



Osterglaube heute

Ich kann nur sagen, was ich glaube,
Mein Glaube ist dieser:
Keine Rettung kommt mir von der Außenpolitik
keine Rettung von der Sexualrevolution
keine Rettung vom fetten Sozialprodukt
keine Rettung von der nuklearen Abschreckung
keine Rettung von Gemeinderäten, Priestern, Künstlern,
Spenglern, Stadtplanern, Sozialingenieuren;
vom Vatikan auch keine
vom Buddhistenweltbund auch keine
von Hitler auch keine
von Jeanne d'Arc auch keine
und keine von Engeln, Erzengeln, Mächten und Gewalten.
Rettung kommt mir einzig von Jesus Christus.

Daniel Berrigan SJ

Im Kontext dieses Bekenntnisses ist von der Allgegenwart, dem Rausch und der Hypnose des Todes die Rede. Seiner allesverschlingenden Macht gebe unsere Welt nicht nur nach: sie stimme ihm geschickt zu, «technologisiere» den Tod und lasse sich von der «notwendigen Rolle» des Todes überzeugen. Nur Jesus setze dieser Supermacht ein Nein entgegen. Darin sieht der Autor das unterscheidend Christliche, den «feinen, fast un wahrnehmbaren Unterschied», und er fragt: «Kann einer von euch, ein zappelndes Kind in den Armen, das den Kopf dreht und lächelt, ein einziges Kind, kann einer sagen: «Der Tod dieses Kindes ist ein Sachverhalt des modernen Krieges. Ich bedauere ihn zwar, aber was kann ich schon tun? Wir müssen zerstören, um zu retten: Dörfer, Frauen, Kinder. Das System fängt uns alle in seiner Falle...?»

Weil er, Berrigan, als freier Mann nicht in die Falle gehen wollte und weil er überzeugt war, daß Jesus den «Systemen» jede Macht über seine Person bestritt, deshalb schrieb der Autor nicht nur dieses Bekenntnis, sondern setzte Zeichen, provozierte mit Handlungen, forderte die Macht des Systems heraus, bis er von der FBI verhaftet wurde.

Daniel Berrigan (49), amerikanischer Jesuit und Dichter, ist zusammen mit einem seiner jüngeren Brüder und sieben Gefährten vor einem Jahr in Catonsville verurteilt worden, weil er Aushebungslisten für den Vietnamkrieg zuerst mit Blut bespritzt und ein zweites Mal mit selbstgefertigtem Napalm verbrannt hatte. Obwohl er jede Gewalttätigkeit gegen Menschen ablehnt, ist sein Name in der neuen, spektakulären Anklage mitgenannt, die am 12. Januar d. J. erhoben wurde und die auf ein angeblich «beabsichtigtes» Kidnapping von Nixon-Berater Kissinger lautet.

Der obige Text ist noch vor der Verhaftung geschrieben. Er stammt aus einem Vorwort, das Daniel Berrigan 1969 für die zum revolutionären Bestseller gewordene rote Bibel der Emmaus-Community verfaßte. Sie trägt den Titel: «Quotations from Chairman Jesus» und tritt somit optisch in Konkurrenz zum «Roten Büchlein» mit den Zitaten des «Vorsitzenden Mao». Mao ist aber nicht genannt. Vielmehr wird der Titel «Chairman» mit der urkirchlichen Akklamation «Christus ist der HERR» begründet, insofern diese bewußt als Widerspruch gegen die totalitären Ansprüche des römischen Kaiser-Kyrios und seiner Gouverneure auftrat. Derselbe Widerspruch lag auch im Bekenntnis der ersten Osterzeugen: «In keinem anderen ist Heil.» Die Redaktion

Osterglaube

Verlangt der Glaube die Provokation?: Daniel Berrigans Zeichen und Bekenntnis.

Kontroverse

Russische Hierarchie im Zwielficht: Geheime Glaubenszeugnisse aus der Sowjetunion – Versklavte Kirche – Empörung der Gläubigen – Anklage gegen die Hierarchie – Aber nicht alle Bischöfe haben geschwiegen – Mißerfolg des Protestes – Ist Schweigen besser? – Der Streitfall Nikodim – Ist der Metropolit ein kommunistischer Agent? – Anschuldigungen sind noch keine Beweise.

Wir antworten

auf verdutzte Fragen: Wie können «Echo der Liebe» und «Orientierung» sich so widersprechen? – Haben R. Hotz und W. van Straaten zweierlei Informationsquellen? – Beide stützen sich auf dieselben Unterlagen – P. van Straaten übersah die Vorbehalte seines Gewährsmannes André Martin – Ist Diplomatie immer verlogen? – Richtet sich der Angriff im Grunde gegen die vatikanische Ostpolitik? – Nikodim und das Anliegen der Ökumene.

Leben Jesu

Die Provokation der Liebe: Der ethische Anspruch Jesu – Wie legt er den Willen Gottes aus? – Im Widerspruch zu entzweiender Kasuistik – Statt Rechtssätzen Herausforderung der Freiheit – Weder bloße Gesinnungs- noch Situationsethik – Der unbedingte Anspruch der Gottherrschaft – Gott schenkt das Menschenunmögliche – Das Doppelgebot der Liebe – Wer ist mein Nächster? – Die Überraschung der «Gerechten» im Gericht – Der Richter schenkt sich im beschenkt Geringsten selbst – Überwindung allen Feinddenkens – Tod und Auferstehung wirken die universale Sammlung.

Theater

Rebellion auf der Bühne: Das Theater der Avantgarde, Theater des Absurden – Für den Zuschauer ein Rätsel – Konfrontation mit der Existenz – Welt nach dem Verlust des Glaubens – Das Leben als Frage – Parabel ohne Aussage – Der Anfang in Paris – Protest als Thema, als Technik das Paradox – Aufruhr mit «Warten auf Godot» – S. Beckett findet Verständnis bei Zuchthäuslern – Didis und Gogos unbehagliches Warten – Ist Hoffnung gerechtfertigt?

Buchbesprechung

Kritik der Religion bei Karl Marx.

Die Hierarchie des Moskauer Patriarchates unter Beschuß

Letztes Jahr erschien in Frankreich ein Buch mit dem Titel «Die Gläubigen in der UdSSR» und dem Untertitel «Die offizielle Kirche in Frage gestellt, Verfolgungen und Prozesse».¹ Unter dem Namen *André Martin* machte ein bisher unbekannt gebliebener Autor eine ganze Reihe von Schriften sowjetischer Gläubigen aus der sowjetischen Untergrundliteratur einem breiten Publikum im Westen zugänglich. Diese Texte waren bis dahin nur den Kennern der in russischer Sprache erscheinenden Publikationen der russischen Emigration bekannt geworden. Martins Buch erregte sofort großes Interesse, denn die darin veröffentlichten Dokumente konfrontierten gerade den sonst von den Problemen der russischen orthodoxen Kirche wenig berührten Leser mit den Praktiken der sowjetischen Kirchenverfolgung in all ihren Auswirkungen.

Die Gläubigen in der Sowjetunion

Es sind erschütternde Zeugnisse für die Beugung sowjetischen Rechts, das offiziell allen Bürgern, also auch den Gläubigen, Gleichheit vor dem Gesetz verheißt. Da wird gezeigt, auf welche Weise militante Atheisten die Schließung von Tausenden von Kirchen erreichten und wie sie jene Christen, die sich für die ihnen in der Verfassung gewährleisteten Rechte zur Wehr setzten, verfolgten. Das Bild, das die erwähnten Texte bieten, ist düster und traurig zugleich, denn sie zeichnen eine Kirche in Fesseln. Selbst von ihren Bischöfen können sich die Gläubigen in den meisten Fällen keine Hilfe erhoffen, sei es, daß die Hierarchen nicht zu helfen wagen, sei es, daß sie nicht helfen können. Obwohl seit dem 5. Februar 1918 durch ein Dekret Lenins Kirche und Staat getrennt sind, mischt sich der Staat über den Rat für kirchliche Angelegenheiten (und dessen Vorsteher *Kurojedow*) ständig in die Belange der Kirche ein. De facto kann die kirchliche Hierarchie ohne Zustimmung des staatlichen Rates für die kirchlichen Angelegenheiten nichts unternehmen. Darf es erstaunen, wenn sich die Empörung der verfolgten Gläubigen über die Versklavung ihrer Kirche auch auf die Bischöfe überträgt, die oft hilflos dem Diktat ihrer eigenen Verfolger gehorchen müssen?

Versagen der Hierarchen?

Wie weit diese Empörung gerechtfertigt ist, bleibt allerdings eine andere Frage. Seit Beginn der Verfolgung durch die Kommunisten sehen sich die Hierarchen der russischen orthodoxen Kirche vor das immer gleiche Dilemma gestellt: Protestieren, und damit noch schlimmere Repressalien für die Kirche riskieren, oder schweigen, und dafür den Hohn der Verfolger und die Verachtung der eigenen Gläubigen auf sich laden. Denn schweigen bedeutete im gegebenen Fall immer, die parteiamtliche Version von der Religionsfreiheit offiziell zu unterstützen. Was mochte der Kirche in der vorliegenden Situation besser dienen, wo lag und liegt das kleinere Übel? Eine Gewissensfrage!

Selbst André Martin anerkennt unter Bezugnahme auf die von ihm publizierten Dokumente: «*Was die Vorsteher der orthodoxen Kirche von Moskau anbelangt, die auf diesen Seiten oft mit harten Worten in Frage gestellt werden, vergessen wir nicht ihre schwierige Lage, mit der sie sich auseinandersetzen müssen. Ihre Erklärungen, die wir gelegentlich als unwürdige Kompromittierungen einschätzen, können von der Sorge eingegeben sein, die Kirchen vor einem völligen Verschwinden zu bewahren*» (S. 34).

Dabei muß jedoch gleich hinzugefügt werden, daß André Martin im Verlaufe seiner Erläuterungen zu den erwähnten Dokumenten anscheinend die schwierige Lage der orthodoxen Bischöfe selber gelegentlich übersah oder nicht genügend in Rechnung stellte. Insbesondere in seinen Stellungnahmen zum

Leiter des kirchlichen Außenamtes, des [Metropolitens *Nikodim*, vermißt man manche notwendige Nuancierung. Nikodim ist in seinen offiziellen Verlautbarungen genau so unfrei und gebunden wie alle seine Amtsbrüder. Ihn mit anderen Maßstäben zu messen ist objektiv nicht zu rechtfertigen.

Die zeitliche Beschränkung auf die sechziger Jahre und die Begrenzung auf die Publikation von «Anklage»-Schriften sowie einer Auseinandersetzung mit *Alexei Pusins* «Die Religion in der UdSSR» (einem Machwerk der Sowjetpropaganda) setzten André Martins Werk festumrissene Grenzen. Man vermißt den historischen Hintergrund, auf dem allein sich die Ereignisse der sechziger Jahre überhaupt verstehen lassen. Zudem werden zwei Erscheinungen miteinander verquickt, die zeitlich nicht parallel ablaufen: die Kirchenverfolgung unter Chruschtschow, welche bereits vor 1960 begann, und die Verfolgung der Baptisten (bzw. der «Iniziatiwniki»), welche später einsetzte, während die Kirchenverfolgung wieder etwas abklang.

André Martin wollte allerdings auch keine wissenschaftliche, geschichtliche Darstellung liefern. Im Gegensatz zu *Gerhard Simons* nüchternem und objektivem Werk «Die Kirchen in Rußland», das ebenfalls 1970 im Manz-Verlag, München, erschien, trägt Martins Buch einen bewußt polemischen Charakter. Sein Ziel ist, «unser ökumenisches Gewissen zu alarmieren», wobei der Autor keinen Zweifel daran läßt, daß ihn die offiziellen ökumenischen Gespräche, die zwischen den Vertretern des Vatikans und des Moskauer Patriarchats geführt werden, mit Mißtrauen erfüllen. Er glaubt den Vatikan schlecht informiert und meint, der Vatikan verliere durch solche Kontakte sein moralisches Gewicht bei den orthodoxen Gläubigen in der Sowjetunion. (Hierbei zeigt er sich selber allerdings schlecht oder zumindest recht einseitig informiert!)

Schweigen oder protestieren?

Nach Martins Ansicht hilft den verfolgten Gläubigen in der UdSSR nicht das Schweigen, sondern der Protest, die Mobilisierung der Weltmeinung. Er will den Mantel des Schweigens durchbrechen, den die sowjetische Propaganda seit Jahren geschickt über die Kirchenverfolgung breitet. Das ist eine Ermessensfrage, über die hier nicht diskutiert werden soll. Wieder eine andere Frage ist es, ob Martin seinem Ziel wirklich dadurch am besten dient, wenn er – wenn auch äußerst zurückhaltend – die Integrität der Spitzen der russischen Hierarchie in Zweifel zieht.

Er hat die Tatsache zu wenig beachtet, daß im Verlauf der vergangenen fünfzig Jahre viele russische Bischöfe nicht nur geschwiegen haben. Sie protestierten, kämpften und – verloren. Manche kapitulierten erst, als sie sahen, daß der Schaden durch den öffentlichen Protest größer war als wenn sie schwiegen. Außerdem hatten sie meist nicht nur selbst für ihre mutigen Worte zu büßen, sondern auch die Gläubigen! Sogar ein Patriarch *Tichon* mußte in einer solchen Situation die Waffen strecken – und er tat es bestimmt nicht freiwillig.

Übrigens existieren durchaus orthodoxe Hierarchen des Moskauer Patriarchats, die reden können und es auch tun. Es sind die Bischöfe im Ausland, die nicht in ihre Heimat zurückkehren müssen. So gab Erzbischof *Vasili Krivoschein* im Mai 1970 der flämischen Zeitschrift «De Maand» ein Interview, in welchem er ausführlich auf die Kirchenverfolgung in der Sowjetunion einging. Doch seine Ausführungen wurden kaum beachtet. Man zieht es vor, diejenigen Bischöfe zum Reden zu zwingen, die schweigen müssen, um ihnen anschließend ihre ausweichenden Antworten vorzuwerfen ... Nun ergibt aber gerade das Interview mit Erzbischof Vasili von Brüssel ein weiteres Fak-

¹ André Martin, *Les croyants en URSS*, Fayard 1970.

tum, das – übrigens auch von anderer Seite bestätigt – im Buch André Martins nicht zum Ausdruck kommt. Seit dem Sturz Chruschtschows konnten von den rund 10 000 geschlossenen Kirchen etwa 500 wieder geöffnet werden. Das heißt, seit 1965 klang die Verfolgung der russischen orthodoxen Kirche wieder etwas ab, während die Freikirchen, insbesondere die Baptisten (bzw. die «Iniziatiwniki»), in vermehrtem Maße angegriffen und verfolgt wurden.

Durch die Aneinanderreihung dieser in sich verschiedenen Verfolgungen zeigt André Martin durchaus richtig, daß nach wie vor in der Sowjetunion das durch die Verfassung garantierte Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit mit Füßen getreten wird. Gleichzeitig wird aber auch der Eindruck erweckt, als ob sich die russisch-orthodoxe Kirche auch heute noch einer Verfolgung ausgesetzt sehe, wie sie sich in der Ära Chruschtschows abgespielt. Doch dieser Eindruck ist falsch. Wenn sich das Mos-

Viele Zuschriften und unsere Antwort

Auf den Beitrag unseres Ostspezialisten Robert Hotz in Nr. 1 d. J. über die Magisterdissertation des Metropoliten Nikodim («Johannes XXIII., Mann der Wende») sind uns bis in die letzten Wochen sehr viele Zuschriften zugegangen. Allen lag der Rundbrief «Echo der Liebe» (1971/1) des als «Speckpater» bekannten Dr. Werenfried van Straaten bei, der fast ausschließlich dem angeblichen «Verrat Nikodims» (Titelüberschrift) gewidmet war. In den Zuschriften, die aus Deutschland, Österreich und der Schweiz an uns gelangten, wurde darauf hingewiesen, wie weit die beiden Einschätzungen Nikodims in der «Orientierung» und im «Echo der Liebe» auseinanderfallen. Alle bitten um Aufklärung, gründliche Information und Stellungnahme, so zum Beispiel ein Pfarrer aus Vorarlberg:

«Da es sich bei diesem Rundbrief um eine Publikation handelt, die in Tausenden von Exemplaren verbreitet ist, und für seinen Inhalt ein Mann verantwortlich zeichnet, der durch seine Hilfsaktionen höchste Wertschätzung verdient, müßte zu den darin enthaltenen ungeheuren Anschuldigungen Stellung bezogen werden. Da Sie auch sonst kirchlichen Ereignissen sehr intensiv auf den Grund zu gehen versuchen (siehe zum Beispiel den Fall des Bischofs von Rotterdam Dr. Simonis u. a.), wäre es meines Erachtens, gerade im Hinblick auf den eingangs zitierten Artikel, eine Ihnen entsprechende Aufgabe, hier verlässliche Informationen einzuziehen und den Lesern Ihrer Zeitschrift zu vermitteln.»

Die Frage nach den verlässlichen Informationen ist in unserem Fall zunächst eine Frage nach den Informationsquellen. Stehen vielleicht P. van Straaten ganz besondere direkte Kanäle für spontane und authentische Berichte aus der Sowjetunion zur Verfügung, während sich unser Ostreferent P. Hotz nur auf offizielle und somit gesteuerte und zensurierte Verlautbarungen stützen kann?

Eine Einsenderin aus Basel-Land nimmt dies an, indem sie schreibt:

«Pater Werenfried van Straaten, der in direktem Kontakt mit unzähligen Priestern und Laien der Ostblockstaaten steht und dank seiner Tätigkeit mehr inoffizielle, das heißt authentische Informationen erhält als irgendein anderer Außenstehender, dürfte sich kaum fundamental in der Standortbestimmung Nikodims irren; zu viele Fakten sprechen dagegen (Laufbahn von Nikodim: Ausbildung als Priester, Synode, Schließen der Kirchen, Verbannung der aktiven Christen unter seinem Einfluß).»

Tatsächlich beruft sich P. Werenfried van Straaten in seinem Brief auf Zeugnisse und Dokumente, die «natürlich nicht per Post in den Westen gekommen» sind: «Der Eiserner Vorhang ist zerschissen. Durch alle Risse

und Spalten erreichen uns Texte, Proteste, Offene Briefe mit Hunderten von Unterschriften.»

Aus dem Kontext von P. Werenfrieds Rundbrief ergibt sich aber, daß es sich hierbei um keine anderen Dokumente handelt als um die unter dem Namen von André Martin im oben besprochenen Buch herausgegebenen. Einzig und allein auf diese Quellen beruft sich van Straaten für seine Anschuldigungen. Nun liegen diese selben Dokumente auch schon längst im Archiv unseres Ostreferenten vor, nur nicht in französischer Übersetzung, sondern im russischen Original!

Da also die Unterlagen für die Beteiligten dieselben sind, kommt es darauf an, was sie hergeben, was sie wirklich beweisen, was sie offen lassen, kurz, welchen Stellenwert sie besitzen. Robert Hotz geht es darum, daß die strittigen Fakten aus der damaligen Situation vom historischen Hintergrund her gedeutet werden. Deshalb beschränkt er sich in seinen Darlegungen auch nicht nur auf die sogenannte «Anklageliteratur», die naturgemäß einen polemischen Charakter hat und somit immer einseitig ist. Er hat sich mit diesen Fragen schon vor Jahren in der «Orientierung» auseinandergesetzt, so u. a. im Jahrgang 1967, Nr. 4 und 5, und 1966, Nr. 11.

Eine direkt auf van Straaten antwortende zusammenhängende geschichtliche Darstellung hat nun aber Robert Hotz aus zeitlichen Gründen nicht in der «Orientierung», sondern über die KIPA (siehe Anmerkung 2 und 5) veröffentlicht und sie vorgängig mit einem Brief an van Straaten gesandt (soweit möglich haben wir die Einsender der Zuschriften mit einer Kopie dieser Darstellung bedient). P. van Straaten antwortete ebenfalls über die KIPA (vgl. Anmerkung 6). In dieser «Antwort auf eine Antwort» richtet sich van Straaten zunächst gegen die «Apologie» Nikodims in der «Orientierung» mit der Vermutung, Robert Hotz habe sich nicht die Mühe genommen, «zuvor die Dokumente gegen das Moskauer Patriarchat und somit (!) gegen Nikodim, die in den letzten Jahren den Westen erreicht haben, zu konsultieren». Er hingegen, van Straaten, habe seine Beschuldigungen «mit Dokumenten und Quellennachweisen belegt und dazu noch ausdrücklich das bei Fayard erschienene dokumentarische Buch von André Martin erwähnt».

«Warum», so kulminiert sein Vorwurf gegenüber der KIPA-Antwort unseres Ostspezialisten, «versäumt es Hotz sorgfältig, in seiner (Antwort) dieses Buch zu nennen?»

Hier nun ist dieses Buch nicht nur genannt, sondern eingehend vorgestellt: Erstens in seinen Zeugnissen, zweitens in den Schlußfolgerungen des Herausgebers, die Robert Hotz einer kritischen Prüfung aus geschicht-

licher Perspektive unterzieht. An dritter Stelle konfrontiert R. Hotz das Buch Martins mit der Art und Weise, wie van Straaten diese seine Quelle benützt: Hotz führt den Nachweis, daß van Straaten unter Mißachtung der Reserven, die André Martin bezüglich seiner Zweifel an der Integrität mancher orthodoxer Hierarchen anmeldet, diese Zweifel in uneingeschränkte Anschuldigungen verwandelt.

Sind also die von van Straaten vorgebrachten Verurteilungen seitens seiner Quelle nicht gedeckt, so wäre allenfalls noch zu fragen, ob nicht Leistung und Werk van Straatens so etwas wie einen sicheren Instinkt oder ein Charisma verraten, weshalb er dort, wo die Beweise aufhören und die Beurteilung dem Ermessen überlassen bleibt, sicherer als andere deuten kann?

Offenbar ist der «Speckpater» einen solchen Vertrauenskredit gewohnt: sein aneiferndes Charisma für Hilfsaktionen scheint vielen auch das andere Charisma der gereiften Erkenntnis und erleuchteten Beurteilung zu verbürgen. Tatsächlich fühlt er sich in den letzten Jahren für die Deutung von Geschehnissen im Westen nicht minder berufen wie für solche im Osten, wenn es darum geht, die «modernistische» Richtung im katholischen Raum anzuprangern. Er bleibt aber auch hier wie jeder andere für die Tatsachen auf Informationen angewiesen. Halten diese einer gründlichen Untersuchung nicht stand, wie dies seinerzeit bei der vom «Speckpater» hochgespielten französischen Affäre um einen angeblich als Hundehütte verwendeten Tabernakel der Fall war, so werden auch die beschwörendsten Kassandrarufer dadurch nicht wahrer und besser, daß sie (vermeintlich geschehenes) Böses entlarven und abwehren wollen. Die Verbindung mit einem Sammelwerk läßt solche Anschuldigungen zudem bald einmal als anheizende «Mittel» für den «guten Zweck» erscheinen und führt dazu, daß das Hilfswerk schließlich mit einer bestimmten und exklusiven «Anti-Richtung» in der Kirche identifiziert oder von ihr vereinnahmt wird. So geschah es neulich, unmittelbar vor dem Passionssonntag: Kreise der «Una voce» in der Schweiz, die zum Boykott des allgemeinen Fastenopfers aufriefen, empfahlen an seiner Stelle die Ostpriesterhilfe! Wem nun also das Werk des «Speckpaters» wirklich am Herzen liegt, der muß es bedauern, wenn durch Methoden der Anheizung dessen Ruf geschädigt wird. Diese Sorge scheint hinter mehreren Zuschriften zu stehen. Universitätsprofessor Dr. Willy Büchi von Freiburg i. Ue. schreibt uns:

«Meine Beunruhigung über die Journalistik von P. van Straaten war offensichtlich nicht unbegründet. Sie ist auch heute noch nicht beboben, solange er, auf Grund Ihrer Dokumentation, nicht

seine erste Darstellung richtigstellt. Gutes wollend – denn man muß wohl bei ihm bona fides voraussetzen – hat er in einseitiger Sicht und Willensrichtung Böses getan, indem er offenbar den Metropoliten Nikodim in seinen Absichten und Handlungen eigentlich entstellte. Hoffen wir, daß nun auch die nötige Klärung in der Öffentlichkeit durch P. van Straaten erfolgen wird. Ich werde die Angelegenheit jedenfalls mit Interesse weiterverfolgen.»

Die hier grundsätzlich gesehene Frage von Mittel und Zweck hat nun allerdings auch P. van Straaten aufgegriffen. Abschließend wirft er nämlich R. Hotz vor, «nach dem Prinzip (der Zweck heiligt die Mittel)» die «verlogene Diplomatenmentalität Nikodims» gutzuheißen. Diesen Vorwurf müßte van Straaten aber konsequenterweise gegen seinen eigenen Gewährsmann André Martin richten, soweit eben auch Martin eine mögliche redliche Absicht und Sorge der russisch-orthodoxen Kirchenführer im Sinne der «bona fides» ins Auge faßt. Sollte man diese überhaupt irgendeinem Menschen absprechen, bevor man unumstößliche Beweise hat? Sollte man das Urteil über die Person nicht Gott überlassen?

Wer gute Argumente für sein Tun hat, bedarf nicht der persönlichen Ausfälle gegen den Andersdenkenden, noch der persönli-

chen Verteidigung. Auf die abschätzigen Äußerungen in van Straatens KIPA-Antwort über die Person unseres Ostreferenten Robert Hotz sind wir daher nicht näher eingegangen. Mindestens unseren älteren Lesern dürfte bekannt sein, wie vielseitig sich R. Hotz schon seit langem mit den Verhältnissen in der Sowjetunion befaßt. Er kennt sehr wohl die russischen Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Kirche wie auch das Bekenntnis der Unterdrückten: so schrieb er zum Beispiel schon 1966 bei uns über Alexander Solschenizyn, als der heute überall zitierte Nobelpreisträger im Westen noch kaum beachtet wurde. Umgekehrt dürften sich die älteren Leser des «Echos der Liebe» vielleicht der schlechten Zensuren erinnern, mit denen van Straaten seinerzeit (nach dem Empfang Adschubejs) Papst Johannes XXIII. bedachte. Damals also mißbilligte er die Aufgeschlossenheit Papst Johannes XXIII. für einen Dialog mit Moskau. Heute aber zeigt er sich indigniert, wenn R. Hotz es wagt, den Metropoliten Nikodim (ob seiner ökumenischen Haltung gegenüber Rom) mit eben diesem Papst Johannes XXIII. zu vergleichen. Könnte allenfalls die ganze Attacke gegen Nikodim gerade darauf abzielen, die heutigen Kontakte Roms mit Moskau zu diskreditieren?

Tatsächlich stellt eine Zuschrift aus Rom die Kontroverse um Nikodim in den Zusammenhang mit der kürzlichen Reise Msgr. Casarolis nach Moskau, die einen Besuch im Patriarchat miteinschloß. Diesem ersten offiziellen Kontakt des vatikanischen Staatssekretariates gingen die zahlreichen Begegnungen in Rom (Einheitssekretariat) und anderswo in Italien sowie in Genf usw. voraus, bei denen sich verschiedenste, dem Anliegen ökumenischer Annäherung verpflichtete Persönlichkeiten vom aufrichtigen theologisch-spirituellen Suchen der Abgesandten des Moskauer Patriarchats, nicht zuletzt Nikodims selber, überzeugen konnten.

Wie immer man die kirchenpolitische Rolle Nikodims einschätzt, man darf sie auf jeden Fall nicht ohne seine vorsichtigen und umsichtigen Bemühungen im Rahmen der komplizierten panorthodoxen Bewegung verstehen. Daß Metropolit Nikodim ob seiner ökumenischen Kontakte neue Feindschaft im eigenen Lager erwächst, wird oft vergessen. So wird er von zwei Seiten attackiert: Wirft man ihm in gewissen Kreisen des Westens vor, er verkaufe die Kirche an die Atheisten, so heißt es bei bestimmten Gruppen in der Sowjetunion: «Nikodim verrät uns an Rom.»

Die Redaktion

kauer Patriarchat zur Zeit in vermindertem Maß der Verfolgung ausgesetzt sieht, so ist das nicht zuletzt das Verdienst der russischen Hierarchie und insbesondere des Metropoliten Nikodim, den André Martin, wenn auch indirekt, immer wieder der stillschweigenden Zusammenarbeit mit den kommunistischen Verfolgern beschuldigt.²

Hier muß sich André Martins Buch den Vorwurf gefallen lassen, daß es, aus einem zu engen Blickwinkel heraus und unter ungenügender Beachtung der historischen Entwicklung, leicht Anlaß zu Fehlinterpretationen gibt.³ Man hätte André Martin auch gewünscht, daß er die biographischen Daten über Metropolit Nikodim etwas genauer angeben würde. Nikodim wurde nämlich nicht am 31. März 1957 zum Bischof geweiht, wie André Martin schreibt, sondern am 10. Juli 1960.⁴ Auch fehlt in der Zeittafel die am 22. Juni 1960 erfolgte Ernennung Nikodims zum Leiter des kirchlichen Außenamtes. Leider versäumte es André Martin auch, den Brief des Schriftstellers Anatoli Lewitin-Krasnow an Papst Paul VI. vollumfänglich wiederzugeben. Damit fiel der Kürzung ein Satz zum Opfer, der mir doch von zentraler Bedeutung scheint. A. Lewitin schrieb nämlich auch: «Ich hege keine persönliche Feindseligkeit weder gegen den einen noch gegen den andern Hierarchen (auch nicht gegen den Metropoliten Nikodim, dessen Fähigkeiten ich sehr hoch einschätze), und es ist nicht meine Schuld, wenn viele von ihnen Anlaß zu schärfster Kritik geben.»

Zurzeit wird Martins Buch aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt und dürfte in Kürze im Rex-Verlag (Luzern) erscheinen, hoffentlich aber erst nach eingehender Korrektur der in der französischen Ausgabe enthaltenen Fehler. Man hätte wünschen mögen, daß die zitierten Dokumente direkt aus dem Russischen ins Deutsche übersetzt würden, statt auf dem Umweg über die französische Übersetzung.

² Daß unter Berücksichtigung des geschichtlichen Hintergrundes auch eine andere Einschätzung des Wirkens von Metropolit Nikodim möglich ist, habe ich in meinem Bericht «Antwort an unbefugten Richter», KIPA, Fribourg 26. 2. 1971, eingehend dargelegt.

³ Das Beispiel einer solchen Fehlinterpretation lieferte P. Werenfried Van Straaten in «Echo der Liebe», Nr. 1/1971.

⁴ Vgl. Moskauer Patriarchatsjournal, Nr. 8/1960, S. 15 ff.

Wie immer man sich zu dem Buch André Martins stellen mag, eines ist sicher, es gibt interessante Einblicke in die Praxis kommunistischer Christenverfolgung, aber es wird niemals für eine genaue Einschätzung der schwierigen Lage der Kirchen in der Sowjetunion ausreichen.

Kontroverse um Metropolit Nikodim

Im Vorwort zu seiner Dokumentation schrieb André Martin («Les croyants en URSS», S. 20): «Wir stellen keine Anklage auf. Indem wir Tatsachen berichten, fällen wir kein Urteil über die implizierten Personen.»

Der Prämonstratenserpater Werenfried Van Straaten hingegen beschrift in einem seiner Rundbriefe («Echo der Liebe», Nr. 1/Jan.–Feb. 1971) den genau entgegengesetzten Weg. In absoluter Schwarz-Weiß-Manier klagte er die implizierten Personen an und wagte schärfste Urteile zu fällen, wobei er sich insbesondere den Metropoliten Nikodim zur Zielscheibe seiner Angriffe wählte. Er berief sich dabei ausgerechnet auf die «unumstößlichen Beweise André Martins», um Metropolit Nikodim in schärfster Weise zu verunglimpfen. Auf seine Fehlinterpretation aufmerksam gemacht,⁵ hielt er weiterhin an seinen Behauptungen fest und versuchte diese mit Zitaten aus André Martins Dokumentation zu stützen.⁶

Wir müssen demgegenüber nochmals mit aller Deutlichkeit festhalten: Werenfried Van Straatens Anwürfe gegen den Metropoliten Nikodim, er sei ein kommunistischer Agent, der «seit elf Jahren planmäßig die orthodoxe Kirche zerstört», «der böse Geist, der den Selbstmord der Orthodoxie mit genialer Perversität organisiert», «der die Schließung von 15 000 Kirchen auf dem Gewissen hat» und auch noch für die Entziehung der Seelsorgeerlaubnis von 15 000 Priestern verantwortlich sei, lassen sich aus André Martins Buch nicht beweisen.

⁵ Vgl. R. Hotz, «Antwort an unbefugten Richter», KIPA 26. 2. 1971; publiziert in «Neue Zürcher Nachrichten» (Beilage Christliche Kultur) vom 6. 3. 1971.

⁶ Vgl. W. Van Straaten, «Antwort auf eine Antwort», KIPA 17. 3. 1971; publiziert (gekürzt) in NZN (Beilage Christliche Kultur) vom 27. 3. 1971.

sen. Diese Vorwürfe finden sich in dem erwähnten Werk in dieser Form nirgends, sind also bestenfalls als Interpretationen Van Straatens zu bezeichnen.

Als falsch muß außerdem Van Straatens Behauptung zurückgewiesen werden, Nikodim habe die Bischofssynode in Zagorsk vom 18. Juli 1961 einberufen oder, wie Van Straaten sich in seiner zweiten Version vorsichtiger ausdrückt, diese Synode sei von Nikodim beherrscht gewesen. Zweifellos besteht ein Zusammenhang zwischen dieser Synode mit den ihr vom Rat für kirchliche Angelegenheiten (Kurojedow) aufgezwungenen Beschlüssen und den massiven Kirchenschließungen, doch die Schuld daran kann nicht den Verfolgten (wozu auch die Bischöfe gehören) angelastet werden, sondern den Verfolgern mit N. S. Chruschtschow an der Spitze! Metropolit Nikodim war auf der genannten Synode nicht weniger ein Opfer der kommunistischen Intrigen als die andern versammelten Bischöfe.

DER ANSPRUCH JESU (3)

Jesu Aktion im Jerusalemer Tempel und seine übrigen prophetisch-provokativen Handlungen ließen als seinen Anspruch erkennen: die eschatologische Sammlung Israels angesichts der Nähe der Gottesherrschaft. Ist in diesem Kontext auch der ethische Anspruch Jesu, seine Verkündigung des wahren Gotteswillens, zu begreifen?*

Wir verstehen Jesu Ethik, etwa die Ethik der Bergpredigt, nur dann angemessen, wenn wir sie als Ethik der Gottesherrschaft, als Ethik des zu sammelnden, ja des gesammelten Israel begreifen. Jesus verkündigt das «Recht» des eschatologischen Gottesvolkes, und zwar in Wort und Tat! Treffend hat der erste Evangelist Jesus als den «Knecht» charakterisiert, der Gottes Recht zum Sieg bringt (Mt 12, 20), als denjenigen, in dessen Wirken Gottes Recht hervorbricht wie Licht (Hos 6, 5), da sein Wirken von der Erkenntnis des Willens Gottes bestimmt ist: «Erbarmen will ich und nicht Opfer» (Hos 6, 6 = Mt 9, 13; 12, 7).

Wie legt Jesus den Willen Gottes aus?

Nicht mehr das *Gesetz*, das sich in der gesetzlichen Auslegung der verschiedenen religiösen Gruppen in Israel spaltend auswirkt, sondern der lebendige, durch Erbarmen bestimmte Gotteswille leitet Jesu Verkündigung und Tat. Für Jesus ist Gottes Gesetz nicht mehr die Sammlung der von den Gliedern des Gottesvolkes zu vollstreckenden Rechtssätze, «die das Zusammenleben der Menschen ermöglichen, wenn das Böse eine nicht zu beseitigende, nur einzuschränkende Größe ist»,¹ und die Gott als «Richter» (und in der Karikatur: als Lohnbuchhalter) fernhalten, wenn das «Opfer» vor dem «Erbarmen» rangiert; für Jesus ist Gottes Gesetz angesichts der den Tod überwindenden Nähe seiner Herrschaft vielmehr eine Provokation menschlicher Freiheit, eine Herausforderung der Freiheit der Liebe, weil es Ausdruck der göttlichen Freiheit und Liebe ist. Jesu Ethik zielt nicht auf die Einschränkung, sondern auf die Überwindung des Bösen. Im gesammelten, eschatologischen Israel hat das Böse keinen Platz mehr.

Ist das Gesetz eine Provokation menschlicher Freiheit der Liebe, so ist ihm eine gesetzlich-kasuistische Interpretation unangemessen; Interpretationsmaßstab ist einzig Gottes Liebes- und Heilswille, den Jesus zu kennen beansprucht und dessen Kenntnis er auch seinen Hörern zumutet. Jesus tut im Grunde so, als lebten er und die auf ihn hören schon im «Neuen Bund», den Gott mit dem gesammelten (Jer 31, 7–14) Israel zu schließen versprach:

* Erster Beitrag Nr. 5, S. 53–56, zweiter Beitrag Nr. 6, S. 67–70.

¹ L. Goppelt, Das Problem der Bergpredigt. Jesu Gebot und die Wirklichkeit dieser Welt, in: Christologie und Ethik. Aufsätze zum NT. Göttingen 1968, S. 37.

Werenfried Van Straaten ist nicht in der Lage, für seine aufgestellten Behauptungen Beweise zu erbringen. Interpretationen und Anschuldigungen sind keine Beweise. Nachdem aber seine ganzen Anwürfe gegen Nikodim auf der Annahme beruhen, der Metropolit sei Urheber der Beschlüsse von Zagorsk, hält das ganze Gebäude von Van Straatens mühsam aufgebauten Anlagen einer objektiven Prüfung nicht stand.

Es sei ihm allerdings zugute gehalten, daß André Martin in seinem genannten Buch durch Andeutungen den Anschein erweckt, als könnte zwischen Nikodim und dem kommunistischen Regime eine Komplizenschaft bestehen. Doch André Martin war sich der Tatsache voll auf bewußt, daß Anschuldigungen oder Vorwürfe, selbst wenn sie aus dem Mund von sowjetischen Gläubigen stammten, noch keine Beweise darstellen. Werenfried Van Straaten hat dieses Grundprinzip objektiver Beurteilung leider nicht beachtet.

Robert Hotz

«Fürwahr, Tage kommen – Spruch des Herrn –, da schließe ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund, nicht dem Bunde gleich, den ich mit ihren Vätern abschloß, als ich sie bei der Hand ergriff, um sie aus dem Ägypterland fortzuführen. Sie waren es ja, die meinen Bund brachen, während ich über sie die Herrschaft ausübte – Spruch des Herrn. Vielmehr soll der Bund so sein, den ich mit dem Haus Israel nach jenen Tagen schließe – Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz» (Jer 31, 31–33).

Jesus legt den Willen Gottes in konkreten Weisungen aus, die eine erneute kasuistische Formalisierung von sich her nicht mehr zulassen; die Weisungen sind nicht nur zupackend konkret, sie sind für den, der sich von ihnen in seinem Herzen treffen läßt, höchst eindeutig; sie sind unmittelbar verständlich und lassen keinen Raum mehr für ein lavierendes Wenn und Aber. Wissen, Erfahrung und Verstehen des einfachen, im Gesetz ungeschulten Menschen genügen voll auf als Verständnisvoraussetzung. Jesu Weisungen spalten das Gottesvolk nicht länger in wissende Gesetzeskundige und das unwissende (von den Gesetzeslehrern verfluchte) Volk vom Land, das das Gesetz nicht kennt. Jesu Weisungen richten sich an «neue» Menschen, denen Gottes Wille ins Herz geschrieben ist:

«Auch bei deinem Haupte sollst du nicht schwören, denn du vermagst nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz zu machen» (Mt 5, 36); «Wer unter euch kann mit seinen Sorgen seiner Lebenslänge eine Elle zusetzen?» (Mt 6, 27); «Dein Auge ist des Leibes Licht. Wenn dein Auge gesund ist, so wird auch dein ganzer Leib hell erleuchtet sein. Ist dein Auge aber krank (böse), dann wirds in deinem ganzen Leibe stockfinster sein. Wenn nun das Licht in dir finster ist, wie finster ist es dann?» (Mt 6, 22 f.); «Niemand kann zwei Herren zugleich dienen. Entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben, oder zu dem einen halten und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen» (Mt 6, 24).

Jesu Weisungen sind unmittelbar verständlich, konkret; sie richten sich an neue Menschen, die Gottes Willen als sein Erbarmen zu erkennen bereit sind:

«Wenn du nun deine Opfergabe zum Altar bringst, und dort fällt dir ein, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Opfergabe dort vor dem Altar liegen und geh zuerst hin, um dich mit deinem Bruder zu versöhnen. Dann magst du kommen und deine Opfergabe darbringen» (Mt 5, 23 f.); «Beim Beten sollt ihr aber nicht plappern wie die Heiden; denn sie meinen, Erhörung zu finden, wenn sie viele Worte machen. Tut es ihnen nicht gleich! Euer Vater weiß ja doch, was ihr nötig habt, noch ehe ihr ihn bittet» (Mt 6, 7 f.); «Was blickst du auf den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem eigenen Auge bemerkst du nicht? Oder wie kannst du zu deinem Bruder sagen: Laß mich dir den Splitter aus dem Auge ziehen! – und sieh, der Balken steckt doch in deinem Auge! Heuchler, zieh zuerst den Balken aus deinem eigenen Auge, dann magst du sehen, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst» (Mt 7, 3–5).

Domestizierungen der Ethik Jesu

Die «goldene Regel» wird von Jesus in positiver Fassung formuliert; sie gilt «nicht nur in dem ausschließenden Sinn, daß alles zu unterlassen sei, was man selbst von seinen Mitmenschen nicht zu empfangen wünscht, sondern auch in dem umfassenden, Gemeinschaft stiftenden Sinn, daß alles zu tun sei, was man von den andern empfangen möchte»;² die Fassung dient also nicht dem Selbstschutz des Menschen in zerrissener Gesellschaft, sondern der Sammlung, der Sammlung Israels:

«Alles also, von dem ihr wollt, daß es die Leute euch tun, das tut ihr genau so auch ihnen: Das ist es, was das Gesetz und die Propheten sagen» (Mt 7, 12). Hier ist es deutlich ausgesprochen: Der Wille Gottes, wie er durch das Mosegesetz und die Propheten verkündet ist, ist Provokation der Freiheit der Liebe der Menschen.

Gesinnungsethik?

Zugleich wird an dieser Stelle sichtbar: Jesus spielt keineswegs die Gesinnung des Menschen gegen sein Tun aus; als Gesinnungsethik wäre seine Ethik mißverstanden. Denn die Gesinnung selbst wird von Jesus schon als Tat interpretiert: «Jeder, der eine Frau mit begehrliehen Augen ansieht, ist in seinem Herzen bereits in ihre Ehe eingebrochen» (Mt 5, 28).

Zwar wird in der Ethik Jesu die Tat, werden die Werke relativiert, denn Jesus predigt keine Erfolgs- und Leistungsethik; aber die Relativierung erfolgt nicht zugunsten einer Gesinnung, die von der Tat zu unterscheiden wäre, auch nicht zugunsten religiöser Haltung, nicht zugunsten von «Orthodoxie», die das Tun hintansetzen oder erübrigen könnte. Die Relativierung geschieht vielmehr im Blick auf das Sein des Menschen, der als ganzer gut, vollkommen, wahrhaftig, licht – kurz: ein Liebender sein soll, und dies nicht von sich her, weder in Gesinnung noch in Taten, sondern nur durch Gottes Barmherzigkeit, seine Gnade, sein kann und ist.

Situationsethik?

Jesu Ethik darf also nicht als Gesinnungsethik missverstanden werden. Vor einem zweiten modernen Mißverständnis muß ebenso gewarnt werden, vor dem Mißverständnis der Ethik Jesu als Situationsethik. Wird in der Gesinnungsethik die Gesinnung gegen die Taten ausgespielt, so in der Situationsethik die «Forderung der Stunde» gegen ethische Normen. Freilich ist es richtig: Jesus relativiert ebenso wie die Taten, die Werke auch die Normen, insofern sie gesetzlich-kasuistisch gehandhabt werden können und nicht als Provokationen der Liebe begriffen werden; der Wille Gottes geht nicht in Normen auf – aber er geht auch nicht in der Forderung der Situation auf, die ebenso gesetzlich ausgelegt, formalisiert und kasuistisch interpretiert werden kann.

Gesinnungsethik wie Situationsethik sind gleicherweise Domestizierungen der Ethik Jesu. Sie versuchen erneut, an das menschliche Handeln «menschliche» Maßstäbe anzulegen: die Gesinnung zu messen oder die Situation auszuloten. Der Wille Gottes für das zu sammelnde und gesammelte Israel ist nach Jesu Auslegung jedoch maßlos, unbedingt, auch nicht durch menschliche Situationen bedingt: «Ihr sollt vollkommen (Lk: barmherzig) sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen (Lk: barmherzig) ist» (Mt 5, 48 par.)!

Der unbedingte Anspruch der Gottesherrschaft

Jede Norm und jede Forderung der Situation hat an der Unbedingtheit des Willens Gottes teil, aber keine bringt sie voll zum Ausdruck. «Gottes Forderung geht nie in der fixierten Norm auf, aber auch nicht in dem Gesetz der Situation, sondern steht

als unbedingte hinter allem Gesetz, hinter aller «Forderung der Stunde». Und wenn Jesus die Gebote der Tora ihrem Wortlaut nach transzendiert oder aufhebt, dann geschieht das nicht, um die Forderungen der Tora durch die Forderung der «Situation» zu ersetzen, sondern deshalb, weil kein Satz, keine Norm, aber auch keine Forderung der Stunde als solche imstande sind, das Unbedingte vollkommen wiederzugeben, das Gott fordert.»³

Jesu Ethik ist also weder Leistungs- und Erfolgsethik noch Gesinnungsethik, weder Normen- noch Situationsethik. Sie ist vielmehr: Ethik der Gottesherrschaft, Ethik des zu sammelnden und gesammelten Gottesvolkes. Jesu Forderungen sind eschatologische Forderungen, sie proklamieren Gottes Recht, nicht menschliche Sitte und menschliche Moral. Sie achten nicht auf die faktische Situation, die Bedingungen, unter denen wir leben. Ihre «Situation» ist der Anbruch der Gottesherrschaft und die Sammlung Israels, also gerade die Veränderung der Bedingungen, eine Veränderung, die Gott durch Jesus herbeiführt. Die Unbedingtheit der Forderungen entspringt der Unbedingtheit der Verheißung, welche die Forderung erfüllbar macht:

«Selig, ihr Armen – denn euch gehört das Reich Gottes!
Selig, die ihr jetzt hungert – denn ihr werdet satt werden!
Selig, die ihr jetzt wehklagt – denn ihr werdet lachen!»

(Lk 7, 20b–21)

Verändertes Sein: Indikativ statt Imperativ

Die Forderung ist eins mit der Verheißung. Man hat es mit Recht als «ganz konsequent» betrachtet, «daß schließlich die Forderung (Jesu) den Boden des sittlichen Anspruchs gänzlich verläßt, sofern sie dazu übergeht, nicht das Handeln, sondern das Sein zu fordern: nicht mehr die guten «Früchte», sondern den guten Baum ..., überhaupt nicht mehr das sittlich Gute, sondern das ontisch Gute»⁴: Es gibt ja doch keinen guten Baum, der schlechte Früchte trägt, wie es auch umgekehrt keinen schlechten Baum gibt, der gute Früchte trägt» (Lk 6, 42).

Die Ethik Jesu hat, so sehen wir, für vordergründige, distanzierte Betrachtung denselben «illusionären» Charakter wie seine Gottesreichpredigt; als Ethik der Veränderung ist sie darauf angewiesen, daß Gottes Herrschaft wirklich kommt, daß Israel wirklich gesammelt wird; sie ist darauf angewiesen, daß Gottes Herrschaft zum Zuge gebracht wird in einer «Praxis des Himmels», die Jesus nicht nur fordert, die er vielmehr praktizierend initiiert – und die allein des Gebets der Jünger würdig ist: «Vater, geheiligt werde dein Name, es komme dein Reich, es geschehe dein Wille, wie im Himmel so auf Erden!»

Jesu Ethik wird nur verstanden, wenn man sieht, daß auch sie im Horizont der *Sammlung Israels angesichts der Nähe der Gottesherrschaft* verkündet wird, wenn man sieht, daß nicht der Imperativ, sondern der Indikativ Ausgangspunkt und Ziel ist: die Verheißung des Heils, die Rechtfertigung des Sünders, die Versöhnung. Jesu Wirken, so haben wir gesehen (Teil II), «signalisiert wirklich Veränderung: Kranke werden restituiert, Ausgestoßenen wird Gemeinschaft zuteil, Verachtete erfahren, daß sie bei Gott geachtet sind, Nutzlose werden von Gott in Dienst genommen»; und «der radikale Imperativ weist darauf hin, daß diesen Menschen das Tor zur Freiheit aufgestoßen ist, einer Freiheit, die sie ermächtigt, wirkliche «Personalität» zu gewinnen»,⁵ eine Freiheit, die ihnen möglich macht, auf die Überwindung des Bösen durch das Gute zu setzen, ja genauer: durch den, der allein gut genannt werden darf, wie Jesus sagt (Mk 10, 18).

³ K. Niederwimmer, Jesus. Göttingen 1968, S. 60 f.

⁴ K. Niederwimmer, S. 61 f.

⁵ M. Hengel, Leben in der Veränderung. Ein Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt, in: Evangelische Kommentare 3 (1970) 647–651, hier S. 650 f.

² U. Wilckens, Das Neue Testament übersetzt und kommentiert. Beraten von W. Jetter, E. Lange und R. Pesch. Hamburg/Zürich 1970, S. 39.

Gott schenkt das Menschenunmögliche

Jesu Wort vom allein guten Gott steht in einer Erzählung, die Jesu Ethik sehr genau spiegelt:

«Und als er sich auf den Weg machte, kam einer gelaufen und fragte kniefällig: (Guter Meister, was muß ich tun, daß ich das ewige Leben zum Erbe erhalte?) Jesus entgegnete ihm: (Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als der eine Gott!) Du kennst die Gebote: (Du sollst nicht morden! Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht stehlen! Du sollst nicht falsche Zeugenaussagen machen! Ehre deinen Vater und deine Mutter!) Da sagte er zu ihm: (Meister, das habe ich alles gehalten von meiner Jugend auf.) Jesus schaute ihn an, gewann ihn lieb und sagte zu ihm: (Eines fehlt dir noch: Geh hin, verkaufe, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und dann komm und folge mir nach!) Doch bei diesem Wort wurde sein Blick finster, und er ging betrübt fort; denn er hatte große Besitztümer. Da schaute Jesus um sich und sagte zu seinen Jüngern: (Wie schwer wird es für die Besitzenden sein, in das Reich Gottes hineinzugelangen!) Die Jünger waren bestürzt über diese Worte. Doch Jesus fuhr fort und sagte: (Kinder, wie schwer ist es doch, in das Gottesreich hineinzugelangen! Es ist leichter für ein Kamel, durch ein Nadelöhr hindurchzukommen, als für einen Reichen, in das Gottesreich Eingang zu finden.) Da erschrecken sie heftig und sagten zueinander: (Wer kann dann gerettet werden?) Jesus schaute sie an und sagte: *Bei Menschen – unmöglich! Nicht aber bei Gott! Bei Gott ist alles möglich!*» (Mk 10, 17–27).

Jesu Auslegung des Willens Gottes, so sagt es dieser Text, ist zuerst und zuletzt Auslegung der barmherzigen Allmacht Gottes, der nicht das eben Menschenmögliche fordert, sondern das Menschenunmögliche schenkt und «nur» sein Geschenk, den ganzen, ungespaltenen, unebrochenen, heilen, guten, lichten, vollkommenen Menschen fordert! Gott fordert nur, daß der Mensch alles läßt, sich selbst läßt; seine Selbstsucht, die ihn spaltet; seine Sorge, die ihm seine Einfalt raubt; seine Güter, die ihn versklaven; seinen Ehrgeiz, der ihn geizig hält; seinen Hochmut, der ihn zu Fall bringt; seine Furcht, die ihn lähmt; seine Bequemlichkeit, die sich auf anderen ausruht; ja, sich selbst: «Denn wer sein Leben retten will, der wird es verlieren. Doch wer sein Leben verliert um meinet- und der Heilsbotschaft willen, der wird es gewinnen» (Mk 8, 35). Verlangt wird vom Menschen nichts, was er nicht hätte! Was fehlt, ist die Preisgabe – nicht weiterer Besitz! Was fehlt, so ist am reichen Jüngling abzulesen, sind nicht gute Gesinnung und nicht gute Werke, es ist der lichte Mensch selbst, dessen Auge sich nicht mehr verfinstert. Der reiche Jüngling hat mit all seiner Gebotserfüllung doch nicht der Sammlung Israels gedient, da er seine Besitztümer den Armen vorenthielt. Seine ethischen Leistungen hatten ihn nicht zum lichten, «neuen» Menschen gemacht.

Durchsetzung der Barmherzigkeit

Jesu Ethik, so sagt unser Text weiter, hat diagnostischen Charakter, sie macht heftig erschrocken: «Wer kann dann gerettet werden?» Der Schrecken wird nur gelöst durch den Hinweis auf Gott, auf Gottes barmherzige Allmacht und durch die dem Glauben mögliche Praxis dieser Barmherzigkeit, eine Praxis, die der Erfahrung der Barmherzigkeit entspringt. Der Schrecken, so ist schließlich zu sehen, kann nur durch Jesus gelöst werden, der Gottes Willen nicht nur im Wort, sondern ebenso in der Tat auslegt, in seinem Leben wie in seinem Tod. Deshalb ist Jesus unvertretbar und unverzichtbar; deshalb sind wir als Christen auf ihn angewiesen, deshalb glauben wir an ihn und verkündigen wir ihn: Christus als des Gesetzes Ende – Gottes Gerechtigkeit für jeden, der glaubt (vgl. Röm 10, 4). Es gehört zur Beanspruchung und zum Anspruch Jesu, daß ihm nicht nur die Verkündigung, sondern die Durchsetzung des eschatologischen Gottesrechtes für das gesammelte Israel zugemutet ist.

Wie setzt Jesus das Gottesrecht aber durch? Wir sahen schon, daß Jesus den «Erfolg» seines Wirkens im ganzen Gott anheimstellt, bei dem alles möglich ist. Wir sahen auch, daß dies deshalb so geschieht, weil es ihm nicht nur um die Zurück-

dämmung des Bösen durch Rechtsordnungen geht, die das menschliche Miteinanderleben erträglich machen, sondern um die radikale Überwindung des Bösen. Jesu Ethik fordert deshalb nicht etwa dauernde Selbstprüfung und durch gute Vorsätze angestrebte immer neue Besserung, er verlangt vielmehr totale und endgültige Scheidung vom Bösen:

«Wenn aber dein rechtes Auge dich zu Fall zu bringen droht, so reiß es aus und wirf es von dir! Es ist besser für dich, nur eines deiner Glieder geht verloren, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird. Und wenn deine rechte Hand dich zu Fall zu bringen droht, so hau sie ab und wirf sie von dir! Es ist besser für dich, eines deiner Glieder geht verloren, als daß dein ganzer Leib in die Hölle davon muß» (Mt 5, 29 f.).

Behauptung der Freiheit

Die Freiheit Jesu und die Freiheit, die er den Menschen zumutet, muß sich in der radikalen Nieder-Lage des Bösen, in der radikalen Nieder-Lage von Herrschaft, schließlich der Herrschaft des Todes bewähren. Die Behauptung der Freiheit mit den Mitteln der Herrschaft (des Bösen und des Todes) führt zu ihrer Ent-Hauptung. Für Jesus heiligt der Zweck niemals die Mittel, vielmehr heiligen die Mittel den Zweck:

«Ich aber sage euch: Stellt euch keinem, der ein Unrecht tut, entgegen. Sondern wo immer dich einer auf die rechte Backe schlägt, dem halte auch die andere hin! Und dem, der mit dir prozessieren und dir dein Hemd nehmen will, laß auch den Mantel! Und wenn dich einer eine Meile mitzugehen nötigt, dann geh zwei mit ihm! Wer dich bittet, dem gib; und wer von dir borgen will, den weise nicht ab» (Mt 5, 38–44).

Dies sind Forderungen, die auf die Überwindung des Bösen durch das Gute zielen (vgl. dazu Röm 12, 17–21 als paulinisches Echo); die Niederlage des Bösen soll durch die Niederlage aller bösen Mittel, allen bösen Widerstandes, durch die scheinbar ohnmächtige Bewegung der Liebe erfolgen. Jesus setzt zur Durchsetzung des Gottesrechtes und zur Sammlung Israels auf die ohnmächtige Macht der Liebe, die nicht überwältigt, sondern zur Freiheit ermächtigt. Er setzt auf Gott, dessen Gottheit er endgültig als Liebe offenbart.

Das Doppelgebot

Wir haben die Texte, die um das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe kreisen, bislang bewußt ausgespart, weil sie oft allzu leichtfertig als die Haupttexte jesuanischer Ethik ausgegeben werden. Wir kommen abschließend noch kurz auf sie zu sprechen. Der klassische Text ist Mk 12, 28–34:

«Da trat einer von den Schriftgelehrten zu ihm. Er hatte dem Streitgespräch zugehört und erkannt, daß er ihnen trefflich geantwortet hatte. So fragte er ihn: (Welches ist das Gebot, dem der erste Rang vor allen anderen zukommt?) Jesus erwiderte: (An erster Stelle steht dies: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der alleinige Herr; und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit allen deinen Gedanken und aller Kraft. An zweiter Stelle kommt dies: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Größer als diese beiden ist kein anderes Gebot.) Da sagte der Schriftgelehrte zu ihm: Richtig, Meister! Was du gesagt hast, ist die Wahrheit!»

Die Kombination der beiden Liebesgebote Dt 6, 5 und Lev 19, 18 macht als solche noch nicht das Eigentümliche der Ethik Jesu aus. Die Kombination von Gottes- und Nächstenliebe hat eine breite spätjüdische Vorgeschichte (vgl. z. B. TestIss 5, 2; TestBenj 3, 3; TestGad 4, 1 f.), und die Betonung der Gleichrangigkeit gehört in die Nachgeschichte in der Redaktion der Evangelisten Matthäus und Lukas. Nicht zufällig stimmt der Schriftgelehrte Jesus ausdrücklich zu. Auch für ihn gilt diese Rangfolge der Gebote und diese Konzentration der ganzen Torä.

Wer ist mein Nächster?

Das bedeutet: Nicht die Zusammenstellung der Gebote, sondern ihre Auslegung macht sie für Jesu Ethik der Gottes-herrschaft charakteristisch. Was entscheidet aber die rechte Auslegung? Offenbar zunächst die Frage nach dem «Näch-

sten): «Und wer ist mein Nächster?» (Lk 10, 29) Ist der Nächste einfach jeder andere, der Standesgenosse, der Volksgenosse, auch der Fremde, nur der religiöse Bruder, das Sektenmitglied, der Freund? «Die Antwort ist dem Juden nicht zweifelhaft. Der «Nächste» ist der Volksgenosse im Unterschied zum Volksfremden. Es gehört dabei wesentlich zu diesem Denken, daß es gleichsam in konzentrischen Kreisen verläuft; es fängt im engsten Bereich an und staffelt die Ansprüche, die der Nächste, der Nahe, der weniger Nahe an mich stellt, bis hin zu denen, für die ich keine Verpflichtung mehr habe, ja denen gegenüber ich zum Haß berechtigt oder sogar verpflichtet bin.»⁶

Jenseits konzentrischer Kreise

Wo der Nächste ausgesucht, gesetzlich festgelegt, im Vorhinein bestimmt werden kann, wird das Liebesgebot formalisiert, weil es als Forderung menschlicher Leistung, als Forderung von Taten, die zum ewigen Leben berechtigen (vgl. Lk 10, 25–28), verstanden wird. Gott wird geliebt nach gesetzlichem Maß – und der Nächste ebenso. Die Formel «wie dich selbst» macht nur bestimmte Menschen mit mir gleichberechtigt. Das Maß meiner Liebe bin ich selbst – bzw. ein nach meinen Maßen geschneiderter Gott, ein Lohnbuchhalter oder ein Philanthropist, ein strenger Richter oder ein Richter, der ein Auge zuzudrücken vermöchte. Das Maß ist hier nicht Gottes meine Freiheit provozierende Freiheit der Liebe, die Maßlosigkeit. Diese aber meint Jesus. Er läßt eine kasuistische Auslegung des Nächsten, ein Denken in konzentrischen Kreisen nicht mehr zu. Er rückt den Menschen aus der Mitte solcher Kreise heraus und bringt ihn auf den Weg, auf dem er dem Geschlagenen zum Nächsten wird.

Der Nächste aus Gott geboren

Jesus gibt keinen Begriff des Nächsten; er entzieht ihn der Definition, weil der Nächste unverwechselbar konkret, lebendig ist. Nicht zufällig antwortet Jesus auf die Frage des Gesetzeslehrers «Und wer ist mein Nächster?» mit einem Gleichnis, einer Beispielerzählung, einem Modell: der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30–36). Der Hörer soll sich auf die gefragte Sache nicht theoretisch, mit Abstand, sondern existentiell, praktisch einstellen. Die Verschiebung der Fragestellung von «Und wer ist mein Nächster?» zu «Wer ist zum Nächsten geworden ...?» regiert das ganze Gleichnis. Der Hörer wird gebeten, sich an den Platz des Geschlagenen zu versetzen, aus dessen Perspektive erzählt ist: vom Samariter hat er nach allen geläufigen Begriffen nichts zu erwarten. Der, von dem ich nichts zu erwarten habe, *ist* nicht mein Nächster; er kann aber mein Nächster *werden*, wenn er mir in meiner Not nahe, zu Hilfe kommt. Und demjenigen, mit dem mich nichts verbindet, bin ich nicht Nächster; aber ich werde ihm zum Nächsten, wenn ich mich seiner erbarme. Der Nächste ist nicht definierbar. Er liegt am Weg und kommt zu Hilfe. Er wird aus der unerwarteten, aus der ungeschuldeten, der freien Liebe geboren. Ja, er wird aus Gott geboren: «Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, so werdet ihr zu Söhnen eures Vaters im Himmel!»

Der Nächste wird im Ereignis der Liebe, in der barmherzigen Tat geboren. Priester und Levit praktizieren das Gesetz als todbringendes Gesetz; sie hätten den Geschlagenen sterben lassen! Der Samariter praktiziert die Freiheit der Liebe, die frei ist, sich je der Not des Menschen anzunehmen. In der Auslegung Jesu, so sehen wir, ist der Wille Gottes, wie er im Doppelgebot der Liebe zusammengefaßt ist, nicht mehr formalisierbar, aber wahrhaft praktizierbar. Er ist praktizierbar, weil er nicht an menschliche Leistung, nicht an gesetzliche

Bestimmungen gebunden ist, sondern einzig an die Not und den Tod des Menschen; diese sind nicht formalisierbare, unberechenbare, unheilvolle Wirklichkeit.

Gott selber zum Nächsten geworden

Es ist nun klar, daß auch die erste Hälfte des Doppelgebotes von Jesus neu ausgelegt wird: Gott den Herrn lieben heißt ihn als den barmherzigen Vater lieben, indem ich mit ihm, im Zeichen seiner Herrschaft, die er über Not und Tod aufrichtet, mich des liebebedürftigen Menschen, seiner Not und seines Todes annehme.

Jesus identifiziert nicht einfach Gottes- und Nächstenliebe; er läßt weder die Gottes- in der Nächstenliebe aufgehen, noch macht er die Nächstenliebe zum Vehikel der Gottesliebe. Er verkündigt vielmehr Gott als den, der dem Sünder zum Nächsten geworden ist, so daß die Liebe zu ihm ihn nur dort findet, wo er selbst sich hinbewegt hat: beim Sünder, bei seinem Feind, in der Not, der Liebebedürftigkeit des Menschen. Die unauflösliche Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, wie Jesus sie offenbart, gründet also keineswegs in einer Identität derer, denen die Liebe gilt; Jesus hebt nicht die Grenze zwischen Gott und Mensch auf! Die Einheit gründet vielmehr in der Identität der Liebe (die ja *göttliche* Tugend genannt wird!), im Ereignis der Liebe Gottes, der von sich her die Grenze zum Menschen hin überschreitet und sich zum Nächsten des Menschen gemacht hat; sie gründet im Ereignis der Offenbarung dieser Liebe Gottes, und dies heißt: in Jesus als dem Ort und Träger dieser Offenbarung. (Deshalb verdient Jesus Gott-Mensch genannt zu werden.)

Die Offenbarungsrede vom Gericht

Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist keine Idee und kein pädagogisches Programm. Sie ist das Ereignis der Offenbarung selbst und wird nur von der Liebe selbst im Glauben verstanden und in der Hoffnung bezeugt. Jesus spricht von dieser Einheit – wiederum nicht zufällig – im Stil der Offenbarungsrede, welche die eschatologische, am Ende gültige, endgültige, durch Gottes Liebe (als der Form seiner Herrschaft) bestimmte Wirklichkeit aufdeckt: in jener Rede vom Weltgericht Mt 25, 31–46. Die Rede ist von christlicher Theologie, die Jesus als Menschensohn eingeführt hat, sekundär überformt;⁷ der gut jüdische Gottestitel «König», der auf Jesus sonst gar nicht angewandt wird, verrät jedoch noch deutlich die ältere Fassung, in der Jesus von Gott selbst als dem Richter sprach. Jesus sagt in dieser Offenbarungsrede: Der bedürftige Mensch ist der Ort, an dem Gott angetroffen wird, wo ihn unsere Liebe trifft. Die Überraschung der «Gerechten» macht deutlich: Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist nicht vom Menschen her berechenbar (oder theologisch machbar); sie ist deshalb Einheit, weil der Richter schon gegenwärtig verborgen und schwach anwesend ist und dem, der unberechnend, frei und selbstlos liebend handelt, sich im beschenkt Geringsten selbst schenkt: als die Wirklichkeit der Liebe. Nächstenliebe ist nicht berechenbares Tun, und Gottesliebe nicht machbare Religiosität. Gott als der Richter (der Offenbarungsrede) bewahrt den Menschen vor der Überschätzung seiner selbst!

Jesus preist kein anonymes Christentum an. Gerechte und Verfluchte kennen den Richter! Die einen haben liebend gehandelt – etsi Deus non daretur; die andern hätten – so meinen sie – liebend gehandelt, wären sie Gott begegnet. Gott *ist* beiden begegnet, den einen zum Heil, da sie im Geringsten seine Liebe zum Geschenk empfangen, den andern zum Unheil, weil

⁶ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Urban-Bücher 19). Stuttgart ⁶1963, S. 103.

⁷ Vgl. dazu jetzt: I. Broer, Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt 25, 31–46, in: Bibel und Leben 11 (1970) 273–295.

sie mit dem Geringsten auch Gottes Liebe übergangen und sich in sich selbst verschlossen. Gott ist beiden begegnet!

Dem Hörer der Offenbarungsrede wird damit der Ort Gottes eschatologisch angesagt; das Überraschende, Unselbstverständliche wird ihm zur Kenntnis gebracht, aus der Perspektive der Zukunft (Endgericht) mit gegenwärtiger, ja endgültiger Gültigkeit: Gott ist bei den Geringsten. Das unbedingte Gebot der Nächstenliebe wird identisch mit dem Zuspruch seines Heils.

Die Konkretionen der Nächstenliebe in der Rede vom Weltgericht, die angeführten Werke der Barmherzigkeit (die topisch aufgereiht sind), dürfen nicht zu einer Verharmlosung der Forderung führen. Jesus verlangt «reinen Humanismus», Gottes Humanismus. Gott hat sich seinen Feinden zum Nächsten gemacht; und die Menschen sollen hingehen und ebenso tun:

«Liebet eure Feinde; tut Gutes denen, die euch hassen; segnet, die euch fluchen; betet für die, die euch bedrängen ... Denn ER ist götig gegen alle, die undankbar und böse sind. Erweist euch barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist» (Lk 6, 27. 36).

«Praxis des Himmels» zu neuer Sammlung

Nur wenn die «Praxis des Himmels» auf Erden Platz greift, kann Israel zu seiner wahren Bestimmung als eschatologisches Gottesvolk finden, kann die Sammlung Israels gelingen. Jesus ist Platzhalter und Stellvertreter eines Gottes, der sein Volk mit seiner Herrschaft nicht überwältigt, und der auch die Feinde dieses Volkes nicht überwältigt. Jesus ist Stellvertreter Gottes, der sein Volk endgültig in die Freiheit führen, zu freier Existenz sammeln und der alle Völker am Heil teilhaben lassen will. Würde Israel sich sammeln lassen (unter Überwindung allen Feinddenkens), so wäre auch die Stunde des Heils für die Völker da. Die Ethik Jesu entspricht seinem Anspruch, den wir umschrieben mit: *Sammlung Israels angesichts der Nähe der Gottes Herrschaft.*

DAS THEATER DES ABSURDEN

Das Theater d'avant-garde stellt noch immer den Zuschauer vor ein Rätsel: In Form und Inhalt bleibt es ihm oft unverständlich, da es den altgewohnten Normen nicht entspricht und keine «Unterhaltung» in der Tradition des naturalistischen Theaters bietet. Im Gegensatz zu den Mysterienspielen des Mittelalters geht es hier um eine Konfrontation von Mensch und Universum. Das absurde Theater ist im wesentlichen nicht als eine Rebellion gegen die hergebrachten Formen des Theaters zu verstehen, sondern als Rebellion gegen eine Weltansicht, die sich des Theaters bedient und sich in ihm offenbart. Was dieses Theater zeigt, ist das «Nicht-Vorhandensein» einer Ordnung, das «Nicht-mehr-Bestehen» einer Werteskala, an der man das Sein messen könnte. Vom Thema her wird keine Information gegeben, kein individuelles Schicksal rollt sich auf der Bühne ab, man kann auch nicht mehr von einer «Handlung» sprechen, sondern nur noch von einer Situation, und das, was der Autor vermitteln will, ist in der Hauptsache sein Daseinsgefühl durch die Sprache der Zeichen in einem konkreten Bild. Folglich gibt es keine Probleme, die sich stellen und zu lösen wären, kein Aufeinanderprallen der Leidenschaften, die in verschieden gearteten Charakteren zum Ausbruch kämen, es gibt keinen dramatischen Konflikt im üblichen Sinne.

Das absurde Theater ist der englischen Bezeichnung gemäß ein «experimental theatre», das heißt, es ist auf der Suche – auf der Suche nach einer neuen Würde des Menschen –, denn der

Jesu Sammlungsbewegung in Israel blieb freilich der «Erfolg» versagt. Jesu Anspruch ist nur von wenigen aufgenommen worden. Der provokative Ausdruck, den Jesus seinem Anspruch zuletzt bei seiner Jerusalemer Tempelaktion verlieh, war unmittelbarer Anlaß zu seiner Verhaftung und Hinrichtung. Für Jesu Jünger wurde freilich sein Tod, in dem sie seine Beanspruchung durch Gott (in seiner Auferweckung) und seinen Anspruch (als Sohn Gottes) endgültig erkannten, zum Anlaß neuer Sammlung. Der Evangelist Johannes spricht davon, «daß Jesus für das Volk sterben sollte, und zwar nicht für das Volk allein, sondern auch, um zugleich die versprengten Kinder Gottes zu sammeln» (Jo 11, 51f.).

Zu den versprengten Kindern Gottes zählen wir, die wir aus den Heiden stammen. In der Kirche hat uns Jesu Sammlungsbewegung ergriffen, will sie uns ergreifen; hier trifft uns nun auch sein Anspruch:

«Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich. Und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut!» (Mt 12, 30)

Prof. Dr. R. Pesch, Frankfurt a.M.

Zuschrift

Dr. Edgar Salin, Professor an der Universität Basel, schickte der Redaktion unter Bezugnahme auf die Artikelreihe von R. Pesch das Büchlein von Arye Ben-David: Jerusalem und Tyros, ein Beitrag zur palästinensischen Münz- und Wirtschaftsgeschichte, 126 v. Chr. bis 57 n. Chr. (Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1969. 55 S.). Das Nachwort von E. Salin zu dieser Schrift zeigt, wie ein Nationalökonom die Erzählung von der Tempelreinigung im Leben Jesu situiert. Prof. Salin selbst ist überzeugt, wie er in seiner Zuschrift schreibt: «... daß ich den Vorgang der Tempelreinigung grundsätzlich in der Richtung von Herrn Pesch betrachte; aber ich halte es für einen der Grundfehler der meisten Auslegungen, daß sie sich um die Anerkennung der Tatsache der Kreuzesinschrift – ich kann es nicht anders sagen – drücken. Niemand, der alt-historisch geschult ist, kann daran zweifeln, daß durch den Einzug und die Zurufe des Volkes Jesus König gewesen ist. Ich sollte meinen, daß auch jeder, der in Jerusalem die Alt-Stadt durchwandert hat, noch heute einen Beweis für die geschichtliche Richtigkeit der Evangelien zu entdecken vermochte.»

sig. Dr. Edgar Salin

Tatbestand zeigt die Situation des Menschen, der von seinen religiösen, metaphysischen und transzendenten Wurzeln abgeschnitten ist. So werden seine (im übrigen unbedeutenden) Gesten und Handlungen sinnlos, absurd und ohne jeden Nutzen. Das Universum hat seine Mitte verloren, und nur das Paradoxon deckt den Sinn des scheinbar Unsinnigen auf. An Stelle einer fortschreitenden Handlung besteht ein sich fast gleichbleibender Zustand, gleichnishaft für den Zustand als universale Situation. Das Drama ist im eigentlichen das Drama der inneren Sicht, des nicht endenwollenden Versagens, wenn der Blick sich nach außen wendet, und in dem Kampf mit dem Trivialen, das alles erstickt: die Niederlage. Dieses Theater ist eine Konfrontation mit der Existenz. Zwei bedeutende Aspekte werden immer wieder aufgedeckt: Erstens das Groteske und Lächerliche eines Lebens, das keine Wahrheit mehr erkennt, und zweitens das Monströse im Menschen, das zutage tritt in seinem Vegetieren, in dem «Dahinleben». Genau gesehen geht es um die Konfrontation mit der Existenz in einer Welt, die, nach dem Verlust des Glaubens, jede Sicherheit verloren hat, mit andern Worten: eine Welt ohne Offenbarung, ohne die geringste Skala der Werte. Aber es geht auch um die Konfrontation des Menschen mit dem Tod. Bei Ionesco ist es die Flucht vor dem Tod in «Tueur sans gages», die auch hier mit einer Niederlage endet; bei Samuel Beckett fällt das Gewicht auf das Warten, warten von der Geburt bis zum Tod in «En attendant Godot».

Das Leben als Frage — Parabel ohne Aussage

Das Avantgarde-Theater zeigt eine Parabel, aber nicht in der Art, in der sie im Evangelium zu finden ist, wie etwa das Gleichnis vom verlorenen Sohn: mit einer Schlussfolgerung, und damit einer Aussage. Das völlige Fehlen einer Aussage aber ist die Parabel des Lebens. Das Leben sagt nichts aus – im Gegenteil, das Leben stellt permanent eine Frage. Also kann für etwas, das nicht ist, kein Analogon gefunden werden, sogar der Symbolismus ist in diesem absurden Theater nicht vorhanden. Er hätte auch keinen Platz, wenn man das Absurde als die Widersinnigkeit des scheinbar Sinnvollen versteht. Das Rätsel des Lebens wiederum kann nicht durch eine Antwort gelöst werden: dies allein würde schon eine Interpretation bedeuten, etwas so gänzlich Unverständliches schließt seinerseits jede Interpretation aus. Wenn das Leben selbst also nicht interpretiert werden kann, so kann es auch auf der Bühne nur in Form einer Frage stehen. – Wer eine Antwort erwartet, wartet vergebens. Das absurde oder Avantgarde-Theater bleibt eine Frage, im Gegensatz zu dem aristotelischen und epischen Theater, das immer in der Nähe einer Antwort besteht. Die Definition des Absurden lautet nach Albert Camus: «Der Mensch stellt eine Frage – und das Universum schweigt.»

Die offenbar mangelnde Logik in diesen Theaterstücken hindert das Publikum zu folgen. Der Zuschauer ist sich nicht bewußt, daß es dem Leben selbst an Logik und Koordination mangelt. Was er erwartet, auf der Bühne zu sehen, sind nach wie vor Probleme seiner Zeit, Probleme der Menschen seiner Zeit, allenfalls noch historische Ereignisse. Aber für die Autoren des Avantgarde-Theaters hat das Theater (im Gegensatz zu der Auffassung Bertolt Brechts) weder den Menschen noch die Situation, in der er sich befindet, verändert. Und wenn es so ist und auf der Bühne die Parabel des Menschen Gestalt annimmt, eines Menschen, der ein Fremdling in dieser Welt ist – und bleiben muß –, so kann die Form nur grotesk sein und der Ausdruck meist bitter. Poesie soll und muß aus konkreten und objektiven Bildern der Bühne entstehen; was aber hier auf der Bühne geschieht, widerspricht oft den gehörten Worten – es geht über diese Worte hinaus. Ein Beispiel hierfür ist eine Stelle in Ionescos «Les chaises», wo Worte vor einem leeren Auditorium gesprochen werden.

Protest, Paradox und Ekel

Zum Verständnis des Avantgarde-Theaters ist sein Ausgangspunkt zu beachten: Es ist der Beginn einer antiliterarischen Bewegung unserer Zeit. Der Ort: Paris. Nicht, weil Paris Frankreich bedeutet oder «französische Sprache», sondern Paris als internationales Zentrum, als ein Ort, wo man non-konformistisch leben kann und lebt. So werden Adamov, Ionesco, Samuel Beckett auf Pariser Bühnen gespielt. In England sind die Vertreter dieses neuen Theaters Harold Pinter, Arnold Wesker, John Osborne, John Arden. In Amerika: Edward Albee, Jack Gelber, Arthur Kopit, und in Frankreich, außer den oben Genannten: Alfred Jarry, Antonin Artaud, Audiberti, Jean Tardieu, Ghelderode, Jean Genet. Ihr gemeinsames Thema: der Protest, ihre Technik: das Paradox. Schon nach dem Ersten Weltkrieg kommt es zu einem Ausbruch von Unzufriedenheit, die ihren Ausdruck im Expressionismus und auch in der Ablehnung des Dada und des Surrealismus findet – der Zweite Weltkrieg bringt die Philosophie des Protestes hervor. Protest gegen die soziale Ordnung und die «condition humaine». Zwei Weltkriege in weniger als fünfzig Jahren und das namenlose Grauen der Konzentrationslager haben aus den intellektuellen Männern ohne Glauben gemacht. Kein Schrei ist mehr zu hören, da keine Hoffnung mehr da ist. – Sie sprechen nicht mehr zu «Hörern», weil sie nicht mehr glauben, gehört zu werden. Deshalb drücken sie sich nur noch in Paradoxen aus. – Es besteht eine direkte Beziehung zwischen den Avantgarde-Autoren (im besonderen im französischen Sektor) und

den dramatischen Prinzipien eines Antonin Artaud und eines Alfred Jarry. Das absurde Theater begann am Abend des 10. Dezember 1896 mit der Aufführung des «Ubu Roi», ein Stück von künstlerischem Primitivismus, das keine Vorfahren aufweisen konnte, es machte Skandal. Das erste Wort, das erklang, war: merde.

Das Interesse für Alfred Jarry, der mit 34 Jahren starb, erwachte in den frühen zwanziger Jahren des Dada, und 1927 gründeten Roger Vitrac und Antonin Artaud das Theater «Alfred Jarry», rund zehn Jahre später legt Artaud die Regeln für das neue Drama in «Le théâtre et son Double» nieder. – Was aber bedeutet nun «Avantgarde»? Es bedeutet – auch im militärischen Sinne – «allen voran». Sein wichtigstes Merkmal ist und bleibt die Art, die Macht, zu schockieren – aber es ist eine andere Art von Schock als derjenige, der von den Dramen Ibsens oder den sozialkritischen Stücken eines Bernhard Shaw ausging, in denen noch ernstlich diskutiert wird.

In Alfred Jarry wollte man einen neuen Rabelais sehen, auch wenn er eine der wenigen wirklich primitiven Gestalten des Theaters ist in seiner Rebellion und seinem Protest gegen alle und alles, seiner völligen Ablehnung der Welt und des Kosmos. Dabei kann er nicht als praktischer und aktiver Rebell gelten, denn er unterliegt der Intuition seiner «Philosophie»: Nach der völligen Zerstörung gibt es für ihn nur den Aufbau seiner Traumwelt, jenseits aller Wirklichkeit. Sein «merde» war eine Ohrfeige in das Gesicht der Gesellschaft, und wenn die Vorstellung nicht von Schreien und Schimpfen unterbrochen wurde, so übte der «Ubuismus» keinen direkten Einfluß aus. Nur, das Wort war ausgesprochen worden: in ihm lag die Rebellion gegen die Gesellschaft, ja sogar gegen das Leben. Nicht als Schimpfwort war dieses «merde» zu verstehen, sondern als der Ausdruck eines Ekels, der so tief war, daß die konventionelle Sprache ihn nicht vermitteln kann: «Wir haben nichts zerstört, wenn wir nicht auch noch die Ruinen zerstören.» Der Père Ubu ist keine hilflose Gestalt (wie Wladimir und Estragon bei Beckett), er ist schmutzig, feige, gemein und roh. Die groteske Figur hat Charakteristika der unbegreiflichen Mächte, die das ganze Avantgarde-Theater beherrschen. Es ist die Grausamkeit, die später von Artaud verlangt wird, um das «Verfallen-Sein» des Menschen diesen Kräften gegenüber zu zeigen.

Samuel Beckett

Im November 1957 bereitet sich eine kleine Gruppe besorgter Schauspieler, Mitglieder des San Francisco Workshop, darauf vor, einem ungewöhnlichen Publikum gegenüberzutreten. Ungewöhnlich, denn es sind 1400 Zuchthausler der Strafanstalt von San Quentin. Das hochintellektuelle Stück, das einen wahren Aufruhr in Europa verursacht hatte, wurde aus einem einfachen Grund gewählt: es benötigte keine weiblichen Darsteller. Was dieses Publikum erwartete, war «funny stuff» (komisches Zeug), was sie fanden, brachte sie nicht zum Lachen: sie blieben schweigend auf ihren Plätzen – erschüttert. Auf die Frage, was Godot für ihn bedeute, erwiderte ein Gefangener: «Er ist die Gesellschaft ... er ist das Draußen.» Dieses instinktmäßige Verstehen für das, was sie da hörten und sahen, war aus einem einfachen Faktor erklärlich: diese Situation glich der ihrigen. Was an dem Orte unverstänglich blieb, wurde also hier begriffen.

Der Autor, Samuel Beckett, wurde 1906 in Dublin geboren und gehört der protestantischen, irischen «middle class» an. Er studiert Französisch und Italienisch, Sprachen, die er lehrt, aber er liebt weder das Lehramt noch liebt er Irland. Seine erste Novelle entsteht 1938, dann entschließt er sich, in französischer Sprache zu schreiben. Es sind Stücke, die er selbst ins Englische übersetzt. «It was different, more exciting for me ...» lautet seine Erklärung. Er schreibt: «Malone dies», «Texts for nothing», «En attendant Godot», «Fin de partie», «Krapp's last tape», «Acte sans paroles». Mit «En attendant Godot», mit dem er über Nacht berühmt wird und dessen Premiere in Paris den Effekt einer Bombe hat, ist Beckett zum Schöpfer des modernen Theaters geworden. Ein Teil des Publikums ist

perplex, erschüttert, der andere Teil läuft hinaus. Zum Schluß bricht ein ungeheurer Applaus aus, und wenn mancher Zuschauer zutiefst verwundert sitzenbleibt, so kommt es doch im Vorraum zu einem Handgemenge. Auch die Meinung der Kritiker ist streng geteilt: Für die einen bleibt das Stück unverständlich, für die andern ist es eine Offenbarung. Nur in einem Punkt ist man sich einig: Die Originalität wird von keinem bestritten, ist aber gefolgt von einer Warnung an das Publikum, man gelange hier an die Grenzen des Erträglichen. «Godot» erlebt 300 Vorstellungen in Paris, es wird in Rom, Helsinki und London aufgeführt, nur die Premiere in den USA ist ein Fiasko. Das New Yorker-Publikum provoziert mit seiner Haltung den Reklameslogan: «Wanted: 70 000 playgoing intellectuals.»

Warten auf Godot

Ein guter Teil der Originalität liegt in der auf ein Minimum reduzierten Handlung. Der Ort: Eine Landstraße. Die Personen: Vladimir und Estragon (Didi und Gogo). Sie warten. Sie warten auf eine mysteriöse Person, die zu unbestimmter Zeit und Stunde kommen soll. Ferner Pozzo und Lucky: Herr und Sklave, und dann ein kleiner Knabe, der die Nachricht bringt: Godot würde morgen kommen ...

Fundament und Struktur des Stückes lassen sich so ausdrücken: Nichts geschieht. Technisch gesehen gibt es weder eine Exposition noch einen Höhepunkt; nach den ersten Dialogen, die noch Materie für eine Synthese hergeben, folgt ein ständiges «Abgleiten». Die Bühne ist leer, sie suggeriert die ganze Leere des Universums. Nur ein kahler Baum irgendwo im Hintergrund: Ist er ein Galgen oder Kreuz? Nur eines ist gewiß, er ist ein Instrument der Tortur. Das Leben ist monoton und ohne jeden Sinn, es führt vom Nichts ins Nirgendwo. Wäre der Baum ein Symbol des Lebens? – Und neben ihm Gogo und Didi, die Repräsentanten der leidenden Menschheit? Wir sind im Zentrum der Welt, und Erleuchtung sollte kommen, wenn Erleuchtung möglich wäre. Das Absurde liegt nicht im Warten auf Godot, sondern in den Gründen, mit denen, dieses nicht endende Warten gerechtfertigt wird. Die Situation ist gekennzeichnet in den Worten: «Plus ça change, plus c'est la même chose.»¹ Das Leiden ist vom Beginn des Stückes an gegenwärtig. Gogos vergeblicher Versuch, den Schuh vom Fuß zu ziehen, zeigt eine Welt, in der der Mensch nicht zu Hause ist, in der die Objekte, die seinem Wohlsein dienen sollten, ihn nur quälen. Der Kampf bleibt ohne Resultat, genau wie das Warten – und so bleibt nur eines: Aufgeben, denn hier sind wir in einem Universum ohne irgendwelche geistigen Werte, Krankheit und Verfall regieren es. Die Welt der Materie bleibt die einzig erkennbare Sicherheit. In dieser Welt ist jede Verständigung unmöglich. Nur in kurzen Augenblicken sind wichtige Dinge da: so das Bedürfnis nach Freundschaft, nach Liebe oder die Schwierigkeit, etwas mit Sicherheit zu wissen, die Allgegenwärtigkeit des Todes oder das christliche Thema der Sühne und der Rettung. Dennoch bleibt die Situation unverändert, am Ende des Stückes sind wir an seinem Ausgangspunkt angelangt, alles ist Monotonie und endlose Wiederholung, wie sie in dem sinnlosen «Song about the dog» zum Ausdruck kommt:

A dog came in the kitchen
And stole a crust of bread.
Then cook up with a ladle
And beat him till he was dead.

Then all the dogs came running
And dug the dog a tomb
And wrote upon the tombstone
For the eyes of dogs to come:

A dog came in the kitchen ...²

¹ Je mehr sich ändert, desto mehr bleibt alles dasselbe.

² Ein Hund kam in die Küche und stahl ein Stücklein Brot.

Weil niemand da ist

Der Song weist auf das «immer Gleiche», das Unausweichliche. Das Stück hätte im Grunde jederzeit aufhören können. – Von besonderem Interesse ist noch die Sprache Becketts. Der Dialog «Gehen wir ...» – «Wir können nicht» – «Warum? Wir warten» wird sechsmal wiederholt. Die Monotonie läßt alles statisch erscheinen. Während viele Dramen, in denen etwas geschieht, völlig kalt lassen, bleibt hier das Interesse wach; weil nichts geschieht, ersteht ein überklares Zeugnis für das Nichts. Die vielen Mißverständnisse erinnern an die Farce, den Zirkus. Das Element des grausamen Humors dominiert: wir lachen und erstarren vor Grauen. Der tragische Effekt wird erhöht im Anblick eines Menschen, der leidet, der nirgends hingehört und letztlich nicht ernst genommen werden kann, weil niemand da ist, der sein Leiden wahrnehmen könnte. So fragt Estragon: «Glaubst du, Gott sieht mich?» – Diese Unsicherheit tritt auch in der Obsession des «Sprechen-Müssens» zutage. Die Situation ist so hoffnungslos, daß die Konversation zur Notwendigkeit wird, um die unerträgliche Misere zu vergessen. Auch die Stille wäre unerträglich, in der Stille würde der Mensch sich seiner Einsamkeit bewußt werden. Vladimir fieht: «Sag etwas!» Anouilh nannte einmal «En attendant Godot» = «ein music-hall sketch der «Pensées de Pascal» – aufgeführt von den Fratellini-clowns». Das Leben aber muß erfunden werden: «Wir finden immer etwas, um den Eindruck zu haben: wir leben.» Ohne diese metaphysische Farce hätten Didi und Gogo den Eindruck, gar nicht zu existieren. Wenn es auch wenige Momente gibt, in denen Klarheit herrscht, so kommt es doch zu dem Schrei: «So kann es nicht weitergehen!» Aber ihre eigentliche Tragödie ist die der Leidvollen, sie besteht darin, daß sie für niemanden spielen, vor einem leeren Haus. So glaubt sich Gogo von Feinden umringt, er versucht, nach hinten zu entkommen, stürzt wieder nach vorne an die Rampe und schreit: «Da ... keine Seele!» Das Haus ist leer. Die Kritiker standen vor einem Rätsel: Wie war dies alles zu interpretieren, da keine klare Bedeutung zu erkennen war? Noch vom Naturalismus her ist man daran gewöhnt, eine Aussage anzutreffen. Wenn überhaupt in «Godot» von einer Aussage die Rede sein kann, so ist sie indirekt und höchst verschiedenartig. Das Stück deckt die tiefste Not und Angst des Menschen auf: er wartet auf etwas, das seinem Leben und seinem Leiden Sinn geben soll. Aber niemand kommt. Bei Beckett steht der Mensch in einer Welt des Leidens, geplagt von materiellen Nöten, getrieben, geistige Werte zu finden. Nur Godots Kommen könnte die Dinge ordnen. So zeichnet sich eine mögliche christliche Interpretation ab. Die Menschheit (hier Didi und Gogo) wartet auf jemanden, der Hoffnung bringt und Wärme und ein Plätzchen, wo man schlafen könnte. Jemand wird kommen. Jemand, der besorgt ist ... (so heißt es im französischen Text = Vladimir: «Es lohnt, darauf zu warten»). Beckett läßt aber offen, ob die Hoffnung gerechtfertigt ist oder nicht. Dieses «Warten» ist unbestimmt und aus der Unbestimmtheit erwächst die Beunruhigung, mehr noch, das Warten, das einer Erwartung gleichkommt, ist mit physischem Unbehagen verbunden.

Die Frage nach der Bedeutung des Namens ist oft gestellt worden: God-ot. Ist in ihm der furchterregende Gott und liebende Vater der Tradition des jüdisch-christlichen Glaubens zu sehen? Wäre – ot als Diminutiv zu betrachten? Oder Godot ein Vater und ungerechter Diktator, der straft, ganz ohne Grund (so berichtet der Knabe)? Beckett selbst behauptet, einen

Ihn schlug mit seinem Löffel
der Koch, bis er war tot.

Nun laufen alle Hunde
zu schaufeln ihm ein Grab.
Den Kommenden zur Warnung
als Inschrift fortan stand:

Ein Hund kam in die Küche ...

Rennfahrer dieses Namens gekannt zu haben und begründet seine Wahl auf diese Weise. – Wichtig aber ist nur dies: Godot kommt nicht. – Aber ist diese Annahme zutreffend? Im zweiten Akt trägt der Baum einige Blätter, so wäre er der Baum des Lebens, wenn auch noch ein miserabler Baum, so daß eintraf, worauf Didi und Gogo warteten, und sie hätten das Treffen verpaßt, in selbstgenügsamer Blindheit.

Wenn hier noch das «Warten» eine Art «suspense» bedeutet, so ist in «Endgame» (Fin de Partie) auch das nicht mehr. Alles ist schon geschehen, das ist das Ende, alles ist statisch, nur der Geruch von Krankheit, Blut und Tod bleibt, denn in diesem dramatisch-metaphysischen Gedicht sind alle Figuren geistig tot.
Dr. Vera Debluë, Küssnacht

Buchbesprechung

KRITIK DER RELIGION BEI KARL MARX, *Werner Post*, Kösel-Verlag, München 1969, 328 Seiten, gebunden.

Über Religionskritik wird heute viel geredet. Die Vorstellungen bleiben dabei oft ziemlich verschwommen. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß im vorliegenden Werk eine Form der Religionskritik genau analysiert wird. Der Autor zeigt durch eine saubere Arbeit die Genese und Entwicklung dieser Kritik bei Marx. Drei entscheidende Etappen lassen sich unterscheiden. Die erste stand im Zeichen des Gegensatzes von Philosophie und Theologie, dann folgte die politische Kritik der Religion und schließlich die ökonomische Kritik. Entgegen einer weitverbreiteten Meinung arbeitet *W. Post* heraus, daß nicht die ökonomische, sondern die politische Kritik für Marx die zentrale war. Für ihn war gerade der demokratische und religiös neutrale Staat im eigentlichen Sinne religiös. «Als demokratischer Staat nach der politischen Emanzipation tritt unter dem Prädikat des Atheismus die Religion ihre wahre Herrschaft erst an, wenn sich der individuelle Mensch religiös zu seiner im Staat repräsentierten Gattung verhält» (S. 150). Dabei bestimmte Marx als religiös «die entfremdete <vertikale> Beziehung von Staat und Gesellschaft» (S. 154) und «die <horizontale> Entfremdung der gesellschaftlichen Individuen in der Separation durch den Egoismus ihrer Privatinteressen» (S. 155). Marx sah darum die entscheidende Religionskritik nicht in der Kritik der religiösen Inhalte, sondern in der revolutionären Erneuerung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Durch diese Veränderungen, meinte er, würde die Religion von selbst verschwinden.

Wenn die Kritik von Marx in dieser Form von einem Christen klar zurückgewiesen werden muß, wird durch sie trotzdem eine wichtige Frage aufgeworfen, die selbst heute noch lange nicht überall richtig gesehen wird. Das Verhältnis von Staat und Religion läßt sich nicht mehr auf das

Verhältnis von Staat und Kirche reduzieren. Staat und Gesellschaft selbst sind vielmehr auf ihre strukturellen, religiösen oder mystifizierenden Elemente hin zu analysieren. Nicht bloß auf die religiösen Inhalte, sondern auf die strukturelle Religiosität ist zu reflektieren.
R. Schwager

Eingesandte Bücher

Arnold Samuel: Provozierte Schweiz. Einleitung: Daniel Roth. Rodana-Verlag, Zürich 1971. 142 S., Paperback.

Baumann Urs: Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie. Reihe: Ökumenische Forschungen. Hrsg.: Hans Küng/Joseph Ratzinger. II. Soteriologische Abteilung, Bd. II. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1970. 315 S., Leinen.

Baumbauer Otto: Das Vor-Urteil des Gewissens. Reihe: Werdende Welt, Bd. 14. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen. Lahn Verlag, Limburg 1970. 141 S., laminiert.

Beck Heinrich: Machtkampf der Generationen? Zum Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft. Josef Knecht Verlag, Frankfurt a. M. 1970. 106 S., Paperback.

Böckle Franz | Greinacher Norbert | Betz Felicitas: Ehe in der Diskussion. Was hat die Kirche zur Ehe zu sagen? Reihe: Herder-Bücherei, Bd. 379. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1970. 122 S., Paperback.

Bourgeois Henri: Mais il y a le dieu de Jésus-Christ. Collection: Points de repère, No 9. Ed. Casterman, Paris 1970. 224 S., kartoniert.

Dessauer Friedrich: Kooperative Wirtschaft. Josef Knecht Verlag, Frankfurt a. M. 1970. 185 S., Efallin.

Dreher Bruno | Greinacher Norbert | Klostermann Ferdinand (Hrsg.): Handbuch der Verkündigung, Bd. I und II. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1970. Bd. I: 414 S., Bd. II: 352 S., Leinen.

Dreissen Josef: Zentrale Glaubenswahrheiten neu gesehen. Katechetische Impulse. Don Bosco Verlag, München 1970. 121 S., Paperback, laminiert.

Duss-von Werdt J. | Bog R. | Watzka V. | Zelazny K.: Diagnose und Prognose der Ehe aus der Sicht der Familienberatung. Reihe: Familie in der Diskussion, Bd. 2. Hrsg.: G. Struck, Butzon & Bercker, Kevelaer 1970. 94 S., kartoniert.

Eicher Peter: Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Reihe: Dokimion, Bd. 1. Universitätsverlag, Freiburg 1970. 450 S., kartoniert.

Engelhardt Paulus: Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte. Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Philosophische Reihe, Bd. 4. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970. 213 S., Leinen.

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten, Heft 2. Mit Beiträgen von: Joachim Gnllka, Ferdinand Hahn, Rudolf Schnackenburg, Ulrich Luz. Benziger-Verlag, Zürich / Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970. 135 S., kartoniert.

Fabringer Gerbard: Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung. Reihe: Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXX. Herder-Verlag, Wien 1970. 130 S., kartoniert.

Fries Heinrich: Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung. Erich Wewel-Verlag, München/Freiburg i. Br. 1970. 376 S., kartoniert.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Jakob David, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (051) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290 «Orientierung», Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 «Orientierung») – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No. 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 19.— / Ausland: sFr. 22.— / DM 19.— / öS 125.— / FF 28.— / bfrs. 250.— / Lire 3000.— / dän. Kr. 35.— / US \$ 5.50.

Halbjahresabonnement: Fr. 11.— / Ausland: sFr. 12.50 / DM 11.— / öS 70.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 12.— / Ausland: sFr. 13.50 / DM 12.— / öS 73.— / Lire 1800.—

Gönnernabonnent: sFr. 25.—

Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

Die interdiözesane «Vereinigung: Theologische Kurse für Laien und Katholischer Glaubenskurs» Zürich sucht für ihr Sekretariat mit Stellenantritt am 15. August 1971 oder nach Uebereinkunft

leitenden Sekretär

Aufgaben: Leitung des Sekretariates, technische und zeitliche Organisation der Kurse, Werbung.

Anforderungen: Kaufmännische Ausbildung und Praxis. Fähigkeit zur Personalführung, selbständiges Organisieren, Interesse für Theologie und Erwachsenenbildung.

Wir bieten interessante Tätigkeit auf dem Gebiete der Erwachsenenbildung und den Anforderungen entsprechende, fortschrittliche Besoldung und Sozialleistungen.

Offerten mit Lebenslauf, Arbeitszeugnissen, Saläransprüchen und Referenzen erbeten an Dr. med. E. Suter, 5623 Boswil, Präsident der Vereinigung: Theologische Kurse für Laien und Katholischer Glaubenskurs.