Je mehr ein Mensch jedoch in die Jahre kommt, um so weniger entgeht seinem skeptischen Auge, daß die Welt und ihr Wesen weder heil noch heilig ist.

Wenn er jetzt Menschen begegnet, die «trotzdem» glauben – obwohl sie doch wie jedermann fünf Sinne haben, also wahrnehmen müßten, daß nichts da ist als die harte, oft genug brutale Realität –, wird er in der Regel auf die eine oder andere Weise reagieren: entweder mit Spott – Spott über die Feiglinge, die sich in eine Scheinwelt flüchten und verkriechen, oder mit dem Einwand einer verbitterten Logik, da doch so vieles an dieser Welt heillos und unglücklich sei (in Stichworten: Krankheit, Hunger, Unterdrückung, Krieg und Tod), bewiesen eben diese haarsträubenden Fehler das Fehlen eines Schöpfergottes; oder, wenn es ihn doch geben sollte, wäre er es sich und den Menschen schuldig, unmittelbar einzugreifen und diese Welt in Ordnung zu bringen.

Beides, Spott oder Einwand, kommt freilich praktisch auf dasselbe hinaus. Es ist auch nicht neu, mögen auch unzählige Variationen in Büchern oder Gesprächen diesen Anschein geben. Vielmehr scheint die alte Weisheit recht zu behalten:

«Was geschehen ist, wird wieder geschehen,
was man getan hat, wird man wieder tun:
Es gibt nichts Neues unter der Sonne.
Zwar gibt es bisweilen etwas, wovon es heißt:
Sieh dir das an, das ist etwas Neues –
aber auch das gab es schon in den Zeiten,
die vor uns gewesen sind.»
(Kohelet 1, 9–10)

Was aber wird der skeptisch-sensible Mensch weiter tun? Muß diese sogenannte «Realität» ihm nicht den Eindruck suggerieren, daß er umgeben sei von skrupellosen Machtmenschen zum einen und von Jenseitsträumern zum andern? Wird er resignieren? Oder sich anpassen? Vielleicht mit den Wölfen heulen? Oder sich dieser ganzen, unheiligen und heillosen Welt verweigern, mit dem verzweifelten Versuch vielleicht, sie mit Gewalt zu zerstören?

Hat ihm, wo und wenn er überhaupt noch zuhören möchte, der christliche Glaube noch ein Wort zu sagen?

Conditio humana

Eine Glaubensvorstellung freilich, die sich hermetisch gegen das Leben und die sogenannte profane Welt abschirmt, scheint bei ihm keine Chance auf Gehör zu haben. Manche Christen haben die Angewohnheit, in dem Jesus der evangelischen Erzählungen nur den auf Erden wandelnden Gott am Werk zu sehen. Diese Angewohnheit neigt zu unbewußten Kurzschlüssen: Daß er seine göttliche Macht nicht gebrauchen wollte oder durfte, um seinen schimpflichen Kreuzestod abzuwenden, ist für manche Gefühle ein unterschwelliges Ärgernis, das nur dadurch kompensiert wird, daß dieser Jesus vor seinem Tod augenscheinlich überirdische Fähigkeiten bewies, wie auf dem See zu wandeln, Wasser in Wein zu verwandeln, Kranke und Besessene zu heilen, Tote aufzuwecken, und daß er sich schließlich den Jüngern als Sieger über den Tod triumphal präsentieren konnte. Damit wird «alles wieder gut» und «in Ordnung».

Dem Einwand, daß die Welt, in der wir leben, doch keineswegs «in Ordnung» sei, scheint man mit dem Hinweis begegnen zu können, dafür sei das Jüngste Gericht zuständig, wo Gott nicht

[1] Peter L. Berger. Auf den Spuren der Engel – Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (Frankfurt/M. 1970), S. 82ff.

nur die Übeltäter, sondern auch die Zweifler an seiner Macht und Gerechtigkeit überwältigen werde.

Weil man aber scheinbar nirgends an den Fundamenten dieser abgeschirmten Glaubenswelt rütteln kann, ohne Einsturzgefahr für das Ganze heraufzubeschwören, fühlen sich manche Leute folgerichtig verunsichert durch die vermeintliche Drachensaat moderner Bibelwissenschaft, die allerdings zu dieser oder jener Wundervorstellung beziehungsweise Jesus-Vorstellung Bedenken und Kritik anmeldet.

Viel Ärger und Enttäuschung, wie sie sich in diesem Zusammenhang schon Luft gemacht haben, würden sich erübrigen, wenn wir alle besser wüßten und uns sagen ließen, wie das Neue Testament selbst unsere Vorstellungen von diesem Jesus immer wieder eindringlich zurechtrücken will.

So beispielsweise jene merkwürdige, von den Synoptikern verschieden gestaltete Erzählung von den *Versuchungen*, die Jesus zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit bestehen muß: Mk 1, 12f./Mt 4, 1–11/Lk 4, 1–13!

Mit der Erklärung dieser Erzählungen haben sich die theologischen Ausleger immer schwer getan. Oft erklären sie bis heute, an Jesus selbst seien diese Versuchungen eigentlich von vornherein verlorene Teufelsmüh' gewesen, er habe sie aber in seiner göttlichen Pädagogik auf sich genommen, um uns Menschen ein Beispiel zu geben. Diese Umdeutung der Versuchungen zu einer Art «Fitnesstraining» und die Degradierung des Teufels zu einem «Sparringspartner» für Jesus erscheinen jedoch wenig hilfreich, sofern man wirklich auch dem heutigen Menschen eine lebendige Beziehung zu Jesus als dem «Urheber und Vollender des Glaubens» (Hebr 12, 2) ermöglichen will. Wenn die neutestamentlichen Texte von «Versuchungen» Jesu sprechen, sollten wir dies auch gelten lassen und darin Versuchungen von einer ganz typischen Art sehen – Verführungen –, an denen Jesus also auch zu Fall kommen konnte[2]. Daß Jesus in ihnen bestand, ist dann aber nicht eigentlich Ausdruck göttlicher «Souveränität» als vielmehr «unmittelbarste Folge eines Aktes elementarer Selbstergreifung, gesetzt am Rand des Abgrunds, der deswegen versucherisch lockte, weil er anstatt der großen Mühsal den kürzesten Weg zum Ziel aller Ziele verhieß» (Eugen Biser). Je tiefer und verführerischer der Versucher ihn an sich binden wollte, um so unverbrüchlicher und radikaler band Jesus sich an Den, der ihn erwählt und gesandt hatte.

Jesus bezeugt einen anderen Gott

Spiegelt sich in den Versuchungserzählungen der Evangelien das Ringen des frühchristlichen Glaubens mit der zeitgenössischen jüdischen Messiaserwartung um das *rechte* Messiasverständnis, so liegt deren bleibende Aktualität in der Kritik und Veränderung unserer Vorstellungen von Gott. Denn Jesus verkündet und bezeugt durch Versuchung und Leiden hindurch einen *anderen* Gott, als ihn die Menschen sich vorstellen. Gott ist keiner, der durch Sensationen sich selbst beweist und die Leute bei Laune hält. Gott ist keiner, der Steine in Brot verwandelt, auch wenn es der Hunger des einzelnen und der Menschheit zu fordern scheint. Gott ist auch keiner, der durch weltliche Macht- und Prachtentfaltung die Menschen in die Knie zwingt. Gott ist demnach keiner, der die Realität einfach umbiegt, zurechtbiegt und alle Widerstände in einem Atomblitz verglühen läßt.

In welcher Weise aber hat Jesus uns dann «Gottes Fußspur» in dieser Welt gezeigt, wenn er selber weder das «System verändern» noch vom Kreuz herabsteigen konnte, um den Leuten den Glauben zu erleichtern oder womöglich zu ersparen?

Nun bezeugen die Evangelien einhellig, daß Jesus aus einem einzigartigen Vertrauen auf Gott lebte, einem Vertrauen, das heilend und überzeugend auf die Menschen übergriff, die ihm nahekamen. Unter dem Zeichen des großen Wortes «Alles kann, wer glaubt» (Mk 9, 24) öffnete ihnen Jesus den Himmel (vgl. Joh 1, 51), ließ sie schauen in die heilige Tiefe der Welt, berührt werden von ihrer heilenden Macht und lehrte sie, in diese Tiefe vertrauensvoll betend hineinzusprechen «Vater Unser». Und er stellte ihnen das Kind vor Augen, dessen ursprüngliches Vertrauen in die Welt, dessen Sehen und Schauen mit dem Herzen Einlaß gibt in diese lichte Tiefe der Welt. In entsprechender Weise hat die Christenheit auch den Kreuzestod Jesu verstanden: als vertrauendes Überlassen des eigenen Lebens in die Hände des «Vaters» inmitten aller dunklen Gottverlassenheit (vgl. Lk 23, 46). Darum vollendet sich im Kreuzestod das einzigartige Vertrauen, das Jesu Leben begleitet und geprägt hat.

Nicht irgendwelchen Argumenten gelingt es also, Gottes Spur in der Welt sehen zu lassen, sondern allein das Vertrauen, zu dem Jesus hinführt, öffnet uns die Augen ... des Herzens: «C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi!» (Pascal). Wer, wie Jesus, sein Leben in unbedingtem Vertrauen dem «Vater» übergeben hat, kann umgekehrt den Menschen auch wie Gottes ausgeschüttetem Herz begegnen. Wer, wie Jesus, in Gott wurzelt: befreit von sich selbst und den Daseinszwängen, kann die Welt verändern, indem er zuerst *Menschenherzen verändert*. Die Begegnung mit ihm kann den Suchenden die Gewißheit vermitteln, daß Jesus selbst die leuchtendste «Fußspur Gottes» durch und über das Meer der Zeit und Geschichte ist (vgl. Ps 77, 20/Jes 51, 10). Denn Jesus ist es, der immer wieder auf die Menschen zukommt, die da alle in einem Boot sitzen, ausfahrend in eine unsichere Zukunft, deren stürmische Gegenwinde die Zuversicht auch der Besten erschüttert und als Ohnmacht entlarvt. Die von der Lebensfahrt ins Ungewisse Verängstigten spricht er mitten aus dieser angsterregenden Ungewißheit heraus an und weckt ihr Vertrauen: «Habt Mut! Ich bin es! Fürchtet euch nicht!» (Mk 6, 50) Und wie er ins Boot steigt, legt sich mit dem Gegenwind auch die Angst.

Mt vermerkt eine Feinheit, die er mit der Gestalt des Petrus verknüpft. Es gibt Menschen, deren Vertrauen beim Anblick des geheimnisvollen Weges Jesu über Meer und Gezeiten geweckt wird, so daß sie den Ruf hören «Komm!» Der Weg zu Jesus hin führt aber hinaus aus dem Boot, und so verlassen sie seine schützende Hülle, lassen hinter sich den tragenden Boden und wagen sich vor auf schwankenden Grund; buchstäblich ins Bodenlose, wo menschliche Vernunft kein Wegweiser mehr sein kann. Mt macht deutlich, daß, wer für Jesus alles riskiert, den Boden unter den Füßen nur dann wirklich verliert, wenn er, wie Petrus, Stück um Stück an Vertrauen verliert und der Angst Raum gibt. Doch immer gab es und gibt es Menschen in der Geschichte der «Nachfolge Christi», die auf den Ruf «Komm!» hin ihr Leben wagen, hinaus ins Abenteuer des Glaubens, überzeugt und vertrauend, durch alle Gegenwinde und Widerstände und Abgründe dieser Welt hindurch und über sie hinaus getragen zu werden von Dem, den sie gesehen und gehört haben. Solche Menschen waren und sind zu allen Zeiten die Heiligen, jene bekannten, häufig auch unbekannten Pioniere des Glaubens, der sich in Hoffnung und Liebe zeigt und vollendet. Was sie sagen, übersteigt alle Grenzen des gesunden Menschenverstandes und ruht doch auf einer Erfahrung, die einer dieser modernen Jünger Jesu (Dom Helder Câmara) bezeugt hat wie folgt:

«Die Hoffnung, die das Risiko scheut,
ist keine Hoffnung ...
Hoffen heißt,
an das Abenteuer der Liebe glauben,
Vertrauen zu den Menschen haben,
den Sprung ins Ungewisse tun
und sich ganz Gott überlassen.»

[2] Vgl. auch dazu den Hebräerbrief, dessen Verfasser Jesus versteht als «einen, der *wie wir in allem versucht* worden ist, aber nicht gesündigt hat (4, 15), der, «weil er *selbst Versuchung erlitten* hat, denen helfen kann, die versucht werden» (2, 18), und der «obwohl er Sohn war» ... «durch Leiden den Gehorsam *gelernt*» hat (5, 8). In dieser Sicht kann die Versuchung Jesu auch als Stück seiner Selbstfindung gelesen werden. Zum vorausgesetzten Hintergrund (Begierlichkeit/Befindlichkeit, Erbsünde/Urstand) vgl. K. Fischer in Orientierung 7/1973, S. 80ff.

Die echten Wunder des Glaubens

Hier ist, wie es scheint, der eigentliche Ort, um von den «Geheimnissen» und «Wundern» des christlichen Glaubens zu sprechen. Theo-logie, Sprechen von Gott, heißt, so verstanden, nachdenkendes, nachsinnendes Sprechen über die Erfahrung mit Gottes wirkendem Wort «Komm!»

Dieses Wort «Komm!» hat Maximilian Kolbe gehört, als der Lagerkommandant von Auschwitz offiziell einen anderen zum Todesgang in den Hungerbunker herausrief. Dieses Wort «Komm!» hat Martin Luther King gehört, als er mit über zweihunderttausend Menschen den gewaltlosen Marsch nach Washington antrat, vor seinem geistigen Auge den Traum, «daß eines Tages die Söhne früherer Sklaven und die Söhne früherer Sklavenhalter an einem Tisch sitzen werden». Diesen Ruf «Komm!» hat Mutter Teresa gehört, als ihr während einer Urlaubsfahrt klar wurde, daß sie ihren Lorettokonvent und ihre Stelle als Lehrerin verlassen sollte, um nur noch den Ärmsten der Armen in den Slums von Kalkutta zu dienen. Diesen Ruf «Komm!» hat Roger Schutz mit seinen Brüdern von Taizé und vielen tausend Jugendlichen aus aller Welt gehört, wie es u.a. seine Tagebuchnotizen bezeugen:

«Wir sind aufgebrochen, ohne zu wissen, wohin es geht ... Anderthalb Monate sind es her, daß das Konzil der Jugend angekündigt wurde. Wir haben unsere Anker gelichtet. Vielleicht können wir mit den jungen Leuten weit hinausfahren und mit einer möglichst großen Zahl von Menschen Gemeinschaft finden ... Wer aufbricht, ohne zu wissen wohin, der ist ein Mensch, der glaubt, ohne zu sehen» (Kampf und Kontemplation).

Diese paar augenfälligen Beispiele aus unserem Jahrhundert (jeder Leser wird sie nach seiner Kenntnis ergänzen) gehören zu den «abrahamitischen Minderheiten» (Helder Câmara) jeder Epoche, einschließlich der vielen nicht genannten oder namenlosen Zeugen, und sind die eigentlichen «Wunder», die Gott tausendfältig wirkt. Es sind die erregenden «Zeichen der Transzendenz»: Zeichen einer von Gott gerufenen, von Menschen gehörten und gewagten Transzendenz in der heutigen Welt.

Klaus Fischer, Heidelberg

Rationalisierung gegen den arbeitenden Menschen?

Die zunehmende Härte der Arbeitskämpfe in den letzten Monaten ist weitgehend auf eine Angst unter den Arbeitern und Angestellten zurückzuführen, durch die Einführung neuer Techniken, insbesondere im Bereich der Elektronik, die Arbeitsplätze zu verlieren. In der Druckindustrie wird die Tätigkeit des Setzers, bisher eine hochqualifizierte und gut bezahlte Arbeit, in absehbarer Zeit nur noch in bestimmten Randbereichen gebraucht werden. Aber Ähnliches steht auch in anderen Bereichen bevor. Der Computer und die vollautomatisierte Produktionsstraße ersetzen immer mehr die Arbeit des Menschen. Wie ist diese Entwicklung zu bewerten unter der Rücksicht einer humanen Gestaltung der Wirtschaft? Wendet sich der technische «Fortschritt» nicht am Ende gegen den Menschen selbst?

Dabei wird man sich zunächst darüber klar werden müssen, ob es überhaupt sinnvoll ist, sich solche Fragen zu stellen. Wenn sich nämlich die Entwicklung der Wirtschaft nach strengen Gesetzen vollzöge, die wir nicht beeinflussen können, wären Überlegungen zu einer menschlicheren Gestaltung unserer Arbeitswelt nutzlose Spekulationen. Ein solches deterministisches Verständnis der wirtschaftlichen Entwicklung ist aber weit verbreitet, nicht nur im Einflußbereich des marxistischen historischen Materialismus. Man läßt dann kulturkritische Reflexionen über die menschlich vertretbaren Ziele des Wirtschaftens wie schöne Sonntagspredigten über sich ergehen in einer Einstellung frei nach Bert Brecht: «Wir wären gut – anstatt so roh. Doch die Verhältnisse, die sind nicht so», und nimmt das Gegebene als unausweichlich hin.

Demgegenüber muß betont werden, daß es in unsere gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung gelegt ist, wie sich unsere Wirtschaft entwickelt. Der einzelne als einzelner wird sich zwar in ökonomische Zwänge hineingestellt erfahren, in denen er nur über einen geringen Handlungsspielraum verfügt. Beispielsweise mag der einzelne Unternehmer sich zu bestimmten Rationalisierungsmaßnahmen gezwungen sehen, auch wenn dadurch Arbeitskräfte freigesetzt werden, die anderswo keine Beschäftigung finden. Er kann als einzelner wenig Rücksicht darauf nehmen, ob eine solche Rationalisierung gesamtwirtschaftlich als sinnvoll erscheint. Einzelwirtschaftliche und gesamtwirtschaftliche Rationalität sind nicht völlig deckungsgleich. Es ist aber Aufgabe der staatlichen Wirtschaftspolitik, solche Rahmenbedingungen zu setzen, daß das einzelwirtschaftlich vernünftig Erscheinende auch dazu führt, gesamtwirtschaftlich vernünftige Ziele zu erreichen. Unternehmerverbände und Gewerkschaften sollten sich an Zielen orientieren, die allen Beteiligten ein besseres Leben ermöglichen. Darum ist es keine müßige Überlegung, nach der Bedeutung der Arbeit für den Menschen zu fragen und Kriterien zu entwickeln, von denen her die Sinnhaftigkeit einer bestimmten technischen Entwicklung beurteilt werden kann.

GEDANKEN ZU EINER PHILOSOPHIE DER ARBEIT

Überlegungen über die Bedeutung der Arbeit für den Menschen werden anzusetzen haben nicht bei dem Ergebnis, dem durch die Arbeit geschaffenen Gegenstand, als vielmehr fragen müssen, was mit dem Menschen selbst in der Arbeit geschieht. Im Gegensatz zu den Tätigkeiten der Tiere (Nestbau, Nahrungssuche, Fortpflanzung), die instinktmäßig abgesichert und mit Funktionslust verbunden sind, gehört die Arbeit nicht zu den naturgegebenen Funktionen des Menschen, die rein instinktmäßig erfolgen.[1] Arbeit ist bewußtes Tun, ist Praxis des Menschen, in der er sich selbst verwirklicht. Als bewußtes Tun setzt sie eine Motivation voraus. Warum arbeitet der Mensch?

Das unmittelbarste Arbeitsmotiv ist die wirtschaftliche Existenzsicherung. Wie der Mensch die Welt um sich herum jeweils vorfindet, genügt sie seinen Bedürfnissen nicht. Darum muß er sie durch Arbeit gestalten. Arbeit ist darum als *Weltgestaltung* zu verstehen.

Arbeit als Mühsal

Hier wird nun schon ein Aspekt der Arbeit erkennbar, der häufig fälschlicherweise als zentral angesehen wird: Die Notwendigkeit der Arbeit legt sich dem Menschen als ein Zwang auf, den er als unangenehm erfährt. Das liegt schon in der etymologischen Bedeutung des Wortes «Arbeit», das sich aus einer alten Wurzel ableitet (ahd. Ar[a]beit, mhd. Ar[e]beit, idg. Stamm orbho-, germ. arb- = verwaist), die vor allem den Charakter der Mühsal, Pein, Not, Last körperlicher Tätigkeit betont. Ins Slawische ist dieser Stamm als Rabota = Knechtsarbeit, Frondienst eingegangen, von dem sich wieder das Wort «Roboter» ableitet. Ähnliche Wortbedeutungen finden sich in anderen Sprachen, beispielsweise im lateinischen Wort Labor, aus dem das englische Labour gebildet wurde, für körperliche Arbeit, das ursprünglich das Wanken unter einer Last bedeutet. Ähnlich wird das französische Travail auf das lateinische Trabs, Trabes oder Tripalium zurückgeführt, das den Balken bedeutet, insbesondere das Gerät, um Ochsen und Pferde beim Beschlagen

[1] Erwin Wexberg, Arbeit und Gemeinschaft, Leipzig 1932, 8f.

festzuhalten. In all diesen Wortbedeutungen kommt zum Ausdruck, daß der Arbeitsvollzug vom Menschen als mühevoll, als Last empfunden wird.

Derselbe Gedanke von der Arbeit als Mühsal, durch die der Mensch nur knapp der Erde seinen Lebensunterhalt abgewinnen kann, kommt zum Ausdruck im biblischen Schöpfungsbericht. Nach dem Sündenfall der Stammeltern spricht Gott einen Fluch über die Erde aus, durch den sie auf die Arbeit des Menschen mit weitgehendem Versagen der erwarteten und mit Hervorbringen unerwünschter Früchte (Dornen und Disteln) antwortet. Der Mensch kann nur noch mit Mühsal («im Schweiße des Angesichtes» Gen 3, 17) seine Nahrung dem Ackerboden abringen. Modern sprechen wir von der *disutility of labour*, dem Arbeitsleid, für das der Arbeitende durch einen entsprechenden Lohn entschädigt werden soll. Tatsächlich arbeiten viele Menschen sicher nur gezwungen von der Notwendigkeit, sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen.

Arbeit als Wirken

Aber dieser negative Aspekt, die Arbeit als Mühsal, ist dennoch nicht die eigentliche Kernbedeutung der Arbeit für den Menschen. Der Mensch hat auch ein natürliches Bedürfnis nach Arbeit. Dies wird deutlich gerade zu Zeiten einer Arbeitslosigkeit, in der das Nicht-arbeiten-Können – auch unabhängig von der Einkommenseinbuße – als bedrückend empfunden wird. Über die Motivation hinaus, sich die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zu verschaffen, wird Arbeit vielfach positiv als eigentlicher Lebensinhalt erfahren. Sie hat nicht nur Nutzwert im Hinblick auf andere Ziele, sondern der Arbeitsvollzug selbst vermag dem Menschen eine gewisse Befriedigung und Erfüllung des Lebens zu vermitteln. Das Bewußtsein, etwas Sinnvolles oder Bedeutendes zu leisten, und die Anerkennung, die der einzelne dafür erfährt, sind für ihn Grund für ein berechtigtes Selbstwertgefühl. Im deutschen Sprachgebrauch wird deshalb auf die Frage, «was einer sei», der Beruf angegeben, d. h. die Arbeit, die er regelmäßig ausübt.

Dieser Gedanke, daß Arbeit ein *Schaffen* sei, ein Hervorbringen, etwas Kreatives, steht auch in der Bibel an erster Stelle noch vor und über dem Hinweis auf die Mühsal. Wenn nämlich die biblische Schöpfungsgeschichte als ein Siebentagewerk Gottes dargestellt wird, dann bedeutet das im Umkehrschluß, daß im menschlichen Arbeiten etwas Ähnliches gesehen wird wie in der Schöpfertätigkeit Gottes. Wie Gott im Alten Testament durchweg als ein Wirkender, nicht als ein rein Beschaulicher geschildert wird, so kommt es auch dem Menschen zu, die Erde im Namen Gottes sich untertan zu machen (Gen 1, 27) und – in der Parallelstelle im nächsten Kapitel – das Paradies, in das er von Gott versetzt ist, zu bestellen und zu behüten (Gen 2, 15). Die Arbeit als solche ist also nicht etwas, das sich als Fluch Gottes erst aus der Sünde ergäbe, sondern nur ihre Härte und Schwierigkeit. In der Arbeit als Tun, als Weltgestaltung, als Entfaltung von Kreativität wird der Mensch dem wirkenden Gott ähnlich.

Auseinandersetzung mit der Gegenständlichkeit

Von hier aus läßt sich nun der Begriff der Arbeit noch etwas schärfer fassen. Von Zielsetzung und Ablauf her muß die Arbeit vor allem gegenüber Spiel, Sport und Erholung abgegrenzt werden. Auch diese Tätigkeiten können Anstrengung verlangen, können mühsam sein. Aber der ökonomische Aspekt, die Beschaffung des Lebensunterhaltes, ist nicht das wesentliche Unterscheidungskriterium. Auch wer eine Tätigkeit ehrenamtlich ausübt, kann Arbeit leisten. Klassisch geworden ist die Definition von Hellpach: «Arbeit ist jede fortgesetzte, angespannte und geordnete Tätigkeit, die der Erzeugung, Beschaffung, Umwandlung, Verteilung oder Benutzung von materiellen und ideellen Daseinsgütern dient.»[2] Nach dieser Definition kann man auch die Tätigkeiten des Politikers, Künstlers, Forschers, Priesters als Arbeit ansehen, obwohl der allgemeine Sprachgebrauch hier unsicher wird.

Entscheidendes Element einer Definition der Arbeit ist vielmehr ihr Bezug auf Gegenständlichkeit, diese verstanden als Gegenbegriff zum Selbst-Sein: Das Andere des Selbst, zunächst die stoffliche Natur, aber auch der andere Mensch, auch der eigene Leib. Im Spiel und auch im Sport folgt der Mensch eigenen, von ihm selbst geschaffenen Regeln, an die er sich frei gebunden hat, eben den Spielregeln. In der Erholung kann sich der Erholungssuchende ganz seinen Wünschen überlassen. Der Arbeitende hingegen muß sich bewußt nach dem Gegenstand richten, sich an dessen immanente Gesetzmäßigkeit binden, «bei der Sache sein». Er ist nicht «bei sich selbst», vielmehr beim «Anderen seiner Selbst», auch wenn dieses «Andere» die von Menschen gestaltete Welt der Geschichte ist. So kann man in einem wahren Sinne davon sprechen, daß in der Arbeit der Mensch sich selbst entfremdet wird, weil er «aus sich herausgehen» muß, sich selber einsetzen muß für das von ihm zu Schaffende, wenn es mehr werden soll als bloßes Spiel. Das ist der eigentliche Grund dafür, warum der Mensch die Arbeit als Last erfährt.

Diese Art von *«Entfremdung»* in der Arbeit ist grundsätzlich unaufhebbar und nicht an eine bestimmte Wirtschaftsweise oder Gesellschaftsordnung geknüpft. Sie hängt vielmehr unmittelbar mit der Endlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen zusammen, insofern Vollzug menschlichen Seins, Verwirklichung des Selbstseins, nur im Durchgang durch das Andere seiner selbst, im Geschehenlassen der Gegenständlichkeit möglich ist. Der Mensch ruht nicht selbstgenügsam in sich oder hat wie das Tier eine Reihe von Bedürfnissen, nach deren Befriedigung er zur Ruhe kommt, sondern er erfährt sich als aufgerufen zum Besorgen der Welt, zum Eingehen auf deren Gesetzlichkeiten, zur Produktion von Gütern und Verwirklichung von Werten. Nicht jedes bloße «Sich-Beschäftigen» ist Arbeit, sondern nur das Erbringen einer *«Leistung»* im weitesten Sinne dieses Wortes.

Dabei darf Arbeit, die der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dient, nicht eingeschränkt verstanden werden nur auf die Beschaffung der materiellen Güter des Lebensunterhaltes. Zur Welt des Menschen gehört auch seine gesamte soziale Umwelt: die menschlichen Institutionen, die öffentlichen Einrichtungen, Anstalten, Betriebe politischer und sozialer Natur. Selbst wenn – in Marxens utopischer Zukunftsgesellschaft eines vollendeten Kommunismus – alle rein wirtschaftlichen Motive und Zwänge zur Arbeit wegfielen, wenn der Bedarf an materiellen Gütern auf absehbare Zeit als völlig gedeckt erschiene, bliebe die Notwendigkeit der Arbeit im Sinne der Weltgestaltung bestehen, nämlich als Erhaltung, Besorgung und Weiterführung der *kulturellen Welt* des Menschen.[3]

Gesellschaftlicher Charakter der Arbeit

Abschließend sei noch ausdrücklich auf den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit aufmerksam gemacht. Die «Gegenständlichkeit», mit der sich der einzelne in der Arbeit auseinandersetzen muß, ist schon je immer geschichtlich und gesellschaftlich vorgeformt; Arbeit ist nie ein reiner Prozeß zwischen Mensch und Natur. Die Ziele, auf die hin die Welt zu gestalten ist, die Bedürfnisse, die der einzelne zu befriedigen sucht, was als Arbeitsleistung Anerkennung findet, all das ist bereits sozial vermittelt. In seinem Arbeiten gliedert sich der Mensch in die Gesellschaft ein, erfährt Bestätigung oder Zurückweisung, Geborgenheit oder Ausschluß. Für das glückliche Leben hängt viel davon ab, ob die gesellschaftlichen Bedingungen dem einzelnen die Selbstverwirklichung in der Arbeit ermöglichen und erleichtern oder durch *gesellschaftliche Entfremdung* noch zusätzlich erschweren. Karl Marx hat diese gesellschaftliche Entfremdung der modernen Industriegesellschaft vor allem darin begründet gesehen, daß dem Arbeitenden die Produktionsmittel nicht selbst gehören. Entscheidender erscheint es aber, ob und inwieweit das Gesellschaftssystem dem einzelnen erlaubt, seine Anlagen und Kräfte frei zu entfalten. Seine höchste Fähigkeit zu echter Leistung, zur Schaffung menschlich bedeutsamer Werte, die

[2] Willy Hellpach, Die Arbeitsteilung im geistigen Leben. Eine Untersuchung ihrer hauptsächlichen Formen, Gesetze und Triebkräfte, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 35 (1912) 665–700; 36 (1913) 79–124.

[3] Vgl. Herbert Marcuse, Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffes, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 69 (1933), abgedruckt in: Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt 1965, 7–48.

ihm Lebenserfüllung bieten, erreicht der Mensch nicht unter äußerem Zwang, sondern in einer Harmonie der rationalen und irrationalen Kräfte, durch ein Arbeiten, das auch spielerische Elemente enthält.

Diese Kreativität der Arbeit läßt sich um so fruchtbarer entwickeln, je mehr der einzelne selbst bestimmen kann, wie und in welcher Form und zu wessen Gunsten er arbeitet. Durch die zunehmende Arbeitsteilung und die Rationalisierung der Produktionsverfahren vollzieht sich aber in den modernen Industriesystemen – nicht nur in der privatkapitalistischen Wirtschaft des Westens, sondern ebenso und noch mehr in der Planwirtschaft des Ostblocks – die Arbeit weitgehend fremdbestimmt. Über die Arbeit des einzelnen verfügt die Leitung des Unternehmens. Zwischen den Interessen des Unternehmens im Westen wie im Osten und den Interessen der im Unternehmen arbeitenden Menschen besteht aber keine volle Identität. Die Kritik an der «Leistungsgesellschaft» des Westens, wenn man sie auf ihren berechtigten Kern zurückführt, wendet sich gegen gesellschaftliche Zwangsmechanismen, die den arbeitenden Menschen unter einen unnötigen, nur vom Wirtschaftssystem bedingten Leistungsdruck stellen, dessen Ertrag die «menschlichen Kosten» nicht rechtfertigt und der vielfach anderen als den Arbeitenden selbst zugute kommt.

In der Sprache der Wirtschaftswissenschaft formuliert, müßte das Arbeiten so organisiert sein, daß der Ertrag der Arbeit die Kosten übersteigt. «Ertrag» muß aber in diesem Zusammenhang definiert werden nicht in Geldgrößen, sondern in menschlicher Befriedigung und Lebenserfüllung, «Kosten» müssen definiert werden in menschlichem Aufwand und menschlicher Mühe. Sicher lassen sich diese Begriffe kaum operational exakt bestimmen. In der Vergangenheit besaß der einzelne aber vielfach die Freiheit zu entscheiden, ob der Ertrag den Aufwand rechtfertigte. Heute ist der Arbeitsprozeß so vermittelt durch gesellschaftliche Instanzen, daß sich die Frage stellt, ob wir noch Regelmechanismen besitzen, die von sich aus einen solchen Ausgleich herstellen.

RATIONALISIERUNG UND ARBEITSLOSIGKEIT

Hier stellt sich nun die Frage, ob durch – einzelbetrieblich vernünftig erscheinende – Rationalisierungsmaßnahmen tatsächlich eine Verbesserung des Verhältnisses von gesellschaftlichem Ertrag zu menschlichen Kosten erreicht wird oder nicht. Welche Folgerungen lassen sich aus den vorausgegangenen Erwägungen im Hinblick auf diese Fragestellung ziehen?

Es dürfte deutlich geworden sein, warum *Arbeitslosigkeit*, auch wenn durch die Arbeitslosenversicherung der Einkommensausfall sich für den einzelnen in erträglichen Grenzen hält, ein echtes Übel, eine bittere Härte für den Arbeitslosen ist. Er verliert die Möglichkeit, eine von der Gesellschaft geschätzte, als nützlich angesehene und deshalb auch bezahlte Leistung zu erbringen. Er muß sich unnütz vorkommen. Selbstverständlich kann er sich in vielerlei Weise beschäftigen, hat Zeit, seine Hobbies zu pflegen, all das zu tun, wozu er früher häufig nicht gekommen ist. Aber es sind das frei gewählte Tätigkeiten, keine von der Wirklichkeit des Lebens selbst gestellten Aufgaben.

Arbeitslose nehmen in gewisser Weise am gesellschaftlichen Leben nicht mehr teil. Für viele ist nämlich der Arbeitsplatz der Ort, wo er am meisten mit anderen zusammentrifft und Gesellschaft erfährt. Wer entlassen wird, verliert den Kontakt mit den Arbeitskollegen, auf die er sich – im Guten wie im Bösen – eingestellt hat, deren zu erwartende Reaktionen er kennt, auf die er sich einigermaßen verlassen kann. Selbst wenn er wieder eine neue Arbeitsstelle bekommt, weiß er noch nicht, wie es ihm dort ergehen wird. In der Zwischenzeit ist er auf sich selber, seine Familie und nächsten Freunde zurückgeworfen. Arbeitslosigkeit macht einsam.

Die Stellung im Beruf verleiht gesellschaftliche Anerkennung. Der einzelne vermag eine Rolle zu spielen, mehr oder weniger bedeutend, für die ihm Achtung gebührt. Der Familienvater leitet seine Autorität vielfach aus der Tatsache ab, daß er das Geld nach Hause bringt. Wer arbeitslos ist, hat sich keine derartige Stellung erkämpft, daß er unersetzlich geworden wäre.

All diese belastenden Erfahrungen macht der Arbeitslose unabhängig davon, wie die Gesellschaft reagiert. Tatsächlich muß er aber noch gegen das Vorurteil ankämpfen, die Entlassung oder Nichteinstellung sei auf sein persönliches Versagen zurückzuführen. Vielfach wird ihm unterstellt, er wolle gar nicht arbeiten, sondern nur Arbeitslosengeld kassieren, für das die anderen arbeiten müssen. Daß es selbstverständlich auch solche Fälle gibt und keiner weiß, wie zahlreich sie sind, macht die Sache nur schlimmer für den, den die Arbeitslosigkeit ohne seine Schuld getroffen hat. Mit einem Wort: Arbeitslosigkeit ist ein schlimmes Übel. Dabei bleiben hier die volkswirtschaftlichen Auswirkungen der Arbeitslosigkeit noch unberücksichtigt.

Recht auf Arbeit – ein Grundrecht?

Mit gutem Grund wird deshalb davon gesprochen, aus der Personwürde des Menschen ergebe sich ein eigentliches «Recht» auf Arbeit. So ist es formuliert in der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948. Für die katholische Kirche erklärte Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika «Pacem in terris» (Nr. 18): «Es ergibt sich für den Menschen aufgrund des Naturrechtes nicht nur, daß ihm Arbeitsmöglichkeit gegeben werden muß, sondern auch, daß er seine Arbeit frei übernimmt.» Daß das Grundgesetz der BRD kein derartiges «Recht auf Arbeit» als Grundrecht enthält, wird von vielen als ein ernster Fehler angesehen, der korrigiert werden müsse.

Wenn mit «Recht auf Arbeit» gemeint sein soll, daß der Staat und auch gesellschaftliche Kräfte die Pflicht haben, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um die Arbeitslosigkeit zu überwinden, dürfte dieser Gedanke eines «Rechts auf Arbeit» unbedingt zu bejahen sein. Aber er steckt im Grunde schon in der Sozialstaatsklausel (Art. 20 GG), und ausdrücklich wird die Vollbeschäftigung als Ziel staatlicher Wirtschaftspolitik im Stabilitätsgesetz genannt. Von der Sache her ist ein «Recht auf Arbeit» also nichts Neues.

Eine ganz andere Frage ist es, ob ein «Recht auf Arbeit» ausdrücklich in den Katalog der Grundrechte der deutschen Verfassung aufgenommen werden solle. Zunächst wird damit kein einziger Arbeitsloser von der Straße weggeholt, kein einziger neuer Arbeitsplatz geschaffen. Nicht Grundsatzproklamationen, sondern nur konkrete Maßnahmen können die Beschäftigungslage verbessern.

Nun könnte man aber hoffen, daß eine derartige ausdrückliche Formulierung eines Rechts auf Arbeit wenigstens die geistige Einstellung der Öffentlichkeit positiv beeinflussen und auf diese Weise die Arbeitslosigkeit überwinden helfen könnte. Dem stehen aber gewichtige Bedenken gegenüber. Die Väter des deutschen Grundgesetzes haben es sich nämlich wohl überlegt, warum sie das Recht auf Arbeit nicht unter die Grundrechte aufgenommen haben, und zwar nicht bloß deswegen, wie Theodor Heuß damals halb im Scherz bemerkte, dann müsse auch ein Recht auf Faulheit ins Grundgesetz aufgenommen werden, sondern weil sie die Grundrechte dieser Verfassung als unmittelbar geltendes Recht (Art. 1 Abs. 3 GG) formuliert wissen wollten, also nicht als bloße Programmsätze im Sinne von Zielvorstellungen wie in der Weimarer Verfassung oder manche Artikel der bayrischen oder hessischen Verfassung, die im streng juristischen Sinne unverbindlich bleiben. Vielmehr sind unsere Grundrechte so gestaltet, daß sie auch vollziehbar sind, d. h. daß einer sein Grundrecht, sobald es verletzt wird, auch einklagen kann.

Wenn nun das Recht auf Arbeit unter die Grundrechte der Verfassung aufgenommen würde, obwohl keiner so recht weiß, wie man den Arbeitslosen dieses Recht auf Arbeit auch gewähren könnte, würden damit die anderen Grundrechte der Verfassung ausgehöhlt. Ohne die Möglichkeit, einem eine bestimmte Arbeit auch zwangsweise zuweisen zu können, wäre ein Recht auf Arbeit kaum vollziehbar. Es hat also nichts mit mangelnder sozialer Einstellung gegenüber den Arbeitslosen zu tun, wenn man der Forderung entgegentritt, ein Recht auf Arbeit in das Grundgesetz aufzunehmen.

Rationalisierung vernichtet Arbeitsplätze

Nun macht zweifellos die Rationalisierung bestimmte Arbeiten überflüssig, nimmt Menschen ihre Arbeitsplätze weg. Muß sie

nicht deshalb skeptisch beurteilt werden, vor allem in Zeiten einer Arbeitslosigkeit? Hier soll dennoch die These vertreten werden, daß Rationalisierung und Technisierung des Arbeitsablaufs notwendig und nützlich sind, und erst anschließend sollen einige Einschränkungen zu dieser These gemacht werden.

Aus den grundsätzlichen Erwägungen über die Bedeutung der Arbeit ergibt sich, daß nur jene Arbeit als sinnvoll angesehen werden kann, die tatsächlich unter den gegebenen Umständen der Erzeugung, Beschaffung, Umwandlung, Verteilung oder Benutzung von materiellen und ideellen Daseinsgütern dient. Nicht jedes bloße «Sich-Beschäftigen» ist Arbeit; eine bloße «Beschäftigungs»-Politik entspricht nicht der Würde des Menschen als eines Arbeitenden. Wenn Rationalisierung die Möglichkeit bietet, dieselben Güter leichter, mit weniger Kostenaufwand und somit billiger zu erstellen, dann sollte diese Möglichkeit ergriffen werden. Arbeit als Gestaltung der Welt im Hinblick auf menschliche Bedürfnisse, als Auseinandersetzung mit der Gegenständlichkeit, bedeutet gerade auch Rationalisierung im Sinne einer möglichst zweckmäßigen, unnötigen Aufwand vermeidenden Form des Arbeitsvollzugs.

Außerdem bleibt zu bedenken, daß durch eine arbeitssparende Rationalisierungsinvestition gesamtwirtschaftlich nicht so viel Arbeit eingespart wird, wie es vom Einzelbetrieb her erscheint, sondern die Arbeit nur verlagert auf den anderen Betrieb, der das betreffenden Investitionsgut herstellt. Bei dieser Schaffung eines neuen Produktionsumwegs werden bestimmte Arbeitsplätze vernichtet, andere neu geschaffen, insgesamt allerdings ein Teil der Arbeit eingespart; sonst würde die Rationalisierung nicht zu einer kostengünstigeren Produktion führen. Nur bleibt zu bedenken: Die durch diese Umstellung freigesetzten Arbeitnehmer mit ihren Fähigkeiten werden unter Umständen so nicht mehr gebraucht. Ihnen muß geholfen werden, einen anderen Arbeitsplatz zu finden, an dem sie einen sinnvollen Beitrag zur Wirtschaft leisten können. Wenn dies völlig unmöglich erscheint, müßte man sich die Frage noch einmal stellen, ob eine zu rasch vorangetriebene Rationalisierung nicht gesamtwirtschaftlich unrationell sein könnte. Allgemein gilt aber: Wenn neue, arbeitssparende Produktionsweisen zur Verfügung stehen, ist es nicht vertretbar, sie nicht anzuwenden. Eine Tätigkeit, die objektiv nicht mehr notwendig ist, kann nicht als eigentliche Arbeit angesehen werden, weil Auseinandersetzung mit den objektiven Notwendigkeiten ein zum Begriff der Arbeit gehörendes Element ist. Eine soziale Hilfe für die durch die technische Entwicklung in Not Geratenen mag geboten sein; sie ist kein Lohn als Arbeitsentgelt.

Was ist *echte* Rationalisierung?

Allerdings muß hier noch eine qualitative Einschränkung gemacht werden. Wenn «Rationalisierung» definiert werden kann als «Erleichterung des Arbeitsvollzugs», wird man sich fragen müssen, ob alles diesem Ziele wirklich dient, was in der modernen Technik als Rationalisierung gilt. Wird der Kostenaufwand, nun nicht nur gerechnet in Geldgrößen, sondern in Verschleiß menschlicher Kräfte, in «Arbeitsleid», durch die Rationalisierung tatsächlich geringer, oder wird die Arbeitskraft möglicherweise gerade im durchrationalisierten, «arbeitssparenden» Betrieb mehr beansprucht und verbraucht als in einer früheren Form der Produktion? Eine eindeutige Antwort auf solche Fragen ist nicht leicht möglich, sosehr sich die Arbeitswissenschaftler darum mühen. Offensichtlich ist der menschliche Organismus auf ein bestimmtes Maß körperlicher Bewegung und Tätigkeit programmiert, deren Ausfall sich auch in physiologischer Belastung bemerkbar macht (Schlaflosigkeit, Kopfweh, Rückenschmerzen, vegetative Dystonien). Reizverarmung und mangelnde körperliche Auslastung bei der Arbeit können zu einer Art Teilermüdung führen, nämlich zu physiologischer Erschöpfung ohne jene körperliche und muskuläre Müdigkeit, wie sie normalerweise eine Vorbedingung des Schlafes ist. Es wird dann nötig, diese Ausfallerscheinungen durch Ausgleichssport, Unterbrechung der Tätigkeit und bewußt gesuchte Abwechslung wieder zu überwinden.

Entscheidender noch ist aber der Gedanke, daß die Arbeit für den Menschen nicht ein bloßes Mittel darstellt, damit er außerhalb der Arbeitszeit glücklich zu leben vermag, sondern selbst einen Teil seines *Lebensinhalts* darstellt. Er verbringt ja heute einen großen Teil seiner wachen Lebenszeit im Betrieb und außerhalb seiner Familie. Darum hängt für sein Lebensglück viel davon ab, ob es gelingt, die Arbeitsprozesse und das gesamte Betriebsklima so zu gestalten, daß er nicht erst außerhalb der Arbeit in der sogenannten «Freizeit» zu sich kommt, wo er dann viel zu erschöpft ist, um noch viel Sinnvolles anfangen zu können.

Hinter dem Schlagwort von der «Humanisierung der Arbeitswelt» steht also der völlig richtige Gedanke, daß jeder Betrieb nicht nur Güter und Dienstleistungen für den Absatzmarkt produziert, sondern zugleich auch höhere oder mindere Lebensqualität der Mitarbeiter. Durch Schaffung eines entsprechenden Betriebsklimas läßt sich zwar vielfach auch die Leistungsbereitschaft verbessern, doch ist dieser Gesichtspunkt nicht allein entscheidend. Man hat schon dagegen eingewandt: «Glückliche Mitarbeiter leisten mehr – manchmal sind sie aber auch bloß glücklich!» Wenn damit ausgedrückt werden soll, daß nicht jede betriebliche Aufwendung für Verbesserung der Arbeitsbedingungen sich immer durch eine unmittelbare Produktivitätssteigerung bezahlt macht, bleibt doch zu bedenken, daß das Nebenprodukt «menschliches Lebensglück der Mitarbeiter» in gewissem Umfang einen Eigenwert darstellt, der zu Recht in den Katalog der Unternehmensziele aufgenommen zu werden verdient. Eine Rationalisierung, die zwar die in Geld ausdrückbaren Produktionskosten senkt, den menschlichen Kostenaufwand aber erhöht, ist gesamtwirtschaftlich unrationell. Wenn von «Rationalisierung» die Rede ist, wird man daher nicht nur an Maßnahmen zur Senkung der betrieblichen Kosten denken dürfen, sondern allgemeiner an eine Anpassung des betrieblichen Arbeitsvollzugs an die Bedürfnisse des Menschen.

Verteilung der knappen Arbeit

Wenn durch Rationalisierungsmaßnahmen zunehmend Arbeitskräfte freigesetzt werden, stellt sich die Frage, ob damit die Arbeit selbst nicht ein *«knappes Gut»* wird, das man auf die vorhandenen Arbeitskräfte gerecht verteilen muß, um nicht neue Klassenprobleme entstehen zu lassen zwischen denen, die einen Arbeitsplatz besitzen, und den Arbeitsuchenden. Dazu noch einige Bemerkungen.

Durch Rationalisierung lassen sich die Güter und Dienstleistungen, die bisher für den gewohnten Lebensstandard genügten, mit weniger Arbeitsaufwand herstellen. Um Vollbeschäftigung zu sichern, stehen dann zwei Wege offen: Man kann entweder die *Arbeitszeit verkürzen* oder den *Lebensstandard erhöhen*. In beiden Fällen hat die Rationalisierung positive Auswirkungen.

Verkürzung der *Arbeitszeit* kann bedeuten: Verkürzung der wöchentlichen Arbeitszeit; späteren Eintritt ins Berufsleben, d. h. Verlängerung der Schulzeit; früheres Ende der Erwerbstätigkeit, d. h. vorgezogenes Rentenalter oder frühere Pensionierung; ferner längere Urlaubszeit einschließlich Bildungsurlaub usw. Alle diese Möglichkeiten sind diskutabel, vorausgesetzt, man ist bereit, die vollen Kosten dieser Arbeitszeitverkürzung in Anschlag zu bringen. Darum sind Initiativen durchaus zu begrüßen, die darauf abzielen, dem einzelnen eine größere Wahlmöglichkeit zu geben, wie lange er arbeiten oder wieviel Freizeit er in Anspruch nehmen will, vorausgesetzt, er ist bereit, sich in seinen Ansprüchen entsprechend einzuschränken. Eine solche Umstellung würde zwar einige organisatorische Schwierigkeiten verursachen, die auch in Rechnung gestellt werden müßten, aber sie wäre als Zuwachs an Freiheit des Arbeitnehmers zu begrüßen. Unredlich erscheint nur eine Diskussion der Arbeitszeitverkürzung ohne negativen Lohnausgleich.

Ob durch solche Maßnahmen die Arbeitslosigkeit zurückgedrängt werden kann, ist eine ganz andere Frage. Es ließe sich denken, daß durch den Nachfrageausfall die konjunkturelle Arbeitslosigkeit eher noch verschärft würde. Außerdem findet, wie schon oft geltend gemacht wurde, ein Bauarbeiter im Bayri-

schen Wald nicht deshalb leichter Arbeit, weil eine Sekretärin in Düsseldorf weniger arbeitet.

Hinter der Forderung nach Arbeitszeitverkürzung steht aber oftmals der Gedanke, die Rationalisierung verursache Arbeitslosigkeit, weil gar nicht mehr genügend Arbeitsmöglichkeiten zur Verfügung stünden, weil wir in einer «gesättigten Wirtschaft» lebten, weil sich der *Lebensstandard* gar nicht mehr sinnvoll erhöhen ließe. Diese Auffassung, die schon von dem amerikanischen Präsidenten Franklin D. Roosevelt während der großen Depression vorgetragen wurde und immer wieder in Zeiten von Arbeitslosigkeit auftaucht, ist falsch. Die menschlichen Bedürfnisse sind grundsätzlich unbegrenzt; es gibt wenige Menschen, die so viel verdienen, daß sie nicht mehr wüßten, wie sie ihr Geld ausgeben könnten.

Der richtige Kern dieser Auffassung liegt vielmehr darin, daß unsere Haushalte mit jenen Gütern, die sich leicht industriell herstellen lassen, also Kühlschränken, Waschmaschinen, Radio- und Fernsehgeräten, Automobilen usw. im allgemeinen so hinreichend ausgestattet sind, daß ein Wirtschaftswachstum in dieser Richtung weder als wahrscheinlich noch als besonders wünschenswert anzusehen ist. Was diese materiellen Güter angeht, ist der Durchschnittshaushalt in den westlichen Ländern mit dem Notwendigen versorgt, und kein großer neuer Durchbruch ist in Sicht. Aber ein Wirtschaftswachstum muß nicht notwendigerweise in dieser Richtung gehen. Wenn Rationalisierung eine Einsparung von Arbeitskräften in diesen Sektoren der Wirtschaft mit sich bringt, könnte eine Umschichtung in andere Bereiche erfolgen, die mehr zu echter «Lebensqualität» beitragen, beispielsweise auf das Bildungs- und Sozialwesen. Daß der Dienstleistungsbereich in den westlichen Industrieländern immer mehr an Bedeutung gewinnt, darauf ist schon oft hingewiesen worden.

Hier macht sich aber eine andere Schwierigkeit geltend: Diese sozialen Dienste (im weitesten Sinne) werden vorwiegend von öffentlich-rechtlichen Trägern zur Verfügung gestellt und durch Zwangsabgaben finanziert. Es besteht also kein eigentlicher Markt, auf dem sich diese Bedürfnisse ausdrücken und auf dem sich Angebot und Nachfrage entsprechend einpendeln könnten. Es muß politisch entschieden werden, was zu mehr oder weniger Nulltarif allen an solchen Diensten zur Verfügung gestellt wird, mit all den Nachteilen einer solchen Regelung. Es sind auch noch keine Wege gefunden, wie sich das ändern ließe.

Zwei Fragenkreise wurden bewußt ausgeklammert, weil sie zu umfassend sind, als daß sie in diesem Rahmen auch nur einigermaßen zufriedenstellend behandelt werden könnten. Sie seien aber wenigstens genannt. Zum einen hätte als Gegenstück zur Arbeit auf die *Umwelt* mit ihren Rohstoffen eingegangen werden müssen. Ein schonenderer Umgang mit Umwelt und Rohstoffen bedeutet einen höheren Arbeitsaufwand bei gleichbleibender Bedürfnisbefriedigung. Eine Technologie und Industrie des Umweltschutzes und energie- und rohstoffsparender Produktionsformen muß erst noch entwickelt werden. Auch dafür sind mehr Arbeitskräfte erforderlich.

Zum anderen können die westlichen Länder nicht so tun, als lebten sie auf einer Insel und ginge sie der Rest der Welt nichts an. Sehr verkürzt ausgedrückt: Würden die westlichen Länder einen Teil ihrer Industrie dafür verwenden, den Ländern der *Dritten Welt* jene vielleicht relativ einfachen Investitionsgüter zu liefern, die jene für ihr Überleben brauchen, müßte man sich hier über Arbeitslosigkeit keine Sorgen machen. An Aufgaben, für die Arbeitskräfte auch bei hohem Rationalisierungsgrad sinnvoll eingesetzt werden könnten, besteht kein Mangel. Schwierigkeiten bereitet vielmehr die gesellschaftlich-organisatorische Seite, nämlich eine derartige Abstimmung von Anreizen und Lenkungsmechanismen, daß bei größtmöglicher persönlicher Freiheit die vordringlichen Bedürfnisse der Menschen zuerst erfüllt werden. Eine Diskussion, die sich in den traditionellen Bahnen «Freiheit oder Sozialismus?» bewegt, dürfte dabei an den eigentlichen Problemen weit vorbeiführen. Für das Problem der Rationalisierung geht es vor allem darum, daß monetäre und humane Kosten nicht allzu weit auseinanderklaffen. Die durch Fortschritt der Technologie verursachte Arbeitslosigkeit rückt nur die vielfach vergessene gesellschaftliche und politische Aufgabe wieder ins allgemeine Bewußtsein, daß die Entwicklung der Wirtschaft so gesteuert werden muß, daß sie echt dem Menschen dient.

Walter Kerber, München

DER AUTOR, DDr. Walter Kerber SJ, ist Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie, München.

DIE DAVIDISCHE VERSUCHUNG DER KIRCHE

Zur Vereinnahmung des Alten Testaments für staatskirchliche oder sakralstaatliche Leitbilder

Es gibt eine immer wieder auftretende Lust der Kirche, dem Staat zu gleichen, sich mit dem Staat zu vermählen, ja den Staat in die Hand zu bekommen. Ihr entspricht eine ähnliche Lust des Staats bezüglich der Kirche. Im Neuen Testament lassen sich kaum Wurzeln für diese Liebe der Kirche zum Staat entdecken. Doch Historiker haben festgestellt, daß häufig zur gleichen Zeit, wenn sich eine staatskirchliche Neigung zeigte, auch Motive aus dem Alten Testament zahlreicher als sonst in Theologie, Gottesdienst, Dichtung und bildender Kunst auftraten.

Ferner scheint die Kirche, wenn sie mit dem Staat anbändelt, es lieber mit monarchischen oder autoritären Staatsgebilden als zum Beispiel mit demokratischen zu tun zu haben. Auch hier könnten Bilder aus dem Alten Testament hintergründigen Einfluß ausüben. Denn das Alte Testament tritt uns ja in seinen zentralen Schriften als Zeugnis einer Theokratie entgegen, die sich irdisch dann als davidische Königsherrschaft von Gottes Gnaden oder auch als göttlich autorisierte Priesterherrschaft darstellte, niemals aber als sich selbst tragende Volkssouveränität. So wenigstens wird das Alte Testament nicht nur von den kirchlichen Theoretikern, sondern ebenso von den auf Trennung von Kirche und Staat erpichten Gegnern der Kirche im allgemeinen verstanden – soweit man überhaupt nach insgeheim leitenden biblischen Hintergründen fragt.

Legitimiert das Alte Testament wirklich die Leitbilder, die von ihm herzukommen scheinen? Es ist schon öfter vorgekommen, daß die Bibel sich im Licht der modernen Bibelwissenschaft als differenzierter erwies oder sogar anders sprach, als man gemeinhin zu hören glaubte.

Was für ein «Staat» war das alte Israel?

Tatsächlich war das Volk Israel keineswegs in allen Phasen seiner Geschichte jener königlich regierte Sakralstaat, als den man es sich üblicherweise vorstellt. Die Monarchie wurde nach ersten Versuchen unter Saul erst um das Jahr 1000 vor Christus durch David ben Isai eingeführt. Sie brach mit der Zerstörung Jerusalems durch Nabu-kudurri-uzur II von Babylon im Jahre 586 wieder zusammen. Vorher wie nachher herrschten andere staatliche Strukturen mit jeweils verschiedener Partizipation der Bevölkerung am System, wenn es natürlich – was ja historisch auch nicht zu erwarten ist – auch keine Demokratie im altgriechischen oder im modernen Sinn gab. Also nur gute vier Jahrhunderte aus der mehr als tausendjährigen Geschichte des Gottesvolkes, die sich im Alten Testament spiegelt, war «Königszeit». Darüber hinaus gab es nie jene nahtlose Identität von Volk, Staat und Religionsgemeinschaft, die man sich meist vorstellt, wenn man vom alten Israel spricht.

Die biblische Darstellung der sogenannten Zeit der Patriarchen, der Zeit der Landnahme und der Richterzeit ist aus weiter zeitlicher Distanz erzählt. Ihr Bild ist aus einzelnen und unzusammenhängenden mündlichen Traditionen künstlich zusammengefügt, wobei vor allem theologische Rücksichten leitend waren. Daher kommt die geschichtliche Rekonstruktion dieser frühen, vorstaatlichen Zeit Israels über Hypothesen nicht hinaus.

Diejenige, die in den vergangenen Jahrzehnten am meisten Anklang fand, betrachtete die Ahnen Israels als Gruppen von Kleinviehzüchtern, die ihre Herden je nach Jahreszeit mehr nach der Wüste hin oder mehr im eigentlichen Kulturland weiden ließen. Sie hätten sich dann allmählich in bisher noch unbesiedelten Gebieten, vor allem des Berglands, als Bauern niedergelassen. Ihre Organisation war locker und ging kaum über den Stammesverband hinaus. Jenseits der «Stämme» gab es nur noch den «Bund» von zwölf Stämmen, der bei der Verteidigung gegen Feinde aktiv wurde, und oft da nur in Teilzusammenschlüssen. Er stellte aber auch eine religiöse Einheit zwischen den Stämmen her. Sie alle verehrten den einen Gott Jahwe und erzählten sich die Geschichte von der Befreiung ihrer Vorfahren aus der Sklaverei in Ägypten. Dieser Stämmebund nannte sich «Israel». Israel hatte aber noch nicht die Charakteristika eines Staats. Unter dieser Hypothese wäre der Glaube Israels in seinen Anfängen also gewissermaßen staatsfrei oder vorstaatlich gewesen. Das jedoch nicht aus Prinzip, sondern von den kulturellen und gesellschaftlichen Umständen her.

Mit dem Jahweglauben gegen den Staatsgott Baal

Etwas profilierter sehen die Verhältnisse im Licht einer anderen Hypothese aus, die in jüngerer Zeit von amerikanischen Gelehrten entwickelt wurde und deren Anhänger in diesen Jahren zunehmen. Nach ihr waren nur Teile des späteren Israel landsuchende Randnomaden. Die meisten Vorfahren Israels bildeten einfach die ansäßige Bauernbevölkerung des Landes Kanaan. Dieses Land bestand aus einer Reihe von Stadtstaaten mit Königen an der Spitze. Die Stadtstaaten selbst standen unter der Oberhoheit Ägyptens. Ganz Kanaan war so etwas wie ägyptisches Kolonialgebiet. Die Bauern auf dem Land waren der ärmste Teil der Bevölkerung. Sie wurden ausgebeutet und konnten sich innerhalb des bestehenden Systems nicht dagegen wehren. Die Religion, vor allem die Verehrung des Fruchtbarkeitsgottes Baal, war eng mit dem politischen und gesellschaftlichen System verbunden. Baal garantierte die Fruchtbarkeit des Ackers, aber auch den Herrschaftsanspruch der Stadtkönige, deren Paläste neben seinen Tempeln standen. Gegen dieses System habe sich nun eine teils friedliche, teils gewaltsame Emanzipationsbewegung der Bauernbevölkerung entwikkelt, und diese Bewegung habe schließlich zur Bildung des an den Gott Jahwe glaubenden Stämmebundes Israel geführt. An dem Prozeß waren auch Randnomaden, die sich neu ansiedelten, beteiligt, vor allem aber die Gruppe, die unter Mose aus Ägypten ausgezogen war. Wahrscheinlich hatte die ägyptische Gruppe sogar entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung. Aber im ganzen handelte es sich doch um einen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Wandel innerhalb der ansäßigen Bevölkerung. Langsam entzogen sich die unterdrückten Gruppen dem Zugriff der bisherigen Herren. Sie taten das, indem sie eigene, von oben nicht kontrollierte Gruppierungen ausbildeten: Sippenverbände und Stämme. Um das zu können, akzeptierten sie für sich eine neue, der alten diametral entgegengesetzte religiöse Sinndeutung. Sie verehrten nicht mehr den Staatsgott Baal, der die ausbeutenden Herrscher vertrat, sondern den Gott Jahwe, der wie einst bei der Mosegruppe aus ägyptischer Sklaverei befreite.

Es gibt einige gute Gründe, die diese neue Hypothese empfehlen, wenn es auch nicht an Gegengründen fehlt. Sollte sie in ihren Hauptlinien im Recht sein, dann ist sie für die Frage nach Kirche und Staat von höchstem Interesse. Natürlich war das «Israel» dieser dunklen Vorgeschichte noch nicht «Kirche». Aber es war doch der Anfang dessen, was später im Lauf der Geschichte zur Kirche wurde. Dieser Anfang wäre dann aber gerade aus einer Distanzierungsbewegung weg vom Staat entstanden, und zwar weg von einem Kirchenstaat oder einer Staatskirche, um weiter mit Begriffen zu arbeiten, die für damals an sich noch nicht angebracht sind. Staat und Religion waren eine Einheit gewesen. Gerade der Versuch, diese Einheit zu sprengen, hätte zur gesellschaftlichen und religiösen Größe «Israel» geführt. Das Israel des Anfangs wäre eine gesellschaftliche Größe gewesen, aber innerhalb des Staats und unterhalb des Staats.

Je geringer die Machtabstützung der Stadtstaaten durch den fernen ägyptischen Oberherrn wurde, desto eher konnte diese Desintegration des einheitlichen Sakralstaatsystems sich durchhalten und entfalten. Der Jahweglaube lehnte dabei gerade die Identifizierung von staatlicher Macht und religiöser Sinngebung ab. Er schwebte allerdings gesellschaftlich deshalb keineswegs im leeren Raum. Er ruhte vielmehr auf jenem anderen gesellschaftlichen System der Sippenverbände und Stämme auf, das die Distanz zur staatlichen Allmacht ermöglichte.

Propheten deuten Königtum als Abfall

Das prekäre Gleichgewicht zwischen den eigentlich staatlichen Systemen Kanaans und der wahren Lebenswelt der Masse der einfachen Bevölkerung, nämlich ihren jahwebegeisterten Stammesverbänden, geriet allerdings sofort in eine Krise, als durch neue Konstellationen das staatliche System wieder stärker wurde. Das hing mit der Ansiedlung der Philister durch die Ägypter im kanaanäischen Raum zusammen. Diese versuchten, ein neues, ganz Palästina umfassendes Staatsgebilde zu schaffen. Die Gegenaktion des Stämmebundes Israel bestand darin, daß man in Konkurrenz zu den Philistern sich selbst in einen Staat verwandelte.

Dies geschah unter Saul und David. Das Endergebnis war ein monarchisch regierter Staat, dessen Gott aber nicht mehr Baal, sondern Jahwe hieß. Dieser Staat umschloß jetzt allerdings, da er territorial konzipiert war, mehr Bevölkerungsgruppen als nur die Israeliten. So gab es keine vollständige Identität von Volk, Staat und Religion. Ferner lebten die alten Traditionen des Jahweglaubens weiter, und sie enthielten eher Befreiungs- als Stabilisierungsideologien. Nach zwei Generationen zerbrach das Davidreich dann auch in zwei Staaten, das Nordreich Israel

Katholische Kirchgemeinde St. Gallen

Wir suchen eine(n)

Mitarbeiter(in) in der Jugendseelsorge

für die Arbeitsstelle für kirchliche Jugendarbeit des Dekanats St. Gallen.

Die Arbeitsstelle, ein Team von vier Personen, fördert die regionale, nachschulische Jugendarbeit der katholischen Kirche in der Stadt St. Gallen und der näheren Umgebung.

Den Mitarbeiter erwarten interessante Tätigkeiten:
- Betreuung von Jugendgruppen und Erwachsenen.
- Mitarbeit in der Leiterbildung und bei Jugendanlässen
- Mitgestaltung von Liturgie
- Mitarbeit in einer Pfarrei.

Vom Bewerber erwarten wir:
- echtes Interesse, sich im kirchlichen Bereich zu engagieren und seine Arbeit als Seelsorge zu verstehen
- Teamfähigkeit, Eigenständigkeit und Kreativität
- eine Ausbildung im theologischen und/oder pädagogischen Bereich.

Weitere Auskünfte erteilt:
Arbeitsstelle für kirchliche Jugendarbeit St. Gallen, Webergasse 9, Tel. (071) 22 64 60.

Bewerbungen mit Angaben von Referenzen sind zu richten bis zum 15. Mai 1978 an:
Verwaltung der Katholischen Kirchgemeinde St. Gallen, Frongartenstrasse 11, 9000 St. Gallen.

und das Südreich Juda. Der Jahweglaube lebte in beiden Gebilden weiter. Offenbar war er noch recht wenig an eigentlich staatliche Institutionen angebunden gewesen. Die Priesterschaft der Heiligtümer scheint allerdings bald recht staatsverbunden geworden zu sein. Zu Sprechern der ursprünglichen Nichtidentität jener Gesellschaft, die den Gott Jahwe verehrte, mit dem herrschenden Staat machten sich jene Gestalten, die wir heute als die Propheten bezeichnen. Sie kritisierten die Könige im Namen Jahwes und seiner Sozialordnung.

Das Ende des eigentlich nie voll gelungenen Jahwestaats kam von außen. Neue Großreichbildungen zerstörten und verschluckten die beiden israelitischen Staaten ebenso wie alle ihre Nachbarn. Das neuassyrische Großreich brachte im 8. Jahrhundert des Ende des Nordreichs Israel, das neubabylonische Großreich zu Beginn des 6. Jahrhunderts das des Südreichs Juda. Der Baumeister des dann folgenden persischen Großreichs, Kyros, ermöglichte zwar die Heimkehr der deportierten judäischen Bevölkerungsgruppen in ihr altes Land, aber von nun an gab es keine Eigenstaatlichkeit mehr, sondern nur noch relative Selbständigkeit im Rahmen des Perserreichs, der hellenistischen Reiche und schließlich des Römerreichs.

Doch zunächst noch einmal ein Rückblick auf die mittlere Periode, in der tatsächlich Kirche und Staat – um wieder modern zu reden – zu einer gewissen Deckung kamen. Weder die Propheten noch die schriftstellernden Theologen des babylonischen Exils haben den vollständigen Zusammenbruch dieses Systems einfach äußeren Machtverschiebungen zugeschrieben.

Die Propheten erhoben noch vor dem Untergang Anklage wegen Abfalls von Jahwe, Rückfalls in den Kult des alten Staats- und Fruchtbarkeitsgottes Baal, und zugleich wegen des Abbaus und der Nichtbeachtung der alten jahwistischen Sozialordnung, die nur freie und gleiche Menschen kannte und Ausbeutung der schwachen Gesellschaftsschichten durch die stärkeren verbot. Wenn der Untergang komme, komme er als Folge dieser Entwicklungen.

Deuteronomium: Verfassungsentwurf mit Gewaltenteilung

Die Theologen der Exilszeit, insbesondere die sogenannte deuteronomistische Schule, dachten das Problem noch ein Stück weiter durch. Sie erkannten als die letzte Ursache des Untergangs die Umwandlung des Stämmebundes in einen Staat – also die Einführung des Königtums. Literarisch fand diese Analyse ihren Niederschlag in ihrer Darstellung der Entstehung des Königtums unter Samuel und Saul im 1. Samuelbuch. Der Grundgedanke der Reden, die dort gehalten werden, ist der: Bisher lebte Israel unter der Königsherrschaft Gottes. Deshalb brauchte es keinen irdischen König. Wenn es nun einen menschlichen König fordert, dann will es sein wie die anderen Völker. Das aber ist Abfall von Jahwe. Denn Jahwe ist ein vom Staat befreiender Gott. Doch schließlich gesteht Jahwe Israel einen König zu. Doch er stellt Bedingungen. Jahwes Sozialordnung soll genau beobachtet und Jahwe allein soll als Gott verehrt werden, so daß er trotz des menschlichen Königs der eigentlich in Israel Herrschende bleibt. Da nach der dann folgenden Geschichtsdarstellung genau diese Bedingungen in der Zeit der Könige nicht erfüllt worden sind, ist im Ganzen des Deuteronomistischen Geschichtswerks klargestellt, daß die Verschmelzung der Glaubensgemeinschaft «Israel» mit einem Staatswesen ein Irrweg war, der zum Abgrund führte.

Die gleichen deuteronomistischen Theologen haben aber doch noch darüber nachgedacht, wie sich, wenn der Schritt zum Staat schon unvermeidlich war, der Staat vielleicht besser hätte strukturieren lassen, so dass es nicht zu dem schrecklichen Ende gekommen wäre. Die Ergebnisse dieser Überlegungen haben sie in das von ihnen bearbeitete deuteronomische Gesetzbuch eingebaut, und zwar in der Form einer Ämtergesetzgebung. Hier finden wir – mehr als zweitausend Jahre vor Montesquieu – den Entwurf eines Systems der Gewaltenteilung, also auch gerade eines der wesentlichen Elemente der modernen westlichen Demokratie. Die Rechte des Königs werden eingeschränkt und genau gegenüber dem Rechtswesen und der Priesterschaft abgegrenzt. Als eine Art Grundgesetz fungiert die «Tora», eben das deuteronomische Gesetz. Ein überraschendes Element kommt hinzu: Das freie Charisma des ungerufen und ungewünscht auftretenden Propheten ist als eine Art eigenen Amtes ausdrücklich vorgesehen. Dafür ist gewissermaßen ein Rechtsraum ausgespart. Wenn überhaupt schon eine Verbindung von Kirche und Staat eingegangen werden muß – so sollten wir diese gewaltenteilige Ämtergesetzgebung für uns heute wohl übersetzen –, dann auf jeden Fall in einer Form, die eher modernen demokratischen Strukturen ähnelt als irgendeiner die Macht in einer einzigen Hand zusammenballenden Staatsform.

Jüdisches Selbstverständnis im Perserreich

Diese Verfassung Israels wurde erst erfunden, als die Katastrophe schon eingetreten war, die sie in der literarischen Fiktion noch hätte verhindern können. Es gab dann keine Gelegenheit mehr, sie auszuprobieren. Vom babylonischen Exil an war die ehemalige Symbiose von Glaubensgemeinschaft und Staat nicht mehr möglich, wenn auch Volksgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft identisch waren. Es gab zwar einigemale kurze Annäherungen an die von manchen stets erträumte volle Einheit der Bereiche, etwa in der Makkabäerzeit. Aber das blieben Episoden. Sie können hier vernachlässigt werden.

Das Judentum lebte in eigentümlicher Analogie zu seinen möglichen Anfängen in der vordavidischen Zeit als geschlossene gesellschaftliche Gruppe. Es hob sich vor allem durch seinen Glauben vom Rest der Menschen ab. Aber es lebte zugleich innerhalb umfassenderer gesellschaftlicher und staatlicher Gebilde. Weil die Juden die Götter des Staats nicht verehrten, bekamen sie auch schon vor der christlichen Zeit Schwierigkeiten und wurden verfolgt. Doch sie haben niemals mehr beansprucht als ihre Freiheit. Darunter verstanden sie allerdings mehr als die Möglichkeit, sich religiös zu betätigen. Ihr Glaube sollte sich in allen Dimensionen des Zusammenlebens auswirken. Innerhalb der allgemeinen Gesellschaft wollten sie ein Leben nach ihrem eigenen Gesetz leben können. Sie wollten gewissermaßen schon selbst volle Gesellschaft sein, wenn auch ohne staatlichen Überbau. An dieser Gesellschaft sollten alle Menschen ablesen können, wie Gott sich eigentlich menschliche Gesellschaft gedacht hatte.

Die Großreiche vom Perserreich an, vor allem die hellenistischen Systeme, waren nun in der Tat bereit, einer menschlichen Gruppe innerhalb ihres umfassenderen Gebildes eine solche Freiheit zu gewähren, wenn auch manchmal unter Würgen und Stöhnen. Die Perser gaben den Juden innerhalb ihres Reiches eine solche relative Autonomie, daß sie nach dem mosaischen Gesetz leben konnten. Die moderne Bibelwissenschaft vermutet, daß hier überhaupt der Erklärungsgrund für die Redaktion des Pentateuch, der 5 Bücher Moses, zu suchen ist. Der Pentateuch dürfte die Formulierung des jüdischen Selbstverständnisses gewesen sein, die von der persischen Zentralverwaltung gefordert wurde, ehe man bereit war, die entsprechenden Freiheiten zu gewähren. Da das restliche Alte Testament nichts anderes ist als eine Ergänzung des Pentateuch unter verschiedenen Rücksichten, ist eigentlich das ganze Alte Testament, das wir jetzt in Händen halten, in seiner Existenz und in seiner Anlage ein Zeugnis dieses jüdischen Verhältnisses von Kirche und Staat in den letzten Jahrhunderten vor Christus. Da dieses Dokument zur entscheidenden synagogalen Lesung und damit zur «Heiligen Schrift» wurde, ist dieses Verhältnis von Kirche und Staat geradezu kanonisiert. Auch nach Christus hat die Synagoge sich immer in diesem Sinn verstanden. Erst der Zionismus hat hier eine Änderung gebracht.

Messianismus mit und ohne Messias

Man könnte allerdings an dieser Stelle einwenden, im letzten halben Jahrtausend vor Christus seien das zwar die faktischen Verhältnisse gewesen, nicht aber die geheimen Träume. Diese seien messianisch gewesen. Sie seien auf ein neues Reich Davids gegangen, das dazu noch die gesamte Menschheit universal um-

fassen sollte. Der Einwand ist berechtigt. Die Auseinandersetzung mit ihm wird uns zu Jesus und der neutestamentlichen Situation führen.

Denn nachdem das davidische System zusammengebrochen war, ist David in der Tat zur Gestalt der Erwartung und der Hoffnung geworden. Messias, «Gesalbter», hieß in der Zeit der davidischen Monarchie jeder König in Jerusalem. Das war, in Anspielung auf das Krönungsritual, einer seiner Titel. Jetzt erwartete man für die Zukunft oder – im Rahmen apokalyptischen Zeitverständnisses – für die Endzeit einen «neuen David», gewissermaßen *den* Gesalbten schlechthin. Es ist klar, daß diese Erwartung nicht auf eine isolierte Führungsgestalt ging, sondern in ihr den großen, endzeitlichen Gottesstaat meinte, der dann auch, entsprechend anderen prophetischen Worten, die ganze Völkerwelt umgreifen würde. Es gab also neben der königskritischen auch eine königsnostalgische, zukunftsgewendete Davidstheologie. Sie rieb sich an den bestehenden Verhältnissen und erträumte ein Neues. Das muß zunächst einmal festgestellt werden. Man kann hinzufügen, daß sich auch die christlichen Träume der Einheit von Kirche und Staat, wenn sie sich vom Alten Testament her inspirierten, gerade an Texte aus dem Bereich der davidischen Zukunftshoffnung anhängten.

Doch jetzt ist sofort zu differenzieren. Man pflegt heute häufig, die gesamte Zukunftserwartung des Judentums der Zeit Jesu als «Messianismus» zu bezeichnen. Aber um den sehr verschiedenen Formen des «Messianismus» gerecht zu werden, mußte man dann zum Beispiel einen Ausdruck prägen wie «Messianismus ohne Messias». Die Bilder und Chiffren der jüdischen Zukunftshoffnung waren vielfältig. Der Gedanke einer Wiederkehr Davids und seines sakralstaatlichen Systems spielte keineswegs überall eine Rolle. Auch bestehen Gründe, manche Texte, die von einem Heilskönig der Zukunft, den Gott segnet, sprechen, in kollektiver Umdeutung vom ganzen Israel der Zukunft zu verstehen. Und man wird sagen müssen, daß in der gesamten Zukunftserwartung jener Jahrhunderte Gott selbst stets der entscheidende Akteur blieb. Die entscheidende Aussage war immer, der Tag werde kommen, an dem Gott selbst die Herrschaft übernehmen werde, und zwar universal. Die Hoffnung auf den Einbruch der Herrschaft Gottes war das Eigentliche. Die Hoffnung auf die Wiederkehr eines gesalbten Heilskönigs und seines Sakralstaates war nur ein auswechselbares Einzelelement im Rahmen der Gesamterwartung. Von manchen Gruppen wurde es betont, von anderen bewußt nicht genannt. So, ja vermutlich noch komplizierter und vielfältiger, war die Situation auch noch, als Jesus von Nazaret auftrat.

Jesus, «Sohn Davids» oder «Menschensohn»?

Unter den Exegeten gibt es verschiedene Auffassungen darüber, ob Jesus selbst sich als Messias bezeichnet hat. Es ist eher unwahrscheinlich. Auch andere, ähnliche Bezeichnungen, wie etwa «Sohn Davids», scheinen ihm zwar von anderen gegeben worden zu sein, doch es ist nicht sicher, ob er sie selbst in den Mund nahm. Mit größerer Sicherheit können wir sagen, daß er sich als den «Menschensohn» bezeichnete. Damit spielte er auf eine Vision aus dem Danielbuch an, die von ihrem Kontext her nicht eigentlich die Idee einer Wiederkehr des davidischen Staates hervorrief. Im übrigen aber kreiste seine Verkündigung um die Herrschaft Gottes, die nahe, ja gekommen sei. Das war eher die Sprache des «Messianismus ohne Messias». Es war das Stichwort, das die deuteronomistische Theologie gerade dem menschlichen Königtum in Israel entgegengesetzt hatte. Es meinte gesellschaftliche Wirklichkeit, aber nicht Staat.

Jesus setzte sich auch deutlich von den sogenannten Zeloten ab. Diese wollten das Davidreich durch Terror und gewaltsamen Aufstand herbeiführen. Nach den evangelischen Berichten über den Prozeß Jesu und seine Hinrichtung ist er zwar vor Pilatus gerade dessen angeklagt worden, daß er «König der Juden», das heißt davidischer Thronprätendent sei. Aber die Tatsachen waren offenbar anders.

Raymund Schwager

Brauchen wir einen Sündenbock?

Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften
239 Seiten. Paperback DM 25,–

Terror und Kriminalität, Krieg und Rüstungswettlauf weisen auf die bedrängende Problematik der Gewalt in der modernen Gesellschaft hin. Den Ausbruch von Gewalt zu verhindern war aber schon immer das Grundproblem jeder menschlichen Gesellschaft. Es ist deshalb auch nicht erstaunlich, daß in den Schriften des Alten und Neuen Testaments die menschliche Gewalt und der rächende Zorn Gottes eine eminente Rolle spielen. Sowohl die Exegese wie die systematische Theologie sind diesem Thema aber sorgfältig aus dem Weg gegangen. Raymund Schwager – langjähriger Redakteur der „Orientierung" – zeigt in seinem spannend geschriebenen Buch, daß sich im Hinblick auf das Thema der Gewalt eine ganz neue Interpretation der biblischen Schriften ergibt, die für Theologen und Humanwissenschaftler gleichermaßen interessant ist.

Kösel-Verlag München

Jesus beanspruchte schon, mit ihm und in ihm komme die Herrschaft Gottes. Er betrachtete diese auch als etwas, was sich in dieser Welt verwirklicht. Aber er rief die Menschen auf, sich frei in sie hineinzubegeben. Er rief sie in seine persönliche Nachfolge. Er schenkte ihnen die Herrschaft Gottes, indem er sie heilte und neue Gemeinschaft entstehen ließ. Er lehnte Macht und Gewalt ab. Er wollte herrschen, indem er diente. Dafür wurde er umgebracht, denn das war jedem Triumphalismus zuwider. Er sammelte Menschen um sich, und um ihn herum begann neue Gesellschaft. Aber sie war gerade nicht von der Substanz, aus der der Staat gemacht wird.

Erst sein Tod für dieses Verständnis der Herrschaft Gottes machte es möglich, daß später, als die ersten von ihm her lebenden Gemeinden in die Öffentlichkeit traten, auch die anderen, die davidischen Titel der messianischen Erwartung ohne Bedenken auf ihn angewendet werden konnten. Jetzt konnten sie nicht mehr mißverstanden werden. Wenn er als der Messias (griechisch: der Christos) und seine Gemeinden als die «Christen» bezeichnet wurden, konnte man nie übersehen, daß er nicht ein Staatsoberhaupt, sondern ein vom Staat abgeurteilter und hingerichteter Verbrecher gewesen war. Die neue Gesellschaft, die nun in immer neuen Gemeinden entstand, konnte sich trotz ihres Namens und der in ihm liegenden Anspielung auf den ehemaligen und von vielen von neuem erhofften davidischen Staat niemals als Versuch verstehen, einen neuen Sakralstaat zu schaffen. Das war schon deshalb unmöglich, weil die Basis des Christseins der Glaube war. Glaube aber bedeutete: sich freiwillig in die Nachfolge Jesu begeben. Der Staat, wie er damals war und wie er heute noch ist, kann gar nicht auf freiwilligem Anschluß des einzelnen beruhen. Also wohl Gesellschaft, nicht aber Staat.

Christliche Versuche zur «Gegengesellschaft»

So lebte die Kirche bald innerhalb des römischen Staats auf ähnliche Weise wie vor ihr schon die Synagoge. Auch die Spannungen blieben nicht aus. Wie Jesus getötet wurde, so kamen auch bald über die Kirche Verfolgungen, und sie erhielt ihre Märtyrer. Die Christen galten als Atheisten, denn sie weigerten sich, die Götter des Staatskults anzubeten. Nichts konnte ihre Ablehnung jeder Verquickung von Staat und Glaube deutlicher machen.

Das ist allerdings, wie wir wissen, alles nicht so geblieben. Das davidische Experiment wurde dann doch in verschiedenster Gestalt immer wieder neu versucht. Darauf kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Auch nicht darauf, wie immer wieder innerhalb der Kirche die Mönche und Orden, außerhalb der Kirche die Sekten und Freikirchen versuchten, die urkirchliche Gestalt einer von der allgemeinen Gesellschaft abgehobenen, glaubenden

Gegengesellschaft wiederzufinden: wie sie einerseits Impulse in die Gesamtchristenheit hineingaben, andererseits aber doch nicht in ihrem eigentlichen Anliegen ernstgenommen wurden, weil die Kirche es doch nie lassen konnte, ihr einmal begonnenes Verhältnis mit dem Staat weiterzupflegen.

Inzwischen ist wieder eine deutlichere Scheidung zwischen Staat und Kirche eingetreten als in früheren Epochen. Das geht zwar nicht auf die Glaubenskraft der Christen zurück. Die Entwicklung des modernen Geistes ist daran schuld, und die Christen haben tapfer Widerstand geleistet. Aber in unseren westlichen Staaten ist jetzt der Pluralismus etabliert. Die Kirche kann der Gesellschaft und dem Staat gegenüber nicht mehr beanspruchen, der alleinige Lieferant von Sinndeutung zu sein. Aber allein die heute übliche Zuspitzung der Frage auf «Sinndeutung» ist verräterisch.

Ich glaube, daß, insgeheim und in den eigenen Trägern vielleicht kaum bewußt, der Versuch, Kirche und Staat zur Deckung zu bringen, doch noch weiterläuft. Das gilt sowohl von der universalen römisch-katholischen Kirche als auch von den überschaubareren evangelischen Landeskirchen – mindestens überall da, wo man sich nicht ernsthaft einer Theologie der Befreiung oder vergleichbaren Auffassungen geöffnet hat.

Der volkskirchlich-nostalgische Davidstraum

Beide Kirchentypen verstehen sich bei uns weiter als Volkskirchen. Beide tendieren in ihren eigenen Strukturen nach Staatsförmigkeit. Sie profitieren inzwischen von der komplexen Struktur unserer hochentwickelten nachneuzeitlichen Gesellschaft, in der funktionale Subsysteme mit ganz bestimmten eingegrenzten Leistungen eine relative Selbständigkeit entwickeln können, aber doch dem gesellschaftlichen und oft auch dem staatlichen Ganzen zugeordnet sind.

Gemäß den Gesetzen dieser komplexen Gesellschaft haben die Kirchen es nicht mehr nötig, eigentliche Identität mit dem Staat anzustreben. Sie brauchen nur in eindeutiger Zuordnung zum Staat die abgegrenzte Funktion der religiösen Sinngebung für die überall erfahrbare Endlichkeit aller Lebensbereiche monopolartig zu übernehmen, und schon sind sie dennoch engstens mit dem Staat verbunden. Die Verwaltung religiöser Sinngebung erfordert nur ein begrenztes Maß an Institutionen für alle: Rituelles Angebot am Sonntag: Riten, die man für die kritischen Punkte des Lebenslaufs erbitten kann; ein lockerer Raster von Anweisungen für die moralisch zulässigen Grenzen des Verhaltens. Daneben können die vorhandenen Institutionen subsidiär karitative, fürsorgerische und erzieherische Aufgaben übernehmen, die ihnen eine sich weiter differenzierende Gesellschaft aber jederzeit abnehmen kann. Die Kirchen sind in der Tat bereit, nur noch in diesem Umfang gebraucht zu werden. Ihr ehemaliger Anspruch, Gegengesellschaft zu sein, ist vergessen. In der neuen funktionalen Systemgestalt allerdings wollen sie möglichst alleinzuständig sein. Hier kämpfen sie, auch politisch, um ihren Einfluss. An dieser Stelle möchten sie den Staat in der Hand haben.

Das alles ist viel subtiler als bei David, wo es um die Verwandlung einer Gegengesellschaft in einen vollen Staat ging. Aber im Grunde ist es doch etwas Vergleichbares. Vergessen sind das Prinzip der Freiwilligkeit des Glaubens und der Auftrag für die, welche glauben, nicht allein die Sinngebung zu garantieren, sondern die verschiedenen Dimensionen der Gesellschaft anders zu leben.

Wenn die Kirchen sich entschließen könnten, nicht mehr dem Staat zugeordnete Anstalten für die Trägerschaft der letzten Sinngebung einer sonst glaubensunabhängig und nach eigenen Gesetzen funktionierenden Gesellschaft zu sein, sondern ein Organismus von «Gemeinden», die alle ihren Dimensionen entsprechenden gesellschaftlichen Funktionen wahrnehmen, dann könnte man die Frage nach Kirche und Staat ganz neu stellen. Dann könnte die Kirche einen Staat umso weniger gebrauchen, je autoritärer, absoluter, wohlfahrtsgläubiger und bürokratiebesessener er ist. Dann könnte es sein, daß die Kirche nichts dringender wünschte als einen Staat, in dem einerseits möglichst viele Grundrechte gesichert wären und andererseits neuen Formen gesellschaftlicher Verwirklichung möglichst ungehemmt Raum gegeben würde. Das sind klassisch demokratische Leitbilder. Warum träumt die Kirche also immer wieder von König David?

Norbert Lohfink, Frankfurt

Jesusbewegung – damals

Unter der gegenwärtigen Flut theologischer Bücher sollte das originelle Bändchen des Religionslehrers Theißen[1] nicht übersehen werden. In vorbildlicher Gliederung und mit sorgfältig dargelegten Methoden informiert er über die «Jesusbewegung», die als «die von Jesus hervorgerufene innerjüdische Erneuerungsbewegung im syrisch-palästinischen Bereich ca. 30 bis 70 n. Ch.» definiert wird. Besonders auffällig ist die Rolle «herumvagabundierender Charismatiker», die materiell auf «seßhafte Sympathisantengemeinden» angewiesen waren. Die Wandercharismatiker haben deutliche Spuren im NT hinterlassen, z. B. «Heimatlosigkeit» Mt 10, 23; «Familienlosigkeit» Lk 14, 26; «Besitzlosigkeit» Lk 6, 24f.; «Schutzlosigkeit» Mt 5, 41.

Theißen stellt dem jüdischen Urchristentum andere innerjüdische Erneuerungsbewegungen wie die Taufbewegung von Johannes, die Essener und die Pharisäer gegenüber, die auch Antworten auf die sozio-ökonomische, -ökologischen, -politischen und -kulturellen Faktoren des Judentums im 1. Jahrhundert suchten. Neben ähnlichen Zügen geschieht bei der Jüngerschaft Jesu etwas Außergewöhnliches: Sie hat – wie im AT (Lev 16, 10) – einen «Sündenbock» (Mk 14, 24; 1 Kor 15, 3): «Der Menschensohn übernimmt bewußt die Rolle des Opfers für viele (Mk 10, 45)». Aber dieser «Sündenbock» wird (aus dem Gedächtnis) *nicht* verdrängt, sondern der Menschensohn wird zum Christus, zum Herrn. Man pflegte bewußt die Erinnerung an den Kreuzestod! Die Wandercharismatiker versuchen es als «Narren in Christo» mit einer «Vision von Liebe und Versöhnung», deren Höhepunkt die Feindesliebe ist.

Das Bändchen wendet sich erklärtermaßen an Leute, die in der Praxis stehen. Es lohnt sich, diese 111 Seiten zu lesen!

Martin Lange, München

[1] Gerd Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, 111 S., Chr. Kaiser Verlag, München 1977, 11,50 DM

ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebneter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Clemens Locher (Frankfurt), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ✆ (01) 2010760
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise 1977:
Schweiz: Fr. 29.– / Halbjahr Fr. 16.– / Studenten Fr. 20.–
Deutschland: DM 31.– / Halbjahr DM 16.– / Studenten DM 22.–
Österreich: öS 210.– / Halbjahr öS 120.– / Studenten öS 140.–
Übrige Länder: sFr. 29.– plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 35.– (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.– plus Porto

AZ
8002 Zürich

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion