



HIER tritt ungebeten nur der wind durchs tor

Hier
ruft nur gott an

Unzählige leitungen läßt er legen
vom himmel zur erde

Vom dach des leeren kuhstalls
aufs dach des leeren schafstalls
schrillt aus hölzerner rinne
der regenstrahl

Was machst du, fragt gott

Herr, sag ich, es
regnet, was
soll man tun

Und seine antwort wächst
grün durch alle fenster

Reiner Kunze, «Zuflucht noch hinter der Zuflucht» («für Peter Huchel»)¹

IN meinen erinnerungen an gott kommt gott nicht vor
in meinen erlebnissen mit gott kommt gott nicht vor
in meinen träumen von gott kommt gott nicht vor
in meinen hoffnungen auf gott kommt gott nicht vor
DER UNGEHEUER DISKRETE

in meinen erinnerungen an gott kommt alles vor nur nicht gott
in meinen erlebnissen mit gott kommt alles vor nur nicht gott
in meinen träumen von gott kommt alles vor nur nicht gott
in meinen hoffnungen auf gott kommt alles vor nur nicht gott
DER ALLES IN ALLEM SEIN WIRD NUR NICHT GOTT

Kurt Marti, «Alles in allem»²

¹ Aus: «Zimmerlautstärke», Reihe Fischer, S. Fischer-Verlag, Frankfurt/M. 1973. *Reiner Kunze*, der in der DDR lebt (geb. 1933), erhielt heuer im Juli den Literaturpreis der Bayrischen Akademie der Schönen Künste. Bei einer öffentlichen Lesung in München las er obiges Gedicht, das dem siebzehnjährigen Peter Huchel (berühmtester DDR-Lyriker, seit zwei Jahren in Österreich lebend) gewidmet ist. Peter Huchel las das Gedicht seinerseits vor. Von Kunze, der zwar im Westen publik wurde, aber in der DDR während zehn Jahren nicht mehr veröffentlichte, ist dort nun erstmals auf die kommende Buchmesse hin ein Band angekündigt.

² Aus: «Gott im Gedicht», Evangelischer Verlag, Hamburg 1972 (vgl. nächste Seite).

Literatur

Gott im Gedicht: Poesie hat es schwer in einer verzweckten Welt – Noch schwerer tut sich religiöse Lyrik – Trotzdem «Poeten beten» – Aber sie beten der Religion zum Trotz – «Und also wurde das Wort Gott zum Proleten der Sprache» – Soziologenjünger in neuer Predigerrolle – Gedanklicher Überhang erdrückt die Erfahrung.

Paul K. Kurz, Unterbaching

Ökumene

Spannungen im Weltkirchenrat: Auf dem Weg zu einem universalen Konzil? – Spannung zwischen vertikal und horizontal führt in der Praxis zu Konflikten – Das Thema «Gewalt und Gewaltlosigkeit» als heißes Eisen – Ist der Weltkirchenrat blind gegenüber stalinistischer Unterdrückung? – Selbst verklausulierte Kritik war östlichen Vertretern zuviel – Das Verhältnis zu Rom – Enttäuschung über die Erklärung der Glaubenskongregation.

Albert Ebnetter

Schule

Bildungsreform in Brasilien: Wirtschaftsboom ruft nach neuer Schulplanung – Symbiose von Gymnasium und Berufslehre – Primat des Wirtschaftsdenkens – Der Mangel an mittleren Führungs- und Fachkräften soll behoben werden – Arbeitsmarktanalysen bestimmen die Lehrprogramme – Aber aus Literaten werden nicht von selber Fachinstruktoren – Wunschdenken von Schülern und Eltern immer noch auf die Universität gerichtet.

Paul Ammann, Brasilia

Gewaltlosigkeit

Spirituelle Strategie: Machtlose Kirche langsam wieder frei fürs Evangelium – Aber Rechte und Linke einig in der Ablehnung der Gewaltlosigkeit – Spirituelle Verankerung – Der anspruchsvolle Weg Jesu – Kein neues Gesetz, sondern ein Lebensentwurf – Wie kann die Spirale der Gewalt durchbrochen werden? – Die Weltrevolution der Gewaltlosen wird es nie geben – Aber dauernd wirksam als Ferment – Dienst und Widerstand als Strategie christlicher Minorität.

Peter Pritz, Bad Tatzmannsdorf

Theologie

Prozeß um Gott: Zu Moltmanns «Der gekreuzigte Gott» – Die drängende Frage des Leids – Der moderne Mensch erhebt Anklage gegen Gott – Auch der Gerichtsprozeß Jesu führt zu einem Prozeß um Gott – Kann man sogar von Prozeß und Aufstand in Gott sprechen, oder wird damit die Spekulation überzogen?

Raymund Schwager

DAS RELIGIÖSE GEDICHT IST NUR SCHEINBAR VERSTUMMT

In einer Zeit, die einseitig politisch und wirtschaftlich zweckhaft ausgerichtet ist, mußte alles Poetische in den Hintergrund treten. Man kann heute – von der Naturwissenschaft bis zur Theologie – Sachbücher verkaufen, aber nicht Poesie. Natur, Gott, Geschichte, Glaube – das ist alles unpoetisch geworden, sachlich, zweckhaft, unfrei, verkürzt. Das Gedicht als Atemraum der Freiheit, als Atempause, als Atemwende, wenn es einem den Atem verschlagen hat, wird in einer angeblich emanzipatorischen Gesellschaft immer weniger erlaubt, immer weniger möglich. Poesie ist zwischen lauthals politischen Texten unter die Minderbrüder geraten. Programmatisch ruft man nach einer Verbesserung der Qualität des Lebens. Als ob es sie gäbe ohne Poesie, ohne die Qualität des Poetischen. Poesie als Freiheit inmitten des auf Zeit und Geld Verzweckten, Poesie als das Notwendige inmitten unserer Nivellierungen, vielleicht werden wir sie eines Tages wieder entdecken, zulassen zu unseren Tischen, Umweltformeln, Müllkippen. Die Schwächung der Poesie signalisiert jedesmal eine Schwächung der Qualität des Lebens und (ich vermute) des Glaubens.

Im protestantischen Raum haben vor allem *Kurt Marti* mit seinen «Leichenreden» (1969) und *Dorothee Sölle* mit «Meditationen und Gebrauchstexte» (1969) literaturöffentliche Wirkung erreicht. Von katholischen Autoren wurde in jüngster Zeit literarisch nur die Übersetzung der südamerikanischen Psalmen *Ernesto Cardenas* («Zerschneide den Stacheldraht») bekannt. Bezeichnenderweise haben Sölle und Marti die Nachworte zu Cardenas Psalmen und Gedichten geschrieben. Bezeichnenderweise geschahen alle diese Publikationen bei nicht-katholischen Verlegern. Kurt Marti hatte zuvor in biblischer Sicht religiöse Lyrik aus diesem Jahrhundert gesammelt. Sie erschien unter dem Titel *Stimmen vor Tag* als Siebenstern-Taschenbuch (1965). Marti nahm unter die religiösen Gedichte auch Liebesgedichte, soziale und politische Gedichte auf. Seine Abwehr galt dem Erbauungsgedicht, dem Erwartungshorizont privater Innerlichkeit, der thematischen Engführung des Religiösen.

Weiter und aggressiv in die literarische Gegenwart und Weltlichkeit des Religiösen führte Wolfgang Fietkaus Gedichtsammlung *Poeten beten*. Die Auswahl reicht von den frühen religiösen Versen Thomas Bernhards bis zu den blasphemischen Anrufungen Handkes. Sammelte Kurt Marti noch intensiv poetische Gebilde, so drängen sich bei Fietkau die Texte, der soziologische Zorn, die rhetorische Handhabung der Sprache, die Vaterunser-Parodien vor.

«Gott im Gedicht»

Im gleichen Jahr, in dem der Jugenddienst-Verlag in Wuppertal «Poeten beten» veröffentlichte, eröffnete Herbert Reich im Evangelischen Verlag Hamburg die Reihe *Hamburger Lyriktexte*. Bisher sind sieben 48seitige Bändchen erschienen. Von den Autoren sind zwei protestantische Pastoren, einer katholischer Oratorianer, einer Lehrer, eine Lehrerin.

Im selben Hamburger Verlag sammelte Detlev Block, selbst Autor, die jüngsten Beispiele christlicher Lyrik unter dem Titel *Gott im Gedicht* (1972). Ein provozierender Titel in der Nachphase der «Gott-ist-tot»-Theologie und -Literatur. Hat man hier die Nachwehen des europäischen Nihilismus überwunden? Gedachte man hier des Wortes Andrej Sinjawskijs (geb. 1925, 1966 in Moskau zu sieben Jahren Arbeitslager verurteilt): «Über den Menschen ist genug geredet worden. Es ist Zeit, an Gott zu denken»? Die Frage kann leider nicht mit der von Sinjawskijs gemeinten Eindeutigkeit bejaht werden. Hierzulande muß Gott immer noch entideologisiert, bei jüngeren Autoren auch politisiert werden. In Rußland richtet sich die Provokation Sinjawskijs, Solschenyzins und anderer gegen die mächtigen Polittechniker und Leugner Gottes. Hier-

zulande richtet sich die Provokation immer noch gegen die falsche Vereinnahmung dieses Gottes, das heißt gegen die eigene Gruppe, nach innen.

«Gott im Gedicht» enthält 160 bisher unveröffentlichte Gedichte von 55 deutschsprachigen Autoren. Der älteste, Rudolf Henz aus Wien, ist 1897 geboren, der jüngste, Max Koranyi aus Bonn, 1952. Drei Autoren stammen aus der DDR. *Detlev Block*, des Herausgebers und Pastors eigener Text *Credo 72* darf als symptomatisch gelten.

Credo 72

Ich glaube nicht
an die Bibel –
aber an den,
den die Bibel
zu bezeugen versucht.

Ich glaube nicht
an Ostern –
aber an den,
den die Osterbotschaft
lebendig nennt.

Ich glaube nicht
an die Kirche –
aber an den,
der in der Kirche trotz der Kirche
Menschen verwandelt und eint.

Woher kommt es, daß bei uns so viele Sprecher sich bemüht zeigen, von der Bibel als Buch, von Ostern als Theologie, von der Kirche als Institution sich zu distanzieren, oder muß man sagen befreien? Ist der Überhang eines zwar tradierten, aber zugleich verwalteten Buches, die Fixierung des Dogmas, der Kirche als Institution immer noch eine Last für den einzelnen, ein Grabstein, der seine mögliche lebendige Erfahrung mit dem Glauben zu erdrücken droht? Ein vergleichbares, öffentlich gemachtes «Credo 72» aus der Feder eines katholischen Pfarrers stieße subjektiv und objektiv auf mehr Widerstand.

In der thematischen und formalen Konzentration erscheinen mir *Kurt Martis* Texte als Mitte des Bandes. Auch hier fällt die Abwehr gegenüber den tradierten Worten und Formeln auf. Alle bloß weitergereichten Formeln und Begriffe erstarren. Gerade mit der theologischen Begriffsfindung hat fast jedesmal auch die Erstarrung eingesetzt. Die bloße Repetition leistet gar nichts, wenn nicht Innovation dazu kommt. Die Frage der Verfremdung ist weder ein Spleen noch bloße Neuerungssucht. Es müssen Begriffe auf Erinnerung, Erfahrung, Tun stoßen, damit sie wieder flüssig, ehe sie lebendig werden. Marti: «in meinen erinnerungen an gott kommt gott nicht vor...» (vgl. den Text auf der Titelseite dieser Nummer).

Wir kennen das erste Gebot aus dem Alten Testament. Der damaligen Fixierung des Gottes durch das (Schnitz-)Bild entspricht eine spätere Fixierung durch den Begriff, den man handhabt, durch das Wort, über das man verfügt, ohne die Beziehung zum Gemeinten einzuleiten und die Anstrengung der Beziehung auf sich zu nehmen. In einem anderen Gedicht wehrt sich Marti gegen die Vereinnahmung des Wortes «Gott» in Geschichte und Gegenwart. Soll man das Wort, wie Heinrich Böll in den letzten Jahren mehrfach verlangte, eine Zeitlang in Ruhe lassen? Unterstützt man mit dieser Ruhe nicht zugleich die öffentliche Gleichgültigkeit? Marti setzt zum sprachlichen Angriff an.

die passion des wortes «gott»

das blutet aus allen wunden
das ist vergewaltigt worden von herrschern und
herrscherinnen

das ist verraten zertrampelt zerschossen gefoltert
geköpft gerädert gevierteilt gezehnteilt worden
die verlorenen glieder wurden ersetzt durch monströse
prothesen
das ist sich selber und uns und allem entfremdet
ist schizo und psycho und neuro
das ist zerstoehen über und über (nadeln mit denen fremde
substanzen injiziert worden sind)
das agonisiert ohne ende
ist vielleicht schon tot oder noch nicht oder das consilium
der ärzte diskutiert noch zur zeit
und ALSO wurde das wort GOTT zum letzten
der wörter zum ausgebeutetsten aller begriffe
zur geräumten metaphor zum proleten der sprache.

Zweifellos ein rhetorischer Text. Er arbeitet mit dem psychologischen und dem marxistisch-soziologischen Fremdwortvokabular (Ausbeutung, Prolet). Das Wort «Gott» wird aus seinen sakralen Quasten herausgelöst, zwischen die neuen Redesaiten gespannt, verfremdet. Die Passion des Wortes «Gott» gerät in gesellschaftliche Gegenwart, in die Realnähe Jesu und wird also durch Kontext lebendig.

Der Band «Gott im Gedicht» versammelt ein breites Spektrum des heutigen religiösen Gedichtes. Vereinzelt begegnet noch das verinnerlichte Lied. «Meine Seele ist still / wie das himmlische Zelt / nun sie nichts für sich will / sich an Gott allein hält» (Hans Zimmermann, geboren 1905). Vereinzelt spricht noch fast unangetastet die alte Sicherheit, werden die überkommenen Worte nochmals gefügt. «Überall bist du / überall / im Dickicht des Geschehns / im Wolkenbild / im Feuer der / brennenden Kerze / im Durst / der Zeit. In meiner versunkenen / Seele find ich / dich wieder / im Sommertag / und in der Ferne. / Überall bist du ...», im Sturm, im Kinderblick, «im Brüllen des Bluts» (Helga Colbert, geboren 1939). Das Wort «Seele» ist – wie im weltlichen Gedicht und früher das Wort «Herz» – ein Kennwort für eine bestimmte, übernommene Selbstverständlichkeit und Innerlichkeit, das, wenn es nirgends gegen härteren sprachlichen Widerstand angehen muß, schal wirkt (obwohl es einmal das große «Herz»-Wort gab und unter Umständen neu geben kann).

Religionskritik in «Antipsalmen»

Gegen solchen Lied- und Seelenton stehen Antilieder, Antipsalmen. Von Dieter Frost (geboren 1935) die Parodie auf «Eine feste Burg ist unser Gott», von Paul Schwarzenau (geboren 1923) der Anti-Psalme auf «Angst und Ergebung»: «der psalm von angst und / ergebung / vom mann der schmerzen: / die herrschenden machen euch / eine philosophie daraus / wohl auch eine / religion. / (noch immer duckt sich das kaninchen / vor der schlange.)» Solche in Verse gesetzte Religionskritik ist heute schon kaum weniger vorformuliert als früher die Sprache des Erbauungsgedichtes im fünften oder sechsten, fad schmeckenden Aufguß. Der neue Prediger-ton aus dem Mund laizistischer Jungsoziologen klingt schick. Was hat der Mund eingesetzt? Das ist hier die Frage. Das Anliegen bleibt erkennbar. Aber es erscheint als bloßes Zitat, als Sagerolle. Früher Innerlichkeitszitat und Innerlichkeitsrolle im religiösen Gedicht, heute das soziologische Zitat, die Soziologenjünger in der Predigerrolle. Man muß wohl sehr alt sein, um schlichtweg an die «Seele», sehr jung, um schlichtweg an den Soziologenjargon zu glauben. Provokativer und einprägsamer schreibt Gottfried Schille (1929 geboren, lebt in der DDR) sein «stufenlied – vor dem betreten des zoos zu singen»: «ist man ein mensch / ehe man ein zehntel seines lohnes / an hungernde abtritt / ehe man täglich / eine stunde / für schwächere arbeitet ...?»

In «Gott im Gedicht» wird Gott durchaus noch direkt angesprochen (man nennt das Gebet). Aber das gesellschaftskritisch

gemeinte Gedicht, die Ideologiekritik gegenüber dem «Christlichen» schiebt sich in den Vordergrund. Manchmal scheint das eine bloße Sache des Geburtsjahrgangs zu sein. An die Stelle der Gedichte mit überwiegend glaubensinhaltlichen Motiven treten die Gedichte eines neuen ethischen Impulses. Deutlich vernehmbar wird auch die Frage, sogar gegenüber der konkreten Ethik Jesu. «jesus was würdest du tun / würdest du jetzt bei uns auf der erde wandeln / vielleicht irgendwo als irgendetwas verhandeln / fünf tage schaffen und zwei tage ruhn // ... jesus machs klarer wie sollen wir handeln / hier und heute in dieser welt / um gleichgültigkeit not gewalt und geld / in dein sogenanntes reich zu verwandeln?» (Dieter Frost).

Es gab die alte Leerformel und es gibt die neue. Der gelungene Text überwindet die Leerformel. Er löst eine Mitteilung, ein Betroffensein, einen Impuls aus. Dies scheint mir das Kriterium zu sein in der schwierigen Frage nach der Qualität der «modernen», genauer zeitgenössischen Texte. Der innovierende Impetus wird sichtbar (hörbar). Die Alten bezeichneten das mit «thaumazein» (sich wundern, verwundern), die Neuen (von Brecht her) mit dem V-(erfremdungs)Effekt. Jedesmal wird Neues entdeckt und dargestellt im Ausdruck, zumeist im anscheinend Selbstverständlichen. Jesus war ein großer Verfremder. Jesus hat viel Staunen, Verwunderung, Nachdenken ausgelöst.

Erfahrung und Sprache

Das religiöse Gedicht ist nur scheinbar verstummt. Es ist mit Sicherheit schwieriger geworden. Spruchhafte Formulierungen gelingen leichter und meist besser. Zum Beispiel: «Jesus hatte Kirche / wo Menschen waren. // Wir haben Kirche / wo Bänke sind» (Maria Draheim, geb. 1919). Block, der Herausgeber unseres Bandes, verlangte von seinen Autoren knappe Selbstaussagen über ihre Sicht des religiösen Gedichtes. Diese jeweils an den Anfang gestellten poetologischen Texte lassen die Problematik im Bewußtsein der meisten Autoren erkennen. Die Schwierigkeit aller heutigen Gedichte, und auch des religiösen, ist der gedankliche Überhang, die Überladung mit intellektuellem, mit *gelerntem* Bewußtsein. Die Einung von Bild und Gedanke, von Vorgang und Vers, von existentiellem Augenblick und sprachlicher Stellvertretung geschieht immer seltener. Die eindrucksvollsten religiösen Gedichte von Zeitgenossen stehen anderswo. Ich denke an Peter Hühels «Psalm», an «Auferstehung» von Marie Luise Kaschnitz, an Reiner Kunzes «Zuflucht noch hinter der Zuflucht» (siehe auf der Titelseite) und nicht zuletzt an *Paul Celans* Schlußgedicht aus dem Band «Atemwende» (Suhrkamp-Verlag). Es läßt auf mystische Erfahrung schließen und erschien 1967, drei Jahre bevor der Dichter in Paris aus dem Leben schied:

EINMAL

da hörte ich ihn,
da wusch er die Welt,
ungesehn, nachklang,
wirklich.

Eins und Unendlich,
vernichtet,
ichten.

Licht war. Rettung.

Das hohe Gedicht kann man nicht befehlen. Das Gebrauchsgedicht kann man herstellen. Gott ist im Gedicht nicht tot. Er erscheint literarisch geradezu als der Statthalter Gottes. Wir brauchen das religiöse Gedicht. Als Erfahrung und als Sprache. Protestanten stellen sich eher der Erfahrung und Sprache als Katholiken. Erfahrung und Sprache sind – man täusche sich nicht – ein Kriterium der Menschwerdung.

Paul Konrad Kurz, Unterbaching

«Der Weg nach vorn führt durch die Konflikte»

Der Zentralaussschuß des Weltkirchenrates tagte in Genf

Genf war eine Reise wert. So vielfältig und in mannigfacher Hinsicht auch zwiespältig die Stimmen und Meinungen auf der Genfer Konferenz des 120köpfigen Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (vom 22. bis 29. August 1973) waren, die *eine* Tatsache, daß 262 Mitgliedskirchen nicht nur unter dem einen Herrn zusammen sind und miteinander reden, sondern auch zusammen bleiben und noch mehr zusammenwachsen wollen, ist ein Wunder, das beeindruckt. Keine Studien am Schreibtisch ersetzen solche Erfahrung. Das Antlitz und vor allem die Situation des Weltkirchenrates haben sich seit seiner Gründung in Amsterdam vor 25 Jahren wesentlich geändert. Signifikant dafür war die Bemerkung des neuen Generalsekretärs Dr. Philip Potter, daß das Signet des Ökumenischen Rates der Kirchen eigentlich nicht mehr den heutigen Realitäten entspricht. Der Weltkirchenrat ist nicht mehr das Schifflin, das auf anmutigen Wellen dahinfährt und dank der ökumenischen Schönwetterlage sicher seinen Kurs verfolgen kann. Die See ist inzwischen rauher und stürmischer geworden. Die Fahrt wird zusehends schwieriger, aber auch interessanter und verheißungsvoller.

Gelobten die Kirchen 1948 in Amsterdam «zusammenzubleiben», 1954 in Evanston «zusammenzuwachsen» und 1961 in Neu Delhi «gemeinsam zu tun», was ohne Verletzung des Gewissens gemeinsam getan werden kann, so bekräftigten die Kirchen in Uppsala 1968 ihre Verpflichtung, einander den rechten Weg zu zeigen, in der bereits geschenkten Gemeinschaft einander zu vertrauen und jene Einheit zu suchen, die ihren Ausdruck findet in einem «wirklich universalen Konzil». Diese «Verpflichtung zur Gemeinschaft» wurde in der Zentralaussschuß-Konferenz von Utrecht 1972 zum eigentlichen Programm erhoben.

Akzente und Spannungen

Diese weltweite ökumenische Gemeinschaft leidet jedoch unter vielerlei inneren *Spannungen*. Es ist die Spannung im Grundverständnis des Christlichen: die Spannung zwischen der sogenannten Vertikalen und Horizontalen, zwischen Gottesdienst und Weltdienst, zwischen dem Heil als Erlösung des einzelnen und dem Heil der Menschheit als Humanisierung der Welt. In Utrecht hatte Jürgen Moltmann beides zu verbinden versucht mit dem Kernsatz: «Christus *sendet* seine Kirche, und sie hat ihn in Wort, Sakrament und Bruderschaft im Rücken; aber Christus *erwartet* auch seine Kirche in den Hungernden, Gefangenen und Erniedrigten der Welt.» Im Konkreten ist es aber schwierig, die richtigen Akzente zu setzen. Man will diesen Konflikten um das Grundverständnis des Christlichen nicht ausweichen. Im Gegenteil. «Es kann keine echte ökumenische Bewegung geben», führte Philip Potter in seinem Rechenschaftsbericht aus, «wenn wir uns nicht konkret auseinandersetzen mit dieser unfreundlichen Wirklichkeit ... Der einzige Weg nach vorn führt *in* die Konflikte hinein und *durch* die Konflikte hindurch in dem Wissen, daß wir uns alle demselben Herrn und demselben Wort und damit auch einer dem andern unterwerfen ... Der Ökumenische Rat muß zu einer Gemeinschaft werden, in der wir in Unterwerfung unter Gottes Wort und Werk in Christus zu einer mutigen und gebetserfüllten Konfrontation gelangen, in der wir uns gegenseitig bloßstellen, korrigieren und erneuern.»

Daß die Gefahr einer Verflachung und Einebnung der christlichen Wahrheit, also der gefürchtete Relativismus im Wahrheitsverständnis, gebannt bleibt, dafür sorgt schon kräftig die Präsenz der orthodoxen Kirchen. Als römisch-katholischer Zaungast ist man hochoberstaunt über die Wertschätzung des orthodoxen Christentums. In verschiedenen Zusammen-

hängen konnte man auf der Konferenz aus den Voten und Gesprächen heraushören, daß man viel von der reichen Tradition und vor allem von der Spiritualität der Ostkirche erwartet. Aber jede Kirche hat ihre Talente, die in die Gemeinschaft eingebracht werden sollen. Für die nächste Zukunft wurden drei Hauptanliegen der ökumenischen Bewegung genannt: Konziliarität, eine praxisbezogene Theologie und eine bessere Kommunikation untereinander.

Nach der Feier das Gewitter

Etwas überraschend, wenn auch nicht ganz unerwartet kam es – nach einem friedlichen Sonntagsausflug nach Coppet – in der Frage über «Gewalt und Gewaltlosigkeit» zu einem eigentlichen Gewittersturm. Dieses Problem war auf dieser Tagung des Zentralaussschusses *das* «heiße Eisen». Die Haltung des Ökumenischen Rates in der Frage der humanitären Unterstützung von Gruppen, die in der Bekämpfung des Rassismus auch Gewalt nicht ausschließen,¹ hat bekanntlich im vergangenen Jahr heftige Kontroversen ausgelöst, die in den Schlagzeilen der Presse, in den Traktanden von Kirchensynoden und sehr konkret im Gewissen vieler Menschen ihren Niederschlag gefunden haben. Der Bericht der Studienkommission versuchte, das Problem in einen größeren Kontext des Kampfes um soziale Gerechtigkeit hineinzustellen und die verschiedenen Meinungen in den einzelnen Kirchen zu berücksichtigen. Darum wurde über das Problem an sich gar nicht lange diskutiert.

Die Textvorlage nannte jedoch einige spezifische Gebiete, in denen das Problem der Gewalt Christen vor einen qualvollen Gewissenskonflikt stellt, mit Namen. Angeführt wurden Südafrika, Lateinamerika, Nordirland, Naher Osten und USA (Gewaltanwendung in Südostasien). Von den kommunistisch regierten Ländern war keines genannt. In wenigstens zwei von den zehn Arbeitsgruppen wurde auf diese Lücke und Einseitigkeit hingewiesen. Auf Grund dieser Bemerkungen unterbreitete der Präsidialausschuß der Arbeitsgruppen einen Zwischenbericht, der nun einen Passus über Osteuropa enthielt und u. a. bemerkte, daß ehemals unterdrückte Gruppen, die einen erfolgreichen, aber oft kostspieligen Kampf um größere Gerechtigkeit kämpften, an der Macht sind; die oft in Mißtrauen, wenn nicht gar in Feindschaft zur Kirche (die es versäumt hatte, Partei für die Unterdrückten zu ergreifen) und im Bestreben, das Resultat des revolutionären Konflikts zu erhalten, «ihren Bürgern oft unnötige restriktive Maßnahmen auferlegen und so weit gehen, das freie Gespräch über soziale, politische und wirtschaftliche Fragen in der Öffentlichkeit zu verbieten und diejenigen politisch zu verfolgen, die in ideologischer oder religiöser Hinsicht von der offiziellen Doktrin der herrschenden Gruppe abweichen».

Das war bereits zuviel gesagt. Vertreter um Vertreter aus den sozialistischen Ländern stand auf. Die einen sagten, die Lage in den einzelnen Staaten sei zu komplex und zu verschieden, um sie sach- und wahrheitsgemäß in einem kurzen Satz auszusagen zu können. Andere fragten, ob man zum «Kalten Krieg» zurückkehren wolle. Wieder andere mahnten zur Vorsicht wegen möglichen negativen Auswirkungen für ihre Kirchen. Das Beispiel stehe überhaupt am falschen Ort. Es gehöre ins Dokument über Menschenrechte und nicht zu «Gewalt und Gewaltlosigkeit». *Westliche* Delegierte versuchten die besonderen Schwierigkeiten im Osten, wo die politischen Entscheidungen nicht kritisiert werden können, zu verstehen und zu berücksichtigen. Manche äußerten aber die Überzeugung,

¹ Zur Vorgeschichte siehe «Orientierung» 1971/2, Seite 18 ff: Unterstützung der Gewalt?

daß die Kirchen *allen* Regierungen gegenüber das Gesetz Gottes zu bezeugen haben, und daß die Zeit gekommen sei, da der Ökumenische Rat diese prophetische Verpflichtung übernehmen muß. In der Abstimmung wurden die zitierten Beispiele aus Osteuropa fallengelassen. Der westdeutsche Delegierte R. von Weizsäcker drang aber wenigstens mit dem Antrag durch, es soll, damit nicht mit zweierlei Maß gesprochen wird, vermerkt werden, daß «auch andere Gegenden hätten erwähnt werden *müssen*» (statt bloß: können).

Enttäuschung über die neue Erklärung von Rom

Es ist kein Zweifel, daß das Klima zwischen dem offiziellen Vatikan und dem Weltkirchenrat etwas kühler geworden ist. Während in Uppsala 1968 die Grußbotschaft des Papstes mit spontanem Applaus aufgenommen worden war, ging man diesmal schweigend zum nächsten Traktandum über. Wohl ist man als katholischer Theologe oder Journalist herzlich, ja brüderlich aufgenommen, und auch die optimistischen Worte des römischen Beobachters, des neuen Sekretärs des etwas machtlosen Sekretariates für die Einheit, Msgr. *Charles Moeller*, wurden mit Beifall bedacht. Aber gewisse Ereignisse der jüngsten Zeit im offiziellen Rom haben den Optimismus im Weltkirchenrat gedämpft, nicht zuletzt die römische «Erklärung zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist», eine Erklärung, die gerade an die Adresse von katholischen Theologen gerichtet ist, die aktiv in der ökumenischen Bewegung engagiert sind. Die «Erklärung» weckt bei unseren ökumenischen Freunden den Eindruck, daß das offizielle Rom wieder in einem *statischen* Kirchenverständnis denkt und nur um sich kreist. Philip Potter bemerkte in seinem Rechenschaftsbericht: «Ich persönlich bedaure die Publikation dieser Erklärung, die in ihrer Grundtendenz dazu angetan ist, die Suche nach neuen Wegen zu erschweren, auf denen sich Glaube und Leben der Kirche in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in einer von raschem Wandel gekennzeichneten Welt greifen und zum Ausdruck bringen lassen.»

Ebenso berührte Dr. *Lukas Vischer*, der Leiter der Kommission für «Glaube und Kirchenverfassung», die Erklärung der Glau-

benskongregation. Er meinte, die mit Nachdruck gemachte römische Feststellung, daß «die Kirche Christi in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird, verwirklicht ist», an sich nicht überraschend sei. Die Frage sei nur die, wieviel damit bereits gesagt ist. «Wäre es heute nicht vielmehr notwendig, daß die römisch-katholische Kirche zusammen mit den andern Kirchen darüber Auskunft zu geben sucht, wie sie sich zehn Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf Grund der Erfahrung, die sie in unzähligen Dialogen gesammelt hat, den weiteren Weg in der ökumenischen Bewegung vorstellt?» Ein echter Dialog – der eben etwas anderes ist als bloß eine dauernde Gesprächsbereitschaft, die keine Resultate haben darf – bedeutet ein Engagement und schließt Konsequenzen in sich. Die Frage wäre doch, welche Konzeption der Einheit ließe sich im Licht des Evangeliums denken, die den andern Kirchen in einem höheren Maße erlaubt, Partner zu sein? Die Kirchen suchen doch letztlich eine wachsende Gemeinschaft. In dieser Hinsicht enthält die römische «Erklärung» kein entscheidendes Resultat, sondern ergeht sich in «Abwehr».

Diese Meinung in ökumenischen Kreisen wird aber auch in den Kommentaren erstrangiger katholischer Theologen wie *Karl Rahner* geteilt, wenn er schreibt: «Von einem ökumenischen Willen zu wirklichem Fortschritt auf die Einheit der Kirchen hin hätte man doch mehr erwartet und erwarten dürfen ... Wenn gesagt wird, ein Katholik dürfe nicht einmal sagen, die Kirchen seien auch heute (noch irgendwie eins), dann ist das einfach nicht richtig. Die Kirchen sind auch heute (noch irgendwie eins), und eben dies bedeutet die Möglichkeit und Pflicht, nach einer vollen Einigung zu streben.»

In Genf versicherte *Charles Moeller*, daß man im Einheitssekretariat mehr denn je im klaren sei, daß die ökumenische Verantwortung zu einer engen Zusammenarbeit mit dem Weltkirchenrat verpflichte. Der Ökumenische Rat der Kirchen sei ein «privilegierter Ausdruck» der ökumenischen Bewegung insgesamt. «Wir werden in unserem Sekretariat der Einheit alles tun, um schöpferische Wege zur Zusammenarbeit zu finden.» Worte, die man gerne hört, und denen man mögliche Verwirklichung wünscht!
A. Ebnetter

BILDUNGSREFORM UND SCHULPLANUNG IN BRASILIEN

Als die brasilianische Regierung am 8. August 1971 ein neues Schulgesetz erlassen hatte, wurde das keineswegs als aufsehenerregendes Ereignis betrachtet, denn das Erscheinen von neuen Gesetzen im allgemeinen und von Schulgesetzen im besonderen ist keine Seltenheit. Dieses Gesetz mit der Nummer 5692 sollte 63 Artikel des Schulgesetzes Nummer 4024 vom Dezember 1961 aufheben und 88 neue hinzufügen.

Ebensowenig ließ der radikale Charakter dieses Gesetzes die Fachleute aufhorchen, denn in vielen Entwicklungsländern hofft man, die Bildungsziele und Erziehungsideale dadurch am schnellsten und effizientesten zu erreichen, wenn man sie einerseits möglichst hoch steckt und andererseits möglichst detailliert in Gesetzesform veröffentlicht.

Nun pflegen aber die ausführenden Organe vom Enthusiasmus der Gesetzgeber meistens unberührt zu bleiben und schwierig auszuführende Gesetze vorerst einmal liegenzulassen. Das äußerst schwierig auszuführende neue Schulgesetz erfuhr jedoch ein ganz anderes Schicksal. Es wurde mit großem Aufwand und mit Beharrlichkeit im ganzen Land bekannt gemacht. Wir erlebten zum Beispiel 1972 in der Urwaldstadt Manaus (Amazonien) ein vierwöchiges Seminar über die Ein-

pflanzung des neuen Gesetzes im Gliedstaat Amazonas, an dem nicht nur Schuldirektoren und Lehrer, sondern auch Hilfslehrer und Büropersonal entferntester Urwaldsdorfschulen teilnehmen mußten. Im Nordeste wurde der berühmte Volksänger Chico Traira beauftragt, ein «Epos über die Schulreform» (Cantiga do Violeiro sobre a Reforma do Ensino) zu verfassen, das vor allem von Radiostationen für die Landbevölkerung ausgestrahlt wird.

Alle Mittelschulen werden Berufsschulen

Das neue Gesetz schreibt vor, daß schon in der (achtjährigen) Primarschule nicht nur Fächer für allgemeine Bildung, sondern auch für Fachausbildung erteilt werden, wobei «die Fachausbildung in der Primarschule vor allem dazu dient, die Talente des Schülers zu sondieren und eine Einführung in die Berufsausbildung zu gewähren, während die Mittelschulausbildung zur eigentlichen beruflichen Qualifikation (*habilitação profissional*) führen soll» (Artikel 5 des Gesetzes).

Die allgemeinen Fächer der bisherigen klassischen Gymnasien und der traditionellen Realschule sollen aber zu gleicher Zeit insoweit beibehalten werden, als sie notwendig sind, um den

Abiturienten, die es wünschen, eine Weiterführung der Studien an der Universität zu ermöglichen.

Mit diesem Gesetz wird ein qualitativ neuer Schultyp geschaffen, eine Synthese von Gymnasium und Berufslehre, eine Symbiose von humanistischer Bildung und technokratischer Ausbildung. Quantitativ bedeutet das neue Gesetz eine totale «Professionalisierung» sämtlicher 6500 Mittelschulkurse, Umschulung des größten Teils der 123 136 staatlichen Mittelschullehrer und strikte Anpassung aller Privatschulen an das staatliche Berufsschulprogramm von mindestens zwei Jahren.

Das Ziel dieser kühnen Gesetzgebung ist eindeutig. Die Schulausbildung soll – nach Roberto Siqueira Santos, dem Präsidenten des Nationalen Erziehungsrates – «den Erwartungen der sich in raschem Wandel befindlichen brasilianischen Gesellschaft entsprechen». Die brasilianische Gesellschaft ist gekennzeichnet durch eine «fortschrittliche Wirtschaft, die immer komplexer wird und immer mehr spezialisierte Arbeitskräfte benötigt». «Für Analphabeten und Halb-analphabeten», so fährt Santos in seiner Einführung in das neue Gesetz fort, «gibt es heute keine Arbeitsmöglichkeiten mehr.» In seinem Dreijahresplan beschreibt das Erziehungsministerium (Minister: Oberst Jarbas Passarinho; Generalsekretär: Oberst Confúcio Pamplona) das neue Erziehungsangebot pragmatisch als «Antwort auf die Herausforderung der brasilianischen Entwicklung».

Brasilien braucht «mittlere Techniker»

Die enormen wirtschaftlichen Fortschritte Brasiliens¹ haben einerseits ein großes Angebot an Arbeitsplätzen geschaffen, für die es viel zu wenig qualifizierte Arbeitskräfte gibt, andererseits aber auch das Volk (oder wenigstens einen Teil davon) aus einer langen Lethargie geweckt. Bisher war der Bildungsstand des Volkes sehr tief. Sogar in der Hauptstadt (Distrito Federal) waren 1971 noch 11,6% der in der Industrie Beschäftigten Analphabeten, zwei Drittel besuchten einige Monate die Primarschule und nur 1,9% beendigten die Sekundarschule. Am größten ist der Mangel an Facharbeitern der «mittleren Stufe», der geschulten Handwerker, Mechaniker, kaufmännischen Angestellten, der «mittleren Techniker» aller Branchen. In Brasília fehlen zum Beispiel 44000 ausgebildete Krankenschwestern. Bei 4208 Beschäftigten in der Krankenpflege, bei denen wir eine Enquête unternommen haben, befanden sich nur 74 diplomierte Krankenschwestern. Die systematische Lehrlingsausbildung im Betrieb ist praktisch unbekannt. 1969 bildeten in diesem riesigen Land nur 36 Betriebe Lehrlinge aus!

Der Mangel an mittleren Führungs- und Fachkräften kommt der wachstumsbewußten Regierung teuer zu stehen: Einerseits muß sie das moderne Know-how zum großen Teil noch importieren, was allein im Jahre 1972 rund 2,640 Milliarden Cruzeiros gekostet hat, andererseits können wegen der geringen Zahl an einheimischen Facharbeitern mit traditionellem Know-how selbst die industriellen und infrastrukturellen Installationen traditioneller Technologie nicht mit der gewünschten Produktivität arbeiten.

Das schwierigste Problem der soliden beruflichen Ausbildung in Brasilien ist freilich nicht technischer, sondern soziokultureller Natur. Die Mentalität der Schüler und vor allem der Eltern wünscht weder eine Berufsausbildung manueller

Art noch überhaupt einen mittleren Ausbildungsgrad, sondern strebt nach akademischen Titeln und nach dem Beamtentum. Diese Mentalität des «White-collar-job» (Abneigung gegen manuelle Arbeit, Angst vor «schmutzigen Händen») ist in fast allen Entwicklungsländern verwurzelt, und das neue Gesetz muß ihr natürlich Rechnung tragen. Es schreibt deshalb so viele praktische Arbeiten und soviel Fachtheorie vor, daß wenig Zeit übrigbleibt für die allgemeinen theoretischen Fächer, die Voraussetzung sind für das Aufnahmeexamen an die Universität. Außerdem wird intensiv Bürgerkunde gegeben, um die Schüler von der Notwendigkeit und der Pflicht zu überzeugen, der Entwicklung des Landes auch als mittlere Techniker zu dienen.

Grundlagen der Planung

Das Gesetz wurde gleich mit allen Mitteln der Massenkommunikation verbreitet und vermochte die Vorsteher der Erziehungsdepartemente der meisten Gliedstaaten sowie die Personalchefs der industriellen und kommerziellen Unternehmen zu begeistern. Die letzteren ließen es nicht nur beim Enthusiasmus bewenden, sondern sie studierten durch die Dachorganisationen der Industrie und des Handels das Gesetz mit aller Gründlichkeit. Sie unternahmen in verschiedenen Staaten kostspielige und komplizierte Arbeitsmarktanalysen, um festzustellen, wieviel Berufe existieren und wie sich die Nachfrage nach diesen Berufen in den nächsten Jahren entwickeln wird. Auf Grund der aktuellen Verteilung und der Projektion der Berufe werden dann die drei- bis vierjährigen Kurse geplant. Außerdem stellen diese Arbeitgeberorganisationen den staatlichen Schulen Instruktoren und über 250 gut ausgerüstete Trainingszentren zur Verfügung, in denen die Schüler einen Teil ihrer Praxis absolvieren können.

Im Distrito Federal (Bezirk der Hauptstadt Brasília) hat das Erziehungsdepartement eine Untersuchung der gesamten professionographischen Struktur unternommen, welche den Stand, die Qualifikation und die Projektion der Nachfrage der Arbeitskräfte in allen Ministerien, der gesetzgebenden und richterlichen Gewalten, sowie von zweitausend größeren privaten Betrieben in Brasília erheben soll. Die privaten Betriebe werden dabei aus allen drei Wirtschaftssektoren ausgewählt und in zwanzig Subsektoren oder Branchengruppen geteilt. Der Fragebogen, der diesen staatlichen und privaten Arbeitgebern vorgelegt wird, zählt fünfzig Seiten, von denen ein Drittel statistischen Angaben der gegenwärtigen Situation und zwei Drittel Projektionen und Analysen des Arbeitgebers über die Personallage seines eigenen Betriebes darstellen.

Die Erhebung will nicht theoretisch-akademisch sein, sondern will praktische Kontakte mit den Arbeitgebern knüpfen. Eine Reihe von Betrieben hat sich bereits angeboten, bei der Ausübung des Berufsunterrichtes mitzuarbeiten. Das Erziehungsdepartement besitzt jetzt eine vollständige Liste der größeren staatlichen und privaten Betriebe, welche die Entwicklung des Personalbestandes von 1968 bis 1973 sowie Pläne bis 1976 aufzeigt (natürlich nur für solche Betriebe, die Pläne ausgearbeitet haben, was lange nicht bei allen der Fall ist). Das Erziehungsdepartement kann die Liste jedes Jahr oder sogar jedes Semester auf den neuesten Stand bringen. Da alle Direktoren und Personalchefs der Betriebe mit dem Planungspersonal des Erziehungsdepartementes bekannt sind, braucht man für die Aktualisierung der Liste keine kostspieligen Arbeitsmarktforschungen mehr zu unternehmen. Ein Telefonanruf genügt, um alle Veränderungen zu erfahren.

Die Erziehungsfachleute besitzen somit einen Spiegel des Arbeitsmarktes und einen Leitfaden der Entwicklung der Bedürfnisse dieses Marktes, nach welchem sie sich bei der Planung der Kurse orientieren können. Da die Erhebung nicht

¹ Über den industriellen Aufstieg, das Wettrennen um die Infrastruktur und die ersten Schritte zur Revolution der technischen Ausbildung vgl. unserer Beitrag in «Orientierung» 1972, Nr. 17, S. 190 ff., ferner über die Arbeitslosigkeit in Nr. 20, S. 231.

nur den Arbeitsmarkt der mittleren Stufe, sondern auch der oberen und unteren Stufe miteinbeziehen kann, wird es möglich, auch das Universitäts- und Primarschulstudium arbeitsmarktgerechter zu planen.

Hindernisse bei der Ausführung

Das Erziehungsministerium rechnete von Anfang an mit großen Schwierigkeiten bei der Ausführung der Bildungsreform. Deshalb sah es in seinem Dreijahresplan 1972/74 verschiedene Projekte vor, mit deren Hilfe die Lehrer besser ausgebildet und besoldet sowie Werkstätten und Laboratorien für das Praktikum errichtet werden sollen. Der Plan enthält auch ein reich dotiertes Programm technischer Assistenz an die Gliedstaaten für die Ausführung der Reform, wie zum Beispiel die Ausarbeitung neuer Stundenpläne usw.

Die seit dem Gesetzeserlaß vergangenen zwei Jahre sind nun gewiß zu kurz, um seine Folgen – positive und negative – oder auch nur seine Erfolgchancen zu beurteilen. Auch wäre dazu eine Darstellung des gesamtwirtschaftlichen Hintergrundes erforderlich, die den Rahmen dieses Berichtes sprengen würde. Es seien deshalb nur einige strukturelle Hindernisse genannt, die sich bereits beim heutigen Stand der Durchführung des Gesetzes feststellen lassen.

Die Umschulung der Schuldirektoren und Lehrer der traditionellen Gymnasien ist nicht durch Lektüre des Gesetzes und auch nicht durch Intensivkurse von einigen Monaten zu erreichen. Die Erfahrung in verschiedenen Entwicklungsländern zeigt, daß umgeschulte oder angelernte Lehrer technisch-praktische Fächer genau so theoretisch dozieren, wie man eben die philosophischen und literarischen Fächer erteilt. Der Schritt von der freien Improvisation des Literaten zur rigorosen Präzision des Facharbeiters ist weit schwieriger, als es sich die Erziehungsplaner vorstellten. Es handelt sich hier um kulturelle Strukturen, die überbrückt werden müssen, und nicht um quantitative akzidentelle Schritte, die angelernt werden können. Das Erziehungsministerium will von 1972 bis 1974 insgesamt 28000 Instrukoren («Berufslehrer») ausbilden resp. umschulen. Ganz abgesehen davon, daß diese Zahl (im Verhältnis zu den 123136 Mittelschullehrern) viel zu klein ist, scheint der Prozeß der Umschulung widerspruchsvoll zu sein, genauso wie der Begriff Berufslehrer widersprüchlich ist. Der Beruf des Lehrers ist Erzieher und deshalb studiert er Pädagogik. Wenn er einen anderen Beruf lehren will, muß er diesen Beruf erst studieren, ausüben und beherrschen. Der gewünschte Instruktor muß also in zwei Berufen Meister sein: Erstens als ausgewiesener Fachmann in seinem Handwerk und zweitens als Erzieher. Letztere Qualifikation ist in Entwicklungsländern allerdings relativ leicht anzutreffen. Am idealsten wäre es, Facharbeiter mit langer Erfahrung zu Instrukoren auszubilden.

Nun gibt es aber, wie wir einleitend festgestellt haben, viel zu wenig Facharbeiter in Brasilien. Außerdem erhält der Lehrer – und das ist einer der größten Widersprüche im brasilianischen Erziehungswesen – einen äußerst schlechten Lohn. Ein Mittelschullehrer mit zwanzig Stunden Unterricht pro Woche erhält 340 Franken Monatslohn (bei Lebenskosten, die denen der Schweiz entsprechen).

Das zuletzt erwähnte Projekt schließlich, der Dienst für technische Zusammenarbeit zwischen Ministerium und den Gliedstaaten, kann seinen wichtigsten Dienst, den der Orientierung für die Berufslehrausbildung, trotz des kräftigen Budgets von sieben Millionen Franken nicht richtig erfüllen, weil diesem Dienst nur Akademiker und kein einziger erfahrener Instruktor angehören.

Wie reagieren die Schüler?

Auf Grund der zwei Jahre seit dem Inkrafttreten der Reform kann man noch nicht sagen, wieviele Schüler die berufsorien-

tierten Kurse abgeschlossen und den entsprechenden Beruf ergriffen haben. Aber man kann sich bereits ein Bild darüber machen, wie die Schüler auf die Reform reagierten. Die jungen Leute haben an sich gerne Praktikum. Die Vorliebe richtet sich dabei auf Elektronik und Elektrotechnik, während zum Beispiel allgemeine Mechanik oder Automechanik weniger ansprechen. Allerdings sind die praktischen Übungen viel zu kurz, um den Schülern in der Beherrschung der Maschinen und des Materials genügend Sicherheit geben zu können. Was die Werkzeugmechanikerlehrlinge in einem Industriestaat, das heißt in einer Umgebung mit langer technischer Tradition, in 7000 Stunden Praxis lernen, möchten die Schulplaner in Brasilien den Schülern in 1200 Stunden beibringen. Die Schüler merken natürlich sofort, daß die Direktoren und Instrukoren in der gegenwärtigen Übergangsphase überfordert sind, was Unzufriedenheit und Unsicherheit erzeugt. Dazu kommt noch der lähmende Einfluß der Mentalität der Eltern, die es nicht gerne sehen, wenn ihre Kinder bloß Facharbeiter oder Techniker werden. Deshalb herrscht nach wie vor ein gewaltiger Ansturm auf die Universitäten. Man versucht buchstäblich mit allen Mitteln, einen Universitätsplatz zu erobern. Beim Aufnahmeexamen an die Universität Brasília vom vergangenen Juli haben sich 3725 Kandidaten um die 810 Plätze beworben. Allein für die 48 freien Stellen an der medizinischen Fakultät haben sich 678 Bewerber eingeschrieben. Von den 3725 Kandidaten haben lediglich 868 das Aufnahmeexamen zum erstenmal gemacht. 2794 Kandidaten machten schon zwei- bis fünfmal erfolglos eine Aufnahmeprüfung und der Rest versuchte es schon mehr als fünfmal. Die Jugend zieht es offenbar immer noch vor, fünfmal ein Examen für die Aufnahme an die Universität zu versuchen, statt einen Beruf der mittleren Stufe zu ergreifen.

Die bisherige allgemeinbildende Mittelschule gab den jungen Leuten zu wenig Befähigung, in einen praktischen Beruf einzusteigen. Andererseits hielt die traditionelle Akademiker-Mentalität die heranwachsenden Bürger davon ab, sich einen solchen Beruf zu wünschen. Die 23 großen technischen Mittelschulen, die sehr gut auf einen solchen praktischen Beruf vorbereiten, verlieren den größten Teil ihrer Abiturienten an die Universitäten, und so bleibt das Vakuum der mittleren Techniker trotz aller Anstrengungen bestehen.

Trotzdem, und so viele Fragen sonst noch offen bleiben, scheint es immer noch möglich, daß durch die konsequente und die ersten Mängel überwindende Ausführung des neuen Gesetzes die Schüler qualifiziert werden, einen praktischen Beruf erfolgreich auszuüben. Qualifikation bringt aber meist auch Befriedigung im Beruf mit sich. Die Befriedigung im Beruf wiederum kann traditionelle Mentalitäten neutralisieren. Auf diese Weise würde die Bahn für mittlere Techniker in Brasilien frei.

Paul Ammann, Brasília

Diplomtheologe/in oder Pastoralassistent/in

gesucht für die Erwachsenenbildung, insbesondere zur Planung und Durchführung von Glaubensgesprächen in Gruppen. Erfahrungen in der Gruppendynamik daher erwünscht.

Besoldung je nach Voraussetzungen nach BAT.

Anstellung zum 1. Oktober 1973, spätestens zum 1. Januar 1974.

**Katholische Glaubensinformation – fides-Köln,
5 Köln 1, Marzellenstr. 26–28, Tel. 21 63 94**

SPIRITUELLE GEWALTLOSIGKEIT

Die folgenden Überlegungen erheben weder theologischen noch sonst wissenschaftlichen Anspruch. Trotzdem scheinen sie uns Beachtung zu verdienen. Sie knüpfen an die Erinnerung an Mahatma Gandhi an, dessen Todestag zu Beginn dieses Jahres gefeiert wurde, als der durch ihn befreite Subkontinent gerade aus den frischen Wunden seiner jüngsten Gewalttätigkeiten blutete.

Seit dem Tode Gandhis haben sich aber auch (wieder) christliche Namen an die Idee der Gewaltlosigkeit geheftet: Neuerdings Don Helder Câmara und die Brüder Berrigan und zuvor Martin Luther King, Dietrich Bonhoeffer, Franz Jägerstätter ... Mit ihnen sucht der Verfasser, dessen Ausführungen wir leicht gekürzt wiedergeben, die Gewaltlosigkeit neu zu entdecken, wie sie in der Tradition der frühen Kirche (von Origenes bis Martin von Tours) zu finden und aus dem Evangelium herauszulesen ist, um dann die entscheidende Frage anzupacken: Wie kann diese «spirituelle Gewaltlosigkeit» als zustandsverändernde Kraft wirksam werden?

Die Redaktion

Ohne Zweifel stand die frühe Kirche noch in der Tradition der Gewaltlosigkeit. Sonst hätte sie keine Märtyrer hervorgebracht. Als sich die Kirche aber dann später mit den weltlichen Mächten arrangierte, ging dieses Grundelement christlichen Verhaltens mehr und mehr verloren. Statt mit der Botschaft Jesu von der Nicht-Gewalt befaßte man sich mit der Lehre vom gerechten Krieg. Denn Gewaltlosigkeit und politische Macht widersprechen einander grundsätzlich.

Heute ist die politische Macht der Kirche weitgehend gebrochen und das mächtige Gebäude der Institution im Einstürzen begriffen. Wenngleich viele Menschen dieses mit Schrecken beobachten, ist es dennoch ein Zeichen der Befreiung. Die Christen können ihre Botschaft wieder authentisch verkündigen, ohne Zwang zu Kompromissen und ohne Furcht, es mit jemandem zu verscherzen. Der direkten politischen Einflußnahme auf gesellschaftliche Vorgänge beraubt, ist ihnen die unvergleichliche Waffe der Gewaltlosigkeit in die Hand gegeben, und sie werden sie in tausendfachen Spielarten im Kampf um die Gerechtigkeit einsetzen.

Der Begriff Gewaltlosigkeit, wenn er als Methode revolutionärer Veränderung verwendet wird, ruft allerdings bei vielen, vor allem aus dem marxistischen Lager kommenden Menschen Unbehagen, zum Teil Widerwillen hervor. Das hat meines Erachtens einen positiven und einen negativen Grund. Der positive ist der, daß diese Gruppen durch die gewaltfreie Aktion in ihrer Ideologie verunsichert werden und so in einer Art Selbstschutzmechanismus ablehnend reagieren. Der negative Grund ist der, daß die Vertreter der Gewaltlosigkeit oft sehr wirre, widersprüchliche Haltungen und Motivationen haben, daß sie ihre gelungenen Aktionen maßlos überbewerten, daß sie einem geschichtlichen Wunschenken verfallen und sich nicht darüber im klaren sind, auf welcher Ebene ihr Handeln zum Tragen kommen kann.

Das Phänomen der Gewaltlosigkeit ist ebenso vielschichtig im Menschen gegenwärtig wie das der Gewalttätigkeit. Aus den Tiefen des Unbewußten aufsteigend, in einer dumpfen Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies wurzelnd stärkt es sich im emotionalen Bereich, um mittels der Vernunft und der Erkenntnis Antrieb zum menschlichen Handeln zu werden. Wer jedoch über Gewaltlosigkeit spricht, tut gut daran, zu differenzieren.

Ich gehe hier also nicht auf jene Form von Pazifismus ein, die man bei vielen Jugendlichen antrifft, die in ihrer Motivierung meist unklar bleibt und die vielleicht eher aus der Angst vor dem Sterben als aus der Angst vor dem Töten stammt. Ich befasse mich auch nicht mit all den sehr legitimen Versuchen der Konflikt- und Friedensforschung, die einen Abbau von Gewalt anstreben: Von diesen Bemühungen wird das Überleben zumindest unserer Gesellschaft abhängen. Aber wenn davon eine Abnahme primitiver Gewaltmethoden wie Pogrome, Folter, Terror zu erwarten ist, so erhebt sich sogleich die Frage, ob nicht sublimere, weniger auffällige, aber um nichts weniger grausame Formen der Gewalt an ihre Stelle treten.

Diese Gefahr ist zu sehen, und dann wird eines deutlich: Ohne eine «Be-seelung» werden alle gesellschaftlichen Systeme immer wieder der automatischen Trift zur Gewalt, die in jedem organisierten Leben eingewurzelt ist (Darwinismus), unterliegen. Es wird eine Gewaltlosigkeit geben müssen, die unter dem Einsatz der menschlichen Person bis zur totalen Selbsthingabe vor Augen stellt, daß nur das *Prinzip Liebe* ein wahres Gegengewicht zu den zerstörerischen Kräften, die in und um den Menschen sind, bilden kann. Dies möchte ich die *spirituelle Gewaltlosigkeit* nennen.

Spirituelle Gewaltlosigkeit ist innerlich – sie wächst mit dem Vermögen, zu lieben – sie erreicht ihre Vollendung in der Feindesliebe.

In dem Maß, wie sich das humane Bewußtsein im Menschen entwickelt, werden gewisse Handlungen wie Mord, Raub, Quälerei, mutwillige Zerstörung usw. unmöglich. Mit wachsender Humanität werden auch die sublimeren Formen des Bösen: Neid, Haß, Geiz, Eitelkeit usw. unmöglich. Oder: Ab einem gewissen Maß an Liebe zwischen Mann und Frau wird Ehebruch unmöglich.

Gleichzeitig und gleichsam als Zugabe erscheinen die komplementären Tugenden: Achtung des Lebens und des Eigentums; Großmut, Demut, Treue; so gibt es eine innere Stufenleiter der Vollkommenheit, deren äußerliche Entsprechung darin besteht, daß der Mensch gewisse Dinge nicht mehr tun kann. Das Gute zeichnet sich in einer ersten Phase durch das Fehlen bestimmter Formen des Bösen aus.

Die höchste Vollkommenheit ist dann erreicht, wenn eine derart starke und mächtige Liebe herangereift ist, daß sich diese ohne Unterscheidung jedem beliebigen Geschöpf zueignen kann. Also auch dem Feind. Also auch dem, der mich verletzt oder mindert. Es gibt nichts, wogegen sich die menschliche Natur mehr sträuben würde. Daraus folgt, daß diese Liebe, die man manchmal bei einem Menschen tatsächlich erleben kann, von anderswoher kommen muß. Denn noch nie hat sich einer am eigenen Schopf aus dem Sumpf gezogen.

Die spirituelle Gewaltlosigkeit ist somit der äußere Ausdruck einer inneren Qualität. Diese Feststellung ist nicht unwichtig: sie bedeutet, daß man sich diese Gewaltlosigkeit nicht als Technik, als Methode einfach «zulegen» kann. Man kann sie nicht erlernen. Sie ist etwas, das im Menschen heranwächst. Irgendwann einmal im Leben des Menschen wird das Samenkorn der Gewaltlosigkeit in die Seele eingesenkt und beginnt dort aufzugehen, mehr oder weniger ganz von allein. Der Mensch, dem dies geschieht – und wenn er darin einwilligt –, hat nur noch die Aufgabe des Gärtners: das Unkraut auszujäten, das diesen Keim zu ersticken droht, Raum und Zeit zu schaffen für die Frucht, die in ihm aufkeimt. Dies ist eine schmerzhafteste Arbeit. Sie bietet jedoch die unschätzbare Möglichkeit, von der in uns innewohnenden Gewalttätigkeit einen guten Gebrauch zu machen: sie nämlich an uns selbst anzuwenden.

Deshalb neigen auch die wirklich friedliebenden Menschen zur Askese, zu Verzicht und Armut, zur Härte gegen sich selber. Sie schaffen damit in sich die innere Leere, die für das Gedeihen der Gewaltlosigkeit unbedingt vonnöten ist.

Hier wäre an *Gandhi* und seine Methoden der Selbstabtötung zu erinnern. Für viele Menschen sind diese extremen Formen der Entäußerung ein Ärgernis. Es stößt sie ab. Dies vermutlich deshalb, weil ihnen solcherart allzu deutlich vor Augen geführt wird, welch unerhörter Preis für den geringsten menschlichen Fortschritt zu zahlen ist, und weil sie diesen Preis nicht zu zahlen gewillt sind.

Die spirituelle Gewaltlosigkeit ist kein neues Gesetz. Sie ist eine Erfindung.

Gandhis Autobiographie trägt den Titel: «Meine Experimente mit der Wahrheit.» Das ist eine sehr zutreffende Charakteri-

sierung seines Lebens. Auf der einen Seite war für Gandhi Wahrheit nur ein anderes Wort für Gott und trug absoluten Charakter; auf der andern Seite aber ein Stoff, der dem Menschen in die Hand gegeben war, damit er sich seiner im Kampf um Gerechtigkeit bediene. Nur in dem Spannungsfeld zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen kann seine militante Gewaltlosigkeit verstanden und gewürdigt werden.

Die Gewaltlosigkeit Jesu

Wie steht es nun aber mit der Gewaltlosigkeit *Jesu*? Denn wie er sie gelebt und verkündet haben mag, möchte ich die spirituelle Gewaltlosigkeit verstanden wissen. Dabei können wir auch das Leben Jesu als «Experiment» verstehen, womit er seine Botschaft verifiziert hat. In dieser stellte er sich dem jüdischen Gesetz zur Regelung von Konfliktsituationen «Aug um Aug, Zahn um Zahn» entgegen, das schon vom Wortlaut her die endlose Verkettung von Gewalt und Gegengewalt dokumentiert.¹

Wie diese Kette sprengen? Jesus trat der tödlichen Spirale der Gewalt mit einer radikalen Erweiterung des bereits bestehenden Gebots der Nächstenliebe entgegen: er verkündete die *Feindesliebe*. Daß sie möglich sei, daß das Böse durch das Gute überwunden werden kann,² bewies sein Leben: er zerbrach alle Ketten und Bindungen, die seine Liebe hätten einengen können (Elternhaus, Sippe, religiöse Sitten und Gesetze). Es zog ihn zu den Fremden, den Ausgestoßenen, den Armen und Kranken. So lernte, lehrte und praktizierte er die Liebe, die sich zum niedrigsten Geschöpf herabneigt (Heilung der Aussätzigen) und die Gleichgültigkeit überwindet (der barmherzige Samariter).

Aber das war noch nicht das Äußerste. Erst als er auf dem Richtplatz einer tobenden, fanatisierten Menge gegenüberstand, als er unter die Folter gebeugt wurde, kam es zur entscheidenden Probe: Mußte er die blinden, treulosen, undankbaren Volksmassen nicht verachten? Mußte er seine Peiniger nicht verfluchen und hassen? Mußte in diesem extremen Unglück seine Persönlichkeit nicht zerbrechen und nur noch ein zuckendes Bündel übrigbleiben? Uns sind die teuren Worte überliefert: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.»

Die Jünger aber, die Jesus in den entscheidenden Stunden samt und sonders verlassen hatten, erkannten erst nach dem Tod des Meisters und im Bewußtsein seiner neuen geheimnisvollen Gegenwart die zentrale Bedeutung der Feindesliebe. In der Not, diese «glühenden Kohlen» einer sich rasch ausweitenden Anhängerschaft weiterzureichen, verfielen sie bald wieder der Gesetzessprache. Und je mehr die Kirche sich als Institution verfestigte und in die Verflechtung mit der staatlichen Gewalt geriet, desto weniger konnte sie mit dem Erbe anfangen, das ihr als Botschaft von der Gewaltlosigkeit in den Evangelien anvertraut war. Da sie uns diese aber immerhin

¹ Im ursprünglichen Kontext (2. Mose 21, 24; 5. Mose 19, 21 und 3. Mose 24, 20) geht es bei der Regel «Aug um Aug ...» um ein Maß für die Rechtsprechung, teils für Schadenersatz, teils für Bestrafung: Sie hatte, so belehren uns die Exegeten, einst den Sinn, die bösen Folgen des Faustrechts einzudämmen. Jesus (Mt 5, 38 f.) führt diesen Sinn gegen den Wortlaut des Mosegesetzes zu umfassender Geltung: Unrecht ist nur durch Liebe, nicht durch Vergeltung zu überwinden (Red.).

² Vgl. Röm 12, 21: «Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege du das Böse durch das Gute»: Mit dieser «Magna charta des Christlichen» (U. Wilckens) schließt der durch das Wort von den «glühenden Kohlen» (auf dem Haupt des Feindes) bekannte Abschnitt gegen Rache und Vergeltung. Die Feindesliebe ist hier der Ermahnung untergeordnet, womöglich mit allen Menschen Frieden zu halten, wogegen die Bergpredigt die Feindesliebe als das «Besondere», Außerordentliche proklamiert, wodurch sich die Jünger Jesu als «Söhne des Vaters» erweisen und seine vollkommene, schrankenlose Güte kundtun werden (Red.).

getreulich überlieferte, kann uns ihre Gabe heute neu zur Aufgabe werden.

Die Bemühung um ein ganzheitliches, dialektisches Verständnis der Gewaltlosigkeit Jesu muß für seine Jünger eine fortwährende Verpflichtung sein. Diese Arbeit zu leisten und die daraus gewonnenen Erkenntnisse in die Tat umzusetzen, ist äußerst mühsam und zwingt den Jünger unweigerlich in ein extremes Leben. Darum ist spirituelle Gewaltlosigkeit sehr selten. Es werden vorwiegend religiöse, gläubige Menschen sein, die ihr anhängen. Aber auch einige Ungläubige, von einer starken Humanität getragen, werden implizit die Nachfolge Jesu in der Gewaltlosigkeit antreten. Wenn solche Menschen einander begegnen, werden sie große Freude empfinden. Aber es wird ihnen immer bewußt sein, daß sie in der Gesellschaft Einsame, fast Ausgestoßene sind.

Die spirituelle Gewaltlosigkeit läßt sich durch eine Doktrin nicht definieren und auf der politischen Ebene wird sie nie entscheidend zum Durchbruch kommen.

Das Drama der menschlichen Geschichte vollzieht sich auf verschiedenen Seinsebenen oder – anders ausgedrückt – in konzentrischen Kreisen, vom äußeren Handeln und den Ereignissen über die gesellschaftlichen «Gesetzmäßigkeiten» bis zur menschlichen Triebstruktur und was dahinter an weiteren, ebenso mächtigen Wirklichkeiten nur noch zu erahnen ist. Diese vielfältigen Wirklichkeitsschichten kommunizieren miteinander, beeinflussen einander wechselseitig und sind derart miteinander verbunden, daß das eine ohne das andere nicht bestehen könnte.

Welche Funktion hat nun die spirituelle Gewaltlosigkeit als eine *zustandsverändernde Kraft* in diesem komplexen System? Auf welcher geschichtlichen Ebene, in welchem Rang kann sie wirksam werden? Das ist eine Frage von entscheidender Bedeutung. Mit ihrer Beantwortung steht und fällt die Idee der Gewaltlosigkeit. Alles bisher Gesagte sollte nur dazu dienen, die Antwort auf diese Frage verständlicher und einsichtiger zu machen.

Die Wirkungsweise als Ferment

Werden sich die Machthaber dieser Welt jemals der Gewaltlosigkeit bedienen? Ich sage: Nein. – Kann die spirituelle Gewaltlosigkeit zum Instrument der politischen und ökonomischen Befreiung der entrechteten und ausgebeuteten Massen werden? Ich sage abermals: Nein.

Das ist eine Antwort, die sehr bitter schmecken muß für alle, die den ungeheuren menschlichen Wert des gewaltfreien Handelns erkannt haben. Nichts ist verständlicher, als daß diese Menschen sehnlichst den Anbruch der Gewaltlosigkeit überall auf der Welt erhoffen. Dennoch muß man sich von diesem Wunschenken losreißen. Die Weltrevolution der Gewaltlosen wird es nie geben! Oder, präziser ausgedrückt, in den zeitlichen Zonen wird man einen Zustand, «wo das Lamm mit dem Wolf weidet», nicht suchen dürfen. Ebenso geben ja einige aufrichtige marxistische Denker zu, daß auch die klassenlose Gesellschaft eine eschatologische Größe ist.

Die Bewegung der Gewaltlosen wird immer das Stigma der Minderheit tragen.³ Denn es gilt auch hier das eherne Gesetz der Reziprozität von Qualität zu Quantität, beziehungsweise daß das Höhere (die spirituelle Gewaltlosigkeit) sich in das Niedere (eine gewalttätige Welt) nur in der Gestalt des «sehr Kleinen» einfügen kann (Pascal).

Wenn Jesus vom Kommen des Gottesreiches spricht, will er in den verschiedenen Bildern von Salz, Sauerteig oder Senfkorn immer das eine sagen: Ein kleines wirksames Element

³ Bezeichnenderweise erlitt Gandhi in seinem gewaltlosen Kampf die größten Rückschläge immer dann, wenn er zu viele und zu schlecht ausgebildete Satyagrahis einsetzte.

verändert auf eine geheimnisvolle, unsichtbare Art und Weise seine Umgebung. Es ist ein *Ferment*.

Das ist der Schlüssel für eine Bewertung jeder Religion und jedes religiösen Handelns. Auch der spirituellen Gewaltlosigkeit.

Sie kann nichts anderes sein als ein Ferment und kann nicht anders wirken. Es ist eine vom Zentrum der menschlichen Existenz ausgehende Strahlung, die, sich vergehend, auf eine empirisch nicht erfassbare Art und Weise die Evolution befruchtet, vorantreibt, rettet. Manchmal dringen Partikel dieser Strahlung bis an die Oberfläche der menschlichen Gärung und erhellen für eine Zeitlang die politische Landschaft und geben Zeugnis von der Existenz der tiefen Zonen: Gandhi.

Die Wirkungsweise des Fermentes entspricht der Diskretion, mit der Gott seine Schöpfung vorantreibt. Ich erinnere mich an ein Wort von Simone Weil: «Gott konnte nur erschaffen, indem er sich verbarg. Anders gäbe es nur ihn allein. Deshalb muß in einem gewissen Sinne auch die Heiligkeit in der Welt verborgen sein.» Und man könnte hinzufügen «... die spirituelle Gewaltlosigkeit auch».

Angesichts der unheilbaren Schwäche (oder was sich dem menschlichen Auge eben als Schwäche darstellt) der gewaltfreien Aktion auf den Schauplätzen des Kampfes um Gerechtigkeit und Befreiung, der sich heute besonders in der Dritten Welt abspielt, ist die Versuchung groß, sich nach anderen, effektiveren Strategien umzusehen – also auch die Gewalt nicht auszuschließen. Oft unterliegen dieser Versuchung gerade die Besten. Die Glühendsten, denen das menschliche Elend am unerträglichsten ist, die am ungeduldigsten die neue Gesellschaft ersehnen, greifen um der guten Sache willen zur Gewalt: Tragik eines Camillo Torres.

Um der Gewaltlosigkeit – und ich meine damit keinen faden Pazifismus – wirklich treu bleiben zu können, bedarf es einmal der Schau, daß die Wirklichkeit eine Innenseite besitzt, die spiegelbildlich verkehrt zur Außenseite, also dem, was sichtbar ist, angeordnet ist: Also: Was von außen betrachtet als Kraft erscheint, erweist sich von innen gesehen als Schwäche – und umgekehrt. Was äußerlich eine Niederlage, ist innerlich ein Sieg, was äußerlich eine Torheit, ist innerlich höchste Weisheit, was dem Äußeren als Schönheit erscheint, ist dem Inneren ein Greuel usw. Das ist auch der Grundgedanke des Laotse.

Zweitens bedarf es der außerordentlichen Fähigkeit, durch lange Zeit ohne Erfolge und ohne Lohn zu arbeiten und ins Leere hinein sich abzumühen.

Drittens des ununterbrochenen inneren Gebetes, um nicht unmerklich von der Nicht-Gewalt zur Gewalt abzugleiten.

Menschen, die einigermaßen diesen Eigenschaften genügen, werden auch ein sehr freies und gutes Verhältnis zu ihren Brüdern, die denselben Kampf um Gerechtigkeit kämpfen, sich aber für die Gewaltanwendung entschieden haben, entwickeln.

Widerstand wird die vornehmliche politische Haltung der Christen in der Zukunft sein und sich der spirituellen Gewaltlosigkeit als Instrument bedienen.

Die Zeit der Konkordate ist vorbei. Die Gesellschaften werden die noch bestehenden Bindungen und Verpflichtungen der Kirche gegenüber abschütteln, sobald sie deren politische Macht nicht mehr zu fürchten haben und sobald sie feststellen, daß die Kirchen nurmehr einen sehr kleinen Teil der Bevölkerung repräsentieren. Die Christen, sich ihrer Minorität bewußt geworden, werden eine *Ökonomie des Handelns* einführen müssen, denn sie sind nicht mehr zahlreich genug, um alles Mögliche tun zu können. Dieses Handeln wird sich in zwei Worte zusammenfassen lassen: *Dienst und Widerstand*.

Dienen vor allem im zwischenmenschlichen Bereich, als Abstieg zu den Armen.

Widerstand im gesellschaftspolitischen Bereich. Dieser Widerstand hat nichts zu tun mit den Bremsbemühungen reaktionärer Kräfte, die jede Veränderung mit Schrecken beobachten und oft genug unter dem Vorwand, objektive Werte zu schützen, nur auf die Erhaltung ihrer eigenen Position bedacht sind. Nein, ich meine etwas völlig anderes. Ich meine Widerstand gegen strukturelles Unrecht, gegen das, was die Apokalypse «das große Tier» nennt. Das große Tier hat immer neue Namen. Heute zum Beispiel: Washington, Moskau, Peking ... Es ist aber immer dasselbe: Die Anmaßung der Kollektive, sich an die Stelle des Göttlichen zu setzen, und die Anmaßung der Ideologien, sich an die Stelle einer wahrhaftigen Religion zu setzen.

Dieser Widerstand muß vital und schöpferisch sein. In der Aktion selber muß bereits die Alternative aufgezeigt sein, im Opfer die Befreiung sichtbar werden. Die Waffe der Christen in diesem Kampf wird die spirituelle Gewaltlosigkeit sein. Leiden, aus Verfolgung und Unterdrückung resultierend, wird ein Hauptbestandteil ihrer Existenz werden.

Es gibt nichts in der christlichen Religion, worüber man mit größerer Behutsamkeit und Wahrhaftigkeit sprechen müßte, als über den Wert und den Sinn des Leidens. Nur allzuoft werden durch eine mißtönende und falsche Lehre vom Kreuz viele Menschen, die, von Ideologien enttäuscht, sich in der Nähe des christlichen Glaubens angesiedelt haben, wieder verscheucht. Ich sage hier nur, daß es ein erlösendes Leiden gibt. Mehr sage ich nicht.

Wenn man mit Jesus annimmt, daß die letzten Zeiten für die Jünger ärger sein werden als die ersten, und man die ersten Zeiten der Märtyrerkirche betrachtet, wird man erahnen, wo heute christliche Verkündigung anzusetzen hätte.

Peter Pritz, Bad Tatzmannsdorf

Der Prozeß um Gott

Zu Jürgen Moltmanns «Der gekreuzigte Gott»

Wie kann das Christentum in der heutigen Welt bedeutungsvoll bleiben, ohne sich durch Anpassung aufzulösen, und wie kann es seine Eigenart bewahren, ohne einem Gettogeist zu verfallen? So oft sich diese Frage im Verlauf der Geschichte gestellt hat, immer wieder hat sie dazu geführt, den Blick auf das Kreuz zu heften. So ist nun auch *Jürgen Moltmann* vom heutigen Dilemma der Kirchen zwischen Anpassung und Getto dazu geführt worden, eine Theologie des Kreuzes zu entwerfen.¹ Er wird um so mehr dazu gedrängt, als er zugleich eine Antwort sucht auf ein Problem, das heute für viele Menschen zum Stein des Anstoßes geworden ist – das Leid in der Welt. «So wie die Welt wirklich beschaffen ist, legt sich der Glaube an den Teufel näher als der Glaube an Gott» (S. 205).

Vom Kreuz wurde unter Christen viel gesprochen. Moltmann rechnet aber von Anfang an damit, daß es im Laufe der Jahrhunderte durch viele Ideologien und Theorien immer wieder verfärbt und verfälscht wurde. Er möchte darum über diese Verunstaltungen hinweg auf den Ursprung zurückgreifen. Dabei interessieren ihn nicht historische Einzelheiten. Er ist vielmehr davon fasziniert, daß in den Evangelien das Schicksal Jesu in der Form eines Prozesses geschildert wird. Diesem Rechtsprozeß und dem damit gegebenen «Streit um Gerechtigkeit, Leben und Freiheit» (S. 107) möchte er nachspüren. Er findet dabei, daß der Prozeß um Jesus zugleich zu einem Prozeß um Gott wird, in dem sich dieser angesichts der Leiden der Welt rechtfertigt.

¹ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*. Chr. Kaiser-Verlag, München 1972.

In der Perspektive des Prozesses wird das Leben und Schicksal Jesu tatsächlich gut getroffen. Das Johannesevangelium schildert sogar in ironischer Weise, wie die jüdischen Behörden und Pilatus über Jesus zu Gericht saßen und dabei selber gerichtet wurden. Doch nicht nur in den wenigen Stunden vor dem Kreuz, während seiner ganzen öffentlichen Wirksamkeit lag Jesus in einem prozeßartigen Streit. Die Botschaft von der Liebe verkündete er in Streitgesprächen, und gerade durch die ablehnenden Urteile seiner Gegner trat der tiefere Kern seiner eigenen Botschaft um so deutlicher zutage.

Der Prozeß um Jesus – damit wird nicht nur eine ursprüngliche und zentrale Perspektive der Evangelien wieder aufgegriffen, sondern zugleich eine Brücke zur Gegenwart geschlagen. Auch heute wird dem Christentum der Prozeß gemacht. Diesen kann es nur bestehen, wenn es wie Jesus in die Auseinandersetzung eintritt und nicht durch volle Anpassung den Prozeß zu unterlaufen oder durch Abkapselung ihm auszuweichen versucht. Wo aber im Geiste Jesu ein Prozeß bestanden wird, dort wartet auch ein Kreuz – darum die Kreuzestheologie.

Gott gegen Gott

Moltmann greift drei Schwerpunkte aus dem «Prozeß» Jesu heraus: Jesus und das Gesetz, Jesus und die Gewalt, Jesus und Gott. Entsprechend erscheint dann Jesus als «Gottelästerer», als «Aufrührer» und als «Gottverlassener». Obwohl diese Aussagen etwas schreierisch wirken, sind vor allem die Analysen über das Verhalten Jesu zum Gesetz und zur Gewalt recht sorgfältig. Als bezeichnend erscheint dabei vor allem, wie Jesus auf die Reaktionen antwortet, die er selbst ausgelöst hat. Worauf es Moltmann aber im Entscheidenden ankommt, ist das Verhalten Jesu zu Gott, und zwar das Verhalten des Mannes am Kreuz. Zunächst zeigt er sehr gut, daß die Gottverlassenheit Jesu nicht mit der Verlassenheit alttestamentlicher Propheten verglichen werden kann. Jesus hat sich während seines Lebens in ganz einmaliger Weise mit der Botschaft seines Vaters identifiziert. Wenn er nun trotzdem gerade von diesem Vater verlassen wird, dann hat seine Verlassenheit eine völlig neue Bedeutung. Bei Moltmann steht deshalb an entscheidender Stelle: «Die Verlassenheit ... muß darum strikt als ein Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater und umgekehrt zwischen seinem Vater und Jesus, dem Sohn, und also als ein Geschehen zwischen Gott und Gott verstanden werden. Die Verlassenheit am Kreuz, die den Sohn vom Vater trennt, ist ein Geschehen in Gott selbst, ist stasis in Gott – (Gott gegen Gott) –, wenn anders festgehalten werden soll, daß Jesus die Wahrheit Gottes bezeugt und gelebt hat» (S. 144). Von dieser «Feindschaft» zwischen Gott und Gott her entwirft dann Moltmann seine Kreuzestheologie, die zugleich zu einer Theologie der Dreifaltigkeit wird: Gott gegen Gott in Gott («Christus am Kreuz als der trinitarisch angespannte Gott», S. 192).

Die Aussage von «Gott gegen Gott» klingt nun recht abrupt. Ihr kommt jedoch entgegen, daß man heute auch in vielen christlichen Kreisen mit der griechischen Vorstellung eines unveränderlichen Gottes aufräumen möchte. Moltmann liegt ganz auf dieser Linie. Er möchte den geschichtlichen Prozeß um Jesus weiterführen, um ihn schließlich als ein Geschehen, ja einen Prozeß in Gott selbst zu begreifen. Er spricht deshalb von einer eigentlichen Revolution im Gottesbegriff. Er greift den überlieferten Theismus an, in dem er nur eine Kehrseite des Atheismus sieht. Dagegen entwirft er das Bild von einem Gott, der leidet und mitleidet und dabei als Geist das ganze Weltgeschehen umspannt. Dies geht so weit, daß Moltmann selbst von Auschwitz und allen grauenhaften Orten sagen kann, daß sie «in Gott selbst» sind. Gott lebt nicht im Himmel, im geschlossenen Kreis der Dreifaltigkeit, sondern gerade als dreifaltiger ringt er durch das ganze Weltgeschehen hindurch mit sich selber.

Vermengung zweier Methoden

Trotz des sehr berechtigten Ansatzes beim geschichtlichen Prozeß Jesu wecken solche Sätze nun spontan den Verdacht, hier würden Glaubensaussagen spekulativ überspielt. Zwar ergibt sich die ganze Kreuzes- und Dreifaltigkeitstheologie von Moltmann recht konsequent aus seiner Deutung der Gottverlassenheit Jesu. Die kritisch prüfende Rückfrage muß deshalb bei dieser Deutung ansetzen. Die dafür entscheidenden Sätze wurden bereits oben angeführt: «Die Verlassenheit ... muß darum strikt als ein Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater und umgekehrt zwischen seinem Vater und Jesus, dem Sohn, und also als ein Geschehen zwischen Gott und Gott verstanden werden.» Wenn Moltmann strikte von einem Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater spricht, dann folgt er genau seiner Methode, nach der er den geschichtlichen Prozeß Jesu auf Grund seines Verhaltens und seiner Auseinandersetzung mit dem Gesetz, mit der Gewalt und mit Gott zu umschreiben sucht. Wenn er aber im zweiten Teil seines Satzes nach dem Wort Jesus einfügt «dem Sohn, und also ein Geschehen zwischen Gott und Gott» (oben hervorgehoben), dann springt er aus seiner beschreibenden Methode heraus. Er blendet hier eine anderweitig – nämlich aus der dogmatischen Reflexion – gewonnene Aussage ein und bläht damit die geschichtliche Beschreibung unvermittelt dogmatisch auf. Daraus folgt dann notwendigerweise ein gewisses Abgleiten in die Spekulation.

Auf der von Moltmann begonnenen Linie ließe sich aber gut weiterfahren. Die Gottverlassenheit Jesu zeigt uns nämlich, daß der Verkündiger aus Nazareth trotz seines unerhörten Anspruchs und trotz seiner völligen Identifizierung mit dem Willen des Vaters weder ein «himmlisches Wesen» noch eine «überirdische Zwittergestalt» war. Jesus war vielmehr bis «in die Knochen hinein» Mensch, er war verlassen wie nur ein Mensch. Sein Schicksal am Kreuz wurde darum zur todernen Prüfung seiner eigenen Botschaft. Entweder war er Mensch und nur Mensch, und dann beruht sein Anspruch auf einem unbewußten Selbstbetrug, oder aber er war als Mensch mit einer so andersartigen Wirklichkeit eins, daß diese nicht in geringster Weise mit seinem Menschsein in Konkurrenz treten mußte. Diese ganz andere Wirklichkeit konnte daher keine geschöpfliche, sondern mußte Gott selbst sein. Die Gottverlassenheit am Kreuz läßt zwar zwei Möglichkeiten offen; sie räumt aber ganz entschieden mit jeder Vorstellung von einem mythischen Zwischenwesen auf.

Von der Auferstehung her gesehen ist der Anspruch Jesu als neu bekräftigt zu betrachten. In diesem Licht bleibt deshalb nur die eine Möglichkeit, nämlich daß Jesus am Kreuz trotz seiner Verlassenheit ganz mit Gott eins war. Von daher kann man mit Recht von einer gewissen «Revolution in der Gottesvorstellung» sprechen, aber nicht in der Weise, wie Moltmann dies tut. Von der Auferstehung her zeigt sich einerseits, daß Gott gerade mit dem Gekreuzigten auf eine Weise eins war, die weit über das hinausgeht, was der Pantheismus zu denken versucht. Andererseits weist die Erfahrung der Gottverlassenheit dessen, der ganz mit Gott eins war, unmißverständlich darauf hin, daß Gott noch erhabener und souveräner ist als jener «ganz andere», den die negative Theologie denkerisch anzielt,

Wege über das Bild zur Meditation

Besinnungstag 29./30. September mit

Ferdinand Gehr

Auskünfte und Anmeldungen:

Bildungshaus Bad Schönbrunn

6311 Edlibach, Telefon (042) 52 16 44

und daß die Welt noch weltlicher ist als der Atheismus es meint. Nur ein Gott, der in keiner Weise als Verlängerung, Vertiefung oder Überhöhung der Welt verstanden wird, kann mit dem Gekreuzigten völlig eins sein und diesen zugleich bis ins Mark hinein der Eigengesetzlichkeit seines Menschseins überlassen. Diese Gleichzeitigkeit von unerhörter Souveränität und unglaublicher Nähe Gottes im Gekreuzigten vermag der menschliche Verstand – selbst mit subtilsten dialektischen Fäden – nicht zusammenzudenken. Hier wird vielmehr das menschliche Erkennen aufgerissen. Daher ist keine weitergehende Kreuzesspekulation möglich. Nur am Gekreuzigten und Gottverlassenen selbst kann im Lichte von Ostern sowohl eine Souveränität als auch eine Nähe Gottes abgelesen werden, die in beiden Richtungen menschliches Denken übersteigen.

Moltmann kreist in seiner Theologie des Kreuzes immer wieder um die Frage der Identität. So sieht er auch den Gekreuzigten mit Gott identisch. Er übersieht dabei aber, daß «Identität» keineswegs ein eindeutiger Begriff ist. Wenn Identität zugleich unerhörte Souveränität und Nähe einschließt, dann ist damit etwas anderes gemeint, als wenn etwa gesagt wird, XY sei Mensch, das heißt XY sei mit seinem Menschsein identisch. Darum hat auch Karl Rahner mit Nachdruck herausgehoben, daß im Satz «Jesus ist Gott» das «ist» etwas anderes bedeutet als in allen anderen Sätzen («Publik», 22. Januar 1971). Wegen dieser Eigenart in der Aussage «Jesus ist Gott» kann man nicht – wie Moltmann es tut – einfach geradlinig folgern: Jesus ist gottverlassen = der Sohn ist verlassen = Gott ist von Gott verlassen.

Gegen solch geradlinige Kurzschlüsse wendet sich allerdings auch Moltmann selbst mit seinen Spitzen gegen die scholastische Lehre von der «Analogia entis». Wird die Analogie nur als starres Prinzip begriffen, dann kann sie gewiß eine abzulehnende Seinsgemeinschaft zwischen Gott und Geschöpf meinen. Die richtig verstandene Analogie meint aber einen denkerischen Dreischritt: «via positiva», «via negativa», «via eminentiae.» Wird dieser denkerische Dreischritt auch noch existentiell verstanden und radikal vertieft, dann können die «via negativa» und die «via eminentiae» der christlichen Erfahrung von Kreuz und Auferstehung angenähert werden. Die Analogielehre erweist sich also als genügend offen, um zu einer Kreuzestheologie weitergeführt zu werden. Tatsächlich ist dies allerdings nur selten geschehen.

Das gebrochene Denken

Ein großes Verdienst Moltmanns besteht darin, daß er seine Kreuzestheologie ganz mit einer Theologie der Dreifaltigkeit verbunden und dadurch einen Beitrag geleistet hat, die letztere für das christliche Leben wieder bedeutungsvoll zu machen.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario von Galli, Robert Hotz, Josef Renggli

Anschriften von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 «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. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 160.— / FF 38.— / Lit. 5300.— / US \$ 9.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 85.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 95.— / Lit. 3300.—

Gönnernabonnent: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—



Sie kennen die «Orientierung», und so brauchen wir uns nicht vorzustellen.

Unsere Redaktion und das Institut für weltanschauliche Fragen in Zürich benötigen auf 15. Oktober 1973 eine selbständige

Sekretärin

Wenn Sie eine anregende und abwechslungsreiche Tätigkeit suchen und uns helfen wollen, ein Redaktionsbüro aufzubauen, das der Kommunikation und Dokumentation unseres Teams und den Verbindungen nach außen dient, sind Sie uns willkommen.

Über die Grundvoraussetzung – rasches und perfektes Maschinenschreiben, auch nach Stenogramm und Diktaphon – hinaus können Sie bei uns auch Ihre Sprachkenntnisse und Ihre allfällige Fähigkeit als Übersetzerin zur Anwendung bringen.

Ihre Offerte mit Referenzen und Gehaltsansprüchen senden Sie bitte an

Redaktion «Orientierung»
Scheideggstraße 45, 8002 Zürich
Telephon (01) 36 07 60

Sein Ansatz beim Kreuz ist dabei für diese Theologie sehr verheißungsvoll, denn nur vom Kreuz her kann die Frage nach der Gottheit Jesu echt gestellt werden. Man darf aber nicht gleich von einem «Gott gegen Gott», sondern muß von einer neuen Gotteserfahrung gegen eine gewohnte Gottesvorstellung sprechen. Der Grund für diesen Gegensatz ist dann in jenem Gott zu sehen, der ganz souverän und nah zugleich ist. Gott als der Souveräne kann nämlich nur als *der eine* gläubig bejaht und denkerisch angezielt werden. Gott als der Nahe hingegen ist Jesus unser *Bruder*, dem der *Vater* gegenübersteht und der uns im *Geist* Anteil an seinem Leben gibt. Wie der zugleich souveräne und nahe Gott, so läßt sich auch der eine und dreifaltige Gott denkerisch nicht in den Griff bekommen.

Die drängende Frage nach dem Leid in der Welt kann deshalb nicht dadurch gelöst werden, daß das Leid spekulativ im dreifaltigen Gott selber angesiedelt wird. Es ist vielmehr auf die Eigengesetzlichkeit der Welt und des Menschen hinzuweisen. Gerade wenn man auf Grund des Kreuzes voll begreift, daß Gott in keiner Weise eine *Verlängerung* der geschöpflichen Wirklichkeit, sondern voll souverän ist, dann können auch nicht welthafte Erfahrungen, wie etwa das Leid, direkt auf Gott *zurückverlängert* werden. Wo man auf Grund des Leidens gegen Gott argumentiert, dort greift man einen Gott an, der noch irgendwie als Teil der Welt vorgestellt wird. Andererseits erlaubt aber die Botschaft von der Nähe Gottes im Gekreuzigten doch, die welthafte Erfahrung des Leidens in einer ganz neuen Weise zu verstehen und zu bestehen. Das Leid wird damit in keiner Weise «erklärt» und «begriffen» – und dies ist auch richtig. Ein Rückfall in die Vorstellungen von mythischen Götterkämpfen wird ja nur dort vermieden, wo das Leiden stets das uns widerstehende Zeichen radikaler Endlichkeit bleibt.

Raymund Schwager