



ORIENTIERUNG

Nr. 9 69. Jahrgang Zürich, 15. Mai 2005

Am 26. AUGUST 1944, knapp einen Monat nach dem gescheiterten Attentat auf Adolf Hitler am 20. Juli 1944, schrieb Eberhard Bethge an seinen, im Wehrmachtsgefängnis Berlin-Tegel inhaftierten Freund Dietrich Bonhoeffer: «Es gibt wohl kaum eine größere <Selbstpreisgabe>, Sich-Eröffnen, Sich-wirklich-Kundmachen in sonst unerreichbarer Nähe als in einem *Gedicht*. Und es ist wohl *die* Form, weil sich das Innere, darin gebändigt und gebunden, sichtbar macht. Ungebundene Preisgabe der Seele ist unkeusch und erweckt Angst im Empfänger oder gar Abscheu. Diese gebundene Preisgabe aber scheint mir ein höchstes Maß an Freundschaft und Verstehen zu sein. Empfänger zu sein hat darum etwas sehr Beglückendes und Aufregendes. Das berührt länger und anhaltender und weitgreifender noch, scheint mir, als ein Brief es schon tut.»¹ Mit diesen Zeilen kleidete der Briefverfasser seinen Dank für die Zusendung des Gedichts «Stationen auf dem Wege zu Freiheit» in eine subtile Beschreibung des Wechsels von Nähe und Distanz, wie er sie als Basis seiner Freundschaft mit D. Bonhoeffer seit ihrer ersten Begegnung im Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde 1935 erlebt hatte. E. Bethges knappe Beschreibung der kommunikativen Kraft von «Stationen auf dem Wege zur Freiheit» ist darum mehr als nur ein poetologisches Urteil, auch wenn er gleich im Anschluß an die zitierte Stelle auf die Bemerkung seines Freundes, das Gedicht bedürfe noch einer weiteren Bearbeitung seiner Form, antworten konnte, ihm sei bisher nicht aufgegangen, was er an dem Bau noch umstellen und ändern zu müssen meine. Vielmehr finde er an ihm sprachlich nichts auszusetzen. Ihm scheine geglückt, wie in solchen Strophen ganze Komplexe gemeinsamer Erlebnisse, Erkenntnisse und Überzeugungen aufgeweckt würden.

«Freiheit als Geheimnis»

E. Bethge blieb aber nicht bei dieser allgemeinen Beschreibung stehen, denn er präzierte kurz danach seine Beobachtungen über «Stationen auf dem Wege zur Freiheit» mit der Feststellung, ihm seien die drei ersten Strophen des Gedichtes in jeder ihrer sprachlichen Wendungen nahe. Überraschend und noch am wenigsten nachvollziehbar sei ihm der in der vierten Strophe entfaltete Gedanke, vor allem auch deshalb, weil D. Bonhoeffer die damit formulierte Thematik ihm gegenüber erst vor kurzem zur Sprache gebracht habe. Damit spielte E. Bethge auf die letzte Strophe von «Stationen auf dem Wege zur Freiheit» an, die mit dem Titel «Tod» überschrieben ist, und hob sie auf diese Weise von den drei ersten Strophen «Zucht», «Tat» und «Leiden» ab.²

«Stationen auf dem Wege zur Freiheit» ist nicht für sich allein, sondern zusammen mit dem Gedicht «Der Freund» zu lesen. Diese Zuordnung ergibt sich nicht nur daraus, daß beide Gedichte in großer zeitlicher Nähe im Verlaufe des Monats August 1944 entstanden sind. Noch eindeutiger für ihre Verknüpfung spricht der Sachverhalt, daß D. Bonhoeffer beide Gedichte E. Bethge als Geschenke zu dessen 35. Geburtstag am 28. August 1944 zugeordnet hatte. Dabei könnte der Unterschied in Thematik und Form zwischen den beiden Texten nicht größer sein.

In «Stationen auf dem Wege zur Freiheit» thematisierte D. Bonhoeffer unter den Stichworten «Zucht», «Tat», «Leiden» und «Tod» die Freiheit als das unausschöpfbare Geheimnis des Weges des Christen. Diese Thematik wird im Ablauf des Gedichtes in vier Schritten entfaltet, wobei sich zwischen der dritten und vierten Strophe eine Zäsur findet: Während die ersten drei Strophen mit allgemeinen Feststellungen einsetzen, die fast wie Maximen des Handelns klingen, beginnt die vierte Strophe mit einer Anrede, genauer mit einem bittenden Ruf an den Tod: «Komm nun, höchstes Fest auf dem Wege zur ewigen Freiheit, / Tod, leg nieder beschwerliche Ketten und Mauern /...». Die damit schon auf der Ebene sprachlicher Ausdrucksform markierte Wende resümiert das in den drei vorangegangenen Strophen entfaltete Thema menschlicher Freiheit (jede der drei Strophen endet mit einer Zeile, welche die Differenz zwischen anfänglicher Realisierung und noch ausständiger Vollendung der Freiheit festhält) und bestätigt es als «um Gottes und der Menschen willen» gebotene Aufgabe des Menschen. Diese Doppelbewegung von

THEOLOGIE/ZEITGESCHICHTE

«Freiheit als Geheimnis»: Zu *Dietrich Bonhoeffers* «Gedichten aus dem Gefängnis» – Eine Studie von *Jürgen Henkys* – Nach dem gescheiterten Attentat auf A. Hitler vom 20. Juli 1944 – Dichtung als eigenständige Äußerungsform – Das Geheimnis der Freiheit – Implizite Theologie – Die Beziehungen zum Freund, zur Braut und zur Familie – Vergangenheit und Gewißheit für die Zukunft. *Nikolaus Klein*

EXEGESE/THEOLOGISCHE ETHIK

Schrift und Leben: Zur moralpraktischen Bedeutung der Bibel – Mehrdeutiger Gebrauch von Belegen aus der Schrift – Öffentliche Relevanz der Bibel – Vorstellungen einer humanen und sozialen Praxis – Biblische Visionen gelingenden Lebens – Kontextuell und hermeneutisch-kritisch – «Verstehen» und «normieren» – Entwicklung normativer Perspektiven und Grundorientierungen – Sachgemäßheit und normative Entscheidungen – «Aneignen» und «transzendieren» – Das Subjekt und seine Verantwortung – Der Blick auf das Ganze – Bibel und moralische Praxis – Sechs grundlegende Bestimmungen – Der biblische Beitrag in seiner produktiven und kritischen Funktion – Der genuine Beitrag der Schrift – Der unausweichliche Anspruch Gottes – «Kommunikation Gottes» und Befähigung des Menschen – Der unbegrenzte Anspruch an Gerechtigkeit und liebende Solidarität – Der Dienst der Kirche an den Menschen. *Hanspeter Schmitt, Bamberg*

GUATEMALA

Erinnerung und gesellschaftliche Erneuerung: Erinnerungsarbeit und Vergangenheitspolitik in Guatemala – Zu einer Studie von *Anika Oettler* – Nach dem Ende des Bürgerkrieges – Das Phänomen der Wahrheitskommissionen – Der mühsame Weg der Konfrontation mit der Vergangenheit – Das Engagement der Lokalkirche – Die Friedensmission der UNO – Zwei unterschiedliche «Wahrheitsberichte» – Individuelles Erinnern und gesellschaftliche Reform. *Toni Steiner, Zürich*

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Um Gottes willen! Ein theologischer Essay (*Erster Teil*) – Ein Ausruf des Erschreckens – Die unausweichliche Frage nach dem Warum – Gottes Wille oder Menschenwille? – Wer betet? – Friedrich Nietzsches Plädoyer für den machtvollen Willen – Jesu Gebetspraxis und das Vaterunser – Die Rede von der Gottesherrschaft angesichts des Ausbleibens der Wiederkunft Christi – Gottes Wille und das Schicksal – Gottes Wille in der Geschichte? – Moralisierung des Gottesglaubens – Zerbrechen der Einheit der Christenheit im Dreißigjährigen Krieg – Religionskritik in der Aufklärung – Das Erdbeben von Lissabon 1755 als Fanal. (*Zweiter Teil folgt.*)

Jürgen Werbick, Münster/Westf.

Zusammenfassung und Bestätigung wird noch bekräftigt, indem in der letzten Strophe nahtlos von der Anrede des Todes in die Anrede der Freiheit gewechselt und dabei in einem Zug der von der Freiheit in seinen drei Stationen durchschrittene Weg noch einmal eigens genannt wird: «Freiheit dich suchten wir lange in Zucht und in Tat und in Leiden. / Sterbend erkennen wir nun im Angesicht Gottes dich selbst.» Damit endet das Gedicht mit einer Pointe, deren Deutung bis heute umstritten geblieben ist.

Zwar ist das Gedicht «Stationen auf dem Wege zur Freiheit» nicht das bekannteste der von D. Bonhoeffer im Gefängnis verfaßten Gedichte. Aber keines der neun andern ist so kontrovers wie dieses debattiert worden.³ Die Deutungen reichen von der Feststellung, D. Bonhoeffer habe sich mit diesem Gedicht zu der Theologie seiner «Tegeler Briefe» «inkonsistent» verhalten, bis zum Urteil, in der dichterischen Sprache habe D. Bonhoeffer nach einer Ausdrucksform gesucht und sie auch gefunden, welche ihm in der theologischen Argumentation und auch in den brieflichen Äußerungen verwehrt gewesen sei. Ferdinand Schlingensiepen spricht vom Ringen um eine Sprache, in der D. Bonhoeffer eine alle Ordnungen sprengende Erfahrung mit Gott und sich selber zum Ausdruck zu bringen versucht habe, und er vergleicht sie mit den Traditionen der spanischen Mystik, vor allem mit den Texten von Theresa von Avila.⁴

Rückt man das Gedicht «Der Freund» neben das Gedicht «Stationen auf dem Wege zur Freiheit», so erlaubt die Zusammenschau der beiden Gedichte einen über die Beobachtungen F. Schlingensiepens hinausführenden Blick auf die Schlußstrophe von «Stationen auf dem Wege zur Freiheit». Dabei fällt auf, daß im Gedicht «Der Freund» kaum etwas von D. Bonhoeffers aktueller Lage als Untersuchungsgefangener im Tegeler-Gefängnis (im Unterschied zur dritten Strophe von «Stationen auf dem Wege zur Freiheit») zu spüren ist. Nur im zweitletzten Abschnitt

¹ Dietrich Bonhoeffer, Werke. Band 8. Widerstand und Ergebung. Hrsg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt. Gütersloh 1998, 582. Der vorliegende Text stützt sich auf die grundlegende Studie von Jürgen Henkys (Geheimnis der Freiheit. Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biographie – Poesie – Theologie. Gütersloh 2005, 302 Seiten, Euro 24,95). Die zehn Gedichte D. Bonhoeffers finden sich mit textkritischen Angaben dokumentiert in der erwähnten Studie von Jürgen Henkys und in «Widerstand und Ergebung» (468-471 [Vergangenheit]; 493f. [Glück und Unglück]; 513f. [Wer bin ich?] 515f. [Christen und Heiden]; 516-523 [Nächtliche Stimmen]; 570ff. [Stationen auf dem Wege zur Freiheit]; 585-589 [Der Freund]; 590-598 [Der Tod des Mose]; 606 [Jona]; 607f. [Von guten Mächten]).

² *Stationen auf dem Wege zur Freiheit // Zucht //* Ziehst du aus, die Freiheit zu suchen, so lerne vor allem/ Zucht der Sinne und deiner Seele, daß die Begierden / und deine Glieder dich nicht bald hierhin, bald dorthin führen. / Keusch sei dein Geist und dein Leib, gänzlich dir selbst unterworfen, / und gehorsam, das Ziel zu suchen, das ihm gesetzt ist. / Niemand erfährt das Geheimnis der Freiheit, es sei denn durch Zucht. // *Tat //* Nicht das Beliebigste, sondern das Rechte tun und wagen, / nicht im Möglichen schweben, das Wirkliche tapfer ergreifen, / nicht in der Flucht der Gedanken, allein in der Tat ist die Freiheit. / Tritt aus ängstlichem Zögern heraus in den Sturm des Geschehens / nur von Gottes Gebot und deinem Glauben getragen, / und die Freiheit wird deinen Geist jauchzend umfassen. // *Leiden //* Wunderbare Verwandlung. Die starken tätigen Hände / sind dir gebunden. Ohnmächtig und einsam siehst du das Ende / deiner Tat. Doch atmest du auf und legst das Rechte / still und getrost in stärkere Hand und gibst dich zufrieden. / Nur einen Augenblick berührtest du selig die Freiheit, / dann übergabst du sie Gott, damit er sie herrlich vollende. // *Tod //* Komm nun, höchstes Fest auf dem Wege zur ewigen Freiheit, / Tod, leg nieder beschwerliche Ketten und Mauern / unsers vergänglichen Leibes und unsrer verblendeten Seele, / daß wir endlich erblicken, was hier uns zu sehen mißgönnt ist. / Freiheit, dich suchten wir lange in Zucht und in Tat und in Leiden. / Sterbend erkennen wir nun im Angesicht Gottes dich selbst. (zitiert nach J. Henkys, a.a.O., 180f.)

³ Vgl. den Überblick bei Jürgen Henkys, (vgl. Anm. 1), 182-187, 202f.; Werner Kallen, In der Gewißheit seiner Gegenwart. Dietrich Bonhoeffer und die Spur des vermißten Gottes. Mainz 1996, 117-123, 188f.; Geoffrey B. Kelly, F. Burton Nelson, The Cost of Moral Leadership. The Spirituality of Dietrich Bonhoeffer. William B. Eerdmans, Grand Rapids/MI und Cambridge/U.K. 2003, 226-249, bes. 241f.; Kirsten Busch Nielsen, Überlegungen zum Religionsverständnis Dietrich Bonhoeffers: Zwischen Kritik und Konstruktion, in: Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2003. München 2003, 93-106, bes. 104f.

⁴ Vgl. Ferdinand Schlingensiepen, Im Augenblick der Wahrheit. Glaube und Tat im Leben Dietrich Bonhoeffers. München 1985, 37-45.

des Gedichtes findet sich ein indirekter Hinweis auf die politische und gesellschaftliche Situation, wenn als Gegenfolie zur vorbehaltlosen Offenheit, die eine Beziehung zwischen Freunden auszeichnet, eine von Mißtrauen und Verdacht beherrschte Gesellschaft beschrieben wird. Erst auf diesem Hintergrund zeichnet sich der unersetzbare Wert einer Freundschaft in seinem ganzen Gewicht ab, und D. Bonhoeffer mochte mit diesen Zeilen auf die Unterstützung und die Hilfe zurückgeblickt haben, die er von seiner Familie und seinen Freunden während des Kirchenkampfes und seines Engagements im Widerstand erfahren hatte.⁵

Doch D. Bonhoeffer begnügte sich nicht mit einer Bestimmung von Freundschaft allein aus der Erfahrung ihres Fehlens. Vielmehr ist das Gedicht «Der Freund» durchgehend geprägt durch die Stichworte «Freiheit» und «Geist», die beide unablenkbar neben das «Nötige» treten, welches das für das Zusammenleben der Menschen Unentbehrliche umfaßt. D. Bonhoeffer formuliert dies nicht nur in einer auf das Allgemeine zielenden Sprache, sondern er gebrauchte dafür auch zwei im Gedächtnis des Lesers haftende Bilder, wenn er einmal von der «Kornblume» sprach, die zwar nicht den Wert eines reifen Kornfeldes, wohl aber seinen unwiederbringlichen Reiz ausmache, und wenn er für die Eigenständigkeit der Blüte gegenüber der reifen Frucht eintrat: «Nicht nur die reife Frucht, / auch die Blüten sind schön. / Ob die Blüte der Frucht, / ob die Frucht der Blüte nur diene, – / wer weiß es?! / Doch sind uns beide gegeben.» Die Wirkung des letzten Satzes erweist sich als paradox, denn in seiner apodiktischen, beinahe einen Schlußstrich ziehenden Formulierung hebt er die vorangehende Frage nicht auf, sondern verstärkt sie auf eine unwiderlegbare Weise. Darauf kam es D. Bonhoeffer auch an.

Das Gedicht «Der Freund» korrespondiert, indem hier Freiheit als Ort der Freundschaft und Freundschaft als das erkennbare Gesicht von Freiheit entfaltet wird, über das Thema der Freiheit unausgesprochen mit dem Gedicht «Stationen auf dem Wege zur Freiheit». Diese geheime Entsprechung bestärkt zusätzlich Jürgen Henkys Deutung der letzten Zeile von «Stationen auf dem Wege zur Freiheit» («Sterbend erkennen wir nun im Angesicht Gottes dich [scl. die Freiheit] selbst.»), hier sei eine Freiheit gemeint, die ihrerseits im Angesicht Gottes leuchte, «weil sie Gott gleichsam ins Gesicht geschrieben ist».⁶ Zur Abstützung seiner Interpretation erinnert J. Henkys ausdrücklich an den Sprachgebrauch alttestamentlicher Weisheitsliteratur, Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit in personalisierenden Begriffen von Gott auszusagen, indem dort formuliert wird, die Weisheit spiele vor Gottes Angesicht und die Gerechtigkeit hätte seit Anbeginn bei ihm gewohnt. Daß D. Bonhoeffer der Freiheit den gleichen Rang wie Weisheit und Gerechtigkeit zubillige, bleibe ein herausfordernder Dienst an der Humanität und auch am Glauben. Damit formuliert er im Anschluß an D. Bonhoeffer ein noch zu leistendes theologisches Programm, und in dieser Perspektive ist es nicht überraschend, daß er seine monographische Untersuchung von D. Bonhoeffers im Gefängnis geschriebenen Gedichten mit dem Titel «Geheimnis der Freiheit» überschrieben hat.⁷

Zeitliche Nähe der Niederschrift, identischer Anlaß (E. Bethges 35. Geburtstag) und thematische Entsprechung mögen ausreichende Gründe sein, um «Stationen auf dem Wege zur Freiheit» und «Der Freund» in wechselseitiger Verknüpfung zu interpretieren. D. Bonhoeffer selber hat für eine solche Interpretationsweise ein Indiz geliefert, das trotz seiner unpräzisen Form nicht eindeutiger für sich sprechen könnte. Nachdem in der Nacht auf den 28. August 1944 in Berlin Fliegeralarm gegeben worden war, die Angriffsziele aber nicht in der Nähe des Tegeler Gefängnisses lagen, D. Bonhoeffer aber doch in Sorge um seinen in Italien in der Wehrmacht dienenden Freund E. Bethge die ganze Nacht wachlag, formulierte er ein zweistrophiges Gedicht zu je vier Zeilen, das er kommentarlos dem vorher niedergeschriebenen Ge-

⁵ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nach zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943, in: ders., Widerstand und Ergebung (vgl. Anm. 1), 19-39.

⁶ Jürgen Henkys, (vgl. Anm. 1), 202.

⁷ Vgl. John W. de Gruchy, Bonhoeffer und die Wiedergewinnung der ästhetischen Existenz, in: Bonhoeffer Jahrbuch 2003 (vgl. Anm. 3), 51-73.

dicht «Der Freund» auf einem losen Zettel beilegte. Darin gab er der Sorge um seinen Freund Ausdruck und deutete die trotz aller Bedrohung für ihn gefahrlos gebliebene Nacht als günstiges Zeichen: «Als die Sirenen heulten um Mitternacht, / habe ich still und lange an dich gedacht, / wie es dir gehen mag und wie es einst war / und daß ich dir Heimkehr wünsche im neuen Jahr. // Nach langem Schweigen höre ich um halb zwei / die Signale, daß die Gefahr vorüber sei. / Ich habe darin ein freundliches Zeichen gesehen, / daß alle Gefahren leise an dir vorübergehen.» Indem er dieses zweistrophige Gedicht, in dem er in der Bitte um das Wohlergehen seines Freundes den darin erfahrenen Trost zur Sprache bringt, unkommentiert mit dem Gedicht «Der Freund» zusammen an E. Bethge verschickte, lieferte er eine unausgesprochene Deutung, wie er das Geburtstagsgeschenk für seinen Freund verstanden wissen wollte.

Ohne auf die thematischen Kontexte aus den theologischen Arbeiten und den Tegeler-Briefen einzugehen, zeigen diese wenigen Bemerkungen über «Stationen auf dem Wege zur Freiheit» und «Der Freund» schon, welch komplexes Kommunikationsgeflecht D. Bonhoeffer mit seinen Briefen aus dem Gefängnis für sich und für seine Adressaten in Anspruch genommen hat. J. Henkys hat in seiner Studie «Geheimnis der Freiheit» dieses für jedes der zehn Gedichte rekonstruiert. Was dabei auffällt ist der Sachverhalt, wie im Spiegel dieser Gedichte die einzelnen Briefpartner D. Bonhoeffers ein ihm gegenüber eigenständiges Profil gewinnen. Dabei erweist sich E. Bethge als der für D. Bonhoeffer wichtigste Adressat: Nicht nur sorgte der Absender dafür, daß E. Bethge die Gedichte direkt oder die für D. Bonhoeffers Braut Maria von Wedemeyer bestimmten Gedichte durch deren Vermittlung noch nachträglich erhielt, sondern er formulierte gegenüber E. Bethge seine eigenen Bedenken über die Texte und bat ihn um deren

kritische Lektüre. Vier Gedichte wurden direkt oder durch Vermittlung von E. Bethge an Maria von Wedemeyer geschickt⁸, während eines, nämlich das Gedicht «Wer bin ich?» neben E. Bethge auch D. Bonhoeffers Eltern erhalten haben. Im letzten Brief an Maria von Wedemeyer, den D. Bonhoeffer am 19. Dezember 1944 im Gefängnis der SS-Sicherheitszentrale geschrieben hatte, trug er ihr auf, seine Eltern und Geschwister zu grüßen. So galt das im Schlußteil des Briefes enthaltene Gedicht «Von guten Mächten» wohl in erster Linie seiner Braut, und durch ihre Vermittlung dem weiten Kreis seiner Verwandten und Freunde. Deshalb ist es nicht überraschend, daß dieses Gedicht von einem Grundton bestimmt ist, der diesem größeren Adressatenkreis angemessen ist. Viele Interpreten sprachen darum von einer seelsorglichen Intention, die D. Bonhoeffer mit diesem Gedicht verbunden hat. Damit hat D. Bonhoeffer seit seinem ersten Gedicht mit dem Titel «Vergangenheit», das er für seine Braut (und an zweiter Stelle für E. Bethge) geschrieben hat, bis zu «Von guten Mächten» einen auch für die Adressaten seiner Gedichte weiten Weg zurückgelegt: Er reicht von dem für seine Braut in den zwei letzten Zeilen von «Vergangenheit» ausgesprochenen Zuspruch «Faß' im Vergangenen Gottes Vergebung und Güte / bete, daß Gott dich heute und morgen behüte» bis zur vierten und damit die Mitte bildenden Strophe des Gedichtes «Von guten Mächten»: «Doch willst Du uns noch einmal Freude schenken / an dieser Welt und ihrer Sonne Glanz, / dann woll'n wir des Vergangenen gedenken, / und dann gehört Dir unser Leben ganz.»

Nikolaus Klein

⁸ Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer, Brautbriefe Zelle 92: 1943-1945. Hrsg. v. Ruth-Alice von Bismarck und Ulrich Kabitz. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge. München 1992, 192ff. (Vergangenheit); 205f. (Jona); 208ff. (Von guten Mächten); und Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (vgl. Anm. 1) 590-598 (Der Tod des Mose).

SCHRIFT UND LEBEN

Zur moralpraktischen Bedeutung der Bibel*

Die Bedeutung biblischer Texte scheint in den aktuellen ethischen Kontroversen ungebrochen. Ob nun über Befriedungsstrategien, Globalisierung oder Kirchenasyl gestritten wird, ob die Legitimität neuer Partnerschaftsformen, das Phänomen wachsender Gewalt oder die Todesstrafe zur Debatte stehen: Belege aus der Schrift sind beliebt und werden nicht selten im Gestus einer «von oben» verliehenen sittlichen Bedeutsamkeit eingebracht. Fatal ist nur, daß sich für sehr unterschiedliche Ansichten zu einer Sache, ja für geradezu konträre Positionen in politischen wie persönlichen Gestaltungsfragen stets auch die jeweils «passend» wirkenden biblischen Argumente finden lassen. Beispielsweise müssen – wie erst aus Anlaß des Irakkonfliktes zu beobachten war – Stellen aus alt- wie neutestamentlichen Schriften herhalten, um einen sogenannten gerechten Krieg zu begründen. Zugleich dient aber der Schriftbezug dazu, kriegerische Aktivitäten ausnahmslos zu verdammen. Oder gleichgeschlechtliche Partnerschaften¹: Sie werden mit Blick auf die Bibel und gewisse Naturrechtstraditionen einerseits als Sünde gebrandmarkt; umgekehrt heißt man sie mittels eben dieser Bibel als Ausdruck einer von Gott bejahten personalen Geschichte und Identität gut. Ähnlich die Lage in zahlreichen anderen Diskursen: Um wirksam «pro Todesstrafe» zu plädieren, verweist man auf das biblische Talion «Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn» (Ex 21,23f.) oder auf die in der Bibel für bestimmte Extremfälle durchaus belegte Bestrafung mit dem Tod (vgl. Ex 21,12-17; Num 35,16-21.30-34; Dtn 17,2-7). Für das «Contra» zeigen sich die Gegner aber biblisch genauso versiert: Sie führen die von Jesus propagierte Versöhnungsbereitschaft, deren Spitze in der Feindesliebe liegt (vgl. Lk 6,27-36 par), und die im jüngeren Schöpfungsbericht (vgl. Gen

* Für Volker Eid in Dankbarkeit und Freundschaft.

¹ Vgl. hierzu A. Foitzik, Kein tragfähiger Konsens, in: HerKor 49 (1995), 424-429, bes. 426ff.

1,1–2,4a) formulierte Gottebenbildlichkeit und Würde eines jeden Menschen an, um ihren Standpunkt zu begründen usw. Die Liste möglicher Beispiele ließe sich beliebig verlängern.

Öffentliche Relevanz der Bibel

Indes braucht sich niemand zu sorgen, daß dieser schillernde Befund ethischer Schriftauslegung das allgemeine Interesse an biblischen Texten und Bildern mindern könnte. Zumal im Alltag der Kirchen und Gemeinden versteht sich der Bezug auf Traditionen der Schrift beinahe von selbst und ist natürlich auch amtlich vorgesehen und geregelt. Nicht zuletzt das «Jahr der Bibel 2003» hat gezeigt, wie innovativ, vielfältig und aktuell dieser Bezug gestaltet werden kann. Er ist einmal assoziativer, ein anderes Mal wieder eher betrachtender oder dialogischer Natur. Er kleidet sich in Gebete, Liturgien und künstlerische Formen, prägt lange nächtliche Lesungen, bibliodramatische Prozesse und vielbeachtete musikalische Ereignisse. Dabei richtet er sich an die Spiritualität, Lebensorientierung und praktische Einstellung derer, die auf das Wort zu hören bereit sind. Diese finden sich wohl gemerkt nicht allein im Raum klassisch geprägter Kirchlichkeit. Auch jenseits von Kirche und Gemeinde zeigt man sich offen, den Gehalt biblischer Schriften wahrzunehmen und aus ihnen Sinn und Ausrichtung für den eigenen Lebenstext zu schöpfen. Zumindest das haben die am 1. Oktober 2004 in einer abendlichen ZDF-Show präsentierte Umfrageergebnisse zum Lieblingsbuch der Deutschen oder das kürzlich ausgestrahlte, mit einem Marktanteil von über 20 Prozent «gesegnete» Bibelquiz von Thomas Gottschalk zeigen können: Nach wie vor besteht eine erhebliche öffentliche Relevanz der Bibel – gleich, wie sie im einzelnen ausgeprägt und reflektiert sein mag. Bringt man diese Situation auf den Punkt, kann man – etwas vereinfachend – von einer bemerkenswerten

Divergenz im Gebrauch der Bibel reden: Der unbestreitbar hohen Bereitschaft zur Aufnahme biblischer Quellen steht eine eklatante Unschärfe und Beliebtheit im Umgang mit ihnen gegenüber. Wenn es darum geht, mit biblischen Aussagen und Bildern zu argumentieren, zumal in den brennenden Fragen gesellschaftlicher oder individueller Lebenspraxis, kommt es nicht selten zu einer irritierenden Interpretationsvielfalt. Dem ließe sich entgegen, daß diese mehrdeutige ethische Verwendung der Schrift einem Pluralismus entspringt, der schon in ihr selbst angelegt ist. Denn zwischen den unterschiedlichen biblischen Schichten und Traditionen zeigen sich zweifelsohne starke Kontraste, was theologische wie moralische Vorstellungen angeht. Vielleicht ergibt sich daraus ein Recht auf Pluralität auch in der lebenspraktischen und ekklesialen Wahrnehmung biblischer Traditionen.² Das darf aber nicht so weit reichen, die Diskussion um sittlich verantwortbare Formen von Freiheit und Gerechtigkeit ad absurdum zu führen. Immerhin geht es hier – gleich von welchem Standpunkt aus man sich nähert – um die gemeinsam zu tragende Wahrheit erfüllten Lebens. Diese läßt sich angesichts pluraler Ausgangslagen zwar nicht mehr uniform gestalten; sie ist aber dennoch unteilbar und bindend: Im letzten steht immer die schöpfungsgemäße Entfaltung des Lebens und darin die unbedingte Achtung jedes einzelnen menschlichen Schicksals auf dem Spiel.

Kontextuell und hermeneutisch-kritisch

Wie kann man in einer solchen Situation aber sinnvoll mit der Bibel umgehen? Genauer: Welche Herausforderung resultiert daraus speziell für die theologisch-ethische Reflexion? Ihre Sache ist es, Vorstellungen der humanen Qualität sozialer Praxis mit den biblischen Normen und Visionen gelingenden Lebens zusammenzusehen. Natürlich hat sie auch andere Bezüge, etwa theologische Traditionen, lehrantliche Aussagen oder lebensweltlich vorliegende Erfahrungen. Immer kommt sie aber auf die Bibel zurück. Hier liegt ihr Primärbezug, weil sich für sie im biblisch geoffenbarten Wort der Anspruch Gottes auf die Heilung von Mensch und Welt initial und glaubwürdig entzündet. Allerdings zeigt sich die theologisch-ethische Reflexion keineswegs theonom verschlossen. Sie entwickelt ganz im Gegenteil eine ethische Hermeneutik, die auf eine nachvollziehbare Rationalität sittlicher Argumente aus ist. Sämtliche Beiträge – auch die biblischen Aussagen – unterwirft sie dieser Rationalität. Damit ist klar, daß in Fragen der Moral und sittlichen Praxis schriftbezogenes Reden niemals willkürlich, buchstabenfixiert oder in «steinbruchartiger» Manier erfolgen darf. Vielmehr muß kontextuell und hermeneutisch kritisch nach der praktischen Bedeutung des jeweiligen biblischen Textes geforscht werden und besonders danach, wie und auf welcher Ebene menschlichen Handelns diese Bedeutung unverwechselbar ins Gespräch und zum Tragen gebracht werden kann. In welchem theoretischen Rahmen geschieht dies aber?

Eine erste Antwort ergibt sich aufgrund einer möglichst klischeefreien Betrachtung subjektiver moralischer Praxis: Ich bezeichne damit das solidarisch handelnde Engagement eines Menschen. Es orientiert sich an Gerechtigkeits- und sozial gebundenen Freiheitsideen und baut dabei auf dialogisch gewachsene Wertenerfahrungen und eine realitätsgeschulte Form eigener Sensibilität. Einen solchen Begriff von Moral vorausgesetzt, versteht man, daß sich keine Ethik – auch nicht die theologisch-ethische – auf den Austausch bestehender Norm- und Sollensforderungen beschränken darf. Moral will ja über die rein sprachliche Behauptung sittlicher Normen hinaus deren Etablierung und Begründung diskursiv und inhaltlich bewirken. Doch damit nicht genug! Es geht ihr letztlich um die Ausbildung eines *personal fundierten* Selbstverständnisses, so daß sich Menschen als handlungsfähig und sinnorientiert erleben und daher in der Lage bzw. willens sind, die eigenen sozialen und geschichtlichen Zusammenhänge

² Vgl. O. Fuchs, Ökumenische und kontextuelle Bibellektüre hierzulande, in: KatBl 117 (1992), 432-436, 483-489, hier 435f.; ders., Die Bibel als Lernschule der Pluralität, in: Una Sancta 44 (1989), 208-214; A. Wuckelt, Und das steht wirklich (nicht) in der Bibel?, in: KatBl 128 (2003), 14-19.

wertbezogen mitzugestalten. An diesem Maß hat sich jede ethische Überlegung und Arbeit zu messen.

Bei genauerem Hinsehen zeigen sich mindestens vier Schritte, die für ein ethisches Vorgehen – bereits auf anthropologischer Basis – zu unterscheiden wären, auch wenn sie faktisch ineinander greifen. Ich fasse sie unter die Begriffe «Verstehen», «Normieren», «Aneignen» und «Transzendieren»; darin spiegelt sich wider, was auch klassische Ethiktheorien in ähnlicher Weise zum Ausdruck gebracht haben.

«Verstehen» – «Normieren»

Das «Verstehen» ist für jede ethisch-moralische Auseinandersetzung von fundamentaler Bedeutung: Eben weil es bei Moral – hat man den mündig gestaltenden Menschen vor Augen – niemals um eine stupide, gegebenenfalls autoritär veranlagte Normarithmetik gehen kann, gewinnen die Prozesse der verstehenden Einführung des Menschen in seine Welt höchste Priorität. Menschen haben ein Recht darauf, nachvollziehen zu können, wie und warum sie etwas tun oder lassen sollen. Das können sie nur, wenn sie die Chance hatten und immer wieder bekommen, die Zusammenhänge ihrer Lebenswelt und ihres Daseins eingehend kennenzulernen und zu bewerten. Zudem haben sie natürlich auch ihre eigenen Erfahrungen und Einsichten, und man darf es ihnen nicht verwehren, diese in den Verstehensprozessen wirksam zu äußern und zu prüfen. Wohlgeremkt werden hier nicht allein die Sachlichkeit, Geschichte und Funktionalität der einzelnen Lebens- und Gestaltungsbereiche zum Thema. In Frage steht vor allem die Bedeutung dieser Bereiche für die soziopersonale Entfaltung; damit kommt die Dimension ihrer anthropologischen Wertigkeit und Güte in den Blick. Worüber spricht man eigentlich und – präziser – was steht für das Gelingen und die Qualität menschlichen Lebens auf dem Spiel, wenn es etwa um die häusliche Pflege eines Angehörigen, um eine neue Balance zwischen Sozialstaatlichkeit und Ökonomie, um einen möglichen EU-Beitritt der Türkei oder um den Umgang mit einem straffällig gewordenen Nachbarn geht? Aus solchen Gesprächen, die sich in dialogisch offener Weise dem Wert- und Sinnverstehen widmen, wachsen Kriterien, die beurteilen helfen, was jetzt wichtig ist bzw. welchem Bedürfnis einem anderen gegenüber der Vorrang gebührt. Dann ergeben sich auch – gewisse methodische Schritte vorausgesetzt – die Erkenntnis normativer Perspektiven und Grundorientierungen humaner Praxis in dieser Sache.

Das «Normieren» bezieht sich folglich auf das konkret Gesollte und damit auf die gegebene Situation des Handelns. Es werden spezifische Handlungsanweisungen formuliert, von denen man annehmen kann, daß sie den menschlich bedeutsamen Sinn eines in Frage stehenden Gestaltungsbereiches praktisch sichern und verwirklichen helfen. Sie stellen nicht selten einen Kompromiß dar, beschreiben aber dennoch das Optimum des unter den gegebenen Umständen Erreichbaren. Freilich kann der Konkretionsgrad sittlicher Normen sehr variieren, je nachdem wie klar sich die jeweilige Realität dem Betrachter zeigt. So haben etwa das Gebot «Ehre deinen Vater und deine Mutter» (Ex 20,12; Dtn 5,16) und die allgemeine Norm der personalen Selbstbestimmung für eine anstehende Pflegesituation erheblichen Orientierungswert. Ob jedoch diese Pflege wirklich daheim geschehen kann, wer sie in welcher Weise übernehmen bzw. finanzieren soll und wie die sozialen oder persönlichen Bedürfnisse der Beteiligten real zu wahren sind, ist eine Frage situationsbedingter Regelungen. Die Antwort darauf kann folglich von Fall zu Fall verschieden ausfallen. Bei allem bleibt aber der anthropologische Sinn (Bedeutung, Wert) von Pflege, der in den vorgängigen Prozessen des Verstehens erarbeitet wurde, konsequent im Blick. Er wirkt als hermeneutisches Korrektiv aller Normierungsversuche und regt permanent an, ihre sittliche Konsistenz inhaltlich und unnachgiebig zu prüfen.³

³ Vgl. H. Schmitt, Gut oder böse. Über die Chance einer fundamentalen Differenz, in: W.H. Ritter, M. Pohlmann, Hrsg., Gut oder böse? Göttingen 2004, 58-76, hier 68-70.

«Aneignen» – «Transzendieren»

Diesen Vorgang gestalten die moralischen Subjekte selbst, und spätestens jetzt sind jene ethischen Vollzüge erreicht, die ich mit «Aneignen» bezeichnet habe. Es liegt für ein Moralverständnis, das auf die Gestaltkraft kompetent handelnder Personen setzt, auf der Hand, daß alle Phasen moralpraktischer Überlegungen von ihnen selbst ausgehen und verantwortet werden. Sie sollen inhaltlich überzeugte Träger und Täter des Moralischen sein können. Das heißt, das Erleben von bzw. Reden und Nachdenken über Welt bleibt ihnen nicht nur äußerlich und sie stehen den daraus gemeinsam entwickelten Einsichten in Werte und Normen keinesfalls indifferent und fremd gegenüber. Vielmehr finden diese Eingang in die Lage des eigenen Denkens und Fühlens und gehören dann zum Horizont des durch persönliche Anschauung und Reflexion gewachsenen Handlungsbewußtseins. Dafür bedarf es spezifischer Prozesse und Interaktionen der Wahrnehmung, Erschließung und Beurteilung von Leben.⁴ Deutlich ist freilich schon jetzt, daß dieses Aneignungsgeschehen bei optimalem Verlauf zu stabilen identitätsgetragenen Optionen und durchgängig wirksamen Motivationen führt. Das heißt, die als wertvoll, gut und gerecht erkannten Handlungsgestalten werden nicht nur theoretisch gewußt und für richtig gehalten, sondern von ganzem Herzen gewollt. Sie gehören zum Bestand jener humanen Praxisvorstellungen, für die man – auch unter Bedrängnis und bei gewissen eigenen Kosten – konkret und leidenschaftlich einzustehen bereit ist.

Der mit «Transzendieren» bezeichnete letzte Schritt wird gewöhnlich in der Darstellung profaner ethischer Prozesse übersehen. Man rechnet ihn nämlich ohne Zögern der Domäne konfessionell geprägter Gläubigkeit und einer dort angesiedelten Ethik zu. Damit gerät freilich ein Grundvollzug aus dem Blick, der einen ethischen Standpunkt überhaupt erst möglich macht und ihn zudem implizit prägt. Bereits mit ethischen Leitbegriffen wie Gerechtigkeit, Schuld, Freiheit und Solidarität sind Größen in die moralische Überlegung eingeführt, deren Gehalt nicht aus normativer Logik resultiert, sondern ihr vorausliegt. Diese und andere Leitbegriffe kommen aus dem «Glauben» an ein Menschenbild, das davon ausgeht, es sei besser, einander zu achten und zu fördern, als sich gegenseitig zu bekriegen oder schamlos auszunutzen. Das jedoch beinhaltet eine Deutung, die mathematisch oder physiologisch nicht festliegt, aller menschlichen Erfahrung und Reflexion nach aber Sinn macht und von daher die Einzelnormen letztgültig begründet und transzendiert. Außerdem steht im Akt des Transzendierens das «Sinnganze» auf dem Spiel. Damit ist – über das jeweils leitende Bild vom Menschen hinaus – jene Anschauung gemeint, die sich im Blick auf die Fraglichkeit von Welt und Geschichte und meiner darin eingebundenen «kleinen» Existenz ergibt. Diese Fraglichkeit kann so nachhaltig aufbrechen und zum Problem werden, daß sie schier handlungsunfähig macht und in die Resignation treibt. Oft genug lösen Situationen, die von Verlust und Vergehen, von Scheitern und Versagen, von vergeblichem Mühen, ausbleibender Fülle und sinnlosem Leiden geprägt sind, solche Krisen aus. Aber auch der existentiell erschütternde Zweifel am Gesamtsinn von Welt, Zeit und Geschichte kann einen Menschen an den Rand seiner Möglichkeiten bringen. Schon wenn Ethik demgegenüber stillschweigend davon ausgeht, daß es hier und jetzt sinnvoll ist, und eben nicht völlig gleichgültig bzw. faktisch unbedeutend, verantwortet zu handeln, transzendiert sie das Praktische. Sie zeigt sich dann im Grunde «religiös», weil und sofern sie – ausdrücklich oder nicht – dem handelnden Menschen weltanschauliche Angebote macht. Diese helfen ihm, seine Sehnsucht nach Ganzheit und Fülle aufzugreifen und zu beheimaten.⁵

Damit sollte klar sein, daß Ethik wesentlich mehr zu leisten hat als die Rechtfertigung sittlicher Normen. Umgekehrt verfehlt

⁴ Vgl. D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. Freiburg/Ue. 1977, 111-134, bes. 120ff.; H. Schmitt, *Empathie und Wertkommunikation*. Freiburg/Brsg. u.a. 2003, 306-314.

⁵ Vgl. V. Eid, *Christlich gelebte Moral*. Freiburg/Brsg. u.a. 2004, 83-86.

eine ethische Überlegung selbstredend ihr Geschäft, wollte sie sich generell um die Frage normativer Orientierung und Gültigkeit drücken. Auch das soziale Miteinander könnte ohne die gesellschaftlich und personal gestützte Normierung von Handlungsmöglichkeiten nicht gelingen. Aber trotzdem bleibt es dabei, daß die Normen des humanen Lebens nicht schon wegen ihres empirischen Vorkommens als wohlbegründet, plausibel und existentiell verankert gelten können. Deshalb muß die Ethik bei der Entwicklung richtiger Normen («normieren») versuchen, den handelnden Menschen umfassend anzusprechen bzw. einzubeziehen. Das geschieht, um es prägnant zusammenzufassen, wenn ihm der Bezug einer Norm auf humane Lebensqualität rational aufgeht⁶ («verstehen»), wenn er von den darin angezielten Werten bewegt und ganzheitlich ergriffen wird («aneignen») und wenn er dahin kommt, den Sinn werthafter Praxis auch auf das Ganze gesehen anzunehmen («transzendieren»).

Bibel und moralische Praxis

In diese Rahmenskizze läßt sich der Beitrag der theologischen Ethik zur Diskussion moralpraktischer Probleme einordnen. Damit komme ich auch auf die Frage nach der Funktion biblischer Texte im praktischen Diskurs – und speziell auf das Problem ethisch orientierter Schriftauslegung – zu sprechen. Diese Frage ist beileibe nicht neu. Sie hat in der traditionellen Lehre von den Quellen christlicher Ethik, die neben Vernunft und kirchlicher Tradition als Quelle die Heilige Schrift nennt, eine klassische Antwort gefunden. Angeregt durch die Aufforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Optatum totius 16), moraltheologische Erkenntnisse – nach einer Phase kasuistischer Verengung – wieder stärker mit den Traditionen der Schrift in Verbindung zu bringen, begann eine Zeit fruchtbarer schriftethischer Forschungen. Als dann Ende der 1970er-Jahre die Kontroverse um das Spezifikum der christlichen Moral unter dem Eindruck einer nicht wirklich zufriedenstellenden Verhältnisbestimmung⁷ zwischen ethisch-praktischer Vernunft und jüdisch-christlicher Theonomie allmählich verebbte, folgten immerhin noch zahlreiche Arbeiten zum ethischen Befund der Schrift. Deutlicher als je zuvor auf diesem Feld trat aber das hermeneutische Problem ins Bewußtsein, das auch meine Überlegungen bewegt. Es ging eben nicht mehr nur um eine materiale Bestandsaufnahme moralischer Aussagen und Konzepte der Bibel. Immer präziser drehten sich die Gedanken um den Versuch, das Verhältnis zwischen der Botschaft alt- und neutestamentlicher Traditionen und dem Text heutiger moralischer Praxis rational einzuholen und zu bestimmen.⁸ Einige Erkenntnisse dieser Forschungslinie seien in aller Kürze angeführt:

▷ Theologisch-ethische Aussagen lassen sich kommunikativ in die gesellschaftlich laufenden oder wissenschaftlich organisierten Diskurse zu den Herausforderungen humaner Lebensgestaltung einbringen. Sie wirken dort – und im Konzert unterschiedlichster Erfahrungen und Geltungsansprüche – am Prozeß ethischer Argumentation «beiträglich» mit.

▷ Zusammen mit anderen plädiert der theologische Beitrag als erstes für eine konsequente Ausweitung des ethischen Blickfeldes. Ein vorschnelles Sich-Fixieren auf Gesetz und Norm soll so verhindert werden. Es geht um eine adäquate Wahrnehmung der praktischen Frage, also um eine hermeneutische Einbeziehung der gerade beschriebenen Schritte «Verstehen», «Aneignen» und «Transzendieren».

▷ Dafür formuliert man diskursiv entgrenzende Gesichtspunkte: Welches Grundverständnis vom Menschen muß leitend sein? Wer ist an der diskutierten Situation mit welchem Interesse beteiligt? Um welche Ziele, Werte und Güter geht es, und wie sind

⁶ Vgl. D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. (vgl. Anm. 4), 120ff.

⁷ Vgl. E. Arens, *Glaube und Handeln aus handlungstheoretischer Sicht*, in: W. Lesch, A. Bondolfi, Hrsg., *Theologische Ethik im Diskurs*. Tübingen-Basel 1995, 25-43, bes. 27ff.

⁸ Vgl. zuletzt B. Fraling, *Vom Ethos der Bibel zu biblischer Ethik*. Thaur u.a. 1998; F. Noichl, *Ethische Schriftauslegung*. Freiburg/Brsg. u.a. 2002.

sie zu vereinbaren? Wo liegen Kompetenzen, die zugunsten einer solidarischen Gestaltung zu fördern wären? Welche Strukturen sind erforderlich und müssen hergestellt werden? Worauf läßt sich bauen, von welcher Vision bzw. Hoffnung geht man aus? Was macht die am gerechten Handeln Beteiligten stark und motiviert sie? Wer kann sich mit wem in welcher Aktionsform verbinden, so daß niemand die Herausforderung zum Guten alleine bestehen muß?

▷ Inhaltlich schöpft der theologisch-ethische Beitrag aus den Quellen biblischer Geschichten und Traditionen. Glaube und Theologie haben, wie gesagt, noch andere Quellen, doch im Wort Gottes finden sie ihren Primärbezug. Sie kommen mit ihren Fragen und Erfahrungen verlässlich, existentiell und glaubwürdig auf dieses Wort zurück. Das setzt selbstredend eine gründliche exegetische Erforschung biblischer Texte voraus, die keine Einseitigkeiten duldet. Sie hat sich der vollen, auch sozialen und subjektiven Realität untersuchter Schrifttexte zu stellen, erörtert sie nicht nur sprachwissenschaftlich, sondern auch theologisch-kontextuell, bewahrt sich den Blick «von unten» bzw. «vom Rand her» – und nähert sich auf diese Weise ihrem vollen praktischen Aussagegehalt. Dieser wird sowohl in den ethischen Diskurs wie in moralische Alltagsgespräche eingetragen – aber nicht so, daß man nun fertige Rezepte für das aktuelle Handeln erhielte. Vielmehr beginnt eine Auseinandersetzung zwischen Text(en) und Lesenden, sozusagen eine Verlebendigung und Interaktion der innerhalb der Schrift und bei bzw. zwischen ihren Rezipienten zum Ausdruck kommenden Aussagegehalten.⁹ Der Dreh- und Angelpunkt dieser vielbezüglichen Korrespondenz bleibt aber der Mensch und das Bemühen, jene Wege zu beschreiben, auf denen sich Mensch-Sein hier und heute umfassend praktisch und authentisch erfüllt.

▷ Was biblisch-theologische Beiträge dabei im Einzelnen bewirken, läßt sich anhand der vier eingeführten Ebenen kurz benennen. *Erstens:* Auf der Ebene des Verstehens helfen sie, Gestaltungsbereiche und Lebensvollzüge, sofern sie in der Schrift überhaupt angesprochen sind, in ihrer vollen Bedeutung schätzen und verstehen zu lernen. Sie bereichern notwendige Abwägungsprozesse, und darin erschließt sich das Bild eines Menschen, der in gestalterischer Freiheit verantwortlich und wirksam zu handeln vermag. *Zweitens:* Sie liefern gegebenenfalls auch Vorstellungen und Leitlinien, wie verantwortliches, menschliches Handeln konkret auszusehen hat, und betreffen damit die Ebene des Normierens. Allerdings gilt auch auf dieser Ebene material-ethischer Normen, daß sich zu zahlreichen (aktuellen) Gestaltungsfragen keine biblische Korrespondenz finden läßt. *Drittens:* Für die personale Aneignung von Sittlichkeit zeitigen geeignete biblische Texte zweifelsohne eine enorme Wirkung: Sie entfalten ihre Moral nämlich narrativ und in Form profilierter Modelle¹⁰, prägen starke Visionen und symbolisieren das Gute in nachhaltigen Bildern. Sie führen überdies Vorstellungen einer lebensweg- und personorientierten Bindung an das Gute ein, indem sie etwa von «Aufbruch», «Befreiung» oder «Nachfolge» sprechen. So beeindrucken und motivieren sie den Menschen mehr, als es ein rein kognitiv-ethisches Erkennen vermag. *Viertens:* Vor allem besteht biblisch propagierte Praxis auf den schöpfungsgemäßen Anfang und die geschichtliche Gültigkeit gerechten solidarischen Handelns, indem sie die in Gott gewährte Vollendung aller in Welt und Zeit begonnenen Wege des Guten beschreibt und zusichert. So macht sie dem Hörer ein theonom geprägtes, personal-dialogisches Angebot, das den Akt menschlichen Transzendierens kultiviert und ihn zugleich wesenhaft übersteigt.

▷ Der entscheidende Punkt dieser aus den biblischen Quellen angeregten Möglichkeiten liegt – wie für alle anderen Standpunkte

⁹ Vgl. G. Steins, Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion, in: StdZ 221 (2003), 689-699; ders., «Das Wort Gottes wächst mit dem Lesenden.» Eine folgenreiche Rückbesinnung gegenwärtiger Biblexegese, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004), 74-81.

¹⁰ Vgl. J. Blank, Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament, in: Concilium 3 (1967), 356-362, bes. 360ff.

STUDIENREISEN

Geschichte-Politik-Literatur-Jüdisches Leben

Ins Land, wo die Orangen blühen

Lemberg
Exkursion: Brody (Joseph Roth)

Czernewitz
Exkursion: Zablutow (Manes Sperber)

Ostgalizien-Transkarpatien
Drohobycz, Stanislaw, Mukatschew, Uschhorod

Krim
Sewastopol, Jalta

Odessa

Die interessantere Hälfte Europas

Krakau
Exkursion: Gedenkstätte Auschwitz

Wilna-Kur. Nehring

Minsk-Vitebsk

Danzig
Gedenkstätte Stutthof

Riga

Königsberg

Lublin
Zamosc-Beizat, Mejdanez

Tallinn

Petersburg

Sofia, Ljubljana (Alpen, Adria)
Foto: Denkmalerkerke in Lemberg

Ausführlicher Katalog von



Brachvogelstr. 1
10961 Berlin
Fon: (0049)030/39 60 38 71
Fax: (0049)030/3960 3879
info@eol-reisen.de
www.eol-reisen.de

R E I S E N
Historisch-Literarisch-Aktuell

auch – im Kriterium ihrer Rationalität: Praktische Gestaltungsansprüche überzeugen nicht deshalb, weil sie aus der Bibel stammen und womöglich mit gläubigem Pathos oder autoritärem Druck eingebracht wurden. Sie überzeugen aber, sofern sich dem Menschen vor dem Horizont seiner eigenen, im Gespräch reflektierten Einsichten und Erfahrungen ihre praktische Triftigkeit und sittliche Relevanz erschließen bzw. nahelegen. Damit zeigt sich wieder die schon erwähnte Korrespondenz, die zwischen Schrift und Leben dialogisch eröffnet bzw. in Gang gehalten werden kann und aus der sich womöglich Schritte einer menschlich qualitätsvollen Praxis ergeben.

Die Tage rein systemisch oder doktrinär angeleiteter Formen des Lebens sind spätestens mit der Aufklärung zumindest ideengeschichtlich für immer vergangen. Heute ist deutlich, was für die besten theologischen Traditionen nie außer Frage stand: Auch das biblisch-ethische Argument richtet sich an die Vernunft und an die sowohl im Diskurs wie im Gewissen geprüften Erfahrungen engagierter Menschen; durch Gottes Wort sind sie zur schöpferischen Verantwortung und zum mündigen Einsatz für die Welt und den Nächsten gerufen.

Der biblische Beitrag bleibt also, um verstanden zu werden und überzeugen zu können, der Rationalität ethischer Prozesse unterworfen. Er hat dort wohlgerne eine produktive, womöglich auch unzweideutig kritische Funktion.¹¹ Nicht selten geht es biblisch darum, die laufenden Diskurse auf latente Verkürzungen ihrer eigenen rationalen Zielgerichtetheit oder sozialpraktisch gebotenen Umsicht hinzuweisen. Biblische Theologie wehrt sich dann – aus Gründen eben dieser Rationalität (!) – gegen eine funktionale Verzerrung des Bildes vom Menschen wie gegen die Ausgrenzung legitimer Bedürfnisse, zumal derer, die sich nicht (mehr) wehren oder selbst zu Wort bringen können. Umgekehrt erfährt der biblische Beitrag aber auch selbst Kritik. Diese erfolgt, wenn bestimmte Inhalte, die er in die ethische Überlegung einbringt, der besagten Rationalität, die am Gelingen menschlichen Lebens orientiert bleibt, nachweislich nicht entsprechen sollten. Das muß aber nicht als Auswuchs ungebührlicher Profanität oder gar als Sakrileg wahrgenommen werden. Es regt – ganz im Sinne

¹¹ Vgl. insgesamt A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1984.

der biblisch geoffenbarten jüdisch-christlichen Heilsdynamik – die unaufhörlich suchende Bewegung des global wie personal gelingenden menschlichen Lebens an.

Biblische Tradition und andere «religiöse Anbieter»?

Will man sich dem Thema von Grund auf stellen, bricht allerdings unweigerlich eine beklemmende Frage auf: Worin liegt in den Herausforderungen moralischer Praxis der Sinn der biblischen Traditionen *im Eigentlichen*. Offensichtlich können ihre Beiträge inhaltlich von anderen Standorten her geleistet werden, wenn diese nur anthropologisch anspruchsvoll genug sind. Zudem gehen sie, unbenommen ihrer anthropologischen Dichte und ethischen Prägnanz, letztlich doch alle in einer nicht hintergehbaren Rationalität menschlicher Praxis auf. Selbst die im jüdisch-christlichen Glauben gegebene Kraft zur Transzendierung ist potentiell – zumindest als Akt des Übersteigens kontingenter Sinnsegmente – auch von anderen Religionen und «Anbietern» verheißen, wenn nicht sogar rituell begleitet.

Warum sollen – wenn dem so ist – biblische Bilder und Geschichten und mit ihnen die «Essentials» der jüdisch-christlich geoffenbarten Gottespraxis noch einen Primärbezug des sittlich-moralischen Denkens und Handelns bilden? Ist dieser Bezug in unseren Tagen, will er nicht auf eine rein metaphorische Funktion reduziert sein, auch für jüdisch-christlich Glaubende nicht obsolet, zumindest aber zweitrangig geworden? Und zeigt sich dann nicht die eingangs erwähnte, in sich höchst divergierende öffentliche Konjunktur biblischer Belege und Traditionen in einer fast schon bizarren Weise – weil jener vielzitierten Botschaft Gottes, die in ihrem Wort nichts als praktisch sein und heilsam zur Welt kommen wollte, inzwischen jeder unverwechselbare ethische Anhaltspunkt abhanden gekommen zu sein scheint? Ich möchte dem entschieden widersprechen, ohne jedoch die bislang erreichten Erkenntnisse über Bord zu werfen.

Zunächst sollte man freilich einer *exklusivistischen Tendenz* bei der Formulierung des biblisch- bzw. theologisch-ethischen Spezifikums entgegentreten.¹² Es ist in Zeiten kultureller Pluralisierung und leistungsdominanter Ökonomie nicht gerade selbstverständlich, ein Menschenbild zu vertreten, das sich an sozialer Freiheit, Verantwortungsfähigkeit und am unbedingten Selbstzweck jedes Menschen orientiert. Genau das tut der biblische Beitrag in seinen Grunddiktionen. Wenn ihm nun andere darin nacheifern, entwertet das seine Bedeutung nicht, sondern dient umso mehr der heute dringend erforderlichen Aufhellung humaner Strukturen. Daß biblisch zudem Sinn- und Hoffnungspotentiale formuliert und Fragen nach dem existentiellen Woher und Wohin des Lebens in Zeit und Geschichte aufgenommen werden, und das auf dezidiert subjekt-, geschichts- und gerechtigkeitsbezogene Weise, liegt genauso wenig auf der Linie zeitgenössischer Äußerungen. Die Schrifttexte leisten auch hier einen erheblichen Beitrag zur Kultur der Transzendenz und Identität sittlich handelnder Subjekte. Selbst diesen Gehalt mögen sie in der einen oder anderen Form mit anderen spirituellen Schriften oder weltanschaulichen Konzepten gemeinsam haben. Die Notwendigkeit, ihn lebensnah, «traditionsbewährt» und – was den Markt esoterischer Angebote betrifft – nicht primär profitgesteuert einzubringen, wird deshalb in keinster Weise gemindert.

Überhaupt zählt es zu den Kerngedanken geistesgeschichtlicher Reflexion, daß wesentliche Begriffe der abendländischen Philosophie und Anthropologie diesem biblisch tradierten und historisch fortgeschriebenen Gehalt im Verstehen von Mensch und Welt entstammen. Wenn sie heute, unabhängig von einer Bindung an den Glaubensstandpunkt der Schrift, als allgemein geteilte Denkvorsetzungen gelten können, heißt das aber nicht, daß man für ihr Verständnis gänzlich ohne die biblische Quellenlage auskäme. Im Gegenteil werden diese Begriffe – und mit ihnen die Essenz abendländischer Kultur – plastisch und in

¹² Vgl. K. Hilpert, Herausforderung des Christlichen. Zur Frage nach den spezifisch christlichen Werten, in: Kath. Sozialethische Arbeitsstelle e.V., Hrg., Mit Werten das Leben gestalten. Hamm 1989, 18-25, hier 23f.

ihrer Bedeutung wieder lebendig, sobald man sie im Zusammenhang ihrer oft spannungsreichen Geschichte sehen lernt.¹³ Wenn sie überdies bewußt in den Kontext der sie mitbegründenden biblischen Erzählungen «zurückgestellt» werden, beginnen sie womöglich neu zu sprechen und entfalten ihre ursprüngliche Relevanz. Auf diese Weise wird didaktisch-narrativ rekonstruiert und einklagbar, was sie eigentlich meinen und auf welche Praxis sie auch heute noch perspektivisch zu zielen vermögen.¹⁴ Man erkennt dann, daß die Schrift in ihren entscheidenden Hauptströmungen für eine umfassend gewirkte Heilung plädiert, biblisch gesprochen für den Schalom der Schöpfung, für Gerechtigkeit, Befreiung und unverlierbares Glück – ohne auch nur ein einziges Menschenkind dabei zu vergessen.

Der genuine Beitrag der Schrift

Nach Auskunft biblisch-praktischer Rede tritt Gott selbst für diese Heilung seiner Schöpfung ein. Es läßt sich auch umgekehrt formulieren: Wenn Welt und Leben im Sinn ihrer vollen Humanisierung und Befreiung existentiell und praktisch erörtert werden, kommuniziert sich Gott. Damit erreicht man einen Aussagegehalt, der in dieser Form nicht von anderen Quellen geleistet werden kann. Es geht hier um den *genuinen Beitrag* der Schrift zu den aktuellen moralischen Diskursen wie zum alltäglichen sittlichen Bemühen. Als Proprium ist dieser Beitrag zu bezeichnen, weil er nicht – wie andere Belege – allein nach Art eines theoretischen Bezuges zu einem moralisch womöglich beachtenswerten oder anregenden Text stattfindet, sondern als Interaktion mit dem «Wort des lebendigen Gottes». Diese Interaktion bleibt kommunikabel und im Raum des menschlich Verstehbaren, insofern auch hier die Fülle gemeinsamen Lebens in Frage steht und rational entwickelt wird. Sie vermittelt aber zwischen diesen Zeilen moralpraktischer Rationalität eine Erfahrung, die das ethisch Auslotbare übersteigt. Denn durch diese Interaktion wächst neben der unabweisbaren ethischen Logik des Sollens und der Forderung zugleich ein Lernweg der schrittweisen Befähigung und Hilfe. Auf diesem Lernweg wird existentiell denkbar und faktisch möglich, das moralisch und solidarisch unbedingt Gebotene wirklich anzunehmen und zu tun – trotz der Angst vor Verantwortung und angesichts der Neigung, den eigenen Vorteil im Ernstfall ohne größere Rücksicht auf andere zu sichern. Es wächst, kurz gesagt, das *Können* des Guten und zwar in einem – glaubend und hoffend angestoßenen – Reifungsprozeß praktischer Identität. Was aber ist damit genauerhin gemeint?¹⁵

Der entscheidende Ausgangspunkt dieser Überlegung liegt darin, daß in den biblischen Traditionen das zur Fülle kommende Menschsein im Kontext der «Kommunikation Gottes» erzählt und besprochen wird.¹⁶ Jüdisch-christlich «Gott» zur Sprachform zu wählen bzw. in dieser Tradition sich von Gott ansprechen und sich an ihn erinnern zu lassen, hat indessen seine eigene Wirkung, ist immer «gefährlich» (J.B. Metz). Das zeigt sich zunächst darin, daß die moralpraktische Frage – getragen durch das Wort Gottes – für den Menschen zum unausweichlichen An-Spruch wird. Sie ist Dialog mit dem Lebendigen schlechthin, und dieser Dialog will den ganzen Menschen formen und ergreifen. Er will nicht nur das äußere Tun erreichen, sondern Herz, Geist und Sinne erfüllen und zur Antwort bewegen. Von daher erklärt sich die unvergleichlich radikale Konsequenz, von der das in den biblischen Texten geforderte menschliche Handeln geprägt ist. Aber auch die universale und eschatologische Ausweitung des biblisch-praktisch aufgetragenen Gestaltungsbereiches hat hier ihre Ursache. Das Wort Gottes, das zur Heilung des konkreten Menschen, zur Gerechtigkeit, Solidarität und Liebe drängt, überwindet alle

¹³ Vgl. J. Habermas, Glaube, Wissen – Öffnung, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 237, 15. 10. 2001, 17.

¹⁴ Zur hermeneutischen Leistung des Perspektivenbegriffs: V. Eid, Christlich gelebte Moral (vgl. Anm. 5), 108ff.

¹⁵ Zum Konzept einer kompetenz- bzw. könnensorientierten Ethik bzw. Theologischen Ethik: H. Schmitt, Empathie und Wertkommunikation (vgl. Anm. 4), 389-412, 478-490, 511-546.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden: ebd., 413-543.

Grenzen. Es kann überhaupt nicht anders, als eine welt- und zeitungspannende Bewegung zu sein. Mit diesem Wort geraten die Hoffnungen fremder Kulturen in das Blickfeld, aber auch die sinnlosen Opfer von Krieg und Terror und nicht zuletzt die ganz in der Nähe verschämt gehegte Sehnsucht nach Glück. Die Dynamik dieses Wortes weitet also die auf das eigene Wohl und den eigenen Zeitraum begrenzte Wahrnehmung und Handlungsbereitschaft. Die Verantwortung des einzelnen betrifft nun die Schöpfung insgesamt, alle Welt und die ganze Geschichte.

«Kommunikation Gottes» und Befähigung des Menschen

Man muß zunächst einräumen, daß sich in dieser Heilskonzeption ein in ethischer Hinsicht überaus beeindruckendes und strukturell dringend benötigtes Format sittlicher Gestaltungsumsicht zeigt. Nur fragt sich, wie der Mensch angesichts seiner begrenzten Ressourcen diesem Anspruch genügen soll. Ist er nicht – gerade weil ihm dieser Anspruch als «Kommunikation Gottes» übermittelt wird und daher unausweichlich und gerichtsernst erscheint – heillos überfordert und moralisch zum Scheitern verurteilt?

Ein solcher Schluß verbietet sich aus biblischer Sicht und zwar aufgrund eben jener «Kommunikation Gottes», von der hier die Rede ist. Würde sie nur in Form moralischer Imperative ausgelegt, wäre sie nicht verstanden. Sie verfehlt mit dieser Sprechweise den – im eigentlichen Sinn – «theo-logischen» Gehalt des Wortes Gottes: die unbedingte Güte, die dem Menschen im göttlichen Anspruch begegnet.¹⁷ Es ist in der Tat dieser Gehalt, der biblisch die zentrale Erfahrung göttlicher Interaktion und Zuwendung bildet: Gewiß treibt die «Kommunikation Gottes» das Anliegen umfassender Heilung in voller praktischer Bedeutung existentiell und universal voran. Doch was der Anspruch göttlichen Wortes an Gerechtigkeit und liebender Solidarität fordert, wird durch dieses Wort zugleich interaktiv erfahrbar und freigesetzt. Der auf das Gute hin Angesprochene erfährt, wie das Gute in unbedingtgütiger Form *ihn selbst* erreicht. Er ist mit seinen Ängsten und in jenen Grenzen, die ihn im Moment der Praxis antisolidarisch und engstirnig werden lassen, angesehen, einbezogen und bejaht. Der Anspruch freilich bleibt bestehen. Doch aufgrund der darin mit erfahrenen unbedingten Solidarität, wachsen die Kraft und das Können. Es entsteht mehr und mehr die Chance, die eigene Enge zu überwinden und das Wagnis der «größeren Gerechtigkeit» (Mt 5,20) selbst zu versuchen. Im Glauben an Gottes Zuwendung wird die menschliche Praxis zu ihrer vollen Sinnhaftigkeit und humanen Größe befreit.

Im Gegenzug wäre zu fragen, ob sich der hier knapp umrissene praktische Gehalt der «Kommunikation Gottes» in den biblischen

¹⁷ Vgl. V. Eid, *Christlich gelebte Moral* (vgl. Anm. 5), 48-53.

Traditionen wirklich findet. Ein Nachweis läßt sich an den bundestheologischen und prophetischen Texten des Alten Testaments genauso problemlos führen, wie im Neuen Testament bei der synoptischen Entfaltung der Jesus-Geschichte, bei Paulus oder in den johanneischen Schriften.¹⁸ Darüberhinaus bleibt die Verbindung zwischen dem biographischen Wachstum moralpraktischer Identität und der jüdisch-christlich angesagten «Kommunikation Gottes» transparent zu machen. Es ist anthropologisch nachvollziehbar, daß die im Glauben erfaßte Kommunikation unbedingt-gütiger Bejahung zur Aufrichtung des in Grenzen und Angst befangenen Menschen führt.¹⁹ Wer diese Bejahung erfährt und sie wirklich «glauben» kann, wird umgekehrt in die Lage kommen, das eigene Wohl und Interesse nicht mehr krampfhaft festzuhalten, sondern es mit dem Wohl und dem Glück der anderen zusammenzusehen. Jedoch ist – selbst bei bestem Willen – allein aus menschlicher Kraft und Wirksamkeit nicht zu gewährleisten, was Menschen an unverlierbarem Glück, an Liebe und Zukunft erhoffen bzw. einander versprechen.²⁰ Hier braucht es «Kommunikation Gottes». Gemeint ist freilich kein illusionärer oder frömmelnder Sprechakt, sondern ein glaubwürdiges, an den Texten der Schrift geübtes Erschließen und Symbolisieren göttlicher Solidarität. Diese betrifft und befähigt in ihrer Unbedingtheit und Radikalität den Menschen *von Grund auf*. Zugleich hebt sie die Grenzen menschlichen Vermögens auf und übersteigt sie auf letzte Freiheit und Vollendung hin.

Blicken wir noch einmal auf die aktuellen ethischen Debatten: So schillernd sich hier der Gebrauch schrifttheologischer Belege ausnimmt – das biblisch geführte Argument kann ethisch durchaus greifen, insoweit es der Rationalität des Humanen in heilsdynamisch entgrenzender Weise aufhilft und Geltung verschafft. Darin liegt eine wichtige Aufgabe biblischer Texte. Wichtiger aber – ja, im jüdisch-christlichen Sinn *identitätsstiftend* – scheint mir das Bestreben, mitten in diesen Debatten um Frieden und Gerechtigkeit das Wort der Schrift so zu kommunizieren, daß Gottes gütiges und gerechtmachendes Handeln aufscheint und einleuchtend «inter-agiert». Gottes Wort soll so gesagt werden, daß es seine Kraft nicht verliert. Es geht um die Kraft praktischer Liebe, die diese Welt bewegt und im Menschen die Fülle wahrer Menschlichkeit reifen läßt. Um dieser «Kommunikation Gottes» zu dienen, ist die Kirche da.²¹ Dann bringt sie mit den Menschen die Werke des Guten hervor. *Hanspeter Schmitt, Bamberg*

¹⁸ Hierzu H. Schmitt, *Empathie und Wertkommunikation* (vgl. Anm. 4), 415-477.

¹⁹ Vgl. K. Hilpert, *Herausforderung des Christlichen*. (vgl. Anm. 12), 20-24.

²⁰ Vgl. H. Schmitt, *Empathie und Wertkommunikation* (vgl. Anm. 4), 478-490 (mit Bezug auf P. Knauer und H. Peukert).

²¹ Vgl. ebd., 514-543.

Erinnerung und gesellschaftliche Erneuerung

Erinnerungsarbeit und Vergangenheitspolitik in Guatemala

In den vergangenen dreißig Jahren sind in mehreren Ländern, in denen innere politische Auseinandersetzungen die herrschenden Regierungen zu blutiger Gewaltanwendung geführt hatten, nachträglich offiziell «Wahrheitskommissionen» eingesetzt worden. Sie hatten zur Aufgabe, durch die Einvernahme von Zeugen und das Studium von Dokumenten den Konflikt zu durchleuchten und einen Bericht zu erarbeiten, der die historische Wahrheit aufdeckt, Verantwortlichkeiten benennt und damit für die nationale Gesellschaft einen Neuanfang ermöglicht. So geschah es etwa in Bolivien, Chile, Argentinien, Uganda, El Salvador und Südafrika.

In Guatemala sind in den 1990er Jahren sogar zwei solche Berichte entstanden: der eine, offizielle, als Folge des Friedensabkommens zwischen Regierung und Guerilla durch die *Comisión del Esclarecimiento Histórico/CEH* mit dem Titel «Memoria del Silencio»; der andere, «Guatemala – nunca más», der von

der katholischen Kirche Guatemalas initiiert wurde, jedoch ein umfassendes pastorales Projekt sein wollte, das durch die Wiederaneignung der historischen Erinnerung (*Recuperación de la Memoria Histórica/REMHI*) in Dörfern und comunidades, aber auch auf umfassenderen gesellschaftlichen Ebenen einen Prozeß der Anerkennung der vergangenen Geschehnisse und der Aussöhnung in Gang setzen sollte. *Anika Oettler*, Mitarbeiterin des Instituts für Iberoamerika-Kunde in Hamburg, hat in ihrer Dissertation* die Entstehung, Eigenart und Auswirkung dieser beiden Dokumente untersucht. Sie legt damit eine Studie vor, die Menschen, die an der jüngsten Geschichte Guatemalas interessiert sind, unbedingt zur Kenntnis nehmen sollten. Mit dieser Besprechung möchte ich diese interessante, aber auch anspruchsvolle

* *Anika Oettler, Erinnerungsarbeit und Vergangenheitspolitik in Guatemala*. (Schriftenreihe des Instituts für Iberoamerika-Kunde, Bd. 60), Vervuert Verlag, Frankfurt a.M. 2004, 364 S., € 36.-

volle Studie kurz vorstellen. Ich will hauptsächlich zeigen, welche Fragen diese Studie leiten, und dann kurz andeuten, was ich dank der Lektüre dieses Buches entdeckt habe.

Anika Oettler zeigt auf, wie es in Guatemala überhaupt zur Einsetzung einer Wahrheitskommission kam, welche Gruppen im Innern – es waren anfänglich hauptsächlich Angehörige von Verschwundenen – und welche Einflüsse aus dem Ausland dazu führten, daß 1994 im Rahmen der Friedensverträge ein Abkommen unterzeichnet wurde, das die Einrichtung einer offiziellen Wahrheitskommission vorsah. Wir erfahren, warum noch im gleichen Jahr die katholische Bischofskonferenz beschloß, ein Projekt zur Wiederaneignung der historischen Erinnerung REMHI aufzugleisen. Wir vernehmen, wie der Auftrag der Wahrheitskommission eingeschränkt und wie ihre Einrichtung verzögert wurde, aber auch, welche Dynamik sie schließlich gewann und auslöste. Die Autorin geht auf die Frage ein, welche Ziele und welche Methodik die beiden Vorhaben verfolgten. Gerade darin unterscheiden sich nämlich die beiden Projekte und nehmen auch in der Gesellschaft Guatemalas einen unterschiedlichen Stellenwert ein. Wir werden über Inhalt, aber auch Auslassungen der beiden Berichte informiert. Die Autorin lenkt jedoch die Aufmerksamkeit der Leser vor allem auf die beabsichtigten bzw. abgedrängten und verhinderten Auswirkungen der Berichte, die im Guatemala der Nachkriegsjahre konkret geschehen sind.

Die Eigenart der beiden Wahrheitsberichte

Mir ist dank dieser Studie vor allem klar geworden, was jeder der beiden Berichte spezifisch geleistet hat. Der offizielle Wahrheitsbericht «Memoria del Silencio» hat – auf einen knappen Nenner gebracht – ein neues nationales Geschichtsbild statuiert und propagiert. Bis zu diesem Zeitpunkt war die offizielle Geschichte Guatemalas immer aus der Perspektive der dominanten weißen und ladinischen Schichten dargestellt worden. Im Wahrheitsbericht aber wurde gezeigt, daß der ausführlich bezeugte Terror der Aufstandsbekämpfung eine lange Geschichte von Autoritarismus und rassistischer Ausbeutung, Marginalisation und Repression der indigenen Mehrheit fortsetzte. Dem Bericht fügte die Kommission Empfehlungen an die Adresse des guatemaltekischen Staates an, die formulieren, durch welche konkreten Schritte das Land sich einem demokratischen Rechtsstaat annähern könnte. Mit der Präsentation dieses Berichts wurde der Nation Guatemala eine Geschichtsstunde erteilt, die wahrscheinlich weiterwirken wird, auch wenn sich ihr die meisten machtragenden Gruppierungen Guatemalas verweigert haben.

Das REMHI-Projekt hat hingegen letztlich versucht, soziale Prozesse der Bewußtwerdung, der Kommunikation und der Versöhnung in Gang zu setzen; es stieß «Erinnerungsarbeit» an. Am Ausgangspunkt stand das Wissen, daß viele der meist indigenen Opfer der Aufstandsbekämpfung, die durch die Armee und ihre paramilitärische Organisation PAC (Patrullas de Autodefensa

Civil) terrorisiert worden waren, in ihren Dörfern und comunidades zum Schweigen verurteilt waren, wenn sie nicht neues Unheil auf sich ziehen wollten. Das führte in verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen zu Spannungen, Mißtrauen und Blockierungen. Dadurch, daß man Opfer und Täter animierte, auszusprechen, was sie in der Zeit der Gewalt erlebt hatten, wollte man Prozesse in Gang bringen, die nicht nur Personen individuell erleichtern und wieder aufrichten würden, sondern auch soziale Netze wiederherstellen könnten.

Durch die im Volk weitgehend positiv bewertete Arbeit der Kirchenleitung und vieler ihrer örtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, durch den Einbezug vertrauenswürdiger Animadores aus dem Volk als Befragende und durch die vorgesehene Nacharbeit der «Rückübermittlung» der Zeugenaussagen nach der Veröffentlichung des Berichts waren Voraussetzungen gegeben, die diesem «pastoralen» Projekt eine echte Chance gaben. Das Projekt kam am ehesten in indigenen comunidades des «Landesinneren» zur Verwirklichung, kaum in urbanen Gesellschaften, und auch dort nur, wo sich Bischöfe und Pfarrer fanden, die das Projekt tatkräftig vorantrieben. Vieles ist steckengeblieben, doch es ist unbestreitbar, daß gerade auf der Ebene von comunidades und Bezirken (municipios) bis heute Aufrichtendes und Heilendes in Bewegung gekommen ist.

Besonders berührt hat mich der Abschnitt über die Formen der Wiederaneignung der historischen Erinnerung (S. 275-301), wo Anika Oettler konkret die Folgen der Ermordung von Bischof Juan Gerardi, dem Leiter des REMHI-Projektes, vom 26. April 1998 darstellt, sowie die Rückübermittlung in bestimmte Regionen des Landes. Der Abschnitt läßt die Feldarbeit spüren, die die Autorin geleistet hat. Überhaupt ist die Studie von treffenden Zitaten durchsetzt, die Anika Oettler persönlich bei Interviews in Guatemala gesammelt hat.

Eine wichtige Entdeckung schließlich, die mir diese Studie vermittelt hat und die ich hier nur andeuten kann, ist soziologischer Natur: *Wie vermag individuelles Erinnern gesellschaftliche Leitbilder zu verändern?* Die beiden Berichte sammelten ja erst einmal individuelle Zeugenaussagen von Opfern – und in bescheidenem Maße auch von Tätern. REMHI wollte Räume schaffen, wo solche Erinnerungen ausgetauscht und in gesellschaftliche Verarbeitungs- und Versöhnungspraxis umgesetzt würden. Die Wahrheitskommission fügte die individuellen Erinnerungen in ein umfassendes Geschichtsbild ein und schöpfte daraus Empfehlungen an die Regierung, die eine Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens anvisierten. Sie machte damit zukunftsorientierte Vergangenheitspolitik. Gerade diese grundsätzlichen Überlegungen, die Anika Oettlers Studie durchziehen, regen dazu an, gesellschaftliche Erinnerungsprozesse über Guatemala hinaus in anderen Kontexten zu verfolgen. Auch in der jüngsten Geschichte der Schweiz haben wir ja mit dem Bergier-Bericht einen Fall, wo sich solche Überlegungen durchspielen lassen.

Toni Steiner, Zürich

UM GOTTES WILLEN !

Ein theologischer Essay (Erster Teil)

Um Gottes willen! Der Ausruf kommt einem vielleicht auch noch in säkularisierten Zeiten über die Lippen, wenn sich das ganze Ausmaß eines Unglücks abzeichnet. Ein Ausruf des Erschreckens über die Opfer, die Grausamkeit des Geschehenen, den Abgrund der Sinnlosigkeit, der sich da auftut. In das Erschrecken selbst schon eingebrannt ist die Frage nach dem Warum. Sie scheint sich in diesem Ausruf an Gott zu richten: Kann das Dein Wille sein? Ist nach Deinem Willen geschehen, was hier geschah? Ist es um unseren Glauben an Deinen guten Willen geschehen, da uns dieses Unglück trifft? Der Ausruf sagt nicht klar, was er meint. Wie sollte er auch, wenn er der Ausruf eines hilflosen und ratlosen Erschreckens ist. Aber Gott ist genannt; und sein Wille auch. Vielleicht auch

der Himmel: Um Himmels willen. Und die Ratlosigkeit, wie das zusammen geht: Gott, sein Wille, der Himmel und das jetzt hier auf Erden. Muß man es denn zusammenbringen? Haben Gott und sein Wille etwas damit zu tun? Steckt Gott irgendwie dahinter, sein planender und sich durchsetzender Wille? Dann könnte man wirklich nur entsetzt sagen: Um Gottes willen – um meinen Glauben an Deinen guten Willen ist es jetzt endgültig geschehen! Oder hat es einen Sinn, sich gegen die Grausamkeit dieses Schicksals eines guten Willens zu vergewissern, der jetzt noch nicht geschehen sein kann, jetzt zumindest noch nicht erkennbar ist – und endlich geschehen soll, sichtbar, spürbar: Dein Wille geschehe! So beten Christen um Gottes Willen.

Gottes Wille oder Menschenwille?

So beten nur Kinder oder Schwächlinge, die ihrem eigenen Willen noch nichts oder nichts mehr zutrauen und sich an Gottes Willen halten, der geschieht oder geschehen soll – in all dem, was ihnen, den Ohnmächtigen, über-mächtig widerfährt. So denken und glauben sie, die Willens- und Kraftlosen, die so willenskrank sind, daß sie einen *Sinn* brauchen. *Friedrich Nietzsche* hält es ihnen vor Augen¹: «Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen vermag, der Willens- und Kraftlose, der legt wenigstens noch einen *Sinn* hinein; d.h. den Glauben, daß schon ein Wille da sei, der in den Dingen will oder wollen soll.»

Es ist – so Nietzsche weiter – «ein Gradmesser von *Willenskraft*, wie weit man des *Sinnes* in den Dingen entbehren kann, wie weit man in einer sinnlosen Welt zu leben aushält, weil man ein kleines Stück von ihr selbst organisirt.» Einen vor-gegebenen Sinn, einen göttlichen Schicksals-Willen braucht nur, wer nicht wahrhaben will, was wirklich geschieht – und sich nicht zutraut, sich als eine «Teil-Wirklichkeit» dieses Geschehens zu begreifen und zu bejahen. Was geschieht für Nietzsche *in allem*, was ist ihm «die Welt»? Das ganz aus sich selbst und für sich geschehende Spiel des Willens zur Macht – Nietzsche beschreibt es eindrücklich in einem Nachlaß-Text: «Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, ehrene Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom «Nichts» umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmen Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo «leer» wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und «Vieles», hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestalten, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens ...»²

Auch die Menschen selbst sind Mitspieler dieses Macht-Spieles, können es sein, wenn sie ihr Mit-Spielen, Mit-Kämpfen bejahen und den Willen zur Macht, der sie antreibt, bejahen – und «nichts außerdem» sein wollen: «ein Überwältigen-wollen, ein Formen, An- und Umbilden, bis endlich das Überwältigte ganz in die Macht des Angreifers übergegangen ist und diesen vermehrt hat».³ Aber wer sich als «Teil-Wirklichkeit» dieses Willens zur Macht bejaht, weil er *alles* als Willen zur Macht bejaht – und «nichts außerdem», der hat auch seinen Untergang, seine Niederlage zu bejahen. Nietzsche und sein Propheten-Ebenbild Zarathustra schärfen es ihren Jüngern ein.⁴ Wie sich die Wellen der Lebens-Kraft zusammenballen und auftürmen – auftürmen gerade in denen, die den Willen zur Macht vorbehaltlos mit-wollen, den Übermenschen, so stürzen sie zusammen auf dem tosenden Meer des Willens zur Macht, so werden sie begraben, um sich anderwärts neu zusammenzuballen.

Nietzsches Bilder durchdringen sich. Das geradezu «mystische»

¹ Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Herbst 1887, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari (KSA), München-Berlin 1980, Bd. 12, 367.

² Ders., Nachgelassene Fragmente 1884 - 1885, in: KSA 11, 610f.

³ Ders., KSA 12, 424.

⁴ Vgl. Ders., Also sprach Zarathustra. I. Vorrede 4, in: KSA 4, 17; ders., Die fröhliche Wissenschaft IV. Aphorismus 342, KSA 3, 571.

Die **Arbeitsgemeinschaft Tanz – Gebärde – Gebet** bietet seit 1994 zusammen mit kirchlichen Institutionen und Bildungshäusern berufs- begleitende Lehrgänge für kirchliche Mitarbeitende, Engagierte und Interessierte an.

Anleiten von Tanz – Gebärde – Gebet

Anwendungsbereiche: Gottesdienste, Feiern, Katechese, offene Gebetsgefäße in Pfarreien, Verbands- und Jugendarbeit

25. Mai 2005 Schnupper- und Orientierungstag in Zürich
November 2005 Beginn des Grundkurses

Programm und Auskünfte: Kath. Frauenbund Zürich,
Tel. 044 368 55 66, kath.frauenbund.zh@bluewin.ch
Bildungshaus Mattli, Morschach, Tel. 041 820 22 26,
bildung@antoniushaus.ch
Arbeitsgemeinschaft Tanz – Gebärde – Gebet, Tel. 044 713 27 56,
biberstein@bluewin.ch

Bild des Meeres der Kräfte mag heute viele Menschen ansprechen, auch wenn sie es nicht so heroisch und über-menschlich ausmalen mögen. Das Meer der «Mystiker» scheint eher harmlos: Die einzelnen Wassertropfen müssen sich nur an die Unendlichkeit der Flut freigeben, ihren Egoismus aufgeben, das Ein- und-Alles entdecken, dem sie gehören: Wasser bist Du, entdecke Dich darin, und so kannst Du Dich zwanglos Deinem Wassersein hingeben!

Rückhaltlose Bejahung des Machtwillens?

Die Tsunami-Flut mag dieser pseudo-mystischen Harmlosigkeit der Meer-Metapher schreckliche Assoziationen hinzugefügt haben. Es ist ganz und gar nicht harmlos, überflutet und – allenfalls – als zu entsorgender Überrest an den Strand zurückgespült zu werden. Nietzsche konnte noch erschrecken über die Schrecklichkeit seines Bildes, seiner «Einsicht». Über die Grausamkeit des uns Hinweg-Rollenden. Aber auch bei ihm die Utopie des Bejahen-Könnens: Der Übermensch bejaht das tosende Meer, wagt die «Ausfahrt», liefert sich dem Meer aus, weil er selbst meerförmig ist: Wille zur Macht. So bejaht er sich und das Meer, unendlich, in jedem «Ereignis». So setzt sich der universale Wille im Bejahenden selbst durch, so legt er sich in die Dinge: Sie können gar nicht so sein, daß ich sie nicht unendlich bejahen, emphatisch willkommen heißen würde. Welch ein Aufschwung von Mut und Kraft! Ist er menschen-, über-menschenmöglich? Kann er rechtfertigen, was geschieht und wozu der Mensch herausgefordert ist: zur äußersten Anspannung der Schöpferkraft, die alles bejahen kann, weil sie es schöpferisch aneignet und sich darin verliert? Die alles andere ablehnen muß, alle von einem anderen – göttlichen – Willen vorgegebenen Ziele «vernichten» muß, damit der ziellose Fluß der Kräfte sichtbar wird und das neue Ziel: sich darin schöpferisch zu behaupten und unterzugehen?⁵ Eine Ausflucht darf es hier nicht geben. So lehnt Nietzsche auch für sich und seinesgleichen das Zufluchtnehmen der Gläubigen bei einer himmlischen, besseren Wirklichkeit ab, in der das Gute realisiert und für die Frommen zugänglich ist, weil Gottes Wille hier immer schon geschieht: «Das *Gute* – kein Gott gab es euch, und führt euch nicht in ein besseres Jenseits; es läßt sich nicht begründen; und ist ein eitler Irrthum. Also nur: «Ich will!»⁶ Nietzsche zeigt sich selbst erschüttert von dieser Herausforderung des Wollens ohne jeden Rückhalt in einem göttlichen Willen, des Ja-sagen-Wollens zu einem Lebens- und Machtwillen, der nur noch sich selbst will. Und er zweifelt, ob er sich ihr gewachsen wissen darf, ob er das Leben-Macht-Geschehen so rückhaltlos bejaht, daß er es immer wieder neu willkommen heißen möchte: «Ich will das Leben nicht wieder. Wie hab ich's ertragen? schaffend. Was macht mich den Anblick aushalten? der Blick auf den Übermenschen, der das

⁵ Vgl. Ders., Nachgelassene Fragmente November 1882 – Februar 1883, in: KSA 10, 154: «Alle Ziele sind vernichtet. Die Menschen müssen sich eins geben. Es war ein Irrthum, daß sie eins hätten.»

⁶ Ebd., 145.

Leben *bejaht*. Ich habe versucht, es *selber* zu bejahren – Ach!»⁷ Darf man dieses den Notizbüchern anvertraute, stammelnde und verstummende Bekenntnis ans Licht zerren? Und sich als Christ überlegen vorkommen: Nietzsche, der Gescheiterte? Was macht den Blick aushalten, den unsere Welt darbietet, nicht nur in den Bildern des Tsunami? Der Blick auf Gott und seinen Willen, der in allem will? Diesen Willen, diesen Glauben können wir ihn bejahen: wollen wir *ihn* wieder? Wollen wir ein Leben, das ihm geweiht wäre? Wollen oder glauben wir einem anderen Glauben? Können wir noch glauben, was wir gern glauben möchten? Wir müßten wenigstens sagen können, was der Glaube an Gottes guten Willen noch bedeuten könnte für die, die die Augen nicht verschließen und denen die Welt nicht egal ist.

Gottes Wille und das Schicksal

Im Gebet Jesu, dem Vaterunser, ist vom Glauben an Gottes Willen in – prima facie – sehr zwiespältiger Weise die Rede: Dein Wille geschehe – wie im Himmel, so auch auf der Erde! Ist das nur ein Gebetswort demütiger Ergebung in den hier auf Erden schon geschehenden Willen Gottes? – Ja, er geschehe, sein Wille, nicht meiner! Aber das Gebet könnte auch im «Optativ» – in der «Wunsch-Sprache» gesprochen sein: Im Himmel geschieht Gottes Wille; wie könnte es auch anders sein! Auf der Erde soll er endlich geschehen. Die Jünger, denen dieses Gebet geschenkt ist, haben offenkundig Anlaß, so zu beten. Sie wissen sich als Vorboten – als Vorhut – der *Gottesherrschaft*. In ihr erst wird Gottes Wille ohne alle Abstriche geschehen, als Sein guter, «alles neu machender» Wille. Sein Name wird dann geheiligt: Die Fakten, die Schöpfung, eben Himmel *und Erde* werden so sein, wie es dem über alles schöpferisch mächtigen «Vater»-Gott entspricht. Niemand wird es dann noch einfallen, seinen guten Namen und Willen in Zweifel zu ziehen. Aber warum ist es nicht längst so? Warum geschieht «um Gottes willen» – um ihn herum, an ihm vorbei – Verfolgung, Untreue, die Zerstörung Jerusalems, die Zerstreuung Seines Bundesvolkes? Warum kommt Gott, warum kommt der Menschen- und Gottessohn nicht endlich denen entgegen, die in Sein Reich aufgebrochen sind – und in dunklen Stunden von der Angst heimgesucht sind, auf der Strecke zu bleiben, von ihrem Gott hängen gelassen zu werden?

Das Ausbleiben der Wiederkunft Christi, da – nach den Hoffnungsbildern der Johannes-Apokalypse – Rom, die Hure Babylon, gestürzt wird, das neue Jerusalem auf die Erde hinabsteigt und Erde und Himmel neu werden, eins werden (Offb 21,1-22,5), bedrängt die Jünger mehr als die beginnende Verfolgung. Und so ist ihr Gebet darum, daß der Wille Gottes *endlich* auch auf der Erde geschehe und Seine endgültige Herrschaftsübernahme Seinen Namen *endlich* heilige, aus elementarer Glaubensnot gesprochen. Aber geschieht denn nicht in all dem, was geschieht, jetzt schon Gottes Wille? Mußten die letzten Dinge sich nicht so zuspitzen, mußte die Welt nicht so zusammenbrechen, daß einem das Hören und Sehen, ja vielleicht auch – Gott bewahre – das Glauben verging? Führe uns nicht in Versuchung! Das Vaterunser hat auch dieses Äußerste noch im Blick.

Gottes Wille in der Geschichte

Mit dem Zurücktreten der Apokalyptik, noch mehr mit dem weltgeschichtlich bis dahin beispiellosen Erfolg des Christenglaubens schien es wieder naheliegend, ja sogar offenkundig, daß Gottes Wille in der Geschichte geschah, daß er sich in einem umfassenden Weltgeschichtsplan durchsetzte und daß es für die Gläubigen vor allem darauf ankam, diesem Geschehen des Gotteswillens in der Geschichte durch ihren Gehorsam gegen die Gebote Gottes und der Kirche zu dienen. Geschichte wird – aufs Ganze hin gesehen – zur Geschichte des Sieges Gottes gegen die *widergöttlichen Mächte* und gegen die *Ungläubigen*. Auf die einzelnen Menschen wie auf die Gemeinschaft der Glaubenden

⁷ Ebd., 137.

Burg Rothenfels 2005

Wiederaufbau als Religionsdialog. Die Grünhelme – ein Peace-corps in Nachkriegszeiten. Rothenfelser Pfingsttagung mit Rupert Neudeck, Wolfgang Thierse, Dr. Norbert Blüm, Michael Lüders, Dr. Bahman Nirumand u.a.
13.5.-16.5.2005

Vorschule des Betens. Offene Guardini-Tagung mit Adolf Holl, Prof. Dr. Jürgen Werbick, Prof. Dr. Martha Zechmeister u.a.
3.6.-5.6.2005

Der Scholastiker und die Psycholeichen. Der Autor Thomas Hürlmann. Rothenfelser Literarische Gespräche mit Thomas Hürlmann, Prof. Dr. Erich Garhammer, Prof. Dr. Hans-Rüdiger Schwab
10.6.-12.6.2005

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: www.burg-rothenfels.de; Email: verwaltung@burg-rothenfels.de

hin gesehen wird sie zur Erziehungsgeschichte, in der Gott nach seinem gerechten Willen belohnt und bestraft und die Menschen so auf ihre ewige Vollendung im Himmel hinführt. Das Schicksal ist im Entscheidenden Gottes Wille; seine Vorsehung ordnet, was immer die Menschen schicksalhaft heimsucht, in bestmöglicher Weise so, daß es zu ihrem endzeitlichen Heil beiträgt oder die endzeitlichen Strafen, die sie sich durch ihre Sünden in der Welt zuzogen, durch die jetzt schon erlittenen zeitlichen Strafen abkürzt. Der alttestamentliche Tun-Ergehen-Zusammenhang wird zum Konzept einer umfassenden Verteilungsgerechtigkeit ausformuliert⁸, nach dem Gott jedem zuteilt, wie er es verdient. Die Getauften dürfen freilich an den von Jesus Christus erworbenen Gnadengaben teilhaben und deshalb den Unheilsfolgen der Erbsünde entgehen; und sie werden durch die Gnadengaben der Kirche gestärkt bzw. in die Lage versetzt, für ihre nach der Taufe begangenen Verfehlungen von Gott Verzeihung zu erlangen. Aber auch für sie gilt – wenn auch unter «erheblich verbesserten Bedingungen» – das Gesetz der Lohn- und Strafgerechtigkeit je nach Verdienst oder Schuld.

Gottes Wille *geschieht* auf dieser Erde, auf der Gott es jedem ergehen läßt, wie es seinem Tun gerechterweise entspricht; er geschieht mit der Vergeltung all dessen, was auf der Erde noch nicht ausgeglichen wurde, im jenseitigen Jüngsten Gericht. Gottes Wille *soll geschehen* im gehorsamen Befolgen seiner Gebote, damit Gottes vergeltender Wille den Sündern nicht zum Schicksal – zum Verhängnis – wird. Wenn die Menschen Gottes Willen tun, so kann er sich als guter Wille erweisen und den Gehorsamen und Getreuen die ewige Seligkeit bereiten.

Der dunkle Hintergrund dieses Verständnisses – dieser Erfahrung? – des hier und jetzt geschehenden Gotteswillens bleibt deutlich sichtbar: Man muß auf der Hut sein; Gott ist nicht so leicht zufriedenzustellen. Das zeigte sich offenkundig in den großen Katastrophen des Altertums und des Mittelalters, in den Umwälzungen der Völkerwanderungen, vollends in den verheerenden Pestkatastrophen und der Heimsuchung durch die Türkengefahr. Es galt, seinen Willen noch genauer zu tun, sich möglichst nichts zuschulden kommen zu lassen. Gottes- und Schicksalsangst provozierten eine durchgreifende Moralisierung des Gottesglaubens. Gottes Wille, das war nun eine durchweg gefährliche, ja lebensgefährliche Wirklichkeit, der man sich in ängstlich-peinlicher Genauigkeit zu unterwerfen hatte, wenn man nicht «Gottes Zorn» riskieren wollte. Eng mit dieser Unterwerfungsbereitschaft verbunden war gar nicht so selten die Entschlossenheit, dem «klar erkannten» Willen Gottes gegen die Nichtgläubigen und «Verächter» des Gotteswillens Geltung zu verschaffen: Der Ruf «Gott will es!» ertönte durch die Straßen des von Kreuzrittern eroberten Jerusalem wie aus dem Mund der

⁸ Vgl. Jürgen Werbick, Tun-Ergehen-Zusammenhang. Systematisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. v. W. Kasper u.a., Bd. 10. Freiburg-Basel-Rom-Wien³2001, 260-262.

Conquistadoren auf der Jagd nach Gold und anderen Reichtümern dieser Welt.

Das Erdbeben von Lissabon 1755

Gottes Wille als ideologische Waffe in den Arsenalen der überlegenen Heere: diese semantische Blasphemie zersetzte sich in den so gegensätzlichen «christlichen» Inanspruchnahmen des Gotteswillens durch die verschiedenen Parteien des Dreißigjährigen Krieges. Die Aufklärung aber zersetzte den Glauben an das gerechte Schicksal und die Erkennbarkeit des in ihm wirkenden göttlichen Willens, auch wenn sie die tiefreichenden religiösen Plausibilitäten, die ihn von alters her getragen hatten, nicht völlig auflösen konnte. Dies immerhin schien unbestreitbar, spätestens nach dem Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755: So groß konnten die Sünden der Menschen gar nicht sein, daß sie eine Strafe verdienten, die sich in solchen Katastrophen austobte und darin noch nicht einmal ihr Genüge fand. War Gottes Straf-Wille nicht ganz und gar maßlos, wenn er – über die Katastrophen dieser Welt hinaus – auch noch ewige Höllenqualen brauchte, um sich zu erfüllen?⁹ Es erschien nun schlechterdings unvernünftig, die Katastrophen in unserer Welt mit Gottes strafendem Willen in Verbindung zu bringen. Und es erschien zutiefst unmoralisch, dem «heiligen» Gesetz nur oder vor allem deshalb zu folgen, weil man bei Gott Ansehen zu gewinnen und seine Strafe abzuwenden trachtete. Gottes Wille schreibt in der Sicht der «Aufgeklärten» nicht mehr irgend etwas vor, was Gott den Menschen «äußerlich» auferlegt, um ihren Gehorsam zu erproben. Er bezieht sich vielmehr allein auf das gute Leben und seine moralischen Bedingungen, wie sie sich der menschlichen Vernunft selbst darstellen. In ihr allein tut Gott seinen Willen kund; in ihr allein spricht er – wenn er denn überhaupt noch spricht. Will die menschliche Vernunft aber Gottes Willen als in der Natur sich realisierendes begreifen, so ist sie ihr – nach Kant – «oft ein verschlossenes Buch; jederzeit ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes (welche jederzeit moralisch ist) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung abzunehmen».¹⁰ Der Glaube tut nicht gut daran, sich als Geheimwissen über all das auszugeben, was der Vernunft ein «verschlossenes Buch» bleibt, es sei denn, er will sich – wovor ihn schon Spinoza gewarnt

hat – als «ignorantiae asylum»¹¹ profilieren: als Zufluchtsort der Ignoranz. Mitunter und mancherorts mochte das und mag das immer noch als religiös attraktive Positionierung erscheinen. «Glaubende» sehen sich dann als die privilegiert Wissenden, die durch Prophezeiungen oder Visionen in einen göttlichen Geschichtsplan «eingeweiht» wurden und sich etwa durch Kenntnis der Botschaft von Fatima rechtzeitig auf bedeutsame Entwicklungen einstellen können. Was sie zu wissen vorgeben, erscheint aber allenfalls einem sensationslüsternen Publikum hin und wieder aufsehenerregend. Auf Gott wirft es meist ein eher ungünstiges Licht: Er muß katastrophal auf die Pauke hauen, um die Menschen endlich zur Umkehr zu bewegen. Oder er beginnt mit dem Tsunami am Zweiten Weihnachtstag des Jahres 2004 – so die Vermutung einer Leserbriefschreiberin –, «die alte, materiell orientierte, selbstsüchtige und menschenfeindliche Ordnung zu zerstören, damit endlich das angekündigte Paradies entstehen kann, in dem die Menschen in Frieden leben können».¹² Und dies ausgerechnet bei den Ärmsten der Armen in der indonesischen Provinz Aceh? Oder etwa nur bei den fetten Kapitalisten, Sextouristen und Weihnachtsflüchtlingen, die sich in Thailand an Sonnenstränden und auf Lotterbetten tummelten? Wo bleibt da die Verhältnismäßigkeit der Mittel, wo die Gerechtigkeit? Die eingeweihten Besserwisser blamieren den Willen Gottes, mit dessen Kenntnis sie sich die Deutungs-Hoheit über das verschlossene Buch der Natur und der Katastrophengeschichte verschaffen wollen. Sie blamieren ihn auch bei denen, die gelegentlich noch mit ihm rechnen; da, wo Menschen nicht mehr wollen können und das Geschehende – soweit man voraussehen kann – definitiv gegen das eigene Wollen geschieht: Gottes unerforschlicher Wille und Ratschluß geschieht, wenn gestorben werden muß. Das Todesschicksal, das schwere, todes-haltige Schicksal, ist es nicht unabweisbar Sein Wille, Sein Werk? Der Wille Gottes wird zur Restkategorie, nachdem alles andere zu einer Sache der einzelnen Menschen-Willen geworden ist – zum Segen wie zum katastrophalen Unheil. Oder aber er demaskiert sich zum willenlosen, evolutionären Kosmos, der so ist, wie er ist, zu einem Willen womöglich, der in der Selbstbehauptung aller will – auch hier: zum Segen, weil die List des Willens die Wohlfahrt aller durch die mehr oder weniger blinden und egoistischen Einzelwillen voranbringt; oder zum Verhängnis, weil der Egoismus des Willens hinter allen Willen alles verdirbt, was vernünftigerweise gewollt werden könnte. (Zweiter Teil folgt.)

Jürgen Werbick, Münster/Westf.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2005:

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

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

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

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

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

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

⁹ Vgl. die bei Bernhard Groethuysen (Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. 1, Neuausgabe. Frankfurt a.M. 1978) dokumentierte Auseinandersetzung zwischen kirchlicher Verkündigung und «aufgeklärt» bürgerlichem Selbstverständnis um Tod, Gott und Sünde (79-237). Einen deutlichen Eindruck vom Unplausiblen der herkömmlichen Vorstellungen vermittelt das «Testament des Abbé Meslier» (entstanden zu Beginn des 18. Jahrhunderts, auf deutsch hrsg. v. G. Mensching, Frankfurt/M. 1976). Zu der Behauptung des Ignatius von Loyola, eine auch nur durch läßliche Sünden Gott zugefügte Kränkung sei «ein größeres Übel als alle Schmerzen aller Geschöpfe zusammen», ein «unvergleichlich größeres Übel ... als alle Übel dieser Welt, als die Vernichtung aller Völker, der Untergang aller Geschöpfe und die Zerstörung des gesamten Universums» (Bezug genommen ist auf: Nepveu, Retraite selon l'Esprit et la méthode de St. Ignace, Paris 1687, 77ff.), kann der Abbé nur noch sagen: «Muß man etwa nicht verrückt sein, um derlei von sich zu geben?» (Das Testament des Abbé Meslier, 203).

¹⁰ I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin 1968, 253-272, hier 264.

¹¹ Vgl. Ethik, in: Opera – Werke. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. v. K. Blumenstock, Bd. 2. Darmstadt 1967, 84-557, hier 152f. Den Nachweis der Stelle verdanke ich Klaus Müller.

¹² Süddeutsche Zeitung Nr. 19, 25. Januar 2005, S. 36.

Am 15. Mai 2005 ändern unsere Nummern von **Telefon** und **Telefax**:

Zentrale und Redaktion: 044 204 90 50
Aboverwaltung: 044 204 90 52
Telefax: 044 204 90 51