

Jörg Splett

Das Humanum im Christentum und im Marxismus

Der Umfang des Themas zwingt zur Selbstbeschränkung. Ich möchte zuerst eine Skizze christlichen Humanismus' versuchen, um von dorthier Fragen an den Marxismus zu stellen. Erstens wird so ganz deutlich, von wo aus der Marxismus hier befragt werden soll – nämlich nicht von einem vorgeblich neutralen Standort aus; den gibt es nicht in solchen Fragen. Zweitens wird die Schwierigkeit umgangen, unter den verschiedenen Marxismen wählen zu müssen. Ich kann sie nicht alle darstellen; aber gefragt sind alle. Drittens erlaubt nur eine zunächst völlig unpolemische, „immanente“ Entfaltung der christlichen Sicht, sie unverkürzt vorzustellen. Man vergißt ja nicht selten, daß in einer Diskussion – anders als im Gespräch – die eigentlich tragenden Überzeugungen und Motive kaum zur Sprache kommen, weil sie zumeist nur „ungeschützt“ aussagbar sind – obwohl vielleicht erst sie auch den „Gegner“ nachdenklich machen könnten. Kurz: weil in Diskussionen jeder ernste Partner schwächer ist, als er ist („unter seinem Niveau“ ficht), darum geht dem Diskussionsbeitrag nicht nur zeitlich, sondern auch nach Umfang und Gewicht eine Besinnung auf den Sinn von christlichem Humanismus voran.

Christlicher Humanismus

Man könnte historisch antworten wollen. „Humanismus“, belehrt uns das Duden-Lexikon (Bd. 4), „ist eine geistesgeschichtliche Bewegung mit dem Ideal edler allseitig ausgebildeter Menschlichkeit; entstanden aus der Aufnahme spätgriechischen Gedankenguts in die römische Kultur.“

Für die Spätantike wäre dann anstelle weiterer Ausführungen etwa auf das großartige Buch Hugo Rahners hinzuweisen, zum größten Teil aus Eranos-Beiträgen erwachsen: Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich, Darmstadt 1957): „Wir möchten Wege weisen für einen christlichen Humanismus, für die ungeheure Möglichkeit jenes ‚neuen Menschen‘, von dem Paulus nach Kolossai schrieb, in dem sich Barbar und Hellene einen durch Christus, den menschgewordenen Gott, der da ist alles in allem.“

Auf derselben Seite des Vorworts fällt der Name Erasmus. Er, Reuchlin und Hutten wären für den klassischen Humanismus in Deutschland zu nennen, gleichzeitig als Kronzeugen christlichen Humanismus'. Die Christlichkeit unserer Klassiker ist zwar nicht unumstritten. Wenn dann aber der dritte Humanismus Werner Jaegers vor allem bei Platon einsetzt, wird man immerhin an Nietzsches Wort über das Christentum

als „Platonismus fürs Volk“ erinnert. Für heutigen christlichen Humanismus schließlich ließen sich Namen nennen wie Theodor Haecker, Romano Guardini, Bernhard Welte oder Josef Pieper.

Doch dem Philosophen gestellt, zeigt sich die Frage weniger historisch als systematisch grundsätzlich. Zumal da im Bewußtsein weiter Kreise an die Stelle der antiken und mittelalterlichen Idee eines christlichen Humanismus die Vorstellung eines eher inhumanen Christentums getreten ist. Gefragt ist also nach einer christlichen Anthropologie, vielleicht nach christlicher Anthropozentrik, und das besagt eine doppelte Frage: 1. Was ist das Christliche? 2. Was ist der Mensch, das Menschliche?

Wir wollen mit der zweiten Frage beginnen. Sie ist umfassender – und die konkrete Antwort auf sie beantwortet zugleich auch schon im Vorumriß die erste Frage. Das ist nicht in dem – „objektiven“ – Sinn gemeint, das Christliche als eine Möglichkeit des Menschen sei innerhalb des Rahmens menschlicher Möglichkeiten überhaupt zu klären (womit ein Streitpunkt zu Frage 1 vorweggenommen wäre), sondern zielt auf die prinzipielle „Subjektivität“ des Redens vom Menschen. Die Frage nach ihm kann nicht objektiv beantwortet werden; denn das Gefragte wie das Befragte sind hier zugleich der Fragende selbst. Ist der Gegenstand der Frage aber kein subjekt-unabhängiges Objekt, dann ist auch der Antwort nicht die solchen Objekten entsprechende Objektivität gemäß oder auch nur möglich. Das heißt, ein Christ wird schon die Frage nach dem Menschen unvermeidlich christlich behandeln. Gibt er also *die* Antwort nicht?

Der Mensch als Frage

Darin ist bereits eine erste Antwort auf die gestellte Frage enthalten. Der Mensch ist jener, der stets nach sich fragt, der sich in jeder seiner Antworten erneut zur Frage steht. Dabei wird die Frage nicht nur theoretisch, sondern stets auch, ja vor allem, praktisch gestellt. Sie stellt uns, indem – oder gar ehe wir sie stellen. Sie hat nicht bloß in dem Sinn ein Interesse, daß es ihr auf Antwort ankommt, sondern es kommt ihr auch und zuvor auf eine zu lebende Antwort an. Ja noch schärfer: Die Frage selbst, konkret gestellt, spricht einfach als diese, so und nicht anders gestellte Frage eine gelebte Antwort auf sich selber aus.

Wie nämlich fragt der Mensch nach sich? Wenn er etwa „topologisch“ fragt, d. h. in der Weise einer Standortsuche zwischen Gott und Tier, dann versteht er sich offenbar als ein Wesen, das sich auf solche Weise feststellen läßt. Oder wenn er „rein theoretisch“, „streng wissenschaftlich“ oder ähnlich nach sich fragen will: was setzt eine solche Methode voraus, die ihrem Gegenstand doch gemäß sein soll und will? Und woher die Voraussetzungen? Sie dürften ihrerseits kaum theoretisch-wissenschaftlich ausweisbar sein.

Damit wäre die erste Auskunft wie folgt zu ergänzen: Der Mensch ist 1. einer, der sich selbst – in jedem Sinn des Worts – zur Frage steht und der 2., in gerade solcher

Fraglichkeit, nur als ein solcher da ist, daß er diese Frage nach sich selbst je schon beantwortet hat. Wie aber das konkrete Daß und Wie seiner Frage nur als seine schon gegebene (gelebte) Antwort auf diese greifbar wird, so ist umgekehrt diese wie jede seiner Antworten wiederum Gegenstand seiner Frage.

Daß dem Menschen seine Antwort fraglich ist, ist ja gerade die Weise, wie er die Frage nach sich selbst beantwortet. Das heißt, es ist mehr als bloße Konstatierung, es ist Selbstbestimmung, daß er sich als Fraglichen bestimmt. Als Fraglichen aber bestimmt sich der Mensch, weil er sich als bestimmbar bestimmt. Um seiner Bestimmbarkeit, seiner Selbstbestimmbarkeit willen stellt er seine Bestimmtheit und seine Bestimmtheiten in Frage. Was er ist, ist er nicht einfachhin; er ist nicht „perfekt“, d. h. fertig, weil er nicht alles ist, was er sein kann – weil er mehr sein kann, als er ist.

Der vorwiegend praktische Akzent der Fraglichkeit des Menschen ist so seine Möglichkeit, seine Zukünftigkeit: seine Freiheit. Die durch Handlungen auf eine bestimmte Wirklichkeit kontrahierten Möglichkeiten werden vom Denken immer neu entbunden, indem es, was ist, aus-denkt in das, was sein kann. Und das Denken vermag dies, weil es Moment von Selbstbestimmung, Instrument der Freiheit ist. Die Wirklichkeit von Freiheit ist die Wirklichkeit, der Akt von Selbstverwirklichung. Die Wirklichkeit von Freiheit ist – statt fertiger Antworten – Beantwortung.

Der Mensch als Frage seiner selbst ist Freiheit, oder sagen wir es ohne Metonymie: Freiheitswesen. (Es geht darum, den Anschein zu vermeiden, bei Freiheit handle es sich um eine menschliche Eigenschaft neben anderen, die gar auch fehlen könne, und er bliebe Mensch. Darum wird hier die schlichtere Formulierung vermieden: Der Mensch ist frei.)¹ Das mag keine „Definition“ sein – wie sollte man auch ein Wesen definieren, das weder eine festumgrenzte Gestalt seines Wesens besitzt noch einfach unendlich ist, sondern sozusagen sich auf dem Weg von jenem zu diesem befindet, in stetem Aufbruch aus sich? Doch läßt diese Bestimmung vielleicht jene *Positivität* erscheinen, auf der die bisher angesprochene „Anthropologia negativa“ beruht. Wenigstens knapp müssen wir die Grundstruktur solch transzendierender Freiheit umreißen².

¹ Ohne jetzt unsere Freiheit beweisen zu wollen: bei ihrem völligen Fehlen wäre jede Diskussion unmöglich; denn wäre ein Wortbeitrag gänzlich physisch, psychisch und gesellschaftlich determiniert, wäre er nur als Symptom für die Situation des Trägers interessant; seine Aussagen mit ihm zu diskutieren wäre ebenso sinnlos wie die Diskussion mit einem Computer.

² Für eine ausführlichere Darlegung und Begründung darf ich verweisen auf: Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967); Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie (zus. mit Ingrid Splett) (München 1970); Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen (Frankfurt 1974).

Bestimmtheit der Freiheit

Freiheit kann nicht totale Unbestimmtheit bedeuten, soll sie doch nicht alles und nichts sein, sondern sie selbst. Ihre erste Bestimmtheit ist die des *Daß*. Frage nach sich und Antwort darauf ist der Mensch unweigerlich. Freiheitswesen ist er unausweichlich. Auch Frageverbot und Antwortverweigerung stellen Antworten dar, auch Stimm-enthaltung besagt Stellungnahme, auch Selbstauslöschung geschieht aufgrund von Entschluß. Darum ist auch nicht die Frage des Menschen das erste; mit ihr artikuliert sich vielmehr seine Antwort (deren erste Gestalt wohl sprachloses Staunen ist: vor dem, daß und was es gibt).

Wie man diese *Daß*-Bestimmtheit nun qualifiziert: als pures Faktum, bloße Struktur (was kaum möglich sein dürfte, weil Frage und Antwort sich wohl ebenso unausweichlich als *Sinnfrage* stellen), als „Verdammtsein zur Freiheit“ oder als „Dasein aus Gnade“, diese Interpretation der Freiheit und ihres Situiertseins ist zugleich schon Tat ihrer selbst, konstituierende Selbstinterpretation.

Darum spricht sich in der Interpretation des *Daß*, des Situiertseins als solchen, zugleich immer schon die Interpretation ihres Was und Wie aus, der fundamentalen Situation, in welche sie situiert ist und sich situiert. Diese Situation läßt sich formal durch drei „Koordinaten“ bestimmen.

1. *Interpersonalität*. Die erste Dimension ist damit gegeben, daß – faktisch und, wie auszuführen wäre, prinzipiell – Freiheit nur im Mit- und Zueinander von Freiheitswesen existiert und existieren kann. Offen ist wieder die theoretisch-praktische Deutung dieser Bestimmtheit. Wird sie als Auseinandersetzung, Kampf gedeutet, der eigentlich um Tod und Leben geht – entweder ausweglos (Sartre) oder mit dem liberalistischen Ausweg in ein notgedrungen sich bescheidendes Abgrenzen der Freiheitsräume und „Einflußsphären“, die das Recht zu garantieren hat, oder mit dem Ausblick auf „Versöhnung“ (Hegel, Marx)? Oder wird das Miteinander von Freiheiten als ursprüngliches Miteins, als Liebesgemeinschaft begriffen, die davon abweichende Realität also als sekundär und nicht sein sollend – also auch nicht sein müssend (durch Schuld gesetzt und – statt unaufhebbar tragisch – erlösbar)?

2. *Naturalität (Leiblichkeit)*. In jedem Fall bedarf das Miteinander eines Mediums der Kommunikation, das nicht selber Freiheitswesen sein darf, aber eigengesetzlich sein muß. Ein anschauliches Exempel dieser zweiten Bestimmung: Um miteinander reden zu können, bedürfen wir der Luft als Tonträger, die einerseits den Ton nicht „eigenmächtig“ ändern kann, andererseits für den Hörer nicht manipulierbar sein darf, da er ja nicht, was er möchte, sondern was gesagt ist, hören soll. Weniger äußerlich wäre hierzu bei der Differenz von Für-sich- und Für-andere-Sein im Miteinander der Freiheiten einzusetzen bzw. bei der Differenz zwischen Erscheinung und dem, was (dem, der) erscheint. Wenn die erscheinende Freiheit personal, das Personale, Person genannt werden kann, dann das „Material“ und Medium ihres Erscheinens das Naturale. Interpersonalität gibt es nur als/in Naturalität. Leiblichkeit ist die „Antlitzhaftigkeit“, das

Für-Dich von Person. – Wieder unterliegt die Naturbestimmtheit des Personalen unterschiedlicher Interpretation und Bewertung.

Die Verknüpfung der ersten und zweiten Koordinate, also die komplexe Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich (1. durch die andere Person, 2. durch das Naturale), wird wohl am schärfsten in der menschlichen Geschlechtlichkeit erfahren. Ebenso durchdringen die beiden Nicht-Ich-Bestimmtheiten der Freiheit sich in der (sprachlich vermittelten) Arbeit und in der umfassenden Dimension des Gesellschaftlichen. Wird die Geschlechtlichkeit von der (Tiefen-)Psychologie akzentuiert, so dies von der Soziologie. Wir müssen hier auf eine weitere Untersuchung verzichten, die das Wechsel-Verhältnis dieser Durchdringungsformen selber (welche sich ja nochmals ihrerseits durchdringen) aufzudecken und in einer eventuell sich zeigenden Struktur zu deuten hätte. Vermutlich ist auch diese Struktur geschichtlich, verschiedenen Freiheits-(Selbst-)Entwürfen verdankt (so daß nicht von ungefähr einmal die psychologische, einmal die soziologische Analyse die Führung beansprucht).

Jedenfalls geben in ihrer wie immer konkret zu denkenden Verschränkung die beiden Nicht-Ich-Bestimmtheiten die grundsätzliche Frage des Menschen nach sich noch einmal weiter: als Frage nach dem Woher und Wozu dieser natural-personalen Gemeinsamkeit.

3. *Norm des Unbedingten.* Daß- und Was-Frage verbinden sich damit zur Sinnfrage nach dem Grund und Abgrund leibhaftiger Interpersonalität. War bisher von Muß-Strukturen der Notwendigkeit die Rede, so fragt nun das Warum über das Muß hinaus – auf etwas hin, das im Unterschied dazu als Sollen benannt sei. Im Miteinander der Freiheiten sind diese nicht nur faktisch unausweichlich engagiert, nach unausweichlichen Strukturgesetzen; es geht ihnen darin um Wahrheit, das Gute, das Heil usf., und dies so, daß diese Ziele nicht bloß faktisch, sondern Rechtsens, gesollt solche sind. In der Unvermeidlichkeit der Strukturen zeigt sich also zugleich unbedingt Betreffendes.

Zwei Namen vor allem hat die Tradition hierfür immer wieder herangezogen: den des Lichts, um das gewaltlos souveräne Selbstgerechtfertigtsein dieses Anspruchs auszusagen – und eben den Namen „Anruf“, „Anspruch“, um seinen Freiheits- und Personalcharakter zu zeigen. Nur eine solche Wirklichkeit kann ja den Menschen *unbedingt* betreffen, da nur ein Anspruch, der als solcher gemeint ist, ihn als Anspruch binden kann. (Er muß nicht stets als solcher erlebt und gewußt sein, um in seiner Verbindlichkeit erfahren zu werden; aber zumindest in der Selbstrechtfertigung gegenüber anderen Imperativen wird zuletzt dieses Moment zur Sprache kommen müssen, um den Gehorsam unter solchen Ruf von egoistischem Starrsinn zu unterscheiden.)

4. *Gerufene Freiheit.* So erfährt der Mensch sich als gerufene Freiheit. Angerufen zu sich und seinem Freisein, gerufen so aber auch in diesem Freisein und in gewisser Weise aus ihm heraus. Denn nicht die Unbestimmtheit kann, wie gesehen, der Sinn seiner Unbestimmtheit sein, nicht die Frage der Sinn seiner Fragen, nicht die Entscheidung der seiner Entscheidungen; der Mensch sucht in der Qual vielfacher Wahl das Ziel einer verantwortbaren und endgültigen Entschiedenheit.

Solche nicht etwa starre, sondern lebendig gelöste, selbstverständliche Entschiedenheit, der In-eins-Fall von Freiheit und Notwendigkeit, von Können, Sollen und Sein, von Wollen und „Nicht-anders-Können“, meint der Name „Sinn“, und er wird dort Ereignis, wo Freiheit sagen kann und will und soll und „muß“: Es ist gut. Ja und Amen. – Dann aber ist die Rede vom Sollen für diese ursprüngliche Bestimmung der Freiheit nochmals zu übersteigen: Daß ich die Wahrheit erkennen, sagen und tun soll, daß ich darin mit mir selbst identisch werden soll, dies – *darf* ich.

Was ist der Mensch? Der zur Freiheit, zur Wahrheit, zum Guten Gerufene. Was sind diese? Darauf haben die Lehrer zu allen Zeiten und in den verschiedenen Kulturen mit Geschichten statt mit Definitionen geantwortet; mit Geschichten, die, ob ausgesprochen oder nicht, in die Aufforderung mündeten: Geh hin und tu (auf andere, deine Weise) dasselbe.

Sinn (Heil) – das (der) Heilige

Dies ist nicht Auftrag des Philosophen; aber statt dessen hat er einen letzten „strukturellen“ Hinweis zur „Bestimmung“ des Menschen zu bieten: Aus einem Sinn heraus leben (ob von ihm her oder auf ihn zu) kann man nur so, daß man – wie unausdrücklich immer – für ihn lebt. Für etwas leben aber schließt – und wieder: sei's auch noch so unausdrücklich – die Bereitschaft ein, dafür zu sterben. Wenn also die Frage nach dem Menschen sich als Sinn-Frage, als Frage nach dem Sinn für ihn und seinem Sinn, enthüllt, dann wird sie zugleich zur Frage über ihn hinaus. Und zwar nicht in leere Transzendenz hinaus; denn der Sinn, für den man wirklich sterben können soll, darf sich darin ja nicht verlieren: man lebt eben derart nochmals aus ihm, sonst war es keiner.

Dem Menschen geht es um sich, und *er* steht sich zur Frage. Dennoch geht es ihm nicht einfachhin bloß um sich, und nach sich fragt er eben dessentwegen, worum es ihm eigentlich geht. Derart fragt, wer nach dem Menschen fragt, nach dessen Bestimmung. So geht es etwa im Gespräch durchaus um die Partner (nicht bloß um die Sache wie in einer Diskussion), dies aber so, daß beide in der Wahrheit seien.

Es geht also um ein Leben voll erreichten, oder besser: erhaltenen Sinns; das religiöse Wort dafür heißt „Heil“. Und auf das Heil für sich und alle zielt die Frage des Menschen nach sich. – Trotzdem fragen wir hier nochmals weiter. Zwar kann man hier nicht trennen, doch darf und soll man noch einmal unterscheiden: Geht es zuallerletzt um unser Leben aus dem Sinn oder um diesen selbst? Ich soll die Wahrheit sagen: geht es nun zuletzt darum, daß *ich* die Wahrheit sage oder daß in meinem Zeugnis *sie* erscheine – zumal dann, wenn dieser Name schließlich auf ein absolutes Selbstsein zielt? Diese letzte Absolutheit, d. h. Unbedingtheit des Sinn-(Ab-)Grunds von Freiheit, Wahrheit und Gutheit spricht neuere Philosophie mit dem Namen „das Heilige“ an.

Der Mensch ist zu Freiheit, Wahrheit und Liebe gerufen, hat sich ergeben. Diese Gemeinschaft gegenseitiger und umfassender (auch das Naturale frei mit einbegreifender) Bejahung erfüllt sich im gemeinsamen Ja und Amen vor dem Heiligen. Dieses

und jenes Ja bilden eine Zweieinheit (ihr feierliches Begehen ist das Fest), die sich nicht nur jeder weiteren Reduktion, sondern auch, trotz – oder vielmehr wegen – des unvergleichbaren Vorrangs des Anbetungs-Ja, theoretischen Strukturierungsversuchen entzieht. Der Geist dieser Einheit „weht, wo er will“.

So ist die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Menschen (eine Antwort, die die Philosophie nicht gibt, sondern nur aufnimmt und auslegt) allemal ein Imperativ – oder weniger kantianisch: ein Gebot, das zuvor Gabe, ein Aufruf, der Einladung sein will. Der Mensch ist gerufene Freiheit – gerufen zu einem zweifachen Ja. Josef Pieper hat diese Zweifachheit an den Kardinal- und den theologischen Tugenden expliziert³. Die jüdisch-christliche Glaubensurkunde spricht sie im doppelten Hauptgebot aus („Dies ist das erste und größte Gebot, ein zweites aber ist diesem gleich“ – Mt 22, 38 f.). Doch man vermag nicht erst theologisch-dogmatisch so zu reden. In genuin-philosophischer Reflexion vielmehr zeigt sich bereits, daß philosophische Reflexion, wie nicht das erste, nicht das letzte sein kann.

Nicht das erste, weil vor ihrem Wort Frage und Antwort des gelebten Lebens stehen, die ihrerseits erst aus sprachlosem Staunen sich artikulieren: angesichts dessen, daß man selbst – und alles – ist. Nicht das letzte, weil ihr Wort – gerade ihre Antwort – sich als Frage ausspricht. Die Sinnfrage, vor allem angesichts von Leid, Tod und Schuld, stellt vor die Entscheidung. Entweder man unterläuft sie in einer fatalen Apologetik des Faktischen und reduziert das Wort des Menschen über sich selbst auf die Ethnographie eines „geistigen Tierreichs“ (Hegel) oder man läßt sich von der inneren Dynamik dieser Frage zu einer religionsphilosophischen Reflexion weitertreiben. Und diese mündet in die Gottesfrage⁴.

Wiederum also, wie anfangs: die Frage. Ungeschützt, weil mißverständlich verkürzt, aber bewußt so akzentuiert, hier die These der skizzierten Reflexionen: Not und Würde des Menschen liegen darin, daß er in der unumgänglichen Frage nach sich im Grund nach einer Antwort sucht – ja, diese Antwort schon gibt – auf eine Frage, die er nicht gestellt hat, sondern die an ihn gestellt ist; daß er in der Antwort auf diese Frage die Antwort an den ihn Fragenden sucht und gibt.

Damit erreicht die philosophische Besinnung jenen Punkt, an dem sie sich in die Entscheidung übersteigt, auf die sie reflektiert. Zu dieser Entscheidung hin und von ihr her zugleich spricht Sören Kierkegaards Bestimmung des geglückten Selbst: „Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst sich durchsichtig in der Macht, die es gesetzt hat.“⁵

³ In gleichsam einer Summula seiner sieben Einzeltraktate: Über das christliche Menschenbild (München 1964).

⁴ Vgl. vom Verf.: Die Rede vom Heiligen (Freiburg 1971); Gotteserfahrung im Denken (Freiburg 1973).

⁵ Die Krankheit zum Tode, 1. Abschn. A (S. V. XI 128).

Was ist das Christliche?

Was ist nun daran ausdrücklich christlich? Das bisher Gesagte kann man auch bei Platon finden. In seinem Alterswerk über die Gesetze lesen wir: „In Tat und Wahrheit aber ist es Gott, der allen seligen Ernstes wert ist; der Mensch dagegen ist . . . nur ein Spielzeug in Gottes Hand, und das eben ist in Wahrheit gerade das Beste an ihm“ (VII 803 c).

Nun ist ein Akzent der christlichen Botschaft die ewige Würde, das unendliche Gemeintsein jedes einzelnen; für dessen endgültiges Bei-Gott-Sein hat Jesus sein Leben verwandt. Von diesem Bewußtsein her übt man sogar Kritik an der eben zitierten Platonischen Theozentrik – und zwar zumeist gar nicht mehr im Namen des christlichen Glaubens. Dessen Botschaft ist – biblisch gesprochen – wie ein Sauerteig im Mehl aufgegangen, so daß eine sauber-exakte Herauslösung des „*Unterscheidend Christlichen*“ nicht bloß sehr schwierig, vielleicht unmöglich wäre, sondern auch unangemessen.

In einem vielbeachteten Aufsatz dieser Zeitschrift hat 1970 der römische Moraltheologe Josef Fuchs ausdrücklich erklärt, daß das entscheidend Christliche der christlichen Sittenlehre nicht in besonderen Normen liege, sondern „in der grundlegenden christlichen Entschiedenheit des Glaubenden, die Liebe Gottes in Christus anzunehmen und zu erwidern“, also in einer „christlichen Intentionalität“⁶.

Kurz gesagt, das entscheidend Christliche ist nichts anderes als Christus, und sein Zeugnis: die Nähe des Vaters im Geist.

Diese Nähe ist erstens eine solche der Vergebung von Schuld. Jemandem vergeben heißt – statt ihn entschuldigen – ihn schuldig sprechen. Gegen alle Umdeutungsversuche – in urchaotischen Theo- und Kosmogonien, in einer tragischen Weltkonzeption oder gnostischen Spekulationen – wird hier die Schuld des stets sich entschuldigenden Menschen verkündet. Und hier wird ihm möglich gemacht, dieses Urteil zu akzeptieren, weil es in der Gestalt des Selbstangebots der Gnade ergeht.

Zweitens ist diese Nähe Gottes eine solche um des Menschen willen. Gott gewinnt nichts von ihm; er ist in keiner noch so subtilen Weise genötigt; er handelt in der absoluten Herrlichkeit seiner Gnade, die – nur weil es ihr so gefällt – gesandt hat und gekommen ist, um zu *dienen*.

In dieser Erfahrung gründet sich ja der anthropozentrische Protest gegen die platonische Religiosität; doch übersehen wir nicht die Gefahr einer anthropozentrischen Verkürzung. Um es schlicht „naiv“ an bestimmte theologische Adressen zu formulieren: Wieweit verlangt das *Pro-nobis* Gottes in Christus nicht schon aus simplem Anstand das *Pro-Deo* in Christus des Menschen? Reflektierter: wieweit ist dieses nicht jenes – d. h. wieweit besteht die neu gewährte Freiheit des Menschen nicht eben in seiner Befreiung zu einer neuen Gemeinsamkeit vor und für Gott? Schon nach den Psalmen ist unser Heil das Sich-Zeigen des göttlichen Antlitzes, also unser Anschauen seiner – und

⁶ Gibt es eine christliche Moral?, in dieser Zschr. 185 (1970) 99–112, 101. Vgl. J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre (Ausgew. Werke VII, Mainz 1961) 272: „Gegenstand der Offenbarung ist nicht . . . eine spezielle Moralität.“

dies doch wohl seinerwegen. Hegel nannte als die Endgültigkeit des Endlichen seine Selbstaufhebung ins Unendliche. Dialogisch gewendet ließe die Offenbarkeit der Freiheit der Kinder Gottes sich dann so kennzeichnen, wie es vor Jahren Père Aimé Duval in einem seiner Chansons getan hat (nur wäre gemäß dem Gesagten seine „Antithese“ zur Synthese eminenter Identität fortzuführen): „Nous serons tout pour lui, puisqu’il est tout pour nous pendant la vie.“

Dies Heil des Menschen als Ganz-für-Gott-Sein wird nun drittens als innertrinitarisches Geschehen verkündet. Wenn es im 1. Korintherbrief heißt (15, 24 ff.), daß der Sohn dem Vater das Reich, das sind wir, und sich selbst übergibt, auf daß der Vater dann alles in allen sei; dann sind wir dieses Reich als angenommene *Brüder* des Erstlings der Toten.

Christliche Anthropologie hat sich uns als die Negation allen konkret sich rundenden Humanismus gezeigt, als die Zumutung und Zusage unabschließbarer Offenheit des Menschen. Aber diese Offenheit geht nicht ins ungefähre, ins unendliche hinaus, sie ist eröffnet durch eine Berufung, die über die Natur des Geschöpfs, sei es auch Geist, Freiheit, Person, zu sich heraufruft. Man hat bezüglich eines christlichen Humanismus vom Zentrum geschwiegen, wenn man nicht, um es mit dem Titel eines berühmten Buchs zu sagen, das *Mystère du Surnaturel*, das Geheimnis des Übernatürlichen, angesprochen hat.

Henri de Lubac hat in diesem Buch, historisch zunächst, dann systematisch die genuine Grundaussage christlicher Anthropologie von ihrer essentialistischen Verharmlosung befreit und von neuem in ihrem paradoxalen Glanz sichtbar gemacht.

Worum geht es? Darum, daß der Mensch „von Natur aus“ hingerichtet ist auf ein Ziel, das diese Natur prinzipiell übersteigt. Kein Wunder, daß man sich bemüht hat, diese einzigartige Situation in etwa zu „normalisieren“. Entweder indem man aus dem Naturverlangen einen natürlichen Anspruch, also letztlich eine natürliche Erreichbarkeit des Ziels deduzierte – im Pelagianismus. Oder indem man das Naturverlangen zu einem bloßen Wünschen verdünnte – so im späteren Thomismus. Hier statuiert man ein natürliches Ziel des Menschen, das seinen natürlichen Kräften entspricht, um die ungeschuldete Gnadenberufung unmißverständlich als „surplus“ festhalten zu können.

Sein Angriff gegen dieses Zwei-Stockwerk-Schema brachte dem Theologen nach dem Ersterscheinen des Buchs (*Surnaturel*, 1947) die bekannten Schwierigkeiten. Die Endredaktion von 1965, seit 1971 auch auf deutsch, in der Übersetzung Hans Urs von Balthasars, vorliegend, hat Mißverständlichkeiten getilgt und ist nicht mehr der riskante Diskussionsbeitrag eines einzelnen, sondern die unangreifbare Erinnerung an den „Rahmen“ einer jeden genuin christlichen Anthropologie. Die Freiheit der Gnade, heißen die beiden Bände im Deutschen: I. Das Erbe Augustins, II. Das Paradox des Menschen.

Das Paradox des Menschen

In der Tat paradox: Es gibt, so die These, keine innerweltliche Vollendbarkeit des Menschen. Von Natur ist er aus auf über-natürliche Erfüllung.

Selbstverständlich gilt auch von diesem Verkündigungswort, was von der Christus-Botschaft überhaupt gilt: daß sie bei aller Unableitbarkeit und Unerwartbarkeit doch in eine, wenn auch namenlose, Erwartung hineinspricht (Apg 17, 23). So gehört es zur Grunderfahrung des Menschen, daß, wie man gesagt hat, jeder mehr Liebe braucht, als er verdient, und daß Glück nicht gemacht noch gekauft noch errungen, sondern nur geschenkt und angenommen werden kann. Die *Struktur* also dessen, worum es geht, kann der Christ wohl jedem Humanisten vermitteln. Inwieweit aber diese Botschaft bezüglich eines freien persönlichen Gottes akzeptiert wird, ist eine andere Frage.

Es sei erlaubt, diese Skizze mit einem Grundbild christlichen Humanismus' zu be-schließen: mit der Szene der Fußwaschung, aus dem 13. Kapitel des Johannesevangeliums. „Wie ich euch getan habe, so sollt auch ihr einander tun.“ Dagegen muß wohl kein Humanist heute protestieren. Der übersteigerte Stolz eines Friedrich Nietzsche ebenso beiseite gelassen wie die geläufige Klage, niemand wolle mehr dienen. Das wollen heute durchaus nicht wenige, sozial, politisch, bewußtseinsverändernd, emanzipativ; der Streit geht nur darum, wie.

Der Anstoß liegt vorher, und Petrus gibt ihm das Wort: „Herr, in Ewigkeit sollst du mir die Füße nicht waschen.“ Was klingt hier alles an? Taufwasser des Jordan – Wasser in den Waschungskrügen zu Kana – Wasser und Blut aus der Seitenwunde des Gekreuzigten – „Blut des Lammes“, das die Kleider wäscht (– schließlich – 1 Kor 4, 13 – die Apostel als Spüllicht der Welt) . . . Wie steht es um die Annahme derart demütigend erhebender Gnade? Und wie um Menschlichkeit und Menschenwürde in diesem Geschehen?

Ich breche ab, da ich nicht Apologetik bieten wollte. Die eine Frage immerhin sei verstattet: Hält man die große, alles umwerfende und verwandelnde Liebe, die den Menschen eher auf- und zerbricht als abrundet, für inhuman? Oder waren den Menschen nicht vielmehr seit je die großen Liebenden der Literatur und der Geschichte Idealgestalten möglicher Größe? Den großen Helden, den von seinem Werk besessenen Künstler erkennen wir voll Bewunderung an. Warum nur denkt man oft so bescheiden vom Menschen, daß man nicht wahrhaben will, seine alles verwandelnde Begeist(er)ung gelte wirklich – statt der Geliebten, seinem Volk, der Wahrheit oder welchem Ziel sonst – seinem Gott?

Seinem Gott aber als Vater Jesu Christi. Paulus schreibt es: Ob wir leben oder sterben, wir leben und sterben dem Herrn (Röm 14, 8).

Marxistischer Humanismus?

Kommen wir nach dieser immanent durchgeführten Skizze nun zur Erörterung eines marxistischen Humanismus, dann soll, um die Diskussion nicht unnötig zu belasten, sowohl die Frage der Schuld ausgeklammert werden (obzwar wohl nicht nur für Christen „der Übel größtes“) als auch die Frage, ob letztlich Gott für den Menschen oder der Mensch für Gott da sei (ganz zu schweigen von der übernatürlichen Berufung des Menschen). Halten wir nur fest, daß wenn es wirklich um den Menschen, seinen Sinn und seine Würde gehen soll, es um jeden einzelnen und seinen Lebenssinn angesichts all des Widersinns um uns zu tun sein muß.

Die Rede von *dem* Menschen bedeutet ein nur allzuleicht entlarvtes Mythologem. So schreibt etwa der junge „humanistische“ Marx in einem berühmten Abschnitt seines Manuskripts zu Nationalökonomie und Philosophie von 1844: „Ein Wesen gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen.“⁷

Ist – die Menschheit beiseite gelassen – der einzelne etwa nicht „produziert“? So schreibt in der Tat Marx selbst im folgenden, um aber gleich wieder von der „Erzeugung des Menschen [als solchen] durch die menschliche Arbeit“ zu sprechen. Wie jedoch steht es um Recht und Würde des einzelnen gegenüber seinem Produzenten? Hat wie im antiken Humanismus der Vater das Recht, ihn erst amtlich zum Menschen zu machen (oder das zu unterlassen), hat es, neo-liberalistisch, die Mutter? Oder will man sich auf die Natur berufen? Das wirft die Frage auf, was Natur und natürlich sei, und gibt den einzelnen in die Hand wissenschaftlicher, technokratischer Zentralkomitees.

Anders gesagt, die Lebensabhängigkeit des einzelnen ist unbestreitbar und unab-schaffbar. Wie läßt sie sich derart denken und leben, daß seine Würde gewahrt bleibt?

Wie wahrt man insbesondere Sinn und Würde des Menschen, den „das Leben“ – sei es durch Menschen, sei es „natürlich“ – benachteiligt und zerstört?

Die Antworten philosophischen und biblisch-christlichen Glaubens mögen in dem, was sie zu sagen versuchen und überhaupt sagen können, keine gute Figur machen – wie könnten und sollten sie das auch angesichts der Frage Hiobs? Aber gerade im Namen der „Redlichkeit“ hätte man deutlich zu sagen, daß die a-theistische Alternative Hiob auch das letzte nimmt, was ihm noch blieb: seine Würde.

Wohl dem, der revoltiert, der aktiv oder doch zumindest passiv den Weg einer besseren Zukunft bereitet. Aber genügt es schon hier nicht, wenn spätere Generationen (nicht ihm, sondern sich) glauben sagen zu können, er sei nicht vergebens gestorben, und hat schon hier das Ungenügen eine wesentlich andere Qualität als bei den „theistischen“ Antwortversuchen⁸, so potenziert es sich gleichsam nochmals hinsichtlich derer,

⁷ Werke-Schriften (Studienausgabe – H. J. Lieber, Darmstadt 1962) I 605–607.

⁸ Es ist ein anderes, ob man es mit einer aufgrund unserer Erkenntnisgrenzen (grundsätzlich oder nur bislang) *unvollziehbaren Synthese* zu tun hat (also mit einem unlösbaren Problem oder gar Geheimnis) –

die dem Kommenden nicht einmal passiv dienen konnten, weil sie völlig nutzlos waren⁹.

Damit zeigen sich die entscheidenden Grenzen jenes pragmatischen Humanismus, der sich unter Ernst Blochs Devise stellt: „Optimismus mit Trauerflor, kämpfend.“ Nicht als wäre der Kampf nicht gefordert; aber der Aufruf zu ihm wäre sinnlos ohne die *Verheißung* einer Zukunft, die nicht nur die Kämpfenden, sondern auch jene Hilflösen erwartet, die derart „im Dunkel sind“, daß nicht einmal für sie gekämpft wird.

Will man sich also „idealistische“ Ausflüchte und „realistische“ Halbheiten versagen, heißt die Alternative zuletzt nur: Hoffnung oder Verzweiflung. Statt um partielle Beweise geht es um prinzipielle Entscheidung. Diese Entscheidung darf nicht willkürlich, grundlos sein, obwohl, was sie als Gründe anführt, ihren Charakter als freie Entscheidung nicht aufhebt. Über die Auskunft des Christen haben wir gehandelt. Die einzige mögliche Antwort des Marxismus scheint mir in dem wie immer zu konkretisierenden Vorhaben zu bestehen, den Sinn zu schaffen – soweit dies halt geht.

Das gilt, ob man ihn als „Heilslehre“ propagiert oder nur als bestimmende wissenschaftliche Methode vorschlägt. Damit aber stellt sich die Frage, wie er sich zu einem Programm verhalte (und zu den Menschen, die es vertreten), das eine Sinngewähr von Gott her verkündet.

Religion ist für den Marxismus „Opium“. „Die Religion bestimmt den Sinn des menschlichen Lebens durch die Herausbildung eines zusammenhängenden Systems von Illusionen, die sich der Mensch über sich und seine Hoffnungen macht“ (Milan Machovec¹⁰). Der Marxist „kann schon deswegen nicht an einen Heiland ‚glauben‘, weil er methodologisch gezwungen ist zu fragen, wie Ideen von einem ‚Heiland‘ in der Geschichte entstehen und sich behaupten“¹¹.

Bewußt zitiere ich diesen – ich wage das Wort: Märtyrer des Humanismus, um 1. die Kluft aufzuzeigen, die auch bei derartiger Annäherung zwischen Marxisten und Chri-

dies ist bei allen klassischen Grundfragen der Fall: Allmacht und Freiheit, Freiheit und Naturnotwendigkeit, Person und Leiblichkeit usw. –, oder ob man eine Antwort geboten bekommt, an der sich durchaus eine *Analyse* durchführen läßt, die zu der *Lösung* führt, daß hier ein *Widerspruch* vorliegt (entweder in der Antwort selbst oder in der Aufgabenstellung). – So ist z. B., siehe oben, Anm. 1, Freiheit unbegreiflich, erst recht im gängigen Sinn von Beweis unbeweisbar; ihre Leugnung aber wäre widersprüchlich, da man, wenn es keine Freiheit gäbe, sie nicht *leugnen* könnte: statt Leugnung gäbe es dann einzig „Fehlanzeigen“, und die sind naturgemäß nur faktisch, niemals apodiktisch. – So soll auch hier nicht etwa die Sinn- und Widersinnfrage gelöst werden; aber es wird behauptet, daß die Leugnung Gottes ob der Unfreiheit der Freiheit oder um ihrer Befreiung willen „positiv“ unsinnig, Widersinn ist: Wieso Gott Unmenschlichkeiten zuläßt, verstehe ich nicht; doch ich verstehe, daß es ohne Gott gar keine Hoffnung für zerstörtes Menschsein gibt.

⁹ Christliche Liebe aber kann und soll auch die völlig Nutzlosen, die Unheilbaren und Aufgegebenen lieben, die Kranken, die Opfer und – dies ist von kaum zu überschätzender Bedeutung – ihre Henker. Dies Band der Humanität umfaßt alle, ohne jemanden als „Untermenschen“, „Schädling“ oder ähnlich auszuschließen – aufgrund der gemeinsamen Berufung zur Anschauung Gottes (Thomas v. Aquin, S. th. II-II 23, 1; 25,5 ad 2: 25,6).

¹⁰ Vom Sinn des menschlichen Lebens (Freiburg 1971) 34.

¹¹ Ders., Jesus für Atheisten (Stuttgart 1973) 9.

sten besteht, und um 2. verständlich zu machen, warum Christen auch angesichts eines Marxismus als Methode mißtrauisch bleiben müssen. Warum, möchte man Machovec fragen, verbietet die Frage nach der Entstehung der Heilandsidee den „Glauben“ an Jesus als Heiland? Verbieten eine Psychologie und Soziologie der Liebeswünsche und -formen den Glauben an die Liebe eines bestimmten Menschen? Fraglose Prämisse ist hier doch offensichtlich der illusionäre Charakter der Religion.

Wer aber kann es Christen verdenken, wenn sie die Anwendung sei's einer bloßen Methode verweigern, für die sie von vornherein ins „Opiumgeschäft“ verwickelt sind, so daß die Vertreter dieser Methode, wenn sie die Macht dazu haben, ihren „Handel“ – wenn es nicht von selbst abstirbt – auf jede Weise unterbinden *müssen*? (Nicht aus Machtgier, Tyrannei oder dergleichen, sondern aus Humanismus!)

Darum muß der Christ im Gespräch mit Marxisten von der „schweigenden Kirche“ und von den imperialistischen Marxismen sprechen. Nicht weil er „kalten Krieg“ will oder etwa versuchte, mit dem Hinweis auf Stalin seine Verdrängung Hitlers und anderer hiesiger Versäumnisse zu kaschieren. (Auf dies Argument sollte man endlich verzichten. Nicht weil es nicht zum Teil zutrifft, sondern weil es sich mit zumindest gleichem Recht umkehren läßt: denn wie erwidert der Marxist dem Verdacht, er wolle mit Hitler, Spanien usw. nur seine Verdrängung Stalins, der Fälle Ungarn und CSSR und überhaupt die fehlende Freiheit nicht allein der Religion im Ostblock verschleiern? So aber kommt man miteinander nicht weiter.) Der Christ *muß* davon reden, weil es ein Hauptpunkt ernstlichen Gesprächs sein muß, zu klären, ob diese Unterdrückung nicht „notwendig“ aus den marxistischen Prämissen folgt. Weil allen Ernstes geklärt werden muß, ob „sich in der Sowjetunion der Marxismus bis zur Kenntlichkeit oder bis zur Unkenntlichkeit verändert“ habe¹².

Wieweit kann ein Materialismus – übrigens auch ein Idealismus – nur inkonsequenterweise Freiheit und Personwürde wahren? Kurz: ich behaupte 1., daß der Marxismus, ob als Lebensprogramm oder bloße Methode, vor unabänderlichem Leid, vor Schuld und Tod, angesichts der Sinn- und Würdefrage des einzelnen grundsätzlich versagt, und 2. befürchte ich, daß er – eben deshalb – das spezifische Sinnangebot von Christentum und Religion theoretisch wie praktisch mundtot machen „muß“. Wie räumt der Marxist diese Befürchtung aus?

Aggression oder Religion als Grundbestimmung des Humanums?

Doch muß jetzt endlich die Gegenfrage zu Wort kommen, von der die Anfrage gewiß die ganze Zeit begleitet wurde: Wie steht es denn mit der Freiheit des Menschen und der Religion in den christlichen Kirchen? Sind sie hier nicht mit ungleich strengerer

¹² E. Bloch, in: Über Ernst Bloch (Frankfurt 1968) 86. Vgl. A. Solschenizyn, Offener Brief an die sowjetische Führung (Darmstadt 1974) 44.

und unabwendbarer Konsequenz unterdrückt worden – und werden sie es heute nur dort nicht mehr derart, wo die Macht dazu geschwunden ist?

Damit lenken wir zum Abschluß auf unseren Ausgangspunkt zurück: zum Bild vom Christentum als Wort der Inhumanität, gegen die die verschiedenen Humanismen, am wirkmächtigsten heute der marxistische Humanismus, Glück und Würde des Menschen zu erkämpfen versuchen.

Selbstverständlich sei hier nichts beschönigt. (Auf eine erneute Aufzählung der Klagepunkte wird verzichtet, da sie bekannt sind.) Immerhin darf man vielleicht bemerken, daß 1. die Christen in ihrer Geschichte nicht bloß Judenpogrome und Hexenverfolgungen vorweisen können, daß 2. nicht jegliche Unterdrückung, die sich christlich zu legitimieren versucht, legitim christlich war oder ist und daß 3. andererseits die Abschaffung des Vaters bislang keineswegs schon freie Brüderlichkeit zeitigt. Aber stellen wir in aller Schärfe den entscheidenden Punkt heraus:

Der Kernpunkt ist nicht das Faktum von – unentschuldbaren – Unmenschlichkeiten, sondern die Frage, von welchem Prinzip aus sie kritisiert und korrigiert werden können. Kann ich den (doch wohl gesellschaftlich, durch Produktionsverhältnisse etc. bedingten) Terror Stalins oder den (doch wohl ebensowenig „moralistisch“ zu „personalisierenden“) Überfall auf die CSSR marxistisch-wissenschaftlich kritisieren? Die Verfehlungen der Christenheit aber lassen sich sehr wohl nicht erst von außen, sondern immanent christlich be- und verurteilen. Die Inquisition ist vom Neuen Testament her verwerfbar und verwerflich; und wenn man die Christen Rechtsens mit der Bergpredigt beschämt, so ist es ihre eigene Wahrheit, an der man ihre faktische Unwahrheit mißt.

Nach dieser richtenden Wahrheit aber ist jetzt gefragt; richtend im Sinn von Urteil, doch zuvor im Sinn von Weisung und Weg.

Was also will der Mensch als ihn richtend bestimmende Wahrheit (an)erkennen? Wie denkt und versteht er sich selbst? Als Homo faber im weitesten Sinn, der einzig durch seine Leistung sich und seine Welt herstellt, mit Prometheus als Hauptheiligem im philosophischen Kalender, wie Marx in der Vorrede seiner Dissertation schreibt? Dann wären seine Grundkategorien Arbeit und Kampf, modisch: Aggression. Wieweit entspricht das wirklich der Selbsterfahrung von Freiheit?¹³ Und wieweit ermöglicht es rechtfertigbare Hoffnung?

Der entgegengesetzte philosophische Heilige wäre wohl Sokrates, im Gehorsam gegenüber dem „Daimonion“. Statt Arbeit und Kampf, die nicht fehlen, aber als so nicht sein sollend behauptet werden, hießen dann die Grundbestimmungen: Verdanken und Liebe.

Das zu entfalten ist freilich jetzt nicht mehr möglich. Gemeint ist jedenfalls das Gegenteil knechtischer Passivität (wie schon Sokrates zeigt). Schelling in seiner Freiheitsschrift nennt Religiosität Gewissenhaftigkeit, so daß Gottes Erkenntnis „wahrlich

¹³ Mehr als bloß „ad hominem“: Wer, der vertritt, er wisse nicht, wofür danken, könnte das überhaupt artikulieren, wenn ihm nicht jenes Ausmaß unselbstverständlicher Liebe geschenkt worden wäre, ohne das er – am Syndrom des „Hospitalismus“ – zugrunde gegangen wäre?

nicht müßig sein“ lasse¹⁴. In diesem Sinn schließe ich mit den Schlußworten eines neueren Buchs über die Philosophie der *Action* des christlichen Denkers Maurice Blondel¹⁵: „In einer Zeit, die mehr denn je vom Sichbehaupten des Menschen bestimmt wird und seinem Sichdurchsetzen, ist es schwer, eine Philosophie verständlich zu machen, die vornehmlich solche Wahrheit bedenkt, die den Menschen angeht gerade indem sie sich ihm entzieht, eine Philosophie, die sich nicht scheut zu sagen, daß das Sein Liebe ist. Angesichts einer zunehmend in Verzweiflung umschlagenden Unfähigkeit zur Liebe aber ist solche Philosophie vielleicht doch nicht so unzeitgemäß, wie das zunächst scheinen mag. So könnte es geboten sein, sich eben auf die von ihr angesprochene Erfahrung einzulassen, um zu sehen, was sie an Wahrheit birgt.“

¹⁴ Sämtl. Werke (1856–61), I. Abt. VII 392.

¹⁵ U. Hommes, *Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel* (Frankfurt 1972) 380.