



# ORIENTIERUNG

Nr. 18 - 61. Jahrgang Zürich, 30. September 1997

**A**M 29. AUGUST 1997 VERÖFFENTLICHTE die Glaubenskongregation eine neue «Ordnung für die Lehrüberprüfung» (*Agendi ratio in doctrinarum examine*). Damit liegt eine erste Revision der seit 1971 gültigen Verfahrensordnung für Lehrbeanstandungen vor.<sup>1</sup> In einer zeitgleich veröffentlichten erklärenden Bemerkung stellte die Glaubenskongregation fest, daß sie mit dieser Novellierungen auf eine «Vielzahl von Kritiken, die ihr zur Kenntnis gebracht worden sind», eingehen wolle. Dies geschehe vor allem durch zwei Neuregelungen: der kirchliche Obere (der Ordinarius, d.h. der Ortsbischof oder der Ordensobere) des Theologen, gegen den ein Lehrverfahren eröffnet werden soll, soll in Zukunft stärker in das Verfahren einbezogen werden. Außerdem sollen die Verteidigungsmöglichkeiten des beklagten Theologen erweitert werden. Das letztere wird von der Glaubenskongregation folgendermaßen begründet: «Die Verteidigungsrechte waren im früheren Verfahren (scl. dem *Regolamento* von 1971) ohne Zweifel ausreichend. Angesichts einer größeren Sensibilität in diesen Fragen, die ein Kennzeichen unserer Zeit ist, sind sie in einem erheblichen Ausmaß erweitert worden.» Im Anschluß daran verweist die Glaubenskongregation darauf, daß ihr neues Verfahren eine solche Vielzahl komplexer Einzelschritte und die Beteiligung von so vielen Personen vorsehen würde, daß man dem Verfahren weder Oberflächlichkeit noch übergroße Eile vorwerfen könne.

## Zum Lehrprüfungsverfahren 1997

Gegenüber dem Verfahren von 1971 war aber von Anfang an grundsätzliche Kritik anderer Art erhoben worden. Sie betraf Fragen der Rechtssicherheit des beklagten Theologen und die fundamentaltheologische Stichhaltigkeit der Art und Weise des Lehrverfahrens, wie sie das *Regolamento* damals festlegte.<sup>2</sup> Es wäre eine ausführliche kanonistische und fundamentaltheologische Analyse notwendig, um zu prüfen, in welchem Ausmaß die neue Regelung den vorgetragenen Kritiken gerecht geworden ist. Dabei würde auch klarer werden, was die Glaubenskongregation unter der «größeren Sensibilität, die ein Kennzeichen unserer Zeit ist», meint. Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß die Arbeit eines Theologen für die Wahrheitsfindung und die Auslegung des Glaubens notwendig ist und deshalb auch gegenüber dem kirchlichen Lehramt eine eigenständige und unverzichtbare Rolle einnimmt<sup>3</sup>, und sie fragen danach, ob das neue Lehrverfahren diesem Tatbestand gerecht wird. Natürlich impliziert dies das Problem der Rechtssicherheit des beklagten Theologen, auf die er in einem Verfahren Anspruch hat, weil er eine authentische Aufgabe in der Kirche wahrnimmt. Wie das *Regolamento* von 1971 unterscheidet die Verfahrensordnung von 1997 zwischen einem «ordentlichen Lehrprüfungsverfahren» und einem «dringlichen Lehrprüfungsverfahren». Die Entscheidung, ob ein Verfahren eröffnet und ob es als ordentliches oder außerordentliches Verfahren durchgeführt werden soll, wird vom *Congresso*, d.h. der wöchentlich tagenden Versammlung des Leiters, der leitenden Beamten und Mitarbeiter der Glaubenskongregation gefällt. Ein ordentliches Verfahren wird angewandt, «wenn eine Schrift schwere lehrmäßige Irrtümer zu enthalten scheint, deren Aufdeckung ein sorgfältiges Unterscheidungsvermögen erfordert und deren möglicher negativer Einfluß auf die Gläubigen nicht zu besonderer Eile anzutreiben scheint» (Art. 8), während ein dringliches Verfahren eingeleitet wird, «wenn eine Schrift offensichtlich und sicher Irrtümer enthält und wenn durch deren Verbreitung ein schwerer Schaden für die Gläubigen entstehen könnte oder bereits entstanden ist» (Art. 23). Diese Entscheidung wird vor jeder Benachrichtigung des beklagten Theologen und seines Ordinarius gefällt. Dies hat zur Folge, daß der beklagte Theologe keine Anhörungsmöglichkeit in den Fällen hat, in denen das außerordentliche Verfahren angewendet wird. Ihm ist damit die minimalste Form einer Verteidigung genommen, nämlich die Möglichkeit einer Anhörung, bevor ein Urteil über seine theologischen Positionen gefällt wird. Denn der weitere Ablauf des außerordentlichen Verfahrens sieht vor, daß er seine beanstandeten theologischen Positionen nur noch mehr widerru-

### GLAUBENSKONGREGATION

**Zum Lehrprüfungsverfahren 1997:** Eine Novellierung des *Regolamento* von 1971 – Ist die Rechtssicherheit für den beklagten Theologen größer geworden? – Die Unterscheidung zwischen außerordentlichem und ordentlichem Verfahren besteht weiter – Akteneinsicht und Wahl eines eigenen Anwaltes – Ortsbischof bzw. Ordensobere wirken im internen Teil des Verfahrens mit – Die ermittelnde und die erkennende Phase des Verfahrens sind weiterhin nicht getrennt – Verweigertes Rekursrecht – Die strittigen drei Zusätze der *Professio fidei* von 1989 – Der Konflikt zwischen einem satzhaft verstandenen Glauben und einem Glauben, der sich von der Not der Menschen herausfordern läßt. *Nikolaus Klein*

### NEUES TESTAMENT

**Die Geburt Jesu aus dem Geist der Wissenschaft:** Das Jesusbuch von *John Dominic Crossan* – Der religiöse, politische und kulturelle Kontext zur Zeit Jesu – Jesus stellt mit seiner Botschaft jede sich universal verstehende Herrschaft in Frage – Ein Anschein von Objektivität – *Jürgen Beckers* Jesusbuch – Die Frage nach den Quellen – Die Überlieferung hinter den synoptischen Evangelien – Das Kriterium der Differenz und das Kriterium der Kohärenz – Die nahende Gottesherrschaft als gegenwärtiger Heilsbeginn – Jesu Wirken als Vollzug des endzeitlichen Heils – Das Verhältnis von Gottesherrschaft und Schöpfung – Gleichnisse, Mahlzeiten und Wunder – Die weitergehende Frage nach der Beziehung zwischen Jesus und der Gottesherrschaft. *Joachim Kügler, Bonn*

### PHILOSOPHIE

**«Einem Buch angehören...»:** *E. Levinas'* Talmud-Lektüren (*Schluß*) – Der Weg Levinas' zum Talmud – Die rätselhafte und geniale Gestalt des «Chouchani» – Inszenierung eines Gesprächs über Zeiten und Generationen hinweg – An Gegenwartsproblemen interessierte Befragung des Talmud – Ein kritischer Kulturbegriff – Der Widerstreit von fraglosem Lebenswillen und von Gerechtigkeit – Der Einspruch des Gesichts des Anders – Zerbrochene Mythen – Was ist die Tora? – Die *lectio difficilior* als ethische und hermeneutische Herausforderung – Treue zum Buchstaben und Kampf für die Würde des Einzelnen. *Paul Petzel, Düren-Birkensdorf*

### GEISTESGESCHICHTE

**Zu politischen Ideen aus der Renaissance:** Monographien von *Alois Riklin* über *N. Machiavelli*, *D. Giannotti* und *A. Lorenzetti* – Die Erfahrungen der Stadtrepubliken der italienischen Renaissance – Die Frage nach dem Tyrannenmord – Wie Gewaltenteilung verstanden werden kann – Das ethische Defizit der «Gemeinwohl-Falle». *Josef Bruhin*

fen (*ad eas corrigendas invitatur*) kann. Ist sein Widerruf nicht in für die Glaubenskongregation befriedigender Weise erfolgt, wird sie nach neuerlicher Beratung die dafür vorgesehene Strafe aussprechen.

### Zum ordentlichen Verfahren

Sind auf diese Weise die Bestimmungen der Verfahrensordnung von 1997, die das dringliche Prüfungsverfahren festlegen, den Regeln des *Regolamento* von 1971 gleich, so werden im ordentlichen Verfahren dem beklagten Theologen neue, das heißt erweiterte Verteidigungsmöglichkeiten eingeräumt. Es sind dies vor allem zwei Bestimmungen: Artikel 17 sieht vor, daß dem beklagten Theologen nicht nur die beanstandeten Sätze mitgeteilt werden, wie es im *Regolamento* von 1971 vorgesehen war, sondern er schreibt darüber hinaus vor: «Die Zusammenstellung der zu beanstandenden irrigen oder gefährlichen Ansichten wird, versehen mit einer entsprechenden Begründung und der zur Verteidigung erforderlichen Dokumentation <reticito nomine> durch den Ordinarius dem Autor» zugestellt. Dazu kommt, daß der beklagte Theologe die Möglichkeit hat, im Einverständnis mit seinem Ordinarius einen Beistand (Anwalt) zu ernennen, der im gleichen Ausmaß wie der beklagte Theologe ein Recht auf Akteneinsicht hat. Die Aufgabe des Anwaltes ist es, den beklagten Theologen bei der Abfassung seiner schriftlichen Antwort auf die Beanstandungen der Glaubenskongregation zu beraten. Er hat außerdem die Möglichkeit, in seiner Funktion als Beistand aktiv an einem Gespräch (Kolloquium) zwischen dem beklagten Theologen und Vertretern der Glaubenskongregation teilzunehmen, falls ein solches zugelassen wird. Die neue Ordnung schreibt ein solches Kolloquium nicht zwingend vor, denn sie spricht nur von der «Möglichkeit einer persönlichen Begegnung» (Nr. 18) und von dem Protokoll eines «eventuell erfolgten Gesprächs» (Nr. 20).

Zusätzlich wird dem Anwalt eine weitere Interventionsmöglichkeit nach Gutdünken des *Congresso* zugestanden. Der *Congresso* nämlich hat die Pflicht, die schriftliche Antwort des Autors wie gegebenenfalls das Protokoll des Kolloquiums auf neue lehrmäßige Gesichtspunkte zu prüfen, und falls er dies feststellt, muß er dies der *Consulta* zu neuerlicher Beratung vorlegen. Die *Consulta* ist jenes Gremium, das, gebildet aus den Konsultoren unter dem Vorsitz des Sekretärs der Glaubenskongregation,

innerhalb eines Vorverfahrens (interne Phase) des ordentlichen Lehrverfahrens für die *Ordentliche Versammlung* der Glaubenskongregation die Entscheidung vorbereitet, ob gegen einen Autor Beanstandungen und welche Beanstandungen erhoben werden sollen. Zu dieser neuerlichen Beratung können neue Fachleute und auch der Anwalt des beklagten Theologen beigezogen werden. Falls eine solche Beratung nicht notwendig scheint, fällt die *Ordentliche Versammlung* eine Entscheidung, ob das Verfahren eingestellt werden kann oder ob und wie das Ergebnis der Lehrprüfung zu veröffentlichen ist.

Diese Neuregelungen schaffen für den beklagten Theologen die Möglichkeit, seine theologische Position argumentativ breiter darzulegen, vielleicht damit auch die Glaubenskongregation von seiner Rechtgläubigkeit zu überzeugen. Der neu eröffnete Zugang zu den Akten gibt ihm auch die Chance, die Voraussetzungen, unter denen die Glaubenskongregation zu ihrem Urteil gekommen ist, zu erkennen und sie bei seiner Urteilsbildung in Anschlag zu bringen. Sie lösen aber in keiner Weise das strukturelle Problem, das dem ordentlichen Verfahren von 1971 eigen war: ermittelnde und erkennende Funktion waren im *Regolamento* von 1971 und sind weiterhin in der Verfahrensordnung von 1997 nicht klar voneinander getrennt. Beide kennen eine interne Phase, in der innerhalb der Glaubenskongregation beraten wird, und eine äußere Phase, in der der beklagte Theologe angehört wird. Da die interne Phase schon mit einem Urteil der *Ordentlichen Versammlung* und dessen Approbation durch den Papst (Nr. 13 bis 15) abgeschlossen wird, in dem festgestellt wird, welche der vom beklagten Theologen vertretenen Lehren als falsch und gefährlich zu gelten haben, wird mit einem solchen Urteil die Phase eines ermittelnden Vorverfahrens schon überschritten. In diesem Zeitraum hat der beklagte Theologe keine Möglichkeit auf Gehör, weil er über den Vorgang noch gar nicht informiert ist. Hinzu kommt noch, daß die Regelung von 1997 gleich wie das *Regolamento* von 1971 es mit sich bringt, daß im Vorverfahren wie im Hauptverfahren die gleichen Personen in urteilender Funktion tätig sind. Deshalb ist die Sorge, daß die im Hauptverfahren beteiligten Mitglieder des *Congresso* und der Ordentlichen Vollversammlung den beklagten Theologen nicht mehr unbefangen anhören, nicht von der Hand zu weisen, zumal die erste Stellungnahme der Glaubenskongregation schon eine päpstliche Approbation besitzt.

### Die neue Rolle des Ordinarius

Nun ließe sich dagegen einwenden, daß durch die Novellierung von 1997 eine qualifizierte Mitbeteiligung des Ordinarius des beklagten Theologen im Rahmen des ordentlichen Verfahrens vorgesehen ist, und daß dieser dabei dessen (Verteidigungs-)Rechte schon in der Vorphase wahrnehmen kann. Zwar besteht kein Zweifel daran, daß der Ordinarius nun aktiv in die interne Phase einbezogen ist, indem er bei der Beratung der für den Fall zuständigen Versammlung der Konsultoren der Glaubenskongregation teilnimmt (er muß in eigener Person an der Beratung teilnehmen und er muß sein Urteil über die vorgebrachten Beanstandungen schriftlich und mündlich abgeben), aber im Blick des Gesetzgebers ist hier nicht eine mögliche anwaltschaftliche Rolle des Ordinarius, ist er doch an eine Schweigepflicht gebunden, so daß er keine Möglichkeit hat, nach einer Rücksprache mit dem beklagten Theologen für ihn das Wort zu ergreifen. Nicht auszuschließen ist auch der Fall, daß der betreffende Ordinarius von Anfang an Partei ist, weil er selber das Verfahren bei der Glaubenskongregation angestrengt hat. In einem solchen Fall ist die Besorgnis der Befangenheit schwer auszuräumen.

### Keine Möglichkeit zum Rekurs

Zur Rechtssicherheit in einem geordneten Verfahren gehört auch die Möglichkeit für den Beklagten, daß er gegen ein Verfahren Beschwerde einlegen kann, um prüfen zu lassen, ob das Verfahren nach den geltenden Regeln durchgeführt wurde. Im Unterschied

<sup>1</sup>Lateinischer Text mit italienischer Übersetzung in: Osservatore Romano vom 30. August 1997, S. 4. Angefügt sind ein theologischer Kommentar von Georges Cottier und ein kanonistischer Kommentar von Velasio de Paolis; deutsche Übersetzung in: Osservatore Romano vom 5. September 1997; englische Übersetzung mit erklärender Bemerkung der Glaubenskongregation in: Origins 27 (11. September 1997), S. 221ff. Die erklärende Bemerkung ist mit einigen Passagen des Kommentars von Velasio de Paolis gleichlautend. Erste Stellungnahmen amerikanischer Theologen finden sich in: National Catholic Reporter vom 12. September 1997, S. 14. – Der Text des *Regolamento* von 1971 ist u.a. abgedruckt in: H. Heineemann, Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik der Verfahrensordnung. (Canonistica, 6). Trier 1981, S. 82–87. – In der folgenden Darstellung wird die Rolle des *relator pro auctore* nicht erwähnt, da seine Aufgabenstellung in der neuen Verfahrensordnung gegenüber den Bestimmungen im *Regolamento* von 1971 unverändert geblieben ist. Er ist während der internen Phase der für die Behörde tätige Berichterstatte, der «die positiven Aspekte der Lehre und die Vorzüge des Autors wahrheitsgemäß aufzuzeigen, zur richtigen Interpretation seines Denkens im allgemeinen theologischen Kontext beizutragen und ein Urteil über den Einfluß der Ansichten des Autors abzugeben» hat (vgl. Art. 10).

<sup>2</sup>Vgl. J. Neumann, Der Leidensweg des Rechtes, in: Orientierung 38 (1974), S. 155ff.; Ders., Ketzerverfahren – eine Form der Wahrheitsfindung? Rechtstheoretische Anmerkungen zum Ringen um die Rechtgläubigkeit, in: ThQ 154 (1974), S. 328–339; W. Böckenförde, Lehrbeanstandungen in der röm.-kath. Kirche und das Verfahren der Kongregation für die Glaubenslehre, in: ZeKR 32 (1987), S. 258–279.

<sup>3</sup>Vgl. die beiden Reden von Johannes Paul II. während seiner Deutschlandreise 1980 am 15. November vor Wissenschaftlern und Studenten im Kölner Dom und am 18. November vor Theologieprofessoren in Altötting. (M. Seckler, Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft, in: W. Kern, Hrsg., Die Theologie und das Lehramt. [QD 91]. Freiburg 1982, S. 17–62, 54ff.).

zum *Regolamento* von 1971, das darüber keine Bestimmung anführt, hält die Verfahrensordnung von 1997 ausdrücklich fest, daß eine Beschwerdemöglichkeit gegen eine ergangene Entscheidung ausgeschlossen ist: «Sollte der Autor die angezeigten Irrtümer nicht in befriedigender Weise und in angemessener öffentlicher Form richtigstellen und die *Sessione ordinaria* zur Schlußfolgerung kommen, daß sich die Straftat der Häresie, der Apostasie oder des Schismas zugezogen hat, schreitet die Kongregation zur Erklärung der *latae sententiae* zugezogenen Strafen; gegen diese Erklärung ist eine Beschwerde nicht zugelassen. Wenn die *Sessione ordinaria* das Vorhandensein von lehrmäßigen Irrtümern feststellt, die keine Strafen *latae sententiae* vorsehen, handelt die Kongregation nach Maßgabe des universalen bzw. Eigenrechts (Art. 28 und 29).»<sup>4</sup> In der abschließenden Passage der Verfahrensordnung wird zu den Artikeln 28 und 29 ausdrücklich festgehalten, daß sie vom Papst «in *forma specifica* approbiert und deren Veröffentlichung angeordnet *contrariis quibuslibet non obstantibus*» worden sind. Man kann die Vorschriften der Artikel 28 und 29 mit der anschließenden Feststellung, daß hier der Gesetzgeber in vollem Wissen das allgemeine Recht außer Kraft gesetzt hat, als eine nachträgliche Rechtfertigung der Glaubenskongregation für die Weigerung der Apostolischen Signatur verstehen, einen Rekurs Tissa Balasuriyas gegen die über ihn von der Glaubenskongregation ausgesprochene Exkommunikation zuzulassen.<sup>5</sup> In der zur neuen Verfahrensordnung zeitgleich veröffentlichten erklärenden Bemerkung erklärt die Glaubenskongregation zu dieser Ausnahmebestimmung, daß ein Rekurs ausgeschlossen sei, weil der Papst in den verschiedenen Phasen des Verfahrens mitbeteiligt ist. «In einem solchen Zusammenhang wäre es ein reiner und ungerechtfertigter Formalismus, die Entscheidung der Glaubenskongregation über die Lehrmeinung eines Autors, wo sie mit Sicherheit festgestellt hat, daß er ein Häretiker, Apostat oder Schismatiker sei – und darüber hinaus sich weigert, sich dem Urteil der Kirche zu unterwerfen – von der Erklärung, daß er exkommuniziert sei, zu unterscheiden, indem sie einen Strafprozeß nach dem kanonischen Recht anstrengen würde, oder indem sie einen Rekurs zulassen würde. Darüber hinaus kann dies die Gefahr in sich bergen, die Lösung eines wichtigen und ernststen Problems zu vertagen.» Mit dieser Erläuterung verkennt die Glaubenskongregation, was mit einem Rekurs beurteilt werden soll, nämlich ob das Verfahren rechtmäßig durchgeführt wurde.

<sup>4</sup>Der Text der Verfahrensordnung verweist hier auf CIC can. 1364: § 1. Der Apostat, der Häretiker oder der Schismatiker ziehen sich die Exkommunikation als Tatstrafe zu, unbeschadet der Vorschrift des can. 194, X 1, n. 2; ein Kleriker kann außerdem mit den Strafen gemäß can. 1336, X 1, nn. 1, 2 und 3 belegt werden.

<sup>5</sup>Vgl. S. Gigacz, The Declaration by the Congregation for the Faith Concerning the Excommunication of Fr. Tissa Balasuriya O.M.I.: A Question of Canonical Nullity, in: *Convergence* Juli 1997, S. 55–63.

## Die Professio fidei von 1989

Die Forderung nach möglichst großer Rechtssicherheit für einen beklagten Theologen im Rahmen eines Lehrverfahrens gewinnt sein eigentliches Gewicht durch die Aufgabe, vor der sowohl die Glaubenskongregation wie der einzelne Theologe stehen, nämlich eine authentische Glaubensinterpretation zu suchen. Daß dabei hermeneutische, sprachanalytische und anthropologische Methoden der Wahrheitsfindung eingesetzt werden müssen, um im geschichtlichen Prozeß der Interpretation das jeweils zu Glaubende zu finden, macht das Hauptproblem der Theologie und des kirchlichen Lehramtes aus. Immer wieder ist in der Debatte um die Revision des Lehrprüfungsverfahrens der dabei auftretende Gegensatz als ein Konflikt zwischen einer mehr satzhaft und statisch sich verstehenden Glaubensregel auf Seiten der Glaubenskongregation und einer Theologie, die um die Aktualisierung des überlieferten Glaubens ringt, formuliert worden.<sup>6</sup> In der neuen Verfahrensordnung spiegelt sich diese Problematik in dem kurzen Satz, in dem das Kriterium festgelegt wird, nach welchem die «lehrmäßigen Irrtümer oder gefährlichen Auffassungen eines Theologen» beurteilt werden sollen: «Diese sind im Licht der in der *Professio fidei* enthaltenen unterschiedlichen Kategorien der Wahrheitsverkündung konkret anzugeben.»<sup>7</sup> Damit hält die Glaubenskongregation ausdrücklich fest, daß es eine «Hierarchie der Wahrheiten» gibt, und daß sie bei der Beurteilung einer theologischen Position berücksichtigt werden muß. Genauer meint der Verweis auf die *Professio fidei* (Glaubensbekenntnis) von 1989 die dort auf den Text des Nizäo-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses folgenden drei Abschnitte: Der erste Abschnitt beschreibt im Anschluß an die Glaubenskonstitution des Ersten Vatikanischen Konzils, was man unter einem Dogma, d.h. einer unfehlbaren Glaubensaussage versteht. Der zweite Abschnitt spricht von dem, was zwar nicht selber Gegenstand unfehlbaren Glaubens ist, wohl aber definitiv gelehrt und deshalb auch definitiv festgehalten werden muß.

Der letzte Absatz spricht davon, daß den vom Papst oder dem Bischofskollegium authentisch, nicht aber unfehlbar bzw. definitiv gelehrt Lehren Gehorsam entgegengebracht werden muß. Ob damit die Glaubenskongregation ihre Absicht erreicht, eine differenziertere Kriterienlogik festzuhalten, ist fraglich, wurde schon 1989 bei der Veröffentlichung der *Professio fidei* zu den drei Zusätzen kritisch angemerkt, daß sie so formal formuliert sind, «daß sie wie eine Art Blankounterschrift für beliebige Inhalte klingen. Sie können sich aber gar nicht auf beliebige Inhalte beziehen.»<sup>8</sup> Mit dieser Festlegung ist in der neuen Verfahrensordnung eine Bestimmung aufgenommen worden, die jedes konkrete Verfahren der Glaubenskongregation mit einem beklagten Theologen vor Diskussion seiner persönlichen Äußerungen mit einem zusätzlichen Konflikt belasten muß, ist doch etwas als Beurteilungskriterium eingeführt worden, was seinerseits unter den Theologen strittig ist.<sup>9</sup>

Nikolaus Klein

<sup>6</sup>Vgl. Es ginge anders besser. Ein Gespräch mit Prof. Johannes Neumann über die römische Glaubenskongregation, in: *Herder Korrespondenz* 28 (1974), S. 287–297, 288ff.

<sup>7</sup>AAS 81 (1989) S. 104ff.

<sup>8</sup>P. Knauer, Der neue kirchliche Amtseid, in: *StdZ* 208 (1990), S. 93–101, S. 94.

<sup>9</sup>B. Häring, Erzwingung von Verstandesgehorsam gegenüber nicht-unfehlbaren Lehren? in: *ThdG* 29 (1986), S. 213–219; D. Mieth, Der überflüssige Treueid oder: Das Credo genügt, in: *ThQ* 170 (1990), S. 140–143; H. Schmitz, «Professio fidei» und «iusiurandum fidelitatis». Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides? in: *AkKR* 157 (1988), S. 353–429; zu den kirchengeschichtlichen und dogmatischen Problemen der mit der *Professio fidei* tridentina gegebenen Verknüpfung von Glaubensbekenntnis und Gehorsamseid vgl. P. Prodi, Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, in: Ders., Hrsg., *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*. (Schriften des Historischen Kollegs, 28). München 1993, S. VII–XXIX; P. Vallin, Erfordert das Wesen der Kirche klare, einheitliche Dogmen? in: *Concilium* 33 (1997), S. 382–389.

### Zum neuen Studienjahr

gönnen Sie sich Einblicke und Ausblicke über Ihr Fachwissen hinaus und werden Sie mit einem günstigen (siehe Angaben im Impressum) Abonnement für

### Studierende

ab sofort (Oktober 1997) Leserin oder Leser von



**ORIENTIERUNG**

**ORIENTIERUNG** eignet sich auch als Geschenk.

# Die Geburt Jesu aus dem Geist der Wissenschaft

Die eifrige Produktion theologischer Literatur hat zu dem merkwürdigen Befund geführt, daß inzwischen ganze Bibliotheken mit Büchern über einen Mann gefüllt werden könnten, von dem nicht eine einzige selbstgeschriebene Zeile erhalten ist. Jesus dürfte die meist beschriebene Person der Menschheitsgeschichte sein. Nun richtete sich die Schreibfreude der Theologen früherer Jahrhunderte mehr auf die Bedeutung Jesu als Christus, denn auf seine menschliche Existenz, wogegen es in der heutigen Jesusliteratur eine Gattung gibt, die zumindest den Anspruch erhebt, Leben und Werk Jesu mit wissenschaftlichen Methoden in größtmöglicher historischer Exaktheit zu erarbeiten. Auch diese Gattung der historischen Jesusliteratur bringt Jahr für Jahr eine Fülle von Neuerscheinungen hervor. Die Vielzahl der Publikationen führt zu dem merkwürdigen Ergebnis, daß für Außenstehende der Eindruck entsteht, als sei es mit der Wissenschaftlichkeit der historischen Bibelwissenschaft nicht allzu weit her. Darf es, so könnte man fragen, einen Drewermann-Jesu, Hoppe-Jesu, einen Sanders-Jesu, einen Theißen-Jesu, Crossan-Jesu, Becker-Jesu usw. geben?<sup>1</sup> In vielfältigen Stimmen scheint der Jesusmarkt seiner geeigneten Kundschaft – in geziemender Abwandlung versteht sich – Robert Lembkes berühmte Frage zuzurufen: «Welchen Jesus hätten's denn gern?»

Nun ist aber ein solcher Eindruck mindestens ungerecht. Pluralität gehört notwendig zur Wissenschaft dazu; ist sie doch, zumindest dort, wo sie gelingt, ein ununterbrochener Diskurs mit offengelegten Argumenten. Wer von Wissenschaft Eindeutiges und Endgültiges erwartet, erliegt der modernen Versuchung, Wissenschaft als Religionsersatz zu benutzen. Und der Pluralismus einer Disziplin, die es mit Geschichte zu tun hat, ist besonders wenig vermeidbar. Längst nämlich ist die Idee von der Wiederbelebung der Dinge, wie sie einmal waren, als das erkannt, was sie ist, eine Idee eben. Postmodern wird man einsehen müssen, daß das Aufdecken historischer Fakten, wie es die Geschichtswissenschaften nun einmal betreiben, nichts anderes ist als eine besondere Form der Erzählung. Als Erzählung aber gehört auch die historische Wissenschaft in den Bereich der Fiktion. Sie ist auslegende Wissenschaft, denn sie interpretiert Fakten, die sie vorher selbst für relevant erklärt hat. Selbst das Verständnis davon, was Fakten sind, ist schon eine Angelegenheit menschlichen Entwurfs, und erst recht ist die Deutung solcher Fakten etwas, was im Kopf geschieht. Damit entsteht für die Geschichtsschreibenden die mißliche Lage, daß sie viel stärker als vielleicht früher, für ihre Entwürfe den Kopf hinhalten müssen. Sie haben die Pflicht, für ihren Entwurf einzustehen, können sich nicht hinter objektiven Tatbeständen verstecken. In der Wissenschaft im engeren Sinn wußte man das schon immer, nun aber wird auch das breite Publikum zunehmend kritisch. Es ist also kein Unglück, wenn uns Jesus zeitgenössisch mit vielerlei Gesichtern entgegentritt. Wissenschaftlich ist aber zu fragen: Wer hat die besseren Argumente für seinen / ihren Entwurf? Welcher Entwurf kann mehr erklären, hat weniger Widersprüche in sich?

## Der amerikanische Jesus

Wenn Wissenschaftlichkeit vor allem im Offenlegen der Methoden und Argumente besteht, dann ist das Jesusbuch von *John*

<sup>1</sup> Eugen Drewermann, *Jesus von Nazaret. Befreiung zum Frieden*. Zürich 1996.

Rudolf Hoppe, *Jesus: von der Krippe an den Galgen*. Stuttgart 1996.

Ed. P. Sanders, *Sohn Gottes. Eine historische Biographie*. Stuttgart 1996. Gerd Theißen, Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen 1996. Vgl. Gerd Theißen, *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*. München 1986.

John D. Crossan, *Der historische Jesus*. Beck, München 1994 (?1995).

Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*. De Gruyter, Berlin 1996.

Nur die beiden letztgenannten Arbeiten können im Folgenden besprochen werden.

*Dominic Crossan* mit Sicherheit ein wissenschaftliches Buch. Wer in der deutschen Szene neutestamentlicher Exegese beheimatet ist, würde ihm das vielleicht gerne absprechen, aber das wäre voreilig. Man kann Crossan keinesfalls vorwerfen, den Weg, auf dem er zu seinen Ergebnissen kommt, zu verschleiern. Ganz im Gegenteil, er legt ihn mit einer Akribie dar, die Nichtfachleute ermüden wird. In langen Listen werden für einzelne Motive und Motivgruppen Belege aufgezählt, untergliedert nach der Zahl der Bezeugungen, nach dem Alter der Quellen usw. Dabei entsteht allerdings die Gefahr, daß mehr an Präzision vorgetäuscht wird, als tatsächlich vorliegt. Insofern besteht für diejenigen, die nicht in der Exegese beheimatet sind, die Versuchung, den Ergebnissen von Crossan mehr an Objektivität zuzuschreiben, als sie verdienen. Gerade für ein breiteres Publikum aber ist das Buch anscheinend gedacht. Darauf deutet jedenfalls die Veröffentlichung in einem Verlag hin, der nun nicht gerade vorwiegend auf Theologie ausgerichtet ist. Und das Buch scheint ja sein Publikum zu finden. Immerhin war nach kurzer Zeit schon eine neue Auflage notwendig. Wer nun das Buch in der Erwartung aufschlägt, eine Biographie Jesu vorzufinden, wird eine herbe Enttäuschung erleben. Die ersten zwei Drittel des Buches handeln gar nicht von Jesus, und das sind über 300 Seiten. Es erfordert schon ein ziemliches Durchhaltevermögen, bis zum Jesusteil vorzudringen. Freilich gerade für das breitere Publikum lohnt sich diese Mühe durchaus, denn es wird deutlich, daß die Botschaft Jesu nun nicht einfach vom Himmel gefallen ist. Theologisch gesprochen: Die ausführliche Beschäftigung mit dem politischen, religiösen und kulturellen Horizont, vor dem Jesus mit seiner Botschaft steht, kann verstanden werden als Einübung in das Geheimnis der Offenbarung Gottes, nämlich das Eintreten des Absoluten in menschliche Geschichte mit all ihren Bedingtheiten. Und da Crossan im typisch amerikanischen Stil schreibt, flüssig, gut lesbar und mit einigem Unterhaltungswert, dürfte die Durststrecke bis hin zu Jesus gut zu verkraften sein. Fachleute erfahren da nicht viel Neues, aber für alle Nichtfachleute ist hier ein runder Entwurf der Umwelt Jesu zusammengestellt, der in jedem Fall lesenswert ist. Zwar wird man kritisch anmerken müssen, daß Crossan an manchen Stellen zu leichtfertig moderne Befunde der Kulturanthropologie in die Antike zurückprojiziert, aber diese Schwäche muß die Qualität der Ausführung nicht insgesamt trüben.

## Grundoption

Vor allem scheint die Grundstruktur des Buches, nämlich vom «Reich der Mittler», also der hellenistisch-römischen Universalkultur über die «Erhebung gegen die Mittler» (jüdischer Widerstand gegen den römischen Imperialismus) zum «Reich ohne Mittler» der Jesusbotschaft vorzudringen, sehr einleuchtend zu sein. Daß nämlich die unmittelbare Zuwendung des Schöpfergottes zu jedem einzelnen eine zentrale Aussage der Reich-Gottes-Botschaft Jesu darstellt, wird man nicht gut bestreiten können. Wenn nämlich Jesus ins Zentrum seiner Verkündigung die Rede von der Königsherrschaft Gottes stellt, dann steht er mit seiner Botschaft eindeutig in der Fluchtlinie einer Theologie, die das universale Königtum Gottes so betont, daß jedes irdische Königtum damit in Frage gestellt wird. Hier sei etwa auf Deuteriojesaja verwiesen, wo folgerichtig der Davidsbund auf Israel insgesamt übertragen wird (Jes 55,3). Zwar findet man bei Jesus kaum eine direkte Kritik an zeitgenössischen Herrschern, aber es ist doch klar, daß die Herrschaft Gottes keine Legitimationsfigur für die Herrschaft von Kaisern und Königen darstellt. Bei ihr geht es um die *direkte* und *unvermittelte Aktion Gottes*, der sich seinem Geschöpf in unbegrenzter Gnade neu zuwendet: Dazu braucht es keinen König als Mittler. Die Königsherrschaft Gottes ist als endzeitliche Wiederherstellung der

Schöpfungsordnung ein *universales* Heilsgeschehen. Deshalb ist der Gott der Basileia ein Gott *aller*, ein Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,45). In die Gottesherrschaft zu gelangen, bedeutet nichts anderes, als Gottes Königtum anzuerkennen und sich seiner väterlich liebenden Fürsorge zu überlassen. Die Würde der Gotteskindschaft ist bei Jesus nicht mehr das Privileg eines irdischen Machthabers, sondern wird potentiell *jedem* zugesprochen, der sich von der umfassenden Güte Gottes bewegen läßt. Und so sehr auch der historische Jesus seine Vollmacht betont und die Besonderheit seiner Gottesbeziehung herausstellt – er verkündet doch eindeutig die Königswürde *Gottes* und nicht seine eigene. Ein entsprechender Anspruch wäre zwar – das lehrt die Zeitgeschichte – auch für den Handwerker aus einem galiläischen Dorf möglich gewesen, aber er liegt nicht vor. Gewiß, es gab im Palästina des ersten Jahrhunderts auch das Phänomen eines volkstümlichen Königtums – das wissen wir aus den Berichten des jüdischen Historikers *Flavius Josephus* –, aber es wird schwerfallen, zwischen den politisch-militärischen Ambitionen dieser Revolutionäre und der programmatischen Gewaltlosigkeit Jesu eine Gemeinsamkeit zu rekonstruieren. Jesus ist mit Anführern wie Judas, Sohn des Ezechias (ant. 17,271 f), Simon, ehemals Sklave von König Herodes (ant. 17,273 f), oder dem Schafhirten Athronges (ant. 17,271 f), die in den Unruhen nach dem Tode des Herodes eine Rolle spielten, nicht zu vergleichen. Ist es schon fraglich, ob man in den revolutionären Königsanwärtern Repräsentanten eines davidischen Messianismus sehen sollte, so wäre es noch fragwürdiger, Jesus entsprechende Ansprüche zu unterschieben. Fragt man also, was Jesus mit der Welt der Könige und Kaiser zu tun hatte, dann lautet die nüchterne historische Antwort: Nicht viel mehr, als daß er ihr zum Opfer fiel. Daß trotzdem kurz nach Jesu Tod die Vorstellung von Jesus als königlichem Mittler zu einem wichtigen Element christlicher Verkündigung wurde, hängt mit der Erfahrung der Auferstehung zusammen und gehört zu den wichtigen Prozessen der christologischen Entwicklung. Die Relevanz dieser Entwicklung darf aber nicht dazu verführen, nach ihrem Modell die Selbstwahrnehmung des historischen Jesus zu entwerfen.

### Behauptete Objektivität

So zutreffend also die Grundoption des Buches von Crossan ist, so überraschend wirkt sein Jesusbild bei näherem Zusehen. Schon bei der Lektüre dessen, was Crossan als «Jesu Evangelium» (12–26) voranstellt, tauchen kritische Fragen auf. Zunächst entsteht vor allem der Eindruck des Zusammenhanglosen. Eine Kostprobe:

«Liebe deinen Bruder wie deine Seele! Hüte ihn wie deinen Augapfel.

Werdet Vorübergehende.

Unmöglich, daß ein Mensch auf zwei Pferden reite und zwei Bogen spanne.

Selig der gelitten hat!» (20)

Ganz abgesehen davon, daß eine solche Textsammlung etwa so sinnvoll ist wie die Zusammenstellung der Hauptmotive aller Beethoven-Sinfonien auf einer CD, mag man fragen, was zum Beispiel Sätze wie «Werdet Vorübergehende!» in einer Sammlung von «authentischen» Jesusworten verloren haben? Der biblische Normalverbraucher kennt sie nicht. Nun, Crossan kann das natürlich gut begründen. Er verwendet als Textbasis seiner Jesusrekonstruktion eben nicht nur die vier kanonischen Evangelien, sondern auch apokryphe, zum Teil als gnostisch eingeschätzte Texte. Das ist natürlich prinzipiell erlaubt, und apokryphe Evangelien sind ja *in*, weil es manchem pseudokritischen Zeitgenossen entspricht, alles kirchlich Akzeptierte als manipuliert zu verdächtigen, aber eine solche Entscheidung zwingt dann dazu, aus relativ jungen Texten alte und älteste Traditionen herauszuschälen. Zu diesem Verfahren ist man natürlich auch gezwungen, wenn man die drei synoptischen

Evangelien als Ausgangsbasis nimmt, aber da gibt es im Hinblick auf die Spruchquelle Q wenigstens die Möglichkeit des Vergleichs zwischen Matthäus und Lukas. Wie hypothetisch die Ergebnisse der literarkritischen Archäologie selbst dann noch sind, ist unter den Forschenden längst zur Binsenweisheit geworden, wird aber von Crossan den Nichtfachleuten meiner Einschätzung nach nicht ausreichend klargemacht. Hier wird die gefährliche Suggestion einer Objektivität aufgebaut, die bei näherem Hinsehen so nicht berechtigt ist. Diese Kritik gilt auch für das Kriterium der mehrfachen, unabhängigen Bezeugung. Natürlich weiß auch Crossan, daß etwas nicht deswegen schon alte Tradition ist, weil es von mehreren Autoren berichtet wird. Und Crossan weiß auch, daß nicht jede alte Tradition den Anspruch des Historischen erheben kann, aber er baut auch mit diesem, für meinen Geschmack sehr starr gehandhabten Kriterium eine scheinbare Objektivität auf. Wissenschaftlicher wäre es, die Unsicherheiten des eigenen Entwurfs offenzulegen und auf das Kriterium der mehrfachen, unabhängigen Bezeugung. Eingeständene Subjektivität ist allemal wissenschaftlicher als behauptete Objektivität. Insgesamt macht das Buch einen höchst zwiespältigen Eindruck. Um noch einmal auf das Beethoven-Beispiel zu kommen: Da wird mit höchster Akribie eine Fülle von Notenmaterial gesichtet, da wird mit Listen und Symbolen, Anhängen und Erläuterungen gearbeitet, um aus der Überlieferung die Ur-Sinfonie wieder zu gewinnen. Der große Rekonstrukteur brilliert, sein Ergebnis beeindruckt, hat aber einen Nachteil: Es klingt einfach zu schräg, um tatsächlich von Beethoven zu stammen.

### Der Kieler Jesus

Wer das Buch von *Jürgen Becker* in die Hand nimmt, lernt einen ganz anderen Jesus kennen und tritt in eine andere schriftstellerische Welt ein. Das Buch von Becker ist entstanden aus der Lehrtätigkeit des Kieler Professors und für den universitären Bereich auch geschrieben. Die Absicht von Becker ist es, ein Jesusbild vorzulegen, «das sich dem historischen Wahrheitsbewußtsein der Neuzeit nicht verschließt, und dennoch zugleich den Christus des traditionellen kirchlichen Glaubens nicht einfach für überholt hält.» – So der Verfasser in seinem Vorwort.

Becker beginnt mit der Frage nach den Quellen und markiert damit zugleich einen fundamentalen Unterschied zu Crossan: Er beschränkt sich nämlich weitgehend auf die Überlieferung der synoptischen Evangelien und findet sich damit in guter Übereinstimmung mit dem Common sense der Bibelwissenschaft. Was den Umgang mit den Quellen angeht, so fußt Becker auf dem Standardmodell der neutestamentlichen Forschung, der Zwei-Quellen-Theorie, die davon ausgeht, daß Matthäus und Lukas unabhängig voneinander zwei Quellen, nämlich das Markusevangelium und die Spruchsammlung Q verwendet haben. Dabei sind natürlich sowohl Markus als auch die Logienquelle Q schon Produkte eines lebendigen Prozesses, in dem Christinnen und Christen der ersten Generationen versucht haben, die Botschaft Jesu durch Weitergabe und Aneignung aktuell zu halten. Da in einem solchen Prozeß die Überlieferung nicht wie ein verschürtes Paket weitergegeben wird, können weder Markus noch Q als direkte Wiedergaben der Verkündigung des historischen Jesus gesehen werden. Auch hier muß tiefer gegraben werden.

### Methode und Gliederung

Daß sich Becker der Risiken dieses Weitergrabens bewußt ist, zeigt sein Überblick über methodische Fragen (1–20). In wissenschaftlich vorbildlicher Weise legt Becker dabei seine Kriterien offen. An erster Stelle steht das *Differenzkriterium*: Ein Stoff, der für den historischen Jesus in Betracht kommt, muß gegenüber dem frühen Christentum und gegenüber dem Judentum Originalität besitzen. Freilich kann es dabei immer nur um

eine Originalität gehen, die im Rahmen des Frühjudentums möglich ist, sonst nimmt man Jesus sein Judesein und produziert ein antisemitisch ausbeutbares Jesusphantom. Deshalb legt Becker besonderen Wert darauf, die verschiedenen frühjüdischen Strömungen, die die jüdische Welt bilden, zu der Jesus gehörte, ausführlich dazustellen. Becker weiß auch, daß das Differenzkriterium nur einen Minimalbestand der Jesusüberlieferung sichern kann. Was dabei entsteht, ist noch nicht der historische Jesus, sondern ein Rest-Jesus, dem all das fehlt, was Jesus mit dem Judentum seiner Zeit gemeinsam hatte und was die frühe Kirche getreulich an Jesustradition bewahrte. Ein solcher Jesus ist ein Wissenschaftsgepenst, aber als wirklicher Mensch nicht lebensfähig. So muß als weiteres Kriterium das *Kohärenzkriterium* hinzukommen. Hier wird dann gefragt, ob einzelne Stoffe, zur rekonstruierten Gesamtanschauung der Jesusverkündigung passen, «wobei diese wiederum mit der Lebensgestaltung Jesu und möglichst auch mit seinem Geschick, dem Verbrechertod, übereinstimmen sollte. Die Kohärenz bezieht sich also auf Jesu Wirken in Wort und Tat wie auch auf sein Schicksal.» (18) Selbstverständlich kann das Set der historisch-kritischen Methoden nicht an jeder Textstelle neu durchexerziert werden, ohne das Buch unlesbar zu machen. Becker geht deshalb so vor, daß er die wichtigsten Texte jeweils an der ersten Stelle ihrer Benutzung in ihrer vermutlich ältesten Form in Übersetzung präsentiert. Zur Begründung für die Auswahl dieser Texte wird jeweils ein klein gedruckter Abschnitt angefügt, der in der gebotenen Kürze die Argumente für die getroffene Entscheidung offenlegt.

Nach den Vorüberlegungen zur Methode startet Becker mit kurzen biographischen Notizen (21–36), die vor allem deutlich machen, was wir alles *nicht* wissen. Auch das Jesusbuch von Becker ist keine Jesusbiographie, sondern beschäftigt sich vor allem mit der *Botschaft* Jesu. Zunächst steht aber Johannes der Täufer im Mittelpunkt (37–58). Da Jesus sich von ihm taufen ließ und für eine gewisse Zeit Schüler des Täufers war, ist es sicher notwendig, sich zunächst mit der Verlorenheit Israels zu beschäftigen, die Johannes als Gerichtsprophet predigt. In unerhörter Radikalität kündigt der Täufer ganz Israel ein Vernichtungsgericht an, das unmittelbar bevorsteht. Nicht Tempelkult, nicht Erwählung, noch Abrahamskindschaft kann vor dem Zorn Gottes retten. Israel hat das Kapital seiner Heilsgeschichte restlos aufgebraucht, so daß es kein Schutzmittel mehr gegen die Vernichtung gibt. Aus der Feuertaufe des Gerichts kann allenfalls die Wassertaufe retten, wenn sie mit totaler Umkehr verbunden ist. Wenn Becker anschließend die Beziehung Jesu zu Johannes und die Stellung des Gerichts in seiner Botschaft darstellt, so weiß er, daß er mit seiner Betonung des Gerichtsgedankens in der Verkündigung Jesu gegen die heiligsten Gebote des Zeitgeistes sündigt. «Nur Liebe und bedingungslose Annahme sind gefragt, nicht aber den Menschen qualifizierende Negativurteile.» (59) Dagegen betont Becker, daß die Rede vom Gericht unlösbar mit der Botschaft Jesu verbunden ist. Zwar hat sich Jesus von seinem Lehrer getrennt, aber in bestimmter Hinsicht bleibt er ein Erbe des Täufers. Auch für Jesus ist Israel durch seine Gottesvergessenheit so restlos dem Gericht verfallen, daß nur eine erneute Aktion Gottes selbst noch Rettung schaffen kann. Deshalb sind auch bei ihm Bund und Erwählung kein Thema mehr. «Alle stehen in analoger Nullpunktsituation, und nur entschlossenes Handeln im Sinne der Botschaft Jesu kann einen Ausweg schaffen.» (69) Daß es einen solchen Ausweg überhaupt gibt, liegt daran, daß bei Jesus der Ausgang des Gerichts nicht einheitlich festgelegt ist. Angesichts der Verlorenheit Israels kommt alles darauf an, wie sich ein Mensch zur letzten Chance stellt, die er von Gott geboten bekommt. Durch das Gnadenangebot Gottes im Handeln Jesu eröffnet sich die Chance zur Rettung, hier fällt noch einmal Licht in die Finsternis. «Wo dieses Licht allerdings nicht zur neuen Orientierung genutzt wird, ist die Finsternis endgültig.» (73)

In den folgenden Kapiteln geht es dann um die nahende Gottesherrschaft als gegenwärtigen Heilsbeginn für das verlorene Isra-

el (100–275) und die ethischen Konsequenzen, die daraus praktisch resultieren (276–398). Zwei kürzere Kapitel über das Ende Jesu (399–440) und den Glauben an den Auferstandenen (441–445) runden den Band ab, der mit einem Stellenregister versehen ist, damit man sich quer zu der thematischen Einteilung auch über einzelne Bibelstellen schnell informieren kann. Das sorgfältig gearbeitete Buch kann mit seiner Fülle an Informationen in einer solchen Besprechung natürlich nicht umfassend dargestellt werden. Ich beschränke mich deshalb darauf, Beckers Verständnis der Botschaft Jesu von der Königsherrschaft exemplarisch darzustellen, weil es hier ja um das Herzstück der Verkündigung Jesu geht und dabei zugleich deutlich werden kann, wie Jesus sich von Johannes dem Täufer unterscheidet.

### Gottesherrschaft ab jetzt

Zunächst stellt Becker das *biblisch-jüdische Erbe* der jesuanischen Rede von der Königsherrschaft Gottes heraus und macht klar, daß Israel und das Frühjudentum reichlichen Gebrauch davon machten, «von Gottes königlichem Herrschen zu reden, um Gottes Verhältnis zur himmlischen und irdischen Welt sowie speziell zu Israel zu beschreiben.» (103) Jesus steht also mit seiner Rede von der Königsherrschaft Gottes in einem breiten Traditionsstrom. Allerdings gebraucht er stets nur den abstrakten Begriff und verzichtet darauf, das Herrschen Gottes irgendwie bildlich auszumalen. Weder vom Thron Gottes, noch vom himmlischen Hofstaat oder vom himmlischen Königskult ist die Rede. Außerdem unterscheidet sich Jesus von seinen Zeitgenossen dadurch, daß er das Königtum Gottes nicht als zukünftigen Vollendungszustand von der heillosen Gegenwart absetzt. Für Jesus ist vielmehr in der Gegenwart die Basileia Gottes angebrochen und läuft unaufhaltsam auf Vollendung hin. Die jetzige Wirklichkeit und die endzeitliche Vollendung werden in selbstverständlicher Kontinuität gesehen. «Die Pointe der Verkündigung Jesu ist geradezu, daß die Gottesherrschaft ab jetzt in dieser Welt Platz greift.» (127) Die Vorstellung von einem Leben nach dem Tod steht deshalb nicht im Zentrum und muß der Rede vom Königtum Gottes untergeordnet bzw. zugeordnet werden. Sehr überzeugend stellt Becker dar, wie Jesus seine Zeit zur Endzeit erklärt, in der die Wende zum Heil sich vollzogen hat. In Übereinstimmung mit der Mehrheitsmeinung der Forschung sieht er in Lk 10,18 («Ich sah den Satan blitzartig aus dem Himmel stürzen.») einen zentralen Beleg dafür, daß für Jesus der endzeitliche Sieg über das Böse schon stattgefunden hat. Kritisch ist hier nur anzumerken, daß man sich an dieser Stelle wünschen würde, daß Becker genauer erklärt, wie sich dieses Verständnis der Gegenwart als Heilszeit zu der Gerichtsbotschaft Jesu verhält. So entsteht ein wenig der Eindruck als ob man es mit zwei Jesusgestalten zu tun hätte. Jedenfalls ist Becker recht zu geben, wenn er die Wirklichkeitswahrnehmung Jesu ganz von der in der Gegenwart stattfindenden Machtübernahme Gottes her bestimmt.

Von daher ist auch das Wirken Jesu nicht mehr nur als Vorzeichen der Basileia zu sehen, sondern als *Vollzug* des endzeitlichen Heils. Der qualitative Sprung, der die Menschheitsgeschichte teilt, findet also in der Gegenwart statt. Deshalb zieht Jesus die Grenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart, nicht zwischen Gegenwart und Zukunft, ist also auch nicht als Apokalyptiker zu bezeichnen. Was in der Vergangenheit nur erhofft werden konnte, wird jetzt Realität. Deshalb wird der Täufer zwar als größter aller Menschen (und damit größer als Mose und alle Propheten!) bezeichnet, aber er ist geringer als der Kleinste im Gottesreich. Johannes gehört zur Vergangenheit, die nicht mehr zählt. «Bis Johannes läuft die Zeit des Wartens und Hoffens bzw. der Zukunftsansage, mit dem Eintreffen der Gottesherrschaft bestimmt allein die Erfüllung das Geschehen. Die Zeit nach Johannes ist also in der Qualität etwas Neues.» (141) Die Gegenwart/Zukunft der Basileia wird so



scharf von der Vergangenheit abgesetzt, daß selbst die Gebote der Totenehrung außer Kraft gesetzt werden: «Laß die Toten ihre Toten begraben!» Jesus hebt die Gegenwart so stark von der Vergangenheit ab, daß er nie auf das geläufige Geschichtsverständnis und Geschichtswissen seiner Zeit zurückgreift. Und Becker weist auch zu Recht darauf hin, daß Jesus die göttliche Erhaltung von Schöpfung und Geschichte nie als verborgene Königsherrschaft Gottes deutet. Jesus benutzt die entsprechende Sprachtradition nicht, sondern schildert die Gottesherrschaft als etwas radikal Neues, als eine dynamische Größe. Dies wird vor allem durch die Verwendung von Verben der Bewegung deutlich gemacht: Die Basileia *kommt*, sie *naht* usw. Die Gegenwart ist für Jesus nicht die Zeit, um den Mangel zu verwalten, sondern die Chance, das endgültige Heil zu finden. Weil die Gegenwart nicht vor der Zukunft liegt, sondern mit dieser eine Einheit bildet, verspielen die Menschen ihr Leben, wenn sie die Gegenwart mit der Spurensuche für ein zukünftiges Kommen Gottes vergeuden. Das Leben wird dann richtig genutzt, wenn die Gegenwart als Ort der Erfahrung göttlicher Nähe genutzt wird. Deshalb kann es auch in der Gegenwart kein Fasten geben, denn die Jetztzeit ist Festzeit. Jesu Mahlzeiten mit den Sündern und Ausgestoßenen sind Ausdruck der endzeitlichen Festfreude. In den Reich-Gottes-Gleichnissen werden Anfang und Ende auf das engste aneinandergespleißt. Die Menschen befinden sich hier und jetzt in einer Dynamik, die sie weder beeinflussen noch unterbrechen können: Es ist die Zeit der selbstwachsenden Saat (Mk 4,28). «Satansturz und Jesu Wirken (Lk 10,18; 11,20) markieren den Anfang. Damit beginnt der Prozeß der sich unaufhaltsam ausbreitenden Gottesherrschaft. Mit uneingeschränkter Zuversicht erwartet Jesus das zeitlich befristete, aber nicht im objektiven Zeitmaß angegebene Ende.» (154) Und der moderne Mensch mag fragen, ob man hier auch 2000 Jahre einsetzen kann – aber solche Aktualisierungsfragen interessieren ein akademisches Lehrbuch ja leider nicht.

### Gottesherrschaft schöpferorientiert

Was das Verhältnis der Gottesherrschaft zur Schöpfung angeht, so ist für Jesus klar, daß Gott der Herr der Welt ist. Diese universalistische Sicht wird verstärkt dadurch, daß die Heilsprivilegien Israels aufgezehrt sind, so daß von einer heilsgeschichtlichen Sonderstellung Israels nicht mehr gesprochen werden kann. Daher spricht Jesus auch nicht von den Dingen, auf die seine Zeitgenossen gewöhnlich hofften (Landverheißung, Befreiung von der Fremdherrschaft, Rückführung aus der Diaspora, Wiedererrichten des davidischen Königstums), und auch der Tempel oder Jerusalem spielen keine besondere Rolle. Trotzdem sieht sich Jesus nur zu Israel gesandt, das er ganz selbstverständlich gezielt anspricht. Er betreibt keinerlei Heidenmission, aber er sprengt die Verbindung von Basileia und Zionstradition. Der heilige Berg von Jerusalem ist nicht mehr der Nabel der Welt, zu dem in der Endzeit die Völker pilgern werden. Israel kann sich auf keine Tradition mehr stützen, sondern nur noch darauf hoffen, daß Gott sich Israels erbarmt, weil er sich seiner Schöpfung erbarmt. Die Gottesherrschaft wird bei Jesus als schöpferorientiert verstanden. Für Jesus gibt es unabhängig von der verbrauchten Heilsgeschichte eine fundamentalere Erfahrungswelt als Hintergrund für die Erfahrung der Basileia, nämlich die Erfahrungswelt alltäglicher Geschöpflichkeit. Gesundwerden, Sattwerden, Versorgtwerden, das sind geschöpfliche Erfahrungen. Deshalb findet die Basileia ihren Ausdruck in Gastmählern in den Dörfern Galiläas, in Wundertaten an Kranken, deshalb kann man von Raben und Anemonen lernen (Mt 6,25–34/Lk 12,22–31), deshalb wird die Feindesliebe damit begründet, daß der Schöpfer seine Sonne für alle scheinen und seinen Regen für alle fallen läßt. Damit ist auch klar, warum Jesus keine scharfe Grenzziehung mehr zwischen Juden und Heiden propagiert. «Wo das heilsgeschichtlich Besondere zu-

gunsten des geschöpflich Allgemeinen in den Hintergrund tritt, ist eine Motivation zu konfrontativer Gegenüberstellung eigentlich nicht vorhanden.» (167) Dabei ist der Schöpfungszustand, auf den Jesus rekurriert nicht ein verlorener paradisiischer Urzustand, sondern kann in der Basileia hier und jetzt erlebt werden. Der Alltag ist der Ort der Gottese Erfahrung, auf die Jesus hinführen will. Weil die Gottesherrschaft aber nicht auf eine Welt trifft, die schon leidlich gut ist und nur hie und da ein wenig verbessert werden müßte, sondern auf eine verlorene Welt, die Gott eigentlich nur noch im Gericht begegnen kann, ist die Gottesherrschaft immer Rettungseignis. Gott selbst bietet den Verlorenen noch einmal eine letzte Chance an. «Jesus erklärt gleichsam das für ihn verlorene Israel zu den Steinen, aus denen Gott Abrahams Kinder erwecken kann, wie es der Täufer formulierte.» (170) Dieses Rettungsgeschehen vollzieht sich bei Jesus in seinem konkreten Reden und Tun, also vor allem im Erzählen von Gleichnissen, in den Gastmählern und in Heilungswundern. Für alle drei Grundvollzüge betont Becker, daß es sich nicht um Vorzeichen der Rettung, sondern um den eschatologischen Vollzug des Heils handelt.

### Gleichnisse – Mahlzeiten – Wunder

Jesu *Gleichnisse* enthalten ihre Sache in sich selbst. Sie holen die Zuhörenden in ihre Welt hinein, wollen ihnen die Augen für eine neue Wirklichkeit öffnen und so die Menschen radikal verändern. Dabei liefert der ländliche Alltag nicht nur das Bildmaterial für die Gleichnisse, sondern soll als Ort der Basileia erkennbar werden. «Jesus will offenkundig nicht die Welt Galiläas initial benutzen, um sie dann zu verfremden und für eine andere Aussagewelt zu verwenden. Er will vielmehr gerade die Welt seiner Zeitgenossen mit der Gottesherrschaft «kurzschließen» (vgl. Lk 11,20).» (183)

Ähnliches gilt für die *Mahlzeiten* Jesu. Becker wehrt sich dagegen, in ihnen vor allem sozialcaritative Aktionen zu sehen. Auch geht es nicht um eine Verklärung von Sündern, Zöllnern und sonstigen suspekten Leuten. Die Integration von religiös und sozial Ausgeschlossenen ist bei Jesus von der Überzeugung motiviert, daß alle gleich verloren sind und eine Unterscheidung von Guten und Bösen daher keinen Sinn mehr macht. Alle sind verloren und alle können gerettet werden, wenn sie die Einladung Gottes zum endzeitlichen Gastmahl annehmen. «Jesus hat also betont und absichtsvoll diejenigen am Mahl teilnehmen lassen, die das offizielle Judentum seiner Zeit lieber ausgrenzte.» (204) Wo sonst die Aussonderung der Gottlosen die Identität der Gerechten stiftet, macht Jesus es genau umgekehrt: Er schafft eine Gemeinschaft, deren Grundprinzip die Annahme der Verlorenen ist, deren Identität also durch Integration entsteht. So wird das schlichte Mahl in einem galiläischen Dorf zum Vollzug endgültiger Annahme durch Gott, zur Realpräsenz der Basileia.

Für moderne Menschen sind die *Wunder* Jesu oft ein besonderes Problem. Becker weist jedoch darauf hin, daß es in der Basileia immer um den ganzen Menschen geht, und deshalb die Überwindung leiblicher und seelischer Not ganz selbstverständlich zum Wirken Jesu und zur Wirklichkeit der Gottesherrschaft gehört. Wunder vollziehen sich innerhalb eines numinosen Weltbildes, das das direkte Eingreifen göttlicher Kräfte zwar für außergewöhnlich, aber prinzipiell für möglich hält. Wer heute die Wirklichkeit von Wundern völlig ablehnt, sollte trotzdem zugestehen, daß Heilungen und Exorzismen essentiell zum Wirken Jesu gehörten, wie auch immer man heute entsprechende Phänomene erklären will. «Wie die Mahlzeiten Jesu in unmittelbarer Beziehung zum letzten Heilmahl standen, so muß auch von der Überwindung der körperlichen Unvollkommenheit des Menschen gelten: Indem die Gottesherrschaft, durch Jesus jetzt vollzogen, heile Geschöpfe herstellt, wird derjenige geschöpfliche Zustand erreicht, der in direkter Folge als Vollendungszustand der Gottesherrschaft er-

wartet wird.» (221) Weil nicht nur Hunger und Armut, sondern auch Krankheit, Leid und Tod in der Gottesherrschaft nichts zu suchen haben, ist ihre Überwindung eine primäre Aufgabe für Jesus als Wundertäter.

In Wort und Tat wird die besondere Rolle Jesu so deutlich, daß sich die Frage nach der *Beziehung zwischen Jesus und der Gottesherrschaft* stellt. Hier bestreitet Becker jeden messianischen Anspruch Jesu und verweist entsprechende Vorstellungen ganz in den Bereich nachösterlicher Bekenntnisbildung. Seiner Meinung nach hat sich Jesus auch nicht als Menschensohn gesehen. Zwar gehen einige Menschensohn-Sprüche auf Jesus selbst zurück, aber dabei ist stets eine andere Person als Jesus gemeint. Auch gibt es keine sicheren Anzeichen, daß Jesus sich selbst als Prophet bezeichnete. Dieser negative Befund deutet darauf hin, daß Jesus sich und sein Wirken nicht mittels vorgegebener Kategorien gedeutet hat. Zwar lassen sich implizite Anzeichen dafür festmachen, daß Jesus als endzeitlicher, prophetischer Heilmittler gewirkt hat, aber die Nichtkategorisierbarkeit seiner Person und seines Wirkens muß festgehalten werden. Aus seiner totalen Bindung an die Basileia «erwächst für Jesu Selbsteinschätzung die Freiheit, für sich allein stehen zu können. So besitzt er die innere Autorität, sich keiner Gruppe des Frühjudentums anzuschließen und dennoch ganz Israel im Blick

zu haben.» (274) Weil er sich ganz der Basileia öffnet, kann durch ihn die Erfahrung der Basileia eröffnet werden. Deshalb kann Jesus sich als Person zum Maßstab des Endgerichts erklären. «Wer hier auf ihn und seine Gottesreichsbotschaft setzte, hat nicht nur für die Gegenwart Erfahrung mit der Güte Gottes, sondern ist – so wie er es für sich erwartet – für immer in ihr geborgen.» (275)

Es ist nicht zu bezweifeln, daß Becker mit seinem Jesusbuch ein geschlossener Entwurf gelungen ist, der zwar im Detail kritisiert werden kann, etwa was die Einschätzung der Rolle der Frauen angeht, aber insgesamt eine runde Sache darstellt. Das Buch von Becker hat im Hinblick auf ein breiteres Publikum nur einen einzigen Nachteil: Es ist für Menschen, die nicht aus dem akademischen Milieu der Bibelwissenschaft kommen, schwer zu lesen. Das liegt nicht nur an den dargelegten Sachverhalten, sondern auch am Stil der Darstellung, der oft übermäßig kompliziert und wie verhakt wirkt und das Lesen mühsam macht. Schade, daß Crossan nicht das Buch von Becker geschrieben hat. Der frische Stil des Amerikaners und die wissenschaftliche Redlichkeit des deutschen Gelehrten hätten zusammen ein Buch ergeben, das ganz verdient ein großes Publikum gefunden hätte. So aber wird der große Verkaufserfolg des Becker-Jesus wohl mein frommer Wunsch bleiben.

Joachim Kügler, Bonn

## «EINEM BUCH ANGEHÖREN...»

E. Levinas' Talmud-Lektüren (2. Teil)

Nicht daß Levinas seine Talmudkenntnisse in einer solchen Jeschiwa erworben hätte. Nach eigenem Bekunden fand er erst spät, mit 35 Jahren in Paris zum Talmud. Doch sieht er sich durchaus von diesem litauischen Rationalismus der Mitnaggdim geprägt. In ihrer Skepsis gegenüber der mittel- und westeuropäischen jüdischen Aufklärung (Haskala) treffen sie sich allerdings mit den Chassidim.<sup>50</sup> Als Levinas' großer Lehrmeister des Talmud wird eine ebenso geniale wie rätselhafte Gestalt genannt. «Chouchani», der auch Mentor und Lehrer Elie Wiesels in dessen Pariser Jahren nach seiner Befreiung aus dem KZ war, gilt letzterem als undurchschaubarer Mensch, der zuweilen spurlos verschwand, doch ebenso unvermittelt wieder auftauchte, der nie beim Lesen gesehen wurde und doch immens belesen war, jemand, der in keinem Fall seine Identität preisgeben wollte.<sup>51</sup> Er hieß Mordechai Rosenbaum und stammte ebenfalls aus Litauen. Doch Konkretes wußte wohl kaum jemand von ihm. Seine Methode war: «Erst zerstören, dann wieder aufbauen; erst stampfte er einen in Grund und Boden, dann entschädigte er einen dafür mit seinem Wissen.»<sup>52</sup> Chouchani, in dem Wiesel eine der «großen, bewegenden Figuren des jüdischen Denkens» sieht, «störte den Frommen in seiner Ruhe auf, indem er ihm die Zerbrechlichkeit des Glaubens vorführte, und er erschütterte den, der Gott leugnete, indem er ihn das Grauen der Leere fühlen ließ.»<sup>53</sup> Diese Beschreibung trifft sich mit der Bemerkung Levinas', wonach Chouchani es war, der ihm «jeden dogmatischen, rein fideistischen, oder auch theologischen Zugang zum Talmud unmöglich» gemacht habe.<sup>54</sup>

Levinas' eigenes Vorgehen läßt sich auch vom Schriftbild des Talmud selbst verständlich machen. Um einen zentralen Text

der Mischna, frühen rabbinischen Diskussionen, gruppieren sich Kommentare unterschiedlicher Zeiten, die auf diese Diskussionen Bezug nehmen. Ein Gespräch über Generationen und Jahrhunderte hinweg wird so «inszeniert». Entsprechend synchronisiert Levinas Vergangenheit und Gegenwart, was ihm auch den Vorwurf des Anachronismus im Sinne nicht haltbarer Inbeziehungsetzung verschiedener Zeiten einbrachte. Er fragte selbst: «Ist unsere Exegese gewagt...?» und verweist auf seine Vorannahme, «daß die verschiedenen geschichtlichen Epochen über denkbare Bedeutungen miteinander kommunizieren können, wie verschieden der materiale Anteil dieser Bedeutungen auch sei. Ist demnach alles schon einmal gedacht worden?»<sup>55</sup>

Was in «Jenseits des Buchstabens» begegnet, sind an Gegenwartsproblemen interessierte Befragungen des Talmud, die im Eingehen auf die filigranen Verästelungen seiner Diskussionen entfaltet werden.<sup>56</sup> Die relativ kurzen Ausgangstexte erscheinen dabei recht abgelegen. So werden in dem Traktatabschnitt *Menachot 99b–100a* kalendarische Probleme der Zeremonie der Zurschaustellung von Broten im Tempel verhandelt – der längst nicht mehr besteht. Doch schon hier werden die Zeitfragen auf das Studium der Tora übertragen, womit zugleich gefragt wird, ob neben diesem Studium überhaupt noch Zeit für die Beschäftigung mit der griechischen Weisheit gegeben sei, was ein brennendes Problem dieser Generationen war. Levinas geht bei seiner Befragung von dem Detail aus, daß im Tempel «stets Schaubrot» ausgelegt habe, um über diese Stetigkeit nichts weniger Grundlegendes als die Zeiterfahrung des «Westens» und die Israels zu bedenken. «Gegenüber der Sinnggebung durch Geschichte, von der die Moderne dominiert wird, der Sinnggebung durch das Werden», gegenüber den «Pseudomessianismen der modernen Zeiten» hält Israel an einem «Immer» fest; das die Gegenwart mit ihren konkreten ethischen Ansprüchen nicht an eine dann doch abstrakt bleibende Zukunft verrät. (26) Den Pseudomessianismen wirft Levinas vor, daß sie in all ihrer temporalen Gespanntheit schlechten Idealismus darstellen, dem die Aufmerksamkeit für die elementare Bedürftigkeit etwa von

<sup>50</sup> D. Krochmalnik, Emmanuel Levinas im jüdischen Kontext, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21 (1996), S. 41–62, 44.

<sup>51</sup> E. Wiesel, Alle Flüsse fließen ins Meer. Hamburg 1995, S. 160–171.

<sup>52</sup> Ebd., S. 162.

<sup>53</sup> Ebd., S. 171.

<sup>54</sup> Vier Talmud-Lesungen. Frankfurt/M. 1993, S. 44 (abgekürzt VTL). Die Ablehnung eines theologischen Zugangs steht in gewisser Spannung zu seiner Bejahung von Theo-Logik im Sinn einer Bemühung «um eine rationale Weise des Sprechens von Gott», die er zugleich als Plurala, als Theologien verstanden haben will, um ihnen «jeden dogmatischen Anspruch» zu nehmen (vgl. E. Levinas, Jenseits des Buchstabens. Frankfurt/M. 1996, S. 13). Im Folgenden werden die Belegstellen aus «Jenseits des Buchstabens» in Klammern im Text angegeben.

<sup>55</sup> VTL, S. 12.

<sup>56</sup> Zudem ist in «Jenseits des Buchstabens» der Essay «Über religiöse Rede und Gottesfurcht», der Paul Ricœur gewidmet ist, abgedruckt.



Hungernden abhanden gekommen sei. Das liturgische Institut der Schaubrote, näherhin die Details der Tempeleinrichtung, symbolisierten dagegen «das dauernde Gedenken der politischen Macht – das heißt des Königs, das heißt Davids, das heißt seines Nachkommen, das heißt des Messias – an den Hunger der Menschen... Nicht an das Ende der Zeiten (*fin*), an den Hunger (*faim*) der schmachthenden Menschheit denkt» der Messias Israels. «Israels König ist stets Joseph, der den Völkern zu essen gibt.» (28) Wie Brotkrümel beim Essen abfallen, fallen auch bei diesen Kommentierungen des Talmud Sätze von solcher Konzentration und Sprengkraft wie nebenbei ab, die ihrerseits nochmals zum Ausgangspunkt solcher Gedankenketten werden könnten. So wenn es etwa heißt: «Das ist die Ration für den Ewigen: Das Brot wird ohne Rest verteilt...» (25) oder ««Groß ist das Essen», sagte Rabbi Jochanan, groß ist das Verzehren, wenn derjenige isst, der Hunger hat – der Nächste.» (33)

### Ein kritischer Kulturbegriff

Die Beziehung von «Griechenland», das talmudisch zunächst für das Reich Alexanders des Großen, die Diadochen und dann die gesamte hellenistische Zivilisation steht, und Judentum interessiert Levinas durchgängig. Innerhalb des Talmud gibt es eine breite Palette von Relationsbestimmungen. Sie reichen von integralistischen rigorosen Ablehnungen bis hin zur Auffassung: «Die Tora segnet all das, was von außen zu uns gekommen ist.» (42) Der Talmud kennt zwar eine Hellenismuskritik, doch stellt er *in toto* kein Werk eines Antihellenismus dar. Analog baut Levinas keine simple Opposition auf. In seinem eigenen Denken kommt die Formel «Die Bibel und die Griechen» grundsätzlich zum Zug. Wenn hier auf eine griechenlandkritische These Levinas' aufmerksam gemacht wird, will das im genannten Rahmen verstanden sein. Diese These stellt gleichwohl ein wichtiges *Movens* seines Denkens dar und dürfte auch für eine christliche Lektüre beachtenswert sein, die wohl immer auch eine «griechische» ist. Die Rabbinen sind sich einig, daß griechische Kultur aufgrund «ihrer wissenschaftlichen und künstlerischen Erfolge, wegen der Klarheit ihrer Beweisführungen» nicht in Frage zu stellen ist. Ihre Kompetenzen in diesen Hinsichten sind evident. Was sie dagegen ins Zwielflicht zu setzen vermag, ist «alles, was die griechische Kultur an Bezauberndem und Einschmeichelndem zu bieten hat – (...) alles, was uns am westlichen Modell bezaubert. Vermutlich handelt es sich um Rhetorik, die «Tugend» einer gewissen Sprache, Illusionen zu erzeugen.» (39)

Um nichts weniger Fundamentales geht es, wenn im Talmud – recht konkretistisch – der Fall einer Belagerung Jerusalems zur Zeit der Hasmonäer erörtert wird. Die toratreuen Belagerten können sich solange halten, wie sie «stetig» die Opfer darbringen. Das ist ihnen möglich, weil sie Opfertiere von außerhalb der Stadtmauern kaufen können, da darin niemand eine strategische Chance erblickt. Erst ein griechisch sprechender jüdischer Mann verrät, daß nie ein Schwein in die Stadt gebracht werden dürfe. Das Schwein im Korb, der dann ins Innere der Stadt gezogen wird, erschütterte ihre Mauern und brach den Widerstand. «Es scheint also», kommentiert Levinas, «in der menschlichen Weisheit die Möglichkeit zu liegen, daß sie in Lügen und Ideologie umschlägt». Er vermerkt dabei, daß dagegen auch «Plato schon kämpfte». (41)

In der dritten Talmud-Lektion «Wer lacht als letzter?» wird diese Sprach- resp. Kulturkritik radikalisiert. Mit Bezug auf Jer 49,20 und Dan 8,20 diskutieren die Rabbinen ein weltgeschichtliches Endzeitszenario (Traktat *Joma 10a*). Die Akteure sind Rom, Persien und Griechenland, die hier zugleich als Repräsentanten unterschiedlicher «Vorstellungen von Macht und Staat» auftreten (83). In seiner Deutung, die auf eine Lehre vom Krieg und des Kriegerischen der Kultur hinausläuft, setzt Levinas wieder bei einem eher belanglos erscheinenden Moment der Textvorgabe an. Wie in der apokalyptischen Tradition wird in diesem Traktatabschnitt auf tierische Symbole, näherhin einen Widder und «kleinste Jungtiere» zurückgegriffen, um

die politischen «Mächte und Gewalten» zu benennen. Die «Animalität der verwendeten Symbole» aber – so seine Hypothese – «sage zudem etwas über die Natur dieser Ereignisse aus (...) Krieg wäre dann eine Konfrontation rein biologischer Kräfte, tierischer Brutalität, sein Ausgang durch das Ungleichgewicht in der Vitalität der Energien, die den Lebewesen ursprünglich eignen, vorherbestimmt; die Politik wäre von jeher in den Chromosomen festgeschrieben.» (87) Die Provokation dieser Deutung besteht nun näherhin darin, daß dieser Animalismus bzw. Naturalismus über das Kriegerische und Politische hinaus auch als Matrix der Kultur ausgemacht wird. Denn «sogar noch die Strenge der Logik» und «die Überzeugungskraft von Argumenten und «treffenden Gedanken»» (88) einerseits und das fraglose desinteressierte Beharren im Sein, das sich «jeder Rechtfertigung oder Anklage gegenüber gleichgültig» verhält, andererseits legen die Annahme nahe, auch bei Logik und Ontologie handle es sich um bloße «Erscheinungsbild(er)» dieser animalischen Energien. Das Judentum, das sich im endzeitlichen Kampf der Weltmächte abseits hält, kommt in eine Position zu stehen, die «unmöglich» ist in dem Sinn, daß sie im Rahmen dieses Naturalismus kaum noch verständlich gemacht werden kann: Die Frage, die durch die Position des Judentums aufgeworfen wird, ist provokativ; sie erscheint als eine «wider-natürliche Frage, gerichtet gegen die Natürlichkeit der Natur selbst!» (89) Philosophiegeschichtlich hat Levinas dabei Spinoza im Blick, der im sogenannten *conatus essendi*, dem Eingebundensein allen Lebens in Sein, seinem Verharren darin und dem so mitgegebenen Seineswillen Bedingungen erkannte, die jeder Ethik vorgegeben sind und nicht mehr zur Disposition stehen. Und dennoch fragt Levinas, «ob die ursprünglichste Offenbarung des Judentums nicht eine Infragestellung des unbestreitbaren Rechts des *conatus* selbst ist, des Rechts auf Beharren im Sein (...)», «Infragestellung der natürlichen Ungleichheiten, Infragestellung, die man genau Religion nennen kann, Schaffung einer Gesellschaft, in der diese Ungleichheiten, sofern sie existieren, ausgeglichen werden.» (89) Innerhalb des talmudischen Szenarios steht nun Griechenland für die «vitalen Kräfte», die «auch in ein feinfühliges, feinsinniges Spiel gelenkt werden» können, «ohne daß dabei ethische Intentionen ins Spiel kommen müßten» (91). Es sind schließlich nicht die Triebkräfte in ihrer grobschlächtigen Gestalt, die siegen, sondern ihre gesteigerten Sublimierungen, denen der Sieg gelingt: «ohne gewaltsamen Kampf und ohne tödliche Waffen» (91) Auf der Suche nach latenter Gewalt geht Levinas noch weiter. Denn «beruhen kulturelle Begriffe, mittels dieser von Tiersymbolen ausgehenden Suggestionen, auf der reinen Entfaltung biologischer Kräfte, ohne daß die Moral eines Gesetzes ihnen von außen kommend Zügel anlegt, so kehren sie letztendlich auch wieder zu ihrem gewaltsamen Ursprung zurück... Ästhetik um ihrer selbst willen ist letzten Endes weder seriös noch ausreichend. Sie enthält – wie die Talmudisten immer gedacht haben – die Gefahr einer leeren Rhetorik, einer puren Höflichkeit, einer «Sprache des Hofes», die Grausamkeit und böse Absicht verhüllt, extreme Instabilität einer Verfeinerung, die in Ausschwitz enden kann». (92)

### Ideologiekritische Aufmerksamkeit

Was an Kultur- bzw. Zivilisationskritik im Talmud verhandelt wird, schlägt sich auch in seinem Stil nieder, so daß er auch als Schule ideologiekritischer Aufmerksamkeit anzusprechen ist. Der Talmud, «stets anspielungsreich» (85), «immer ungewohnt» (106), auf Vieldeutigkeit hin angelegt (57), sein «ozeanischer Rhythmus» resp. sein Stil, «dessen Interpretation uns solche Mühe bereitet» (41), könnte nämlich «gerade auf der Abwehr der Rhetorik» beruhen, um den Bann jeglicher «Zauberei», die doch stets «Macht des Wortes» ist, zu brechen (41). Seine rhetorikkritische Kraft gewinnt der Talmud aus dem Gefälle zur Tora hin. Denn in all ihrer unfaßbaren Mehrdeutigkeit hebt sie in großer Klarheit auf eine «umfassende Gerechtigkeit» ab. Scharf

grenzt Levinas in diesem Zusammenhang die heilige Schrift vom Mythos und von Mythologien ab, die – ohne daß hier sein Mythosverständnis zu diskutieren wäre – im dämmerigen Zwielicht «Griechenlands» teilhaben. Die Tora weckt dagegen auf: «Das große Erwachen, aus dem jede Unaufmerksamkeit, auch die des unfreiwilligen Totschlags ausgeschlossen ist.» (68) Die Erwähnung des Totschlags bezieht sich auf die biblische Einrichtung von Asylstädten als Orten, die eine eigene Ambivalenz kennen. Sie bieten denen Schutz, die ungewollt, fahrlässig töteten, ohne sie jedoch von Schuld freizusprechen. Insofern sind es auch Orte der Verbannung.

Mythos einerseits und Talmud/Bibel andererseits, Ambivalenz und Mehrdeutigkeit nicht ohne eindeutige Gewaltkritik – Spannungsfelder, die man in mehreren von Levinas' Talmud-Lektionen findet – sind nicht nur zufällig oder peripher über Topographisches miteinander verbunden. Es ist das himmlische Jerusalem, das nicht nur nie vom irdischen getrennt werden darf – «Keine vertikale Dimension ohne horizontale Gerechtigkeit» (57) –, sondern den Ort, d. h. die Umstände bezeichnet, wo die «Tora ihr wahres Wesen» erreicht. «Dort verweigert sie sich der Gewalt...» (75) Es steht für die Bedingungen einer Lektüre, die an den Glutkern der Offenbarung selbst vorgestoßen ist. Denn die «ganze Tora, mit all ihren minutiösen Bestimmungen, läßt sich in jenem «Du sollst nicht töten» zusammenfassen, das vom Antlitz des Anderen bedeutet wird und dort auf seine Proklamation wartet.»<sup>57</sup> Diese Konzentration der Tora auf ein Nein zum Töten wird im Vorwort der italienischen Ausgabe auf die «Passion Israels unter Adolf Hitler» bezogen: «Konzentration und Tod.»<sup>58</sup>

<sup>57</sup>E. Levinas, Von der Ethik zur Exegese, in: Evangelisches Studienwerk e.V., Hrsg., Parabel. Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie. Gießen 1990, S. 14.

<sup>58</sup>Ebd., S. 16.

## Was ist die Tora?

Wurde von einer *lectio difficilior* gesprochen, die einer christlich-theologischen Rezeption auch und gerade des Levinas' der Talmud-Schriften aufgegeben ist, kann hier nicht übergangen werden, was insbesondere eine Theologie als anstößig empfinden dürfte, die um (Selbst)Aufklärung bemüht ist. Ich denke dabei nicht nur an die vielfältigen theologischen Anstrengungen, die Moderne zu rezipieren, sondern auch und besonders an die Bemühungen um christlich-jüdische Verständigung, eine Reform und Reformation, Selbstkritik und Revision im Gegenüber des Judentums. Zu den zentralen Aufgaben gehört dabei, ein geschichtlich in hohem Maße ideologisch unheilvoll wirksam gewordenenes «Gesetz und Evangelium» resp. «Gesetz contra Gnade» kritisch zu überprüfen, zu «entgiften», wenn möglich neu zu verstehen oder aber um des Evangeliums willen Sachkritik zu üben. Dazu gehörte und gehört, das juridisch klingende «Gesetz» bzw. das unseren Ohren (im Unterschied zu denen der paulinischen Briefe Leser?) ebenso lebensfeindlich wie freiheitsfeindlich klingende Wort *nomos* ins Hebräische zurückzuzusetzen und Tora als lebensstiftende Nähe des biblischen Gottes und somit Anlaß zur Freude allererst einmal wahrzunehmen. Es gehörte und gehört weiterhin dazu, entgegen der christlichen Polemik gegen die vielen Einzelgebote des *jewish way of life* diesen Plural im Singular, ja in der Einzigartigkeit des jüdischen Bundesverhältnisses mit seinem Gott verankert zu sehen und damit in einem Lebensraum, in dem Gerechtigkeit und Erbarmen, und insbesondere letztere das Klima bestimmen, in dem der Gerechte seinen Weg geht im Bewußtsein, daß «nur Gutes und Holdes» (so übersetzt Buber Psalm 23,6), «Gnade und Huld» (so die Jerusalemer Bibel) ihn alle Tage seines Lebens begleiten.

Inwiefern nimmt sich Levinas vor diesem Hintergrund schwierig, ja anstößig aus? Es ist der Levinas der jüdischen Neoorthodoxie, die «an traditionellen Denk- und Lebensweisen» anknüpft, doch «im Gegensatz zur antimodernistischen Altorthodoxie (...) sich dabei der Denkmittel der Moderne» bedient.<sup>59</sup> Während etwa Buber und Rosenzweig Tora als *Weisung* übersetzen und so – wie es scheint, ganz vom Ethos des Frankfurter Lehrhauses getragen – geduldig auch den Christen Lern- und Selbstaufklärungsangebote machen, spricht Levinas mit Bernard-Henri Lévy prononciert und stolz vom *Gesetz*, «das unser eigenes Teil ist, das des Volkes mit dem gerechten *Gesetz*, unser Teil, unser bestes Teil!» (90) Und gegen beschwichtigende Deutungen, «wie es gewisse, zu leichthin optimistische junge Männer versprechen», betont er durchaus die Härte dieses Gesetzes. (89) Einmal mehr erweist sich darin sein tiefes Mißtrauen gegen einen um seiner Universalität willen zu abstrakt und geistvoll gedachten Geist, einen, der vom Buchstaben als seinem Träger abgelöst oder gar gegen diesen ausgespielt werden kann. (116) Im Anschluß an talmudische Erörterungen diverser Dimensionen des Gesetzes und unterschiedlicher Modi seiner Annahme an unterschiedlichen Orten (am Sinai, in den Ebenen Moabs und auf dem Berg Garisim) – was durchaus scholastisch anmuten könnte – verteidigt er diese «Arithmetik» (113), die in der mündlichen Tradition des Judentums betrieben wird. Diese Kasuistik erscheint ihm deshalb sogar unverzichtbar, «weil man den Sinn einer Gesetzgebung ihrem Geist nach nicht kennt, solange man nicht ihre Gesetze im einzelnen anerkannt hat» (115). Die große Stärke talmudischer Kasuistik liege darin, «diejenige

<sup>59</sup>D. Krochmalnik, (vgl. Anm. 50), S. 44; auf die Gefahr einer christlich-konservativen Vereinnahmung dieses Denkens ist in diesem Zusammenhang nur hinzuweisen. Sobald sich die Theologie jedoch auch nur etwas intensiver auf Levinas einläßt, dürfte klar werden, daß er «alles andere als einen philosophischen Rettungsanker (...) zu ihrer eigenen Rettung darstellt.» Vielmehr ist davon auszugehen, «daß er sie längerfristig in eine harte Auseinandersetzung verwickeln wird, in deren Verlauf ihre eigenen Grundlagen auf den Prüfstand geraten werden.» So J. Wohlmuth, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum. Paderborn 1996, S. 14.

## Innerlichkeit muß sich äußern!



*Glaubwürdige Spiritualität endet nicht in der Innerlichkeit, sondern sie äußert sich und will sich bewähren in einer regional und national entgrenzten Welt. Diese Einsicht zieht sich wie ein roter Faden durch das neue Buch von*

*Niklaus Brantschen. Anhand der internationalen Peacemaker-Bewegung und anderer von ihm mitinitiiertes Projekte zeigt Brantschen auf, wie die heute so notwendige spiritueller-politische Bewusstseinsbildung konkret Gestalt gewinnen kann. 152 S., englische Broschur, sFr 24,- ISBN 3-545-20134-1*

**Benziger**

Spezialdisziplin zu sein, die im besonderen nach dem genaueren Moment forscht, wo das allgemeine Prinzip Gefahr läuft, in sein Gegenteil verkehrt zu werden, die das Allgemeine durch das besondere kontrolliert... Das ist unser Schutz vor Ideologie.» (117) Treue zum Buchstaben in diesem Sinn als Kampf gegen das «Engelhafte der reinen Innerlichkeit» (116) heißt dann allerdings auch, selbst Zeremonialgesetze nicht pauschal abzuschreiben oder in historisch-kritischer Rekonstruktion «verdampfen» zu lassen.

Der Anstößigkeit einer solchen Auffassung ist sich Levinas durchaus bewußt. «Wie die rabbinische Literatur bezeugt, war das Judentum sich immer dessen bewußt, daß in ihm – und das ist für eine Spiritualität notwendig – Elemente vorhanden sind, die sich nicht so einfach verinnerlichen lassen. Neben den *mischpatim*, Geboten der Gerechtigkeit, in denen sich alle wiederfinden können, gibt es die *chuckim*, Gesetze ohne Begründung, an denen der Satan seine Freude hat, wann immer er die *Tora* lästert. Er nennt das Ritual der roten Kuh in Numeri 19 unsinnig und

willkürlich. Und was soll man von der Beschneidung halten?» (116) Sie, die *circumcisio* (Beschneidung) ist selbst als Schrift, als Einritzen eines Bundeszeichens und so als heilsame «Verletzung» bedacht worden;<sup>60</sup> als solche schließt sie *Tora*, Talmud und Judentum zusammen. «Einem Buch angehören wie man einer Geschichte angehört!»<sup>61</sup> Man wird ergänzen dürfen: wie einem Volk auch. *Lectio difficilior* heißt dann auch und nicht zuletzt, diese Zugehörigkeiten in der eigenen christlichen Lektüre der Kommentierungen zu Kommentaren von Kommentaren – darum handelt es sich bei Levinas' Lektüren des Talmud – zu beachten und zur Geltung zu bringen.

Paul Petzel, Düren-Birkendorf

<sup>60</sup>Vgl. J.-Fr. Lyotard, E. Gruber, Ein Bindestrich – Zwischen «Jüdischem und Christlichem». Düsseldorf-Bonn 1995, S. 81f.

<sup>61</sup>E. Levinas, Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie. München-Wien 1991, S. 176.

## Zu politischen Ideen aus der Renaissance

Der Druck auf den Staat nimmt kontinuierlich zu. Nur mehr weltweit zu lösende Probleme lassen ihn ohnmächtig erscheinen. Die Ökonomie pfeift auf den Primat der Politik, und die miserable Finanzlage scheint ihn ins unheilvolle Dilemma zu treiben: gesunde Finanzen oder schlanker Staat, der sich am besten in den alten Nachwächterstaat rückzumutieren hätte. Nicht umsonst wird der Ruf nach einem neuen Gesellschaftsvertrag lauter, in dem die Rollen von Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und Individuum neu zu definieren wären. Nur – läßt uns die zunehmende Politikverdrossenheit diesen neuen Grundkonsens überhaupt erreichen bzw. zu erarbeiten beginnen? Zweifel sind berechtigt. Das Interesse für Politik oder besser die Einsicht in ihre Notwendigkeit ist neu zu wecken.

Viele Möglichkeiten bieten sich dafür an. Eine kleine, aber originelle und einladende, ergreift Alois Riklin, seit 1970 Professor für Politikwissenschaft an der Universität St.Gallen, mit seinen 1996 veröffentlichten drei «Kleinen politischen Schriften».<sup>1</sup> Spannend geschrieben, geben sie Einblick ins republikanische Ringen und politische Denken der italienischen Renaissance, das immer noch oder gerade neu bedeutsam ist für die Gestaltung von Staat und Gesellschaft heute. Wer sie liest und sich in Kunst, in politische Lehre, aber auch ins politische Geschehen dieser Zeit mitnehmen läßt, wird eine wohltuende und erst noch lehrreiche Kontrasterfahrung zur Staatsverdrossenheit unserer Tage erleben.

### Ein zu Unrecht Verkannter

Krimi, Kunst und Staatstheorie in einem scheint z.B. der Titel des zweiten Bändchens «Giannotti, Michelangelo und der Tyrannenmord» zu versprechen. Und so ganz abwegig ist die Vermutung denn auch nicht. In einer spannenden Indizienkette versucht Riklin quasi als Rahmenhandlung eine Hypothese zum Fibula-Porträt der berühmten Brutus-Büste Michelangelos zu erhärten. Die Büste, mit der es dem Künstler auf genaue Weise gelang, das Porträt des Caesar-Attentäters zu einer Charakterstudie des rechtschaffenen Tyrannenmörders zu verallgemeinern, zeigt auf der rechten Schulter eine mit einem Kleinporträt geschmückte Fibula, einer Brosche, die das Brustgewand zusammenhält. Zwei Hypothesen gab es bisher dazu: Abbild des echten (überlieferten) Brutuskopfes und Bildnis von Donato Giannotti (1492–1573), dem letzten bedeutenden

Staatsdenker der Republik Florenz, einem engen Freund Michelangelos. Riklin verwirft beide und behauptet, daß der Meister die Köpfe von Giannotti und Brutus in ein Vexierbild vermischte.

Diese halb ernsthaft, halb scherzhaft vorgetragene Hypothese, die natürlich weder verifiziert noch falsifiziert werden kann, hat ihren tieferen Grund in der Tatsache, daß sich erstens Giannotti intensiv mit dem Tyrannenmord auseinandergesetzt hat, der im republikanischen Kampf der Florentiner mit der Medici-Tyranei nicht nur ein Phänomen der politischen Praxis, sondern auch ein Thema der politischen Theorie war. Und zweitens war auch der Republikaner Michelangelo an der Frage interessiert, wie ein höchst interessantes Streitgespräch zwischen ihm und Giannotti zeigt, das dieser in seine Dialoge über die *Divina Commedia* aufgenommen hat und das keineswegs als bloß fingiert bezeichnet werden darf. Weshalb sollte darum, so Riklin, Michelangelo nicht mit seinem Fibula-Porträt zum Ausdruck gebracht haben: «Mein lieber Freund Donato, du halber Möchte-gern-Brutus!»

Doch das Hauptanliegen des Verfassers ist es, den weithin verkannten politischen Denker Giannotti (schon die Medici übten sich ihm gegenüber in erfolgreicher Desinformation!) ins rechte Licht zu rücken und auf die Bedeutung seiner Staatstheorie hinzuweisen. Sein Hauptwerk «*Republica fiorentina*» erfuhr erst im 20. Jahrhundert eine wissenschaftlich einwandfreie Edition.<sup>2</sup> Es war ein Geheimplan zur Wiedererrichtung der Republik in verbesserter Form, sobald die Medici vertrieben sein würden. Er enthält einen vollständigen Entwurf zur Totalrevision der Verfassung von Florenz – in der Geschichte der politischen Ideen ein äußerst seltenes Ereignis, sogar eine echte Novität, insofern es nicht um die Neugründung, sondern um die Reform einer Republik geht. Beachtenswert ist insbesondere die Gewaltenteilungslehre Giannottis. Er weist der «Regierung» sowohl eine ausführende als auch eine führende, staatsleitende Funktion in Gesetzgebung und Außenpolitik zu. Aus heutiger Sicht eine viel wirklichkeitsnähere und praktikablere Konzeption als die späteren Gewaltenteilungslehren. Denn jede Regierung war und ist mehr als nur eine Exekutive, wie auch das Parlament mehr ist als eine bloße Legislative, denken wir nur an die Außenpolitik. So meint Riklin zu Recht: «Zu lange haben wir in der Gewaltenteilungstheorie Montesquieu überschätzt und Gian-

<sup>1</sup>Alois Riklin, Die Führungslehre von Niccolò Machiavelli, 160 S.; ders. Giannotti, Michelangelo und der Tyrannenmord, 120 S.; ders. Ambrogio Lorenzetti's politische Summe, 144 S.; Kleine politische Schriften 1–3. Verlag Stämpfli, Bern, und Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Wien 1996. Alle drei Schriften je Fr. 39.–/DM 52.–/ÖS 406.–.

<sup>2</sup>Zusammen mit einem wissenschaftlichen Mitarbeiter am Institut für Politikwissenschaft der Universität St.Gallen hat Alois Riklin in diesem Jahr erstmals auch eine deutsche Übersetzung des Werks veröffentlicht: Donato Giannotti, Die Republik Florenz (1534), Hrsg. Alois Riklin und Daniel Höchli, Wilhelm Fink Verlag, München 1997.

notti ignoriert.» Auf knappen, kleinformatigen hundert Seiten gelingt dem Autor eine witzige und faszinierende Einführung in das auch heute höchst bedeutsame politische Denken eines Staatstheoretikers der Renaissance unter gleichzeitiger Vermittlung der wichtigen Rolle der Kunst für die Politik. Und auch die Geschichte der Stadt Florenz und ihrer Personen erhält die notwendigen Konturen.

### Als «englischer Richter»

Das dritte Bändchen befaßt sich mit dem Freskenzyklus Ambrogio Lorenzettis für den Regierungssaal des Palazzo Pubblico in Siena. Um 1339 entwirft Lorenzetti in Allegorien des guten und schlechten Regiments eine Art politische Summe des stadtrepublikanischen Weltbildes im Trecento. Riklin führt mit einer ausführlichen Beschreibung ein, welcher der Leser anhand von vier kleinen farbigen Reproduktionen und einem Grundriß des betreffenden Stockwerks des Palazzos gut folgen kann. Als Nicht-Renaissance-Spezialist will er sich, was die Fülle des unerschöpflichen Interpretationsstoffes angeht, nicht in eine Reihe setzen mit den prominenten Kennern. Als Dilettant, so meint er, würde er seine Rolle vielleicht am ehesten in Analogie zu einem englischen Richter beschreiben, der sich unvoreingenommen die Parteivorträge anhört, das eine Mal sich von der einen, das andere Mal von der anderen Partei ganz oder teilweise überzeugen läßt und der schließlich, ohne eigene Untersuchungen anzustellen, ein Urteil fällt.

Acht Deutungen greift er auf, läßt die intensive Debatte der letzten vierzig Jahre Revue passieren, nicht ohne seine eigene Kompetenz in Politikwissenschaft einfließen zu lassen und so auch zu neuen Ergebnissen zu kommen. Jede der Deutungen habe ihre Teilberechtigung, und die Faszination des Werkes von Lorenzetti läge gerade in seiner Ambivalenz, Mehrdeutigkeit, ja Vieldeutigkeit. In den kunstvollen, in der Volkssprache verfaßten und in die Bilder integrierten Kanzonen sieht der Autor das Programm, das Lorenzetti von den politischen Behörden als Auftrag vorgegeben war: eine in hohem Maße von der Bibel inspirierte, theologisch begründete politische Ethik: «Lorenzettis Freskenzyklus ist in der Tat eine politische Summe. Er ist kein Stückwerk, sondern Ergebnis einer dreifachen Synthese: Synthese verschiedener Traditionslinien, Synthese von Mikro- und Makrokosmos, Synthese von Religion und Politik (119).»

---

## ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich  
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83  
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,  
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-  
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert  
Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1997:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.- / Studierende Fr. 35.-  
Deutschland: DM 58,- / Studierende DM 40,-  
Österreich: öS 430,- / Studierende öS 300,-  
Übrige Länder: sFr. 47.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70,- / öS 500,-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,  
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

## Machiavelli für Manager?

Trendig gewählter Anlaß, sich im ersten Bändchen mit der Führungslehre Niccolò Machiavellis zu befassen, ist die Flut von Manager-Literatur und Manager-Kursen, die den Florentiner zur Mehrung wirtschaftlicher Macht und Größe ausbeuten wollen. Riklin präsentiert kurz diese eigenartige «Renaissance», deren jüngste Entwicklung überraschend von der Wirtschaft wieder zur Politik zurückzuschwappen scheint. So hat sich z. B. Silvio Berlusconi rechtzeitig vor seinem Einstieg ins politische Geschäft mit einer verräterischen Neuausgabe des «Principe» empfohlen. Ob er gewußt hat, daß Machiavelli selbst es im übrigen für äußerst gefährlich und schädlich gehalten hat, wenn Bürger dank privater Mittel ein öffentliches Amt erlangen?

Die Frage, ob Machiavellis Werk für eine Führungslehre geeignet ist, handelt der Verfasser in der Form einer «Quaestio» ab: Zunächst werden Einwände und Zweifel gesammelt, dann folgen Gegenargumente, um drittens eine eigenständige Beurteilung vorzulegen. «Machiavelli für Manager? – Nein» ist Teil I überschrieben, in dem die amoralische Schlagseite seiner Lehre deutlich herausgestellt wird. Explizites Vorbild der Machtlehre Machiavellis ist Cesare Borgia, «ein politischer Gangster, wenn auch ein großartiger», wie ihn seine Biographin, Sarah Bradford, nennt. Riklin fragt darum maliziös: «Ein Gangster als Vorbild? Ob die Veranstalter der Machiavelli-Seminare für Manager wohl wissen, wen sie da zum Idol erkoren haben? Wenn ja, so wüßte ich ihnen noch eine originelle Marktlücke: Dschingis Khan für Manager!» (S. 36)

Gleichzeitig zeigt er aber auch, wie die Substanz dessen, was gemeinhin «Machiavellismus» genannt wird, nur dann sich akkumuliert, wenn man die kaltblütigsten Formulierungen Machiavellis zur Unvereinbarkeit von Politik und Ethik aus dem historischen und biographischen Zusammenhang löst, der in der Publikation nicht zu kurz kommt. Machiavelli hat den «Principe» innert weniger Monate geschrieben, vielleicht in einer Art Fieberschub, in der doppelten Verzweiflung angesichts der persönlichen Schicksalsschläge und des florentinisch-italienischen Niedergangs. Klammert man die «antiethische Giftdose» aus, so läßt sich durchaus eine allgemeine Klugheitslehre der politischen, wirtschaftlichen und militärischen Führung entdecken. In diesem, aber nur in diesem Sinn zweitens: «Machiavelli für Manager? – Ja.»

Riklin stellt drittens in seiner Beurteilung die Ambivalenz Machiavellis heraus und ortet sein eigentliches ethisches Defizit in der «Gemeinwohl-Falle», in der Übertreibung des Gemeinwohls, im bedingungslosen Patriotismus und letztlich in der Vergötzung des Vaterlandes, dem im Innern das Individuum und im Außenverhältnis die anderen Staaten zum Opfer fallen. «Wir wissen nicht, wie Machiavelli auf die Völkermorde und totalen Kriege des 20. Jahrhunderts reagiert hätte. Ihm vorzuwerfen, daß seine Phantasie nicht verdorben genug war, um die Massenbarbarei unserer Zeit im voraus zu bedenken, wäre unfair. Dennoch! Wenn im Prinzip nicht etwa nur Tyrannen, sondern auch jene innenpolitischen Gegner, die der maximalen kollektiven Aktionsfähigkeit im Wege sind, «vernichtet» werden dürfen – wenn im Prinzip nicht etwa nur die Selbstverteidigung gegen einen Aggressor, sondern die grenzenlose imperialistische Machterweiterung des Vaterlandes angesagt ist, dann gibt es keinen moralischen Halt mehr. Dann entfällt – mit Ausnahme der Selbstschädigung – jedes Argument selbst gegen die millionenfachen Greuelthaten unseres Jahrhunderts.» (S. 138)

Wie eingangs angedeutet, ist heute für nicht wenige nicht der starke, sondern der schwache Staat Wunschvorstellung. Aber wie Machiavellis Staatsabsolutismus entspricht auch sein Gegenteil, der liberale Nachwächterstaat, nicht dem Wohl der Menschen und der Gesellschaft. Ein den heutigen Gegebenheiten und Erfordernissen adäquates Staatsverständnis zu entwickeln, wäre ein dringendes Gebot der Stunde. Die drei «Kleinen politischen Schriften» Riklins bieten dazu weit mehr als eine höchst anregende Lektüre.

Josef Bruhin