



SÜDKOREAS katholischer Dichter *Kim Chi Ha* war nicht unter den 18 Regimegegnern, die am 28. August von einem außerordentlichen Gericht in Seoul wegen ihrer am 1. März in der Kathedrale Myong-Dong verlesenen Erklärung («Rückkehr zur Demokratie») zu Gefängnisstrafen verurteilt wurden. Er, den das Regime Park bereits einmal zum Tode verurteilt und dann zu lebenslänglicher Haft «begnadigt» hat, wird in einem seit dem 18. Mai laufenden Verfahren erneut beschuldigt, sich in seinen Schriften gegen das Anti-Kommunismus-Gesetz vergangen zu haben oder gar selber Kommunist zu sein. Auf diesen «Delikten» steht aufgrund der Notstandsdekrete des Regime Park die Todesstrafe.

Genau vor einem Jahr haben wir an dieser Stelle über das unter Folter erzwungene und von der Regierung verbreitete «Geständnis» des Dichters berichtet und ihm Auszüge aus seiner von Kardinal Kim Sou Hwan als authentisch bestätigten «Gewissenserklärung» gegenübergestellt. Damals war durch weltweite Proteste die Hinrichtung abgewendet worden: heute droht sie erneut. Die japanische Kommission *Justitia et Pax* hat einen Aufruf an die Christen in aller Welt erlassen, sich für sein Leben einzusetzen und die Forderung der südkoreanischen Bischofskonferenz nach einem fairen, öffentlichen Prozeß zu unterstützen. Nach dem was über den eingangs erwähnten Prozeß gegen die «achtzehn» bekannt wurde – gestoppte Zeugenaussagen (*Le Monde*), Mandatsniederlegung aller Anwälte (NZZ) – muß man sich nicht wundern, daß die wenigen zugelassenen Beobachter auch den (möglicherweise Mitte September zum Abschluß kommenden) Prozeß gegen Kim Chi Ha bereits jetzt «nicht öffentlich, ungerecht und unfair» nennen. Der jeweils von zehn Wachtleuten begleitete Angeklagte wird immer wieder von der KCIA (koreanische Geheimpolizei) beleidigt, bedroht und unter Druck gesetzt. Den Prozeßteilnehmern ist es verboten, zu photographieren und die Verhöre auf Band aufzunehmen. Immerhin konnten heimlich Notizen gemacht und aus dem Mitgeschriebenen Gedächtnisprotokolle erstellt werden. Die japanische «*Justitia et Pax*» fügte diese zu einem Zeugnis zusammen, das eine bedeutsame Weiterführung und Vertiefung der früheren «Gewissenserklärung» darstellt. Einige Auszüge wurden von «*Missio*» (München) übersetzt und uns zur Verfügung gestellt. Die beiden ersten stammen aus dem Verhör durch den Oberstaatsanwalt.

Die Redaktion

Kim Chi Ha im Kreuzverhör

Kim Chi Ha: Es gibt ein paar Dinge, die ich hier vor Gericht erst einmal klarstellen möchte. Die ständigen Verhöre durch das Central Intelligence Service (Geheimpolizei) und die Vernehmungsbehörden haben mich in einen Zustand äußerster Erschöpfung gebracht. Infolge der Härte der Behandlung und meiner Müdigkeit habe ich wohl viele Dinge «gestanden», die einfach nicht wahr sind. So ist hier das Gericht der einzige Ort, wo ich die Tatsachen klarstellen kann.

Meine Rechte als menschliches Wesen sind seit meiner Inhaftierung vor einem Jahr völlig mit Füßen getreten worden. Man erlaubte mir weder Lektüre noch Gespräche, weder Bewegung noch Brief-

wechsel. Dies war einer der Gründe, warum ich der (katholischen) Kirche meine «Gewissenserklärung» zukommen ließ. (Sie wurde im August 1975 aus dem Gefängnis geschmuggelt – die Red.).

Diese Gewissenserklärung sollte das mir abgezwungene Geständnis, ich sei ein «Kommunist, der sich in die katholische Kirche eingeschlichen habe» für ungültig erklären. Seither wurde immer wieder Druck auf mich ausgeübt, ich möge ein neues Geständnis ablegen. Seit August letzten Jahres bin ich extremen psychischen Mißhandlungen ausgesetzt gewesen, so etwa der härtesten Einzelhaft. So bin ich auch heute nicht wirklich frei, eine Aussage zu machen, doch fehlt es

Südkorea

Das Zeugnis des Dichters Kim Chi Ha: Geheim mitgeschriebene Verhörprotokolle – Zur Ideologie eines «christlichen Marxismus» fehlte ihm seinerzeit schon allein die Literatur – Persönliche Beziehungen brachten ihn zum Christentum – Im Glauben entdeckte er zugleich die Gerechtigkeit.

Theologie

Was dürfen wir für die Toten und uns hoffen? Heines «hoffnungsloser Dialog» – Das Gefühl der grenzenlosen Verlassenheit bei Horkheimer. – W. Benjamins Frage nach der gemeinsamen Sache mit den toten Opfern – H. Peukerts Vorschlag zur Grundlegung der Theologie – Wissenschaftstheorie führt zu einer Theorie kommunikativen Handelns – R. Bultmanns «existenziale Interpretation», K. Rahners «transzendente Theologie» und J. B. Metz' «politische Theologie» – Der Gang wissenschaftstheoretischer Forschung – Kritische Überprüfung bisheriger Ansätze einer Theorie kommunikativen Handelns – Wunsch nach einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft – Der Gott, der Tote ins endgültig-gemeinsame Leben erweckt.

Klaus Schäfer, Münster/Westfalen

Lebensführung

Das vernachlässigte Individuum: Wir verlassen uns immer weniger auf uns selbst – Gründe der neuen Abhängigkeit – Der systematisierte Mensch und die vergrößerte Wirklichkeit – Wie Marcel Légaut Ideologie definiert – C. G. Jung: «Niemand kann auf Befehl die Religion niederschreiben, die er wirklich hat.» – Das unfaßbare Individuum Störfaktor im durchschaubaren System – Im Interesse der einen Sache des Glaubens gilt es verschiedenen Menschen Verschiedenes zu sagen.

Wolf Rohrer, Bremen

Abrüstung

Ein Dokument des Vatikans: Die Rüstungsspirale als kollektive Hysterie – Massenvernichtungsmittel schon vom Konzil kategorisch verurteilt – Neue Interpretation legitimer Verteidigung – Reduktion der Waffen – Der Friede auf der Basis des Rechts bedarf des politischen Willens und der «großen Stimmen» – Warum wurde das Dokument so wenig beachtet?

Raymund Schwager

Vereinigte Staaten

Eindrücke vom Eucharistischen Kongreß in Philadelphia: Im Kontext von «200 Jahre USA» – Die Anwesenheit von Präsident Ford – Achtfacher Hunger – Mutter Teresa und Erzbischof Benelli umarmten Helder Câmara – Bunte ethnische Vielfalt – Nicht alle waren mit den Veranstaltern einverstanden – Kardinal Slipyj bekam keinen vatikanischen Ausreisepaß – «Operation Rice Bowl» und «Operation Sign» – Frohmachende Erneuerung.

Gerald O'Collins, Rom

mich an Vertrauen, mich hier vor dem Gericht mit einer summarischen Feststellung zu begnügen.

Ich erbitte vom Gericht eine Garantie dafür, daß ich in völliger Freiheit sprechen kann. Auch ist mein Gedächtnis zu mitgenommen, um die Anklagepunkte im einzelnen auswendig widerlegen zu können. Aus diesem Grund ersuche ich das Gericht, mir die Unterlagen schriftlich vorzulegen. Ich bitte Sie schließlich, von Ihrem Einfluß Gebrauch zu machen, daß eine Mißachtung meiner Menschenrechte, wie ich sie bisher erfahren habe, nicht noch einmal vorkommt.

Oberstaatsanwalt: Was Ihren Fall betrifft, erfolgt das Verhör des Angeklagten unter keinerlei Zwang. Das Gericht lehnt damit das Ersuchen des Angeklagten ab. Eine Möglichkeit, sich darüber zu unterrichten, wie der Angeklagte bisher behandelt worden ist, ist dem Gericht nicht gegeben.

(Die ersten Fragen des Oberstaatsanwalts betreffen die Studienzeit Kim Chi Has. Ob es zuträfe, daß der Angeklagte damals kommunistische Literatur gelesen habe? Kim Chi Ha bejaht die Frage, und auch die, ob er früher ab und zu Sendungen des nordkoreanischen Rundfunks gehört habe. Er betont jedoch, es sei völlig normal, wenn ein Student und Intellektueller sich auch mit dem Marxismus auseinandersetze.)

Oberstaatsanwalt: Ist der Begriff «Befreiung», den Sie immer wieder gebrauchen, nicht identisch mit dem, was der Marxismus darunter versteht?

Kim Chi Ha: «Befreiung» ist für mich das, was das Evangelium darunter versteht. Jesus ist in die Welt gekommen, die Unterdrückten und die Gefangenen zu «befreien»; das ist nicht das gleiche wie die marxistische Vorstellung von «Befreiung».

Oberstaatsanwalt: Hat sich der Angeklagte seinerzeit mit der Frage beschäftigt, ob Marxismus und Katholizismus zusammengehen könnten?

Kim Chi Ha: Meine Kenntnis des Marxismus war damals sehr gering. Ich hatte «Das Kapital» gelesen, Engels, Lukács und einige der Schriften Maos. Mein Wissen um die katholische Religion beschränkte sich auf ein kleines Heft mit Katechismusfragen. Es ist lächerlich zu glauben, ich hätte von einem so geringen Wissensstand aus eine so ernsthafte Frage wie das Miteinander von Marxismus und Christentum bedenken können. Was ich wirklich wollte, ist dies: seit meinen Studentenjahren habe ich nach einem «Prinzip» gesucht, das fähig wäre, die geistigen und materiellen Nöte des Menschen zu lindern – ein Ideal, das gesellschaftliche Veränderungen nicht ausschließt und der geistigen Substanz des Menschen Befreiung bringt. Seit der ersten Verhöre hat die koreanische Geheimpolizei versucht, mich zu

einem Geständnis zu bringen, ich sei ein «Kommunist, der sich in die katholische Kirche eingeschlichen habe». Das bedeutet nichts anderes, als daß der Wunsch nach sozialen Veränderungen in die Schublade «Kommunismus» gesteckt wird, der Wunsch nach der Befreiung der Seele in die Schublade «Katholisch». Damit wäre ich in der Tat der, den Sie suchen: der Kommunist im katholischen Lager.

Oberstaatsanwalt: Man sagt, Sie hätten im Oktober 1973 Bischof Daniel Tji von der Diözese Wonju getroffen?

Kim Chi Ha: Das stimmt. Ich befragte Bischof Tji über die Entwicklungen und Veränderungen in der katholischen Kirche, vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ich stellte auch Fragen über die Liebe Jesu und die Liebe zum Nächsten sowie über den Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Veränderung und Befreiung der Seele. Mit anderen Worten: ich fragte nach dem Mysterium des Kreuzes und ob dies tatsächlich der Mittelpunkt der christlichen Lehre sei. Dann lieh ich mir den Text der Enzyklika Johannes' XXIII., «Mater et Magister», las ihn und entdeckte darüber, daß das Ideal, das ich so lange gesucht hatte, in der Lehre der katholischen Kirche verborgen war. So wurde ich Konvertit.

(Der nachfolgende Dialog ist einem Verhör durch *Verteidiger Park* vom 15. Juni 1976 entnommen. Beide Verhöre überschneiden und ergänzen sich. Zu bemerken ist noch, daß Kim Chi Ha fast überall aus dem Gedächtnis zitiert; so sind manche Zitate ungenau.)

Verteidiger: «Wie hängen christliches Verhalten und Ihr Widerstand gegen Unterdrückung und Tyrannei zusammen?»

Kim Chi Ha: Das Christentum ist eine Religion, die sich in ihrem Grundverhalten gegen Unterdrückung und Ausbeutung richtet. Durch das ganze Alte Testament ziehen sich entsprechende Textstellen. Bei Jesaja 58 etwa, oder Jesaja 11.

In den Schreiben von Papst Johannes XXIII., den Dokumenten der «Vierten Weltkonferenz der Christen» und des Zweiten Vatikanischen Konzils wird deutlich gesagt, daß es zu den Pflichten des Christen gehört, sich gegen Unterdrückung und Ausbeutung zu wenden.

Verteidiger: Wie ist das Verhältnis zwischen christlicher Lehre und Gewalt?

Kim Chi Ha: Ich vertraue auf die friedliche Revolution, wie Erzbischof Helder Câmara sie im Hinblick auf die «Bewegungen für Gerechtigkeit und Frieden» definiert hat. Mit anderen Worten: Ich glaube an die Gewaltlosigkeit. Doch bin ich für die Gewalt der Liebe, für die «ordnende Gewalt». Im Christentum ist das Kernproblem der Revolution die

Frage nach Gewalt und Gewaltlosigkeit. Die Antwort wird davon abhängen, inwieweit die unterdrückten Völker schon zu einer eigenen Haltung gefunden haben. Und davon, ob die Unterdrücker fähig sein werden, ihre Ungerechtigkeiten zu bereuen. Wir können der «ordnenden Gewalt» nur zustimmen wenn sie dazu führt, das Reuebewußtsein des Unterdrückers zu wecken.

Es gibt eine Gewalt, die den Menschen versklavt und eine, die ihn befreit. Die Gewalt, zu der ich ja sage ist die, die den Menschen frei macht, die ihn aus seinem Schlafzustand weckt und zur Reue fähig macht. Die Gewalt der Liebe ist es, die das Leiden vernichtet.

Verteidiger: Wie ist die Haltung der Christen gegenüber den Veränderungen der Gesellschaft?

Kim Chi Ha: Das ist ein weites Feld, so will ich nur ein paar Punkte herausgreifen. Die Lehre der Kirche ist in zahlreichen Enzykliken, den Konzilsdokumenten und vielen anderen kirchlichen Schreiben niedergelegt. Grundlage dieser Lehre sind auch hier wieder das Alte und das Neue Testament. Der Einfachheit halber will ich in diesem Zusammenhang nur an die Bergpredigt und das Magnifikat erinnern.

Verteidiger: Sie sagten, Sie seien für die Revolution. Doch gibt es wohl einige Unterschiede zwischen der Lehre des Christentums und den revolutionären Ideologien.

Kim Chi Ha: Ich glaube, im weitesten Sinn des Wortes ist das Christentum eine revolutionäre Religion. Nachzulesen bei Esther, Matthäus, Lukas und so weiter. Mit anderen Worten: In der Bibel finden sich viele Stellen, wo die Ausbeuter, die Hohen und Mächtigen gestürzt werden, die Unterdrückten, die kleinen Leute, die Armen aber angenommen, befreit und getröstet. Diese Grundhaltung ist eine revolutionäre. In der großen Perspektive jedoch meint «Christliche Revolution» eine apokalyptische Vision vom Aufstand der Völker. Dieser Aufstand schafft im beständigen Miteinander von gemeinsamem Kampf und gemeinsamem Gebet einen Hoffungsraum für die, die bereuen; er macht die tätige Bruderliebe möglich und schenkt dem Menschen durch die Verwirklichung der Herrschaft Gottes auf Erden eine nie-endende Hoffnung. Im Alten Testament greift Jahwe in den Lauf der Geschichte ein und vernichtet das Unrecht. Durch die Stimme der Propheten zeigt er, unermüdlich den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden. Auch im Neuen Testament sind solche Wege aufgezeichnet: Selbsterleugnung, Selbstopfer, Nächstenliebe – das Sich-Herausnehmen aus weltlichen Bindungen und Vergnügungen, um vom hohen Berg aus Tag für Tag

inständig Ausschau zu halten nach dem Rechten. Diese revolutionären Prinzipien in der gegenwärtigen politischen Situation als das äußerste Aktionsgebiet der Christen aufzuzeigen, ist das Ziel der revolutionären Theologie. Die revolutionäre Botschaft des Christentums erfordert, daß wir eine Haltung einnehmen, die alle weltlichen revolutionären Ideologien überschreitet. In dem «Offenen Brief an die Völker der Dritten Welt», der von 18 südamerikanischen Bischöfen unterzeichnet ist, heißt es: «Die Herrschaft über die Rohstoffe, die von einer kleinen Gruppe von Wohlha-

benden ausgeübt wird, ist ebenso gegen den Willen Gottes wie die Verewigung der Armut des Volkes.» Das Christentum ist eine revolutionäre Religion, doch ist ihr Standort jenseits aller sozialistischen Ideologien.

Bei Johannes 17 gibt es ein Gebet, das um die Befreiung vom Übel bittet. Dieses Gebet hat P. Camilo Torres als «Kampf gegen das gegenwärtige Übel» interpretiert, also als Revolution. Sehe ich das genauso? Für mich hat der Begriff «Revolution» nichts mit irgendwelchen Ideologien zu tun; er überschreitet sie. Jesus selbst hat eine immer-

währende Revolution verkündet, die weder mit Klassenkampf noch mit Weltanschauung etwas gemeinsam hat. Das verborgene Geheimnis des revolutionären christlichen Tuns liegt in seiner Suche nach dem Status eines «Wanderers auf Erden», eine Haltung, die den Götzendienst, den autoritären und pompösen Stil der bestehenden Ideologien weit hinter sich läßt. Ich denke, es wird nicht leicht sein, in das Herz dieses Mysteriums vorzudringen, doch wenn ich meinen Glauben und mein Tun in eins bringe, könnte es gelingen.

* * *

WAS DÜRFEN WIR FÜR DIE TOTEN UND FÜR UNS HOFFEN?

«Warum schleppt sich blutend, elend,
Unter Kreuzlast der Gerechte,
Während glücklich als ein Sieger
Trabt auf hohem Roß der Schlechte?
...»

Also fragen wir beständig,
Bis man uns mit einer Handvoll
Erde endlich stopft die Mäuler –
Aber ist das eine Antwort?»

Es war Heinrich Heine, der kurz vor seinem Tod Gott in einen Dialog darüber zu verwickeln versuchte, wieso Schuldlose unter den Händen siegreicher Ausbeuter zugrundegehen. Gott soll ohne «fromme Hypothesen» antworten – aber er bleibt stumm. Da wendet sich Heine an den Leser: «Ist etwa Unser Herr nicht ganz allmächtig? Oder treibt er selbst den Unfug?» Bald wird der Frager von dem stummen Gott mundtot gemacht werden – «Aber ist das eine Antwort?» Auch diese letzte Frage bleibt offen. Sie überlebt als unbeantwortete den Frager – und jeden Leser, denn auch dem wird ja irgendwann das Maul gestopft werden.

In Heines «hoffnungslosem Dialog» – so nennt er sein Gedicht – geht es um jene Grundfrage, die I. Kant formuliert hat: «Was darf ich hoffen?» Heine löst sie aus der Fessel des «ich»: Was dürfen wir hoffen? Nichts, sagt Heine. Weder für die Toten, die seit Jahrtausenden schuldlos den jeweils siegreichen Mördern zum Opfer gefallen sind, noch für uns Lebende. Wir können nur fragen, ob das Zugrundegehen – das der «blutenden Gerechten» und unser künftiges – eine Antwort sei. Wir können trauern, klagen, fragen. Hielten wir die Frage bis ins Sterben fest, so würde wenigstens sie uns überleben, etwa in einem Gedicht – als das einzige, was von uns bliebe.

Angesichts jenes «Schlechten», der seit 1933 über die Leichen der Gerechten an der Spitze Deutschlands «als ein Sieger» einhertrabte, haben kurz vor dem zweiten Weltkrieg Denker der «Frankfurter Schule» Kants Frage und Heines Dialog wiederholt. M. Horkheimer gibt eine schlimme Auskunft: «Was den Menschen, die untergegangen sind, geschehen ist, heilt keine Zukunft mehr...» Wer ehrlich denkt, der ist «von dem Gefühl der grenzenlosen Verlassenheit des Menschen durchdrungen, das die einzige wahre Antwort auf die unmögliche Hoffnung ist». Wer den Wunsch nach Gerechtigkeit für die Toten aufrechterhält, muß verzweifeln. Und wer ihn aufgibt, vergißt die Toten und verrät die eigene Menschlichkeit. Wo Heine noch einen vielleicht ohnmächtigen, vielleicht niederträchtigen, jedenfalls schweigenden Gott unterstellte, da ist nichts. Die Nacht, «die kein menschliches Licht erhellt», wird «auch von keinem göttlichen durchdrungen». Demgegenüber beharrt W. Benjamin auf der Frage, ob wir nicht

wenigstens dadurch mit den toten Opfern gemeinsame Sache machen können, daß wir aus dem Gedächtnis ihrer Leiden leben. Wenn wir mit denen, die fertiggemacht wurden, nicht fertig sind, wenn wir aus der Erinnerung an ihr Unglück handeln und denken, brechen wir dann nicht ihre Gräber auf, verändern wir dann nicht doch ihr Geschick? Wer über die namenlosen Opfer nicht einfach das Gras der Geschichte wachsen läßt, der schließt dadurch ihr Leid auf eine Zukunft hin auf, die nicht dingfest und namhaft gemacht werden kann.

Schon Kant sah, daß die Frage, was ich hoffen dürfe, zum Nachdenken über Gott zwingt. Heine fordert Gott auf, ihn nicht mit «heil'gen Parabeln» abzuspeisen, sondern die «verdammten Fragen» ohne Umschweif zu beantworten. Horkheimer verneint vollends alle «frommen Hypothesen», d.h. alle Theologie. Er und Benjamin wissen, daß ihr Streit darüber, ob die toten Opfer erledigt sind oder nicht, ein Streit um Gott ist. Wer sich weigert, die Vergangenheit für abgeschlossen, die Opfer für verloren zu erklären, der ist eben damit ein Theo-Loge – auch dann, wenn ihm alle «frommen Hypothesen» ausgegangen sind. Wenn es mit den Draufgegangenen einfach aus und vorbei ist, dann ist die Theologie gegenstandslos. Dann gibt es nichts, wovon christliche und jüdische Theologen reden oder schweigen könnten. Dann ist alles Reden von einem Gott, der den gekreuzigten Jesus in ein neues Leben hervorgerufen hat und alle Toten auferwecken wird, leer. Die Frage, was wir für die Toten hoffen dürfen, kann also in die andere umgewandelt werden, ob Theologie, die dem Alten und Neuen Testament einen Realitätsgehalt zutraut, nichts-sagend und deshalb irreführend ist, ob sie folglich praktisch eingestellt werden sollte oder nicht. Die Frage nach einer Zukunft der schuldlosen Opfer ist die Frage nach dem Lebensrecht christlicher Theologie.

Letzthin ist ein theologisches Buch erschienen, das diese eine Grundfrage in ihrer Doppelgestalt – als die Frage Kants, Heines und Benjamins und als Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber der Theologie – verfolgt.¹ Ich halte dieses Buch von H. Peukert für so wichtig und hilfreich, daß ich im folgenden seine Überlegungen vorstellen möchte.

Ein Vorschlag zur Grundlegung der Theologie

Peukerts Antwort auf die Frage «Was dürfen wir hoffen?» setzt bei der Tatsache an, daß unsere Lebenswelt verwissenschaftlicht ist, und daß das vielfältige Phänomen «Wissenschaft» dringend der Klärung und Bewältigung bedarf.

¹ Helmut Peukert: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Patmos-Paperbacks, Düsseldorf 1976, 367 S.

Peukert geht deshalb von den zeitgenössischen Untersuchungen über die Grundlagen und Grenzen, Strukturen und Funktionen gegenwärtiger Wissenschaft, also von der wissenschaftstheoretischen Diskussion seit 1900 aus. Seine Hauptthese lautet: Diese Diskussion läuft auf die Aufgabe hinaus, die Tiefenschichten menschlichen Handelns als eines beziehungsstiftenden, gemeinschaftsbildenden Geschehens zu klären. Im zwischenmenschlichen Handeln geht es im Grunde immer um Gegenseitigkeit (wechselseitige Anerkennung), um gleiches Recht für alle Beteiligten und um unerzwungenes Einverständnis als Ziel. Menschliche Interaktion ist nur unter der Voraussetzung nicht selbstzerstörerisch und mörderisch, daß der Starke den Schwachen nicht überwältigen darf, daß es Gerechtigkeit für die vielen geben soll, denen bisher Unrecht geschah, daß Durchbrüche durch Mißverständnisse, Diskriminierung und Unterdrückung möglich sind und geschichtlich nicht ins Leere gehen, d.h. schließlich und endlich nicht umsonst sind. Radikal betriebene Wissenschaftstheorie muß nach Peukert zu einer Theorie kommunikativen Handelns führen, die diesen «harten Kern» menschlichen Handelns wahrnimmt und ernstnimmt. Wo aber dies geschieht, da geht es der Sache nach um genau das, was die biblische Tradition als den lebendigen Gott behauptet und erhofft. Denn die inneren Voraussetzungen menschlicher Kommunikation fallen dahin, wenn es keine Wirklichkeit gibt, die auf eine allumfassende, unbeschränkte Kommunikationsgemeinschaft hinauswill und gerade die Toten, die vergessenen Opfer der Geschichte, in diese Gemeinschaft hinein aufwecken will und kann. Jede sachgemäße Theorie beziehungsstiftenden Handelns stößt folglich nach Peukert auf die Frage nach dem lebendigen Gott, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Erwecker Jesu. Denn sie läuft auf die Frage auf, ob und wie erinnernde Solidarität mit den Opfern der Geschichte überhaupt menschenmöglich sei. An dieser Grenze der Erforschung menschlicher Handlungsmöglichkeiten wird deutlich, daß die christliche Rede von dem Gott, der die Toten in eine universale Kommunikationsgemeinschaft hinein wecken wird, sinnvoll, wirklichkeitserschließend und hilfreich sein kann. Radikale Reflexion auf den Menschen als das Wesen, das sich verständigen, lernen und sich solidarisieren kann, setzt in ihrem Scheitern die Frage aus sich heraus frei, ob die christliche Hoffnung auf diesen Gott nicht doch sachgemäß sei.

Diese Hauptthesen stellen einen neuen Vorschlag dar, wie christliche Theologie zu begründen und zu verstehen sei. Ich möchte den Gedankengang, in dem Peukert seinen Vorschlag entwickelt, nun dem Aufbau seines Buches folgend in seinen wichtigsten Schritten darlegen.

Kommunikatives Handeln als Hintergrund – Problem heutiger Theologie

Peukert überprüft im ersten Hauptteil seiner Arbeit (S. 21–67) drei theologische Ansätze, die sich gegenüber dem Verdacht, Theologie sei sinnlos, auszuweisen versuchen, also eine Grundlegung der Theologie als solcher darstellen: die «existenziale Interpretation» R. Bultmanns, die «transzendente Theologie» K. Rahners und die «politische Theologie» von J. B. Metz. Die Theologie Bultmanns und das in sie einbezogene Denken des frühen Heidegger führen zu einer Frage, die sie nicht beantworten können. Sind Menschen da, wo sie sich mit ihrem Sterben-Müssen auseinandersetzen, mit sich allein, oder kann sie das Sterben anderer im Umgang mit dem eigenen Tod etwas angehen? Versinken vor dem Tod die Mitmenschen und die Umwelt, so daß nur eine geängstigte Innerlichkeit zurückbleibt? Und versinkt der sterbende andere aus meiner Welt in seinen Tod, so daß dieser mich in meinem Personkern nicht betreffen kann? Wenn Selbstmitteilung und gegenseitige Betroffenheit nicht in das «eigentliche Selbstsein» hineinreichen, dann ist die neutestamentliche Behauptung, Jesus sei «für uns» gestorben, ebenso unsinnig wie die Behauptung der

ersten Christen, in diesem Sterben Gott erfahren zu haben. K. Rahner kann die Frage, ob kommunikatives Handeln in die Tiefe des eigenen Sterbens hineinreicht, bejahen, weil nach seiner Meinung Gotteserfahrung durch zwischenmenschliches Handeln vermittelt ist, weil somit jede Zuwendung zu anderen Menschen ein geheimes Ja zu Gott ist. Der einzelne ist für K. Rahner also gerade da «bei sich selbst», wo er sich dem Du zuwendet und vom Du beschenkt wird, d.h. etwas von der Nähe des Geheimnisses, also Gottes merkt. Nun fragt sich allerdings, ob diese Sicht den harten Tatsachen der sozialen Mauern zwischen den Klassen, der Kontaktverbote und Kontaktstörungen, der wirtschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse und politischen Herrschaft gerecht werden kann. Wie steht es mit der Nähe des «absoluten Geheimnisses» in der Gesellschaft, d.h. in einem durch Erbmasse, durch harte Arbeit, durch vorgegebene Sprache, verfestigte Institutionen, durch Herrschaft und Ohnmacht, durch geschichtliche Verhängnisse und fatale Trends bestimmten Zusammenleben, in dem über den einzelnen Menschen weitgehend schon entschieden ist und ständig von außen entschieden wird? Stellt sich die Theologie dieser Frage, dann muß sie überlegen, ob das jeweils erreichte Ganze denn das Wahre ist, ob aus dem Unrecht und dem Leid, das die Gesellschaft auferlegt, das Recht und die Chance zur Veränderung entstehen. Die Theologie wird «politisch». Aber gibt es denn überhaupt ein einschränkendes, beziehungsstiftendes Tun und Reden, das gegen die öffentlichen und privaten Störungen, Verstörungen, Verdrängungen angeht und damit Gott als den ernst nimmt, der jetzt noch nicht herrscht, aber zur Zukunft dieser unserer Welt werden will? Die Antwort auf diese Frage entscheidet darüber, ob Theologie möglich ist. Das Recht und der Sinn christlicher Theologie können somit ohne Reflexion auf befreiendes Handeln nicht aufgewiesen werden.

Grundreflexion auf die Bedingungen von Wissenschaft

Die Behauptung, Theologie sei unmöglich, gehört in den Streit über die Strukturen, Grundlagen und Grenzen menschlichen Wissens, in die Erforschung der Spielregeln und der Leistungen unserer Sprache, in die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Wissenschaft, Sprache und Zusammenleben, die seit Beginn unseres Jahrhunderts im Gange sind. Deshalb stellt Peukert im zweiten Hauptteil seines Buches (67–209) den Gang der wissenschaftstheoretischen Forschung in seiner inneren, von den Sachproblemen diktierten Logik dar. Zunächst waren viele Wissenschaftler und Denker der Meinung, Wissenschaft sei nur in einer künstlich geschaffenen, in sich widerspruchsfreien, lückenlos zusammenhängenden und restlos durchsichtigen Einheitssprache möglich, die in der Anordnung ihrer Zeichen die Sachverhalte unserer Welt abbildet. L. Wittgenstein hat diese Überzeugung in seinem während des ersten Weltkrieges ausgearbeiteten «Tractatus logico-philosophicus» am eindrucklichsten formuliert, und vor allem der «Wiener Kreis» der «logischen Positivisten» um Moritz Schlick folgerte in den zwanziger Jahren, daß Fragen nach Sinn oder Unsinn bestimmter Sachverhalte oder der Welt als solcher, nach dem Wert oder Unwert von Handlungen, nach dem Absoluten oder Gott bedeutungslos seien, weil sie weder zur Logik und Mathematik gehören noch an beobachtbarer Realität empirisch überprüft werden können. In der logisch gebauten, empirisch gehaltenen Sprache der Physiker oder Ingenieure können solche «metaphysischen» Fragen gar nicht mehr vorkommen. Nun hatten B. Russell und andere Mathematiker allerdings bereits in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg entdeckt, daß in der Mengenlehre selbstwidersprüchliche Grenzbegriffe auftreten. Die anschließende Diskussion über die Grundlagen der Mathematik führte zu der Erkenntnis, daß der Aufbau von Zeichengefügen, in denen die Beziehungen zwischen den Zeichen allein durch deren Form geregelt ist, nicht zu umfassenden, geschlossenen, ein-

deutigen, restlos beherrschbaren Systemen führt, sondern daß schon recht einfache logische und mathematische Systeme offen, mehrdeutig, überschreitbar und insgeheim von der in ihnen vermiedenen Alltagssprache abhängig sind (K. Gödel, 1931). Folglich können die Menschen und ihr Zusammenleben nicht als informationsverarbeitende, sich selber regelnde Problemlösungsmaschinen betrachtet werden: Menschen können sich selber erfassen und sprachlich mitteilen, kybernetische Maschinen nicht. Ebenfalls in den dreißiger Jahren entwickelte K. Popper gegen den «Wiener Kreis» die These, daß wissenschaftliche Erklärung notwendigerweise den Charakter des «Ratens», des versuchsweisen Entwurfs habe. Seiner Meinung nach bestimmen die jeweils forschungsleitenden Grundannahmen die Blickrichtung, die Versuchsanordnung und die Erhebung der empirischen Daten. Wissenschaftliche Hypothesen können daher nie als «bewiesen» oder als unbezweifelbar, unüberholbar festgeschrieben werden, sie können sich bewähren, aber auch als unzureichend herausstellen. Die an Popper anknüpfende Debatte hat Grundfragen erzwungen, die als längst erledigt galten oder noch gar nicht in Sicht gekommen waren. Wenn die Wissenschaften auf mehreren Ebenen der Sprache arbeiten müssen (R. Carnap), nach welchen Gesichtspunkten sind dann die theoretischen Grundkonzepte, die formalen Mittel, die Beobachtungssprache zu wählen? Entscheidet deren Handlichkeit oder gesellschaftlicher Nutzen, oder kann und muß diese Wahl ihrerseits aus der Sache vernünftig begründet werden? Wenn gerade die Grundkonzeptionen der Forschungsprogramme alltagsprachlich verwurzelt, geschichtlich bedingt und zugleich kreativ entworfen sind (Th. S. Kuhn, I. Lakatos), was kann und soll dann noch «Wahrheit», Beweisbarkeit, «Fortschritt» in den Wissenschaften heißen (P. Feyerabend)? Und welche inneren Regeln, welche Möglichkeiten der Kreativität muß dann die angeblich so «unklare», die so wandlungsfähige und praktisch so leistungsfähige Sprache besitzen (N. Chomsky)? Ist dann die vielfältige Praxis des Sprach-Gebrauchs im Zusammenleben der Menschen das Geschehen, in das auch Forschen und Erklären als ein Sprachspiel unter vielen anderen gehört und das selbst nicht weiter erklärt werden kann (L. Wittgenstein, «Philosophische Untersuchungen» 1945)? Und wenn Sprache, Geschichte und Gesellschaft den Boden bilden, in dem die neuzeitlichen Naturwissenschaften wurzeln, wie müssen dann jene Wissenschaften angesetzt und betrieben werden, die ihrerseits Sprache, zwischenmenschliches Handeln, soziales Zusammenleben, Geschichte, Staat und Politik, Kunst und Religion erforschen («Positivismusstreit» in der Soziologie)? Wie vernünftig, wie verantwortlich ist dann überhaupt die Entscheidung, wissenschaftlich zu forschen, Zusammenhänge erklären zu wollen – welchen Wert, welche Einsichtigkeit besitzt Wissenschaft selbst? Auf welcher Grundlage können Versuche, das Zusammenleben der Menschen in allen seinen Dimensionen zu erforschen und aufzuklären, überhaupt mit Aussicht auf Erfolg unternommen werden (Soziologische Rollentheorie, Systemtheorie, historischer Materialismus)? Sind die Natur- und Sozialwissenschaften eine neuzeitliche Sonderform einer tieferen und breiteren, untergründig und alltäglich – geschichtlich schon immer auf Kommunikation und Solidarität hinarbeitenden praktisch-ethischen Vernunft, die alles Lernen, Verstehen, Erfinden, Forschen und Wissen ermöglicht und in Gang hält (K.-O. Apel, J. Habermas)? Lassen sich bestimmte zwischenmenschlich-sprachliche Grundhandlungen angeben, die in diesem Sinn Verständigung allererst ermöglichen («konstruktive Wissenschaftstheorie»: Lorenzen, Kambartel). Gäbe es nicht einen unterschwellig treibenden «vernünftigen» Grundwillen zur bewußten, uneingeschränkten, orientierenden Kommunikation, dann blieben Sprache und Spracherwerb, die Entstehung eines «Wir» und «Ich», die Fähigkeit zu Kreativität und zu sozialem Lernen, die Geltung ethischer Normen und eben damit auch die neuzeitlichen Wissenschaften rätselhaft. Aber wie läßt sich diese

Grundlage kommunikativen Handelns selbst noch einmal erforschen und bestimmen?

Wunsch nach unbegrenzter Kommunikationsgemeinschaft

Von dieser Grenzfrage wissenschaftstheoretischer Überlegungen her zeigt Peukert zu Beginn des dritten, entscheidenden Hauptteils seiner Arbeit zunächst, daß die verschiedenen Versuche, religiöse bzw. christliche Rede allein von einer «Philosophie der Alltagssprache» (J. L. Austin) und von einer Theorie der Sprechakte (J. T. Searle) aus als paradox-sinnerschließende Redehandlungen zu rechtfertigen, nicht ausreichen (S. 212–230). Denn welche Tragweite und Funktion diese Sprechakte in der gesellschaftlichen Realität haben, ob und wie sie an die Wurzeln der «gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit» gehen, ist etwa bei I. T. Ramsey noch nicht geklärt. Sobald man jedoch so fragt, religiös-theologische Rede also mit den Grundlagenfragen der Gesellschaftswissenschaften konfrontiert, wird deutlich, daß Religion und Theologie ja selbst inzwischen Gegenstand der Sozialwissenschaften geworden sind, sich also mit deren theologiefreier Erklärung von Religion und Theologie auseinandersetzen müssen. In dieser Auseinandersetzung würden Versuche, die Theologie als eine empirisch-analytische Wissenschaft, also z. B. als eine Theorie einer bestimmten Art von Sprache anzusetzen, zu kurz greifen. Denn die Frage ist ja gerade, ob diese Art von Sprache für die Probleme einer als System funktionierenden Weltgesellschaft noch Sinn beschaffen kann (N. Luhmann) bzw. ob sich der Vernunftgehalt der jüdisch-christlichen religiösen Utopie und Redeform inzwischen aus seiner religiös-kirchlichen Einkleidung geschichtlich herausgeschält habe, Christentum als kirchlich organisierte Hochreligion somit überflüssig geworden sei (J. Habermas). Diesen Anfragen gegenüber führt nur die kritische Überprüfung bisheriger Ansätze einer Theorie kommunikativen Handelns weiter. Dabei wird unter «kommunikativem Handeln» jedes Verhalten von Menschen verstanden, das sich auf das Verhalten anderer bezieht, dabei Sprache und Zeichen verwendet, um die gemeinsame Lage zu klären und zu verändern, dadurch eine gemeinsame Welt schafft, in der die Beteiligten zusammengehören, ihre Lebensgeschichten ein Stück weit verflechten und so einander die Chance geben, ihre Orientierungen und die sozialen Verhältnisse zu ändern, ja einander bewußt gegenseitig neue Lebensmöglichkeiten zu eröffnen. H. Peukert prüft deshalb (S. 230–283) die vorliegenden Ansätze zur Deutung solcher Verhaltensweisen: können Theorien kommunikativen Handelns die Aufgabe der Theologie mitübernehmen, oder setzen sie scheinend Theologie als das notwendige andere neu frei?

Die Prüfung muß beim Begriff der «kommunikativen Kompetenz» einsetzen, den J. Habermas zum Ansatz seiner Deutung macht. Dieser Begriff meint die Fähigkeit von Menschen, durch Interaktion eine sprachlich vermittelte Identität zu erwerben und zu bewahren. Kompetenz zur Kommunikation kennzeichnet den Menschen als das Lebewesen, das im Zusammenleben mit seinesgleichen zu einem einsichtsfähigen, mit-sprachefähigen, kontaktfähigen, zur selbständigen Entscheidung über Verbindlichkeiten und Verpflichtungen fähigen Wesen heranwachsen kann. Die verschiedenen Ebenen dieser Kompetenz – Intelligenz, Sprache, Rollenhandeln, Sich-von-anderen-her-sehen, moralisches Bewußtsein – sind vor allem durch entwicklungspsychologische Forschungen herausgearbeitet worden (J. Piaget, L. Kohlberg). Das kommunikative Handeln hat eine innere Tendenz zu gemeinsamer Wirklichkeitserschließung, zur Gegenseitigkeit der Beziehungen, zur Gleichberechtigung aller jeweils Beteiligten, zur Zusammenarbeit und zur Gerechtigkeit. Es geht gegen Chaotik, Realitätsverlust, Isolation, gegen Zwang und Gewalt, gegen Abhängigkeit einiger Kommunikationspartner von anderen und Manipulation an. Dieser Richtungssinn ist durch die Hospi-

talismusforschung (R. Spitz), die Schizophrenieforschung, die psychoanalytische Erforschung der Ichentwicklung und damit des Erwerbs von Wirklichkeitssinn, Einfühlungsvermögen und Konfliktfähigkeit, durch die soziologische Rollentheorie und durch Untersuchungen über die beziehungsstiftende Struktur sprachlicher Lautgebärden (G. H. Mead) und über die Leistung normaler Verständigung im Gespräch (H. P. Grice, F. Schütze) gesichert. Aus der Sinnrichtung kommunikativen Handelns läßt sich sein maßgeblicher Kern ermitteln. Wer kommunikativ in zwischenmenschliche Vorgänge eingreift, der will Wahres sagen, ein Verhalten als richtig empfehlen und dabei seine ehrliche Überzeugung äußern. Alle anderen Absichten und Verhaltensweisen würden nur die Kommunikation und ihn selber (zer)stören. Wer an Kommunikation aufrichtig und ernsthaft teilnimmt, der unterstellt damit notwendig auch allen anderen Beteiligten, daß es auch ihnen im Grunde um wahre Aussagen (Erkenntnisgewinnung), um richtiges Handeln (Einverständnis über Normen) geht, daß sie weder einander noch sich selber belügen wollen, daß sie sich wechselseitig als gleichberechtigt anerkennen und daß sie niemanden, der teilnehmen will, aus dem Kommunikationsvorgang ausschließen wollen. Jedes kommunikative Handeln setzt somit eine Situation unvoreingenommener, ungezwungener, täuschungsfreier, gleichberechtigter und uneingeschränkter Kommunikation als die in sich sinnvolle, richtige, «ideale», erwünschte Gesprächssituation an. Da diese optimale Situation aber real nicht gegeben ist, da Kommunikation immer schon gestört, behindert, beschränkt ist, liegt in der Unterstellung ein Vorgriff auf eine Zukunft. Kommunikatives Handeln muß das, was in ihm als sinnvoll und verpflichtend behauptet wird, selbst anstreben und zu verwirklichen versuchen. Im Vorgriff auf die «ideale Kommunikationssituation» wird also eine umfassende, die Freiheit des einzelnen durch wechselseitige Solidarität aller ermöglichende Gemeinschaft aller Menschen als das allein sinnvolle Ziel der Menschheitsgeschichte angesetzt, und es wird zugleich behauptet, daß diese universale Kommunikationsgemeinschaft selbst nur kommunikativ, d. h. durch entkrampfendes, Zwänge abbauendes, neue Chancen gemeinsamer Wahrheits- und Normfindung eröffnendes Handeln erreicht werden kann. Allumfassende Solidarität als Befreiung aller zu ihrer Freiheit ist somit die letzte, insgeheim vorschwebende und als richtig erweisbare Zielvorgabe in allem kommunikativen Handeln (K.-O. Apel, J. Habermas). In diesem weitestreichenden, vernünftigsten aller Wünsche selbst steckt jedoch ein Widerspruch. Wie steht dieses Ziel denn zu der Tatsache, daß seit Jahrtausenden zahllose Menschen, und zwar vor allem die Wehrlosen, Abhängigen, Ohnmächtigen umsonst zugrunde gehen? Muß nicht gerade derjenige, der den abgründigsten, überschwenglichsten, überzeugendsten Wunsch nicht verdrängt, sondern verfolgt, angesichts dieser Tatsache in Verzweiflung geraten, weil den Opfern, dem Kanonenfutter, den Mißbrauchten und Zerstorten ja nicht mehr zu helfen ist, weil die Toten auch durch den Einsatz für die künftige Kommunikationsgemeinschaft nicht mehr zu retten sind? Oder gibt es irgendein Verhalten, durch das die Lebenden sich mit den Toten zusammenschließen, ihren nutzlosen Tod verwandeln können? Gibt es ein «Gedächtnis des Leidens und Sterbens» aller Opfer der Geschichte, das dieses Leiden und Sterben auf Zukunft hin fruchtbar macht oder offenhält? Aber selbst wenn es dies gäbe – könnte die universale Kommunikationsgemeinschaft denn die Toten mitumfassen? Angenommen, es gibt irgendwann in Zukunft eine Generation, die den vernünftigen Grundwillen zur umfassenden Gemeinschaft verwirklicht – muß sie nicht, um glücklich zu sein, die Toten aller früheren Generationen vergessen, oder muß und kann sie umgekehrt die ganze Vergeblichkeit und Unsinnigkeit dieser vergangenen Leiden in ihr erreichtes Glück hineinarbeiten und so verwandeln? Kann jemand glücklich sein und zugleich wissen, daß er sein gelungenes Leben auf einer Schädelstätte

aufbaut? Kann die Kommunikationsgemeinschaft die in ihrer Vorgeschichte Vernichteten in ihre Solidarität aufnehmen und aus der Absurdität befreien? Damit ist das zwischen M. Horkheimer und W. Benjamin umstrittene Entweder-Oder in Sicht. Dürfen wir für die Toten und uns hoffen oder nicht?

Der Gott, der Tote ins endgültig-gemeinsame Leben erweckt

Peukert weist – dies ist der letzte, entscheidende Schritt seiner Überlegung – nach, daß es in dieser Frage um die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit des Gottes geht, den die Beter der Psalmen anrufen, den Hiob anklagt, um dessetwillen der Prophet Jeremia verfolgt wird, von dem der leidende Gottesknecht des Buches Deuterocesaja sich verbrauchen läßt, dessen Herrschaft Jesus ankündigt und lebend wie sterbend bezeugt. Er zeigt, daß diese Wirklichkeit Gottes entscheidend im Sterben Jesu zur Frage stand und in der Auferweckung Christi als Ermöglichung eines uneingeschränkt solidarischen Lebens zum Durchbruch gekommen ist (Teil III, S. 283–303). Die Menschen des Alten und des Neuen Testaments haben darauf bestanden, daß die Hoffnung auf eine universale Kommunikationsgemeinschaft auch und gerade gegen den Tod aufrecht erhalten werden kann. Wer an diesem Ziel verzweifelt, der versucht etwas Unausdenkbares zu denken und Unerträgliches zu tragen. Und die Zeugen der Auferstehung haben darüber hinaus darauf bestanden, daß diese Verzweiflung auch am Ende nicht sachgemäß, nicht realitätsgerecht sei. Solidarität mit den Toten ist möglich: als Hoffnung auf den Gott, der über das Gräberfeld der Geschichte kommen und den Toten ebenso zu ihrem Recht, zu neuem Leben verhelfen wird, wie er dies bei Jesus getan hat. So läßt sich vom kommunikativ-solidarischen Leben aus Theo-Logie als Rede von dem im kommunikativen Handeln erfahrenen Gott verstehen und verantworten (S. 303–325).

Ein wirklich wichtiges Buch

H. Peukert erschließt nicht nur in vorbildlicher Klarheit entscheidend wichtige Ansätze zeitgenössischer Theologie. Er gibt nicht nur die lesbarste, zuverlässigste, aufschlußreichste Darstellung der Grundlegendiskussionen über Ansatz und Funktion der Wissenschaft – vor allem der Sozialwissenschaften –, die ich aus der Feder eines Theologen in deutscher Sprache kenne. Sein Buch erfüllt darüber hinaus die Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Theologie möge so forschen, daß «die durch den Fortschritt der Wissenschaften aufgeworfenen Fragen Antwort finden». Es zeigt, daß gerade der Theologe, der christliches Leben als ein gesellschaftsverändernd-geschichtliches Handeln begreift, den «harten Kern» des Christentums im fächerübergreifenden Disput der Wissenschaftler aufweisen und von ihm her Rückfragen an die gegenwärtige Forschung stellen kann. Zugleich stellt Peukert meines Erachtens Denkmittel zur Verfügung, die auch innertheologisch über manche fragwürdige Frontstellungen – z. B. in der Christologie – hinausführen. Vor allem aber ist sein Buch gerade deshalb, weil es keinem theoretisch durchdachten Verdacht ausweicht, weil es nicht blendet oder daherredet, sondern geduldig und streng argumentiert, für diejenigen wichtig, die ihr Christsein vor sich selber und im Zusammenleben verantworten wollen. Peukert macht klar, daß und wie es in den anscheinend so lebensfernen, vertrackten und folgenlosen Überlegungen über «Wissenschaft» in Wahrheit um den Sinn oder Unsinn menschlichen Zusammenlebens, um das Entweder-Oder von Hoffnung und Verzweiflung, um die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit des lebendigen Gottes geht. Der unlösliche Zusammenhang von Gott als absoluter Zukunft, Auferstehung Jesu und dem gemeinsamen Versuch einer schrankenlos solidarischen Existenz erweist sich als das spezifisch Christliche, das von Wissenschaft und Wissenschaftstheorie nicht verschüttet, sondern heute neu herausgefordert ist.

Klaus Schäfer, Münster | Westfalen

DAS VERNACHLÄSSIGTE INDIVIDUUM

Wir verlassen uns immer weniger auf uns selbst; dafür immer mehr auf Einrichtungen, die wir zu unserem Gebrauch schaffen oder vorfinden: Unsere Beine haben ihren Dienst weitgehend abgetreten an Fahrzeuge; unsere Arme an Maschinen; unser Kopf an Computer. Sogar die persönliche Erfahrung muß nicht selten den aus aller Welt gesammelten, mehr Objektivität versprechenden Informationen den Vortritt lassen. Und zwar geschieht dies in einem Ausmaß, das unser Verhalten, unsere Einstellung, unsere Selbsteinschätzung und schließlich unser Sein unweigerlich prägt. Durch die Gewöhnung, unser eigenes Tun in allen Sparten nach außen zu delegieren, sind wir aber bestens vorbereitet, auch in letzten Fragen unseres Daseins noch einmal auf eigene Tätigkeit zu verzichten: zu verzichten auf das nachdenkliche Durcharbeiten unserer eigenen Erfahrungen, auf die Konfrontation dieser Erfahrungen mit den Ansprüchen der Gesellschaft, der Kirche, des Glaubens. Die Popularisierung der Wissenschaften hat nicht die von vielen erwartete Befreiung von überholter Bevormundung gebracht. Viel öfter ist eine neue Abhängigkeit entstanden: in der Gestalt eines übereilten Glaubens an die Wissenschaft und an den Fortschritt; in der Gestalt eines neuen Gehorsams den Eigengesetzlichkeiten und «Sachzwängen» einer bürokratisierten Gesellschaft gegenüber. Solche Leichtgläubigkeit geht aber einher mit der Neigung, uns mit der pauschalen Übernahme eines als allgemeinverbindlich vorgestellten religiösen oder politischen Lehrsystems zu begnügen, das uns letztlich fremd bleibend nie die Kraft haben wird, unser Leben glaubwürdig zu prägen. Mit anderen Worten: die heutige kulturelle Situation leistet der alten Verwechslung persönlichen Glaubens mit einem mehr oder weniger gedankenlosen Für-wahr-Halten einer bestimmten Lehre nicht wenig Vorschub. Es lohnt sich, darüber ein wenig nachzudenken.

Der systematisierte Mensch

Früher fragte der forschende Menscheng Geist nach dem *Wesen* der Dinge: «Was ist das?» Mit dem Aufkommen der empirischen Wissenschaften zeigte es sich aber mehr und mehr, daß die auf diese Fragen versuchten Antworten nicht zu finden waren, oder aber nicht sehr viel sagten. Dagegen erwies sich die Frage nach den *Beziehungen* zwischen den Dingen, nach dem Funktionieren innerhalb eines größeren Zusammenhanges, die Frage «Wie ist das?» als außerordentlich fruchtbar. Die Fragestellung hat sich verschoben, weg vom geheimnisvollen Wesen der Dinge, hin zu den interessanten Beziehungen zwischen den Dingen, zu dem System hinter den Dingen – in den Naturwissenschaften wie in den Humanwissenschaften. Es gelang, unsere Vorstellungen von der Wirklichkeit immer präziser in Beziehungsbegriffe zu fassen und diese Begriffe zu einem ganzen System, d. h. zu einem Modell eines Teilbereiches der Wirklichkeit zusammensetzen. Solche Systeme erfreuen sich heute außerordentlichen Prestiges, weil sie unabsehbare Möglichkeiten des Fortschrittes eröffnen. Diese Systeme, seien es bloß gedankliche oder technische Konstruktionen, besitzen nämlich eine gewisse Selbständigkeit: sie können, wie etwa die physikalischen Theorien zeigen, unabhängig von der wirklichen Welt nach gewissen Regeln weiterentwickelt werden und erlauben dann neue intelligente Fragen an die Wirklichkeit. Diese Selbständigkeit ist besonders charakteristisch für die Regelkreissysteme, die imstande sind, selbständig Gleichgewichte zu erhalten, Störungen auszugleichen, oder sich gar einer Umwelt anzupassen.

Diese großen Erfolge im Systematisieren und der allzumenschliche Hang, sich die Sache einfacher zu machen, haben dazu geführt, die Wirklichkeit, einschließlich des Menschen, systematisch zu vereinfachen, zu vergrößern, um besser mit

ihr fertigzuwerden (vgl. Studienplatzvergabe nach Notendurchschnitt!). Man hat sie mit einem immer feineren Raster von Begriffen abgebildet; man hat sie klassifiziert, quantifiziert, katalogisiert, organisiert, institutionalisiert, so daß schließlich bei vielen der Eindruck entstand, der Mensch könne auf diese Weise praktisch erschöpfend beschrieben werden. Daraus ergab sich dann schnell, daß der so Beschriebene auch so eingeteilt wurde und für die Gesellschaft nichts anderes mehr ist, als eben ein Glied der Gesellschaft, das nach bekannten Gesetzen sich verhält, bzw. zu verhalten hat, und über das man Bescheid zu wissen meint. Er wird nicht mehr als Mensch genommen, sondern aufgeteilt in Sektoren, Sparten, Aspekte. Er wird «erfaßt» als Schüler, Verkehrsteilnehmer, Lohnempfänger, Steuerzahler, Patient usw. Und der Schüler steht nicht etwa einem Lehrer gegenüber, sondern mehreren Fachlehrern, der Patient den Spezialisten. Im religiösen Bereich ist dann der Mensch nur einer, der die wohldefinierten sog. religiösen Pflichten erfüllt bzw. nicht erfüllt. Der Christ begreift sich als einen, der sich den einen Glauben der einen Kirche zu eigen macht, aber nicht als einen, der aufgefordert ist, einen persönlichen Glauben zu entwickeln.

Die Wirklichkeit wird aber meist nicht nur vergrößert, sondern auch noch verzerrt. Wir müßten nicht Menschen sein, wenn wir nicht gerne, so lange als möglich, übersähen, was uns stört oder gar kränkt. Dafür sorgen insbesondere unsere Abwehrmechanismen, die meist unbewußt sind, uns aber statt objektiv nur selektiv wahrnehmen lassen. Das Bild von der Wirklichkeit, das damit in uns entsteht, sei «Ideologie» genannt. Nach Marcel Légaud¹ ist Ideologie (es gibt zahlreiche, verschiedene Auffassungen dieses Wortes) eine Weltanschauung, die dem Ganzen, als dessen Glied der Mensch sich weiß, Bedeutung und Wert verleiht. Eine solche Weltanschauung kann eine soziale oder politische Theorie, eine Kosmologie, eine Theologie sein. Sofern sie auch Wiedergabe der Wirklichkeit sein will, ist sie, als Wortgebilde, natürlich immer eine Vereinfachung. Wir wollen also unter «Ideologie» alle vereinfachten Darstellungen der Wirklichkeit verstehen: sowohl Dokumente, die ein solches Bild entwerfen, als auch jene Bilder, die wir in unseren Köpfen machen. Dokumente solcher Art sind z. B. Grundsatzprogramme der Parteien, Gesellschaftstheorien; aber auch religiöse Dogmen, der Katechismus, die Bibel. Zu den Ideologien, wie sie in unseren Köpfen existieren, sind gängige Einzelmeinungen zu zählen wie: die Wissenschaft werde alle Probleme lösen; der materielle Fortschritt sei das Kriterium für menschliches Wohlbefinden; der Mensch sei soviel wert, als er zählbar und zahlbar leiste. Aber Vereinfachungen sind je nach Umständen auch nützlich. Der Mensch kann nur leben, wenn er lernt, das Wichtige aus dem Schwall von Informationen, die sekundlich auf ihn eindringen, zu beachten und das Unwichtige zu übergehen. Er muß abstrahieren und Begriffe bilden, um sich verständigen zu können. Er muß Begriffe zusammensetzen zu Aussagen, die ihm den Sinn des Daseins erhellen und ihn in eine sinnvolle Lebensführung einweisen. Er muß – gestehen wir es uns ein – manchmal auch Dinge verzerren, um den eigenen seelischen Haushalt aufrechtzuerhalten. Er muß sich die Dinge zurechtlegen, d. h. er muß Ideologien bilden, bzw. angebotene Ideologien zunächst einmal übernehmen.

Es gibt auch Ideologien, die dem Träger lange oder überhaupt unbewußt bleiben. Er spricht z. B. mit Überzeugung darüber, daß die Kommunikation besser gepflegt werden sollte. Seine Überzeugung geht aber nicht tief genug, um in ihm selbst ein

¹ Marcel Légaud, dem der Verfasser dieses Aufsatzes viel Anregung verdankt, hat zwei sehr empfehlenswerte Bücher geschrieben: «Meine Erfahrung mit dem Glauben» 1973 und «Meine Erfahrung mit dem Menschen» 1974, Herder.

besseres kommunikatives Verhalten zu bewirken. Vielmehr wird in seiner unbewußten Tiefe offenbar eine gegenteilige Überzeugung wirksam, die eine bessere Kommunikation verhindert. Man glaubt oft in Wirklichkeit gerade das nicht, was man zu glauben meint und bekennt. Darum sagt *C. G. Jung* mit Recht: «Niemand kann auf Befehl die Religion niederschreiben, die er wirklich hat.» Und *Jesus* sagt: «Nicht jeder, der sagt ‹Herr, Herr›, wird in das Himmelreich kommen, sondern, wer den Willen meines Vaters tut.»

Solch unbewußte Ideologien gehen oft als unausgesprochene Voraussetzungen in unsere Gespräche ein. Wenn mich jemand fragt: «Warum sind Sie gegen mich?» kann es ja durchaus sein, daß ich gar nichts gegen ihn habe. Ich kann dann seine Frage nicht beantworten, sondern muß die unausgesprochen gemachte Voraussetzung verneinen. Wer solch verborgene Voraussetzungen nicht erkennt oder nicht formulieren kann, bleibt beim Diskutieren oft unterlegen, weil er sich in Widersprüche verwickelt bzw. im System gefangen bleibt, das ihm der andere aufgezwungen hat. Um ein derartiges aufgezwungenes System handelt es sich auch, wenn man sich durch den üblen Umgangston verleiten läßt, mit gleicher Münze zurückzugeben, während die einzige glaubwürdige Antwort darin bestünde; es abzulehnen, in einem solchen Ton zu reden. Jesus hat bei den falschen Anschuldigungen, die gegen ihn vorgebracht wurden, *geschwiegen*.

Wir werden nie ohne Ideologien auskommen. Aber wir müssen damit rechnen, daß auch solche Ideologien, die uns ein Stück unseres Lebens hilfreich begleitet haben, sich eines Tages als überflüssig, zu eng oder irrig erweisen, weil wir meinten, einen Glauben oder Einsichten zu haben, wo wir nur Ansichten hatten. Diese Ideologien müssen wir dann hinter uns lassen. Nicht unbedingt, weil sie insgesamt eine Täuschung gewesen wären, sondern oft einfach deshalb, weil wir ihnen entwachsen sind. Solche Ideologien sind überflüssig gewordene Erzieher.

Bildungshaus Bad Schönbrunn

Meditatives Wochenende mit **Ferdinand Gehr**, Altstätten, unter Mitarbeit von **P. Willi Schnetzer SJ**, Zürich.

Durch das Bild leuchten die Geheimnisse

16.—17. Oktober

Das Werk von **F. Gehr** wächst aus den Quellen der Meditation — sei es Vertiefung in die Mysterien des Glaubens, seien es die verborgenen Geheimnisse der Natur.

Beginn: Samstag (16. 10.) um 16.00 — Schluss: Sonntag (17. 10.) um 16.00 Uhr.

Anmeldungen an die Direktion von Bad Schönbrunn, 6311 Edlibach, Telefon (042) 52 16 44.

Nur ein Glied der Gesellschaft?

Wir haben gesehen: Ideologien werden begünstigt durch das menschliche Bedürfnis zu vereinfachen und die Fähigkeit zu systematisieren. Ideologien können auf weite Strecken eine Hilfe sein; sie können aber auch eines Tages anfangen zu tyrannisieren, ohne daß man es gleich merkt. Eine andere Überlegung unterstreicht dieses Ergebnis. Die Überbetonung des Systematischen hat zu einer Vernachlässigung all dessen geführt, was sich nicht systematisch erfassen läßt: des Unvorhersehbaren, Einmaligen, Originalen, begrifflich nicht Faßbaren, der persönlichen Erfahrung, also des Individuums.

Die Systeme sind als menschliche Konstruktionen vollständig durchschaubar, ergründbar. Dagegen muß der Mensch als grundsätzlich unergründbar angesehen werden. Noch bevor er zum Bewußtsein kommt, ist er von unzähligen dunklen Einflüssen geprägt worden, die ihm sein Leben lang unbekannt sein werden. Und wenn er pausenlos über sich nachdächte und forschte, könnte er doch nie nachdenkend sich selbst einholen, weil er nachdenkend sich schon verändert, weil das denkende Ich nie ganz mit dem gedachten Ich identisch ist. Das Individuum ist einmalig, nicht «erfaßbar», und deshalb haben auch Wissenschaft und Gesellschaft «keine Kompetenz in jenem Bereich des Menschen, der für ihn grundlegend und entscheidend ist.»²

Man redet heute ständig von der Gesellschaft und übersieht das Individuum. Dieses wird als Bremse im funktionierenden Betrieb, als Lücke oder Störung im System empfunden und deshalb ignoriert. Leben aber heißt «gestört werden», wie **R. Wagner** anhand von eindrucklichen biologischen Beispielen ausführt.³ Gewiß gilt es oft genug den Egoismus zu überwinden, Solidarität zu üben, die eigenen Meinungen und Bedürfnisse zugunsten der Gemeinschaft zurückzustellen. Das darf aber nicht heißen, wie viele Parteifanatiker meinen, man hätte nur zwischen den zwei Möglichkeiten bedingungsloser Loyalität und ebenso bedingungsloser Gegnerschaft zu wählen: Gleichschaltung nach innen, Polarisierung nach außen. Das führt unweigerlich zum Extremismus, brauner, roter oder auch schwarzer Farbe.

Abgesehen von der Hetze und den Konsumgewohnheiten, die zum Nachdenken keine Zeit mehr lassen, ist der heutige Mensch infolge der dauernden Mißachtung des Individuums weitgehend unfähig geworden, seine eigene individuelle Einmaligkeit gebührend ernst zu nehmen, nämlich auf seine persönlichen Erfahrungen zu reflektieren, diese Erfahrungen mit seinen überkommenen Glaubensauffassungen solange zu vergleichen, bis er zu einem eigenen Urteil kommt. Damit gelingt es ihm aber nicht, jene Selbstsicherheit zu erlangen, die Voraussetzung dafür wäre, sich in einer vielgestaltigen und anspruchsvollen Welt selber zu bestimmen, d. h. aus einem überzeugten und überzeugenden Glauben zu leben. Der heutige Mensch ist zumeist «außengesteuert». Seine Individualität ist zumeist eine Scheinindividualität. Er differenziert sich fast nur noch durch die gleichzeitige Zugehörigkeit zu verschiedenen Klassen. Er könnte gekennzeichnet werden durch Aufzählen all der Klassen, deren Mitglied er ist, z. B. die Klasse der 40 Jahre alten Männer, der kaufmännisch Gebildeten, Autofahrer, Frühaufsteher, Hundebesitzer, engagierten Christen, Wanderfreunde usw.

Bedeutungsvolle Lücken

Nun gibt es aber in allen Systemen auch Lücken, die den Aufmerksamen Anlaß zu neuen Fragen sind. Das gilt auch für ein sprachliches System von Glaubensaussagen, wo diese Lücken den Rang von Spielräumen annehmen, die sehr weitgehende persönliche Deutung zulassen. Diese Spielräume sind sogar

² M. Légaut: «Meine Erfahrung mit dem Menschen», S. 199.

³ Vgl. «Orientierung», 15. Juni 1970, S. 117.

so groß, daß es entscheidend an der persönlichen Deutung hängt, ob die so gedeutete Aussage als christlich gelten darf. Unter «Gott» versteht man etwas anderes, je nachdem, ob Gott in der Natur waltet, oder ob der Mensch selber dort zu walten hat. Es kann sein, daß jemand mit dem Wort «Gott» so abergläubische Vorstellungen verbindet, daß man besser tut, ihm gegenüber das Wort «Gott» peinlich zu vermeiden. Auch «Glauben» bedeutet verschiedenes, wenn ein Mensch nach langem Suchen zum Schluß kommt: «Ich glaube an Jesus», und wenn ein religiös Erzogener, der aber nie viel nachgedacht hat, sagt: «Ich glaube alles, was die Kirche zu glauben vorstellt», der also gehorsam und pauschal Inhalten zustimmt, die er zum Teil gar nicht kennt. Wenn zwei dasselbe sagen, ist es offensichtlich nicht dasselbe. Genausowenig, wie wenn zwei Menschen «Ich» sagen. Der sprachliche Ausdruck bleibt derselbe, derweil der gemeinte Inhalt sich ändert.

Wir können Gott nicht direkt erkennen. Alle Eigenschaften, die wir ihm zuerkennen mögen, haben bloß analogen Charakter, weil sie unserer irdischen Erfahrung entnommen sind. Deshalb ist Gott dem, was wir unter «Vater» verstehen, mehr unähnlich als ähnlich, so daß wir nur sehr abstrakt und unzureichend von ihm sprechen können und von solcher Rede überhaupt nur etwas verstanden werden kann, wenn die worthaften Formulierungen Erfahrungen wachrufen, die man selber gemacht hat. Wobei die eigene Erfahrung die allgemeinen Normen nicht ersetzen, sondern füllen soll.

Daraus ergibt sich aber sofort, daß es keine für alle Menschen gleich treffenden Formulierungen des Glaubens gibt, daß vielmehr für den einen mißverständlich ist, was für den andern die treffende Antwort auf seine Frage bedeutet. Das heißt, daß man u. U. gerade im Interesse der *einen* Sache des Glaubens verschiedenen Menschen verschiedenes sagen muß. Auch Jesus hat seine Botschaft in den Gleichnissen unter sehr verschiedenen Bildern verkündet. Das kann nur den erschrecken, der den Glauben als ein ein für allemal fest geprägtes System von Glaubenssätzen versteht; nicht aber den, der im Glauben eine persönliche Beziehung erkennt, die sich nicht nur verändern kann, sondern *muß*, so wie der Mensch sich entwickelt, reifer wird. Das geht einfach daraus hervor, daß auf beiden Seiten dieser Glaubensbeziehung Personen stehen und daß die zwischen Personen zunächst gegebene Fremdheit durch das Andauern der Beziehung allmählich abgebaut wird. Wenn man den Glauben so auffaßt, dann können gewohnte Formulierungen und Bilder wohl veralten; man ist dann nicht mehr auf sie angewiesen, weil sie ohnehin nur vorläufige Stützen sein konnten. Eine solche Stütze war beispielsweise das Bild vom «Jenseits», vom «Himmel oben», aus dem heraus Gott in das Geschehen hienieden eingreift. Heute können wir uns Gott nicht mehr so gut in einem Jenseits vorstellen; viel besser in der Zukunft, die wir ja trotz aller Planung weder voraussehen noch steuern können.

Wir brauchen eine neue Grundeinstellung und eine neue Lebensweise. Es ist nötig, unser Innenleben, unsere Erlebnisse und Erfahrungen – ohne Ausnahme – ernst zu nehmen, sie in unsere bewußten Auseinandersetzungen mit all den Forderungen von Gesellschaft und Kirche, also auch den Glaubensforderungen, einzubeziehen. Wir brauchen sie, um uns selber zu kennen, zu uns selber zu kommen und um zu uns selber stehen zu können. Wir brauchen sie, um zu gewichten, zu bewerten und zu entscheiden. Selbständig, mündiger Christ ist nur, wer sein Urteil in Glaubensfragen so lange aufschieben kann, bis er persönlich gewiß ist; anders gesagt: wer sich nur solcher Formulierungen bedient, zu denen er ohne angestrengt zu sein und ohne Polemik stehen kann. Es geht nicht darum, religiöse Erfahrungen zu produzieren, sondern Erfahrungen, die wir ohnehin machen, zuzulassen und im Lichte des Glaubens zu deuten zu versuchen – indem wir uns Pausen gestatten, sich aufdrängende Fragen nicht verdrängen. Um Freud und Leid des Menschen kann man nicht nur wissen,

man muß etwas davon erleben. Das Gesunde, Hohe, Edle, aber auch das Schreckliche, Sinnwidrige muß empfunden werden; es ist unmöglich, es gehorsam zu lernen. Wir haben deshalb offen zu sein für stets neue Erfahrungen, woher sie auch kommen. Jesus selbst hat uns dazu aufgefordert, wenn er nach Johannes 16, 12/13 sagt: «Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit einführen...»

Inzwischen haben wir gelernt, daß die Probleme, die wir zu lösen haben, und die Welt selbst, in der wir uns zu bewähren haben, weitgehend Gleichgewichtsprobleme sind. Die verschiedensten Triebe, Bedürfnisse und Pflichten treten zueinander und zur Umwelt in Spannungen, die erfordern, daß das Gleichgewicht, das innere und das zwischenmenschliche, immer wieder neu hergestellt wird: zwischen Trieb und Vernunft, zwischen Aktivität und Besinnung, Selbstbehauptung und Dienst am Nächsten. Es gilt klug den Gefahren auszuweichen, aber auch klug zu werden durch Erfahrung. Und dementsprechend in der Erziehung: zu bewahren und bewähren zu lassen. Ohne (selbst)kritischen Geist gibt es keinen echten Glauben. Ohne Nachdenklichkeit gibt es kein sicheres Wissen darüber, welche der an mich herangetragenen Forderungen in welchem Maße und auf welche Weise mich wirklich angehen.

Die Analogie mit dem heutigen Denken in Regelkreisen reicht sogar noch weiter: wir sind heute mehr denn je aufgefordert, uns an einer sich ändernden Norm zu orientieren, weil unser Leitbild Christus, ja sogar das Gottesbild, infolge menschheitlicher und persönlicher Erkenntnisfortschritte sich verändert, man wird sagen können: sich vertieft. Das bedeutet eine lebenslange Aufgabe und eine Leistung mit hohem Anteil von Entscheidungen, bei denen es keine Vorbilder – und schon gar keine allgemein gültigen Normen – mehr gibt; wo wir allein auf uns gestellt sind und einen Boden echter Erfahrungen brauchen.

Wolf Rohrer, Bremen

Der Vatikan und die allgemeine Abrüstung

Der Rüstungswettlauf ist eine Art kollektive Hysterie. So entschiedene Aussagen finden sich in einem Dokument, das der Heilige Stuhl durch seinen ständigen Beobachter, Mons. *Giovanni Cheli*, allen Regierungsvertretern bei der UNO überreicht hat. Der Text wurde am 3. Juni 1976 im *L'Osservatore Romano* (S. 6) veröffentlicht.

Das vatikanische Dokument beginnt mit der Feststellung, daß der Rüstungswettlauf ohne Einschränkung zu verurteilen ist. Es führt mehrere Gründe an, weshalb selbst ein Wettlauf, der von der Sorge um die legitime Verteidigung inspiriert wird, abzulehnen ist. Die Rüstungsspirale ist...

► *Eine Gefahr*: Diese besteht darin, daß entweder die Waffen zum Einsatz kommen, oder daß sie zur Drohung dienen und die Erpressung immer mehr zur Norm internationaler Beziehungen wird.

► *Eine Ungerechtigkeit*: Das Recht wird durch den Primat der Gewalt verletzt, und fabelhafte Summen werden denen vorenthalten und gestohlen, die sie nötig haben:

«Der offensichtliche Widerspruch zwischen der Verschwendung durch die Überproduktion militärischer Mittel und der Summe nicht befriedigter vitaler Bedürfnisse (Entwicklungsländer; Arme und Randgruppen in den reichen Ländern) ist schon eine Aggression gegen jene, die darunter leiden. Diese Aggression geht bis zum Verbrechen: selbst wenn die Waffen nicht gebraucht werden, töten sie allein durch ihre Kosten die Armen, indem man diese vor Hunger sterben läßt.»

► *Ein Irrtum*: Das Argument, die Waffenproduktion sei nötig als Mittel gegen die Arbeitslosigkeit, überzeugt in keiner Weise. Bei langfristiger Planung lassen sich die Waffenfabriken in Produktionsstätten für nötige zivile Güter zurückverwandeln.

► *Ein Fehler*: Die Weigerung zur Umkehr steht in radikalem Gegensatz zum menschlichen und noch mehr zum christlichen Geist. «Es ist unannehmbar, daß man für Hunderttausende von Menschen nur Arbeit finden könne, wenn man sie anstelle, Todesinstrumente zu konstruieren.»

► *Ein Wahnsinn*: «Dieses System internationaler Beziehungen, das auf der Angst, der Gefahr und der Ungerechtigkeit gründet, bildet eine Art kollektive Hysterie: ein Wahnsinn, den die Geschichte richten wird. Der Rüstungswettlauf ist ein Unsinn, weil er ein Mittel ist, das sein Ziel nicht erreicht. Er garantiert nicht die Sicherheit.»

Nach der Begründung, weshalb der Rüstungswettlauf zu verurteilen ist, geht das vatikanische Dokument dazu über, frühere kirchliche Stellungnahmen zum gleichen Thema aufzuzählen. Es greift dabei vor allem auf das zweite Vatikanische Konzil zurück und leitet die entsprechenden Zitate mit folgender Bemerkung ein: «Das Konzil ist kategorisch. Es verurteilt auf radikale Weise die Anwendung der Massenvernichtungswaffen. Dies ist sogar die einzige (Exkommunikation), die sich in seinen Texten findet.» Durch die Bemerkung, auf der Anwendung der massiven Vernichtungswaffen liege die Exkommunikation, und dies sei sogar die einzige Exkommunikation, die das Konzil ausgesprochen habe, gibt das vatikanische Dokument dem Text in der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* über den totalen Krieg (Nr. 77–82) eine zusätzliche Bedeutung. Es nimmt eine neue Gewichtung vor und erklärt die Verurteilung des totalen Krieges zu einem zentralen Lehrpunkt des Zweiten Vatikanischen Konzils.

In den weiteren Ausführungen werden die Aussagen des gleichen Konzils über die «legitime Verteidigung» indirekt ebenfalls neu interpretiert: «Wenn es keine Proportion mehr gibt zwischen dem verursachten Schaden und den Werten, die man zu schützen sucht, (dann ist es besser, die Ungerechtigkeit zu erdulden, als sich zu verteidigen) (Pius XII.), – wenigstens als sich mit diesem Mittel zu verteidigen. Das Recht und die Pflicht auf einen aktiven, aber gewaltfreien Widerstand gegen die ungerechte Unterdrückung bleiben, und zwar im Namen der Rechte und der Würde des Menschen.»

Bis zur Monotonie wurden auch in neuester Zeit die unsinnigen Rüstungsanstrengungen mit dem Hinweis auf die legitime Verteidigung gerechtfertigt. Da das letzte Konzil dieses Recht anerkannt hat, wurde gefolgert, es billige auch die Rüstungsanstrengungen, die nötig seien, um die legitime Verteidigung wahrzunehmen. Das vorliegende Dokument der höchsten kirchlichen Autorität sagt nun mit aller Eindeutigkeit, daß der Rüstungswettlauf *ohne Einschränkungen* zu verurteilen ist und daß er auch nicht im Namen der legitimen Verteidigung gerechtfertigt werden kann. In jenen Bereichen, wo die Massenvernichtungswaffen ins Spiel kommen, ist das Recht auf Verteidigung *nur noch ein Recht und eine Pflicht zu gewaltfreiem Widerstand*.

Der vatikanische Text erwähnt noch weitere Gründe, weshalb «die gegenwärtige Situation angeblicher Sicherheit zu verurteilen ist». Im besonderen erklärt er: «Die Christen haben gelegen oder ungelegen nach dem Vorbild des Stellvertreters Christi die wissenschaftliche Vorbereitung der Menschheit auf ihren eigenen Tod anzuprangern.»

Reduktion der Waffen

In seinem zweiten Teil geht das vatikanische Dokument auf die Frage der «Reduktion der Waffen» ein. Es versteht darunter «einen Prozeß, der dem Rüstungswettlauf genau entgegengesetzt ist». Unter der Überschrift «Wie abrüsten?» werden

zunächst die traditionellen Kriterien aufgezählt (gegenseitige, gleichzeitige und institutionell garantierte Abrüstung). Das Dokument bleibt aber keineswegs bei der Wiederholung alter Aussagen stehen. Es fragt ausdrücklich weiter: «Muß man sich buchstäblich an die traditionellen Kriterien für die Abrüstung halten, wie begründet diese im übrigen auch sein mögen? Liegt der Grund für den Mißerfolg der Abrüstung nicht in der bloßen Wiederholung juristischer und politischer Kriterien von gestern? In einer Art unwandelbarer juristischer Wesenheiten, die die betroffenen Mächte in Reserve halten, um diese heikle Frage aufzuschieben? Darf die Kirche ihrerseits in ihren Ermahnungen und in ihrer Lehre an diesem Punkt stehen bleiben? Müssen nicht andere Lösungen gefunden werden, um diesen Teufelskreis zu durchbrechen und um der Verhexung durch das Mißtrauen zu enttrinnen?»

Der vatikanische Text fährt mit seinem Fragen noch weiter und geht dann zur Feststellung über, daß die Abrüstung zutiefst verbunden ist mit der Problematik der Entwicklung und mit der Organisation der internationalen Gesellschaft. In diesem Zusammenhang werden große Erwartungen an die Adresse der UNO geäußert und die Bedeutung bi- und multilateraler Verträge betont. Schließlich wird die Hoffnung ausgesprochen, daß neue Institutionen geschaffen werden, die sich ganz speziell dem Problem der Abrüstung widmen. Alle diese institutionellen Bemühungen sollen helfen, den *Frieden durch das Recht* zu sichern.

Doch dies genügt nicht: «Gesetze und Verträge werden toter Buchstabe bleiben, wenn sie nicht von einem politischen Willen und einer Strategie des Friedens beseelt werden». In erster Linie haben die *Regierungen* die Aufgabe, die militärischen Mittel durch politische zu ersetzen. Ebenso unentbehrlich ist aber die *öffentliche Meinung*: «Die technischen Probleme der nationalen Sicherheit und die neue Art der Autoritätsausübung im Zuge der Sozialisierung der menschlichen Existenz (vgl. *Semaine Sociale de France*, Grenoble 1959) erzeugen die Gefahr, daß die Macht die Regierenden vom Volk isoliert. Die Regierungen fänden sich deshalb leicht in ihre eigenen Determinismen eingeschlossen und fast gegen ihren Willen dazu gedrängt, die Abrüstung nicht mehr zu wollen und nicht mehr realisieren zu können, wenn nicht der Druck der einzelnen Völker sie zwingen würde, eingefleischte Vorstellungen von der bewaffneten und überbewaffneten Verteidigung in Frage zu stellen.»

Das Dokument wendet sich auch an die *Wissenschaftler* und an die *Verantwortlichen für das öffentliche Wohl*. Es gelte «eine Strategie der Abrüstung und des Friedens zu erarbeiten, die wissenschaftlich begründet ist und sich auf objektive und umfassende Analysen stützt». Im folgenden werden auch einige konkrete Anregungen gemacht: Stärkung der UNO als internationale Polizei, internationale Maßnahmen gegen den Terrorismus, Teilnahme der Entwicklungsländer an den Gesprächen über die Abrüstung, Verweigerung der internationalen «Ziehungsrechte» für jene Entwicklungsländer, die ihr Militärbudget erhöhen.

Zum Schluß wird nochmals die ethische und spirituelle Dimension der ganzen Problematik besonders hervorgehoben: «Eine Strategie der Abrüstung darf nicht bei Kriterien der Wirksamkeit und des Erfolges stehen bleiben. Sie muß sich auf eine ethische, kulturelle und spirituelle Gesamtschau stützen. Sie erfordert in den kommenden Jahren eine vertiefte Reflexion der Philosophen und Theologen über Begriffe wie (gerechte Verteidigung), (Nation) und (nationale Souveränität), die noch zu oft als absolute Autarkie verstanden wird, usw. Die Strategie der Abrüstung wird auch (Propheten) brauchen – allerdings wahre Propheten – große Stimmen, (Helden), Versammler und Mystiker, im weiten und präzisen Sinn des Wortes, um die Energien und ihr Potential an Einheit, Dialog und Kooperation zu wecken und zu mobilisieren. Kurz, die Abrüstung hat als Fundament und als Motor das gegenseitige

Vertrauen. Man kann den Rückgriff auf den Krieg nur durch eine Dynamik des Friedens ersetzen.»

Es gibt kein früheres kirchliches Dokument, das so klar und eindeutig zu den bedrängenden Fragen des Rüstungswettlaufs und der modernen Verteidigung Stellung nimmt wie das Vorliegende. In ihm wird ein unbedingt nötiger Schritt mit Entschiedenheit getan. Weitere Schritte werden allerdings folgen müssen. Im zweiten Teil sind die Ausführungen noch zu allgemein. Der Grund dafür dürfte unter anderem darin liegen, daß die Christen noch nicht gelernt haben, die Bibel bezüglich der Gewalt richtig zu lesen. Sobald man nämlich auf die strukturellen Zusammenhänge der alt- und neutestamentlichen Schriften achtet, bieten diese eine wahre Psycho- und Sozialanalyse der Gewalt, wie man sie abgründiger nicht denken kann. Die Offenbarung der Liebe Gottes hat zugleich den tief im menschlichen Herzen verborgenen Willen zum Töten bloßgelegt.

Raymund Schwager

Eindrücke von Philadelphia

Philadelphia erinnert einen an den Grabspruch des Schauspielers W. C. Fields: «Alles in allem möchte ich lieber tot als in Philadelphia sein.» Oder an seine Bemerkung: «Am Sonntag ging ich nach Philadelphia und es war geschlossen.» Aber für die 200-Jahr-Feier sah die Stadt lieblich, lebendig und gut organisiert aus. Die Polizisten und andere Beamte zeigten sich äußerst höflich und dienstbereit. «Man hat hier wohl die Höflichkeitsspillen geschluckt», meinte ein Philadelphier.

Im Kontext von «200 Jahre USA»

Der 41. Internationale Eucharistische Kongreß (1.–8. August) profitierte von den vielen Verbesserungen der Stadt. «Dieser Kongreß ruht auf den Schultern der 200-Jahr-Feier», meinte ein Zahnarzt aus Philadelphia. Es war der erste solche Kongreß in den Vereinigten Staaten seit jenem von 1926 in Chicago, und er hatte offiziell nichts zu tun mit der Geburtstagsfeier der Nation, trotz des Ortes (Philadelphia) und der Zeit (1976). Nichtsdestoweniger stand Präsident Fords Rede auf dem offiziellen Programm: «Die amerikanischen Katholiken sind stolz, den 41. Internationalen Eucharistischen Kongreß während der 200-Jahr-Feier zu Gast zu haben, und es ist mir eine Freude, seine hervorragenden Delegierten in unserem Land begrüßen zu dürfen.» Der Präsident nahm an der *Statio Orbis*, der feierlichen Schlußmesse, teil. («Ford braucht Stimmen aus Pennsylvania für die Convention der Republikaner», bemerkte ein Protestant zu mir, «denn schließlich hat sich Reagan einen Senator aus Pennsylvania zum *running mate* gewählt.»)

Dennoch schien der Eucharistische Kongreß Teil jener echten spirituellen Erneuerung zu sein, welche die Vereinigten Staaten wie in einem Sturm erfaßt. In der vorherrschenden Stimmung kann ein Evangelikaler, ein wiedergeborener Baptist, an der Convention der Demokraten triumphieren.

Achtfacher Hunger

Das Kongreßthema «Die Eucharistie und der Hunger der Menschheitsfamilie» richtete die Aufmerksamkeit auf acht verschiedene Formen von «Hunger», welche für jeden Kongreßtag je ein Unterthema abgaben: Hunger nach Gott, Brot, Freiheit und Gerechtigkeit, dem Heiligen Geist, Wahrheit, Verständnis, Friede und «Jesus, das Brot des Lebens».

Dreihunderttausend Menschen säumten die Straßen, um die 50 000 auf ihrem Umzug am Eröffnungstag zu sehen. Paradewagen, herrliche Musikbands von Gymnasiasten in Bärenmützen, 27 patriotische Gruppen und mehrere hundert Pfarrei-

gruppen zogen vorbei. Ein gewaltiger Chor in safrangelben Gewändern sang Hymnen, die von Volksmusik bis zum «Faith of Our Fathers» variierten. Vorher am selben Tag nahmen 31 Kardinäle und 162 Bischöfe aus den Vereinigten Staaten und andern Ländern am Eröffnungsgottesdienst teil. Hauptzelebrant und Festprediger war Kardinal James Knox, der päpstliche Legat und Vorsteher der vatikanischen Kongregation für Gottesdienst. Als damaliger Erzbischof von Melbourne war er der Gastgeber des vorigen Internationalen Eucharistischen Kongresses (1973) gewesen.

Im Rahmen des Kongresses oder ihm angegliedert fanden Vorträge und Seminare mit einem breiten Spektrum von Themen, wie Welthunger, Familienleben, Freiheit und Gerechtigkeit, Jugend, Frau, Erfahrung der schwarzen Katholiken, charismatische Erneuerung und ein ökumenisches Symposium über Eucharistie statt.

Mutter Teresa und Helder Câmara

Große Namen verzierten die Programme: Erzbischof Helder Câmara, Kardinal Suenens, Dorothy Day und viele andere. Die Presse und das Volk umschwärmte Mutter Teresa von Calcutta. «Man vergöttert sie, ohne sie nachzuahmen», murmelte mir ein kanadischer Protestant ins Ohr. Helder Câmara sprach vom «großen Skandal des Jahrhunderts... wir versuchen andere Planeten zu erreichen und lassen unsern mit über zwei Dritteln der Menschheit in Elend und Hunger zurück». Er fragte: «Warum nicht Christus im Fremdarbeiter entdecken? Warum Christus nicht in unsern schwarzen Brüdern, unsern indianischen Brüdern, unsern gelben Brüdern, unsern lateinamerikanischen Brüdern, vor allem den Chicanos und Puertorikanern entdecken?»

In einer andern Rede kritisierte Dom Helder Câmara die katholische Kirche in Lateinamerika, weil sie die «antikommunistische Sprache der einheimischen Kolonialisten nicht als einen Neo-Nazismus» erkennt. Einheimische Kolonialisten, erklärte er weiter, seien jene Lateinamerikaner, die durch Ausbeutung der Armen reich werden, die jeden Versuch zur Änderung des Systems, das ihnen bekommt, als «kommunistische Subversion» brandmarken. Er schrie: «Nein! Nein! Wir müssen nicht den Kommunismus dadurch bekämpfen, daß wir einen neuen Nazismus machen. Ich glaube es nicht. Ich akzeptiere es nicht. Wir werden einen neuen Weg finden. Wir wollen nicht eine schlechte Lösung mit einer andern schlechten Lösung bekämpfen.»

«Wie mein lieber Bruder, Martin Luther King, habe ich einen Traum», sagte er. «Wenn einer allein träumt, dann ist es nur ein Traum. Wenn wir alle miteinander träumen, dann ist es der Anfang von Wirklichkeit.» Er schloß seine Rede in Tränen und wurde von Mutter Teresa und dem andern Sprecher auf dem Podium, Erzbischof Giovanni Benelli, dem wichtigsten Mann vom vatikanischen Staatssekretariat, umarmt.

Bunte ethnische Vielfalt ...

In mancher Beziehung war der Eucharistische Kongreß eher für das einfache Volk als für die weit hergereisten Bischöfe und konferenzzmüden Theologen und akademischen Ökumeniker gemacht. Ein Taxifahrer sagte mir: «Es ist eine komische Gesellschaft. Sie geben kein Trinkgeld.» Es waren kleine Leute aus Pfarreien in Ohio oder aus muffigen Wohnungen in New York. Sie hatten gespart, um für zwei, drei Tage mit dem Bus herzufahren. Für viele war es der erste Besuch in Philadelphia. Der Kongreß bestätigte ihren Glauben und ihren Sinn für katholische Identität. «Ich bin hier, um meine Liebe zu Gott und das Bedürfnis, denen zu helfen, die ärmer sind, zu feiern», sagte mir ein Mädchen aus einer Kleinstadt. Ein Portier im Hotel, wo ich abstieg, fragte: «Wo ist jene Nonne? Ich will ihr die Hand schütteln, bevor man sie kanonisiert.» Mutter Teresa lächelte, gab ihm die Hand und

schrrieb ihm auf einem Zettel: «Laßt uns einander lieben, wie Jesus uns geliebt hat.»

Ein reiches Programm an künstlerischen Darbietungen war mit ein Grund, warum der Anlaß populär wurde. Es gab religiöse Jazzkonzerte, eine Tanzgruppe aus Harlem, Musicals, Dramen, Musikgruppen, die zur Mittagszeit auf öffentlichen Plätzen spielten. Der Kongreß bot ein weites Spektrum von Aktivitäten rassischer, kultureller und nationaler Gruppen. Mindestens 24 Nationalitäten und Rassen, von der armenischen bis zur vietnamesischen, waren in Liturgien, Ausstellungen und Festivals vertreten, Messen wurden in mehr als zwanzig Sprachen gefeiert. Wie an der 200-Jahr-Feier wurde auch hier großes Gewicht auf die ethnischen Gruppen gelegt, die in das amerikanische Leben Abwechslung gebracht und es bereichert haben.

... aber beschränkter kirchlicher Pluralismus

Der Kongreß verlief nicht ohne Unstimmigkeit. Einige Ukrainer demonstrierten gegen Papst Paul VI., weil er dem ukrainischen Kardinal *Josef Slipyj* (84) sagte, es sei für ihn «nicht ratsam», am Kongreß teilzunehmen. Ihre Spruchbänder erklärten: «Moskau und der Vatikan fesseln ukrainische Kirche.» Slipyj hätte die Erlaubnis des Papstes gebraucht. Der Kardinal hat seinen Wohnsitz im Vatikan und braucht zur Ausreise einen vatikanischen Paß. Er war im Jahre 1963 nach 18jähriger Haft in sowjetischen Gefangenenlagern entlassen worden.

Die *American Civil Liberties Union* (ACLU) protestierte gegen die 116 Banner, die den Straßen der Stadt entlang den Kongreß ankündigten und die Aufschrift «Jesus, das Brot des Lebens» trugen. Die ACLU stellte sich auf den Standpunkt, daß diese Fahnen die Stadt «in die Lage versetze, religiöse Überzeugungen zu fördern», was gegen die Konstitution sei. Bürgermeister *Rizzo*, ein ehemaliger Polizeichef, drehte den Spieß um und sagte: «Nach meiner Meinung sind es jene, die gegen das Aushängen solcher Banner und Plakate Einspruch erheben, die den andern die Rechte zur freien Meinungsäußerung verletzten.»

Die Verantwortlichen des Kongresses verwehrten der katholischen Traditionalistenbewegung (Catholic Traditionalist Movement), sich im Programm offiziell zu beteiligen. *P. Gommard De Pauw*, das Haupt der Bewegung, nannte ihre Entscheidung eine «haßerfüllte Diskriminierung». Ein liberaler Katholik dagegen bezeichnete die Erzdiozese Philadelphia als «eine Festung eines vorkonziliären katholischen Konservativismus».



ORIENTIERUNG Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymond Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheck Stuttgart 62 90-700
Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheck Roma 1/28545

Abonnementspreise:
Schweiz: Fr. 28.— / Halbjahr Fr. 16.— / Studenten
Fr. 19.—

Deutschland: DM 29.— / Halbjahr DM 16.— / Studenten DM 20.—

Österreich: öS 195.— / Halbjahr öS 120.— / Studenten öS 120.—

Übrige Länder: sFr. 28.— plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 35.— (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 10.— plus Porto

Fragensteller sind Weichensteller.

Gewiß: Es führen viele Wege nach Rom.
Aber führt nicht mancher Weg nach
Nihiljusski?

Ich habe eine scharfe Zunge? O, nein,
was ihr mir auftischt, ist gepfeffert.

Wir sind alle Töchter und Söhne des Sisyphus
Die einen wählen einen Stein, die andern
eine Wolke.

Die Welt sei ein Tränental? — Dann Sorge
dafür, daß sich die Salzberge nicht vermehren.

Wer mit den Füßen Fragen stellt, darf nicht
erwarten, daß man ihm mit dem Kopf
antwortet.

Hans Leopold Davi

Aus: Distel- und Mistelworte, Pendo-Verlag, Zürich 1976 (Fr. 6.50).
Zur Neuausgabe der Aphorismen des mehrfach ausgezeichneten Luzerner
Dichters in der ansprechenden Form des Leporello (harmonikaartig
zusammengefaltetes Bändchen) darf man dem Verlag gratulieren!

Am Kongreß waren einige Redner merklich abwesend, wie z. B. *Leonard Swidler*, der Redaktor des *Journal of Ecumenical Studies*. Swidler lebt und doziert in Philadelphia. Umsonst hielt man Ausschau nach führenden protestantischen Ökumenikern und Theologen aus Europa, wie Jürgen Moltmann und Lukas Vischer, die beide 1973 am Eucharistischen Kongreß in Melbourne teilgenommen hatten.

Das Thema der «Ordination von Frauen» war spürbar nicht auf der Tagesordnung der vielen Vorträge und Symposien. Eine Gruppe protestantischer Pastorinnen hielt einen besonderen Gottesdienst mit einem Segensritus «für alle Frauen, die sich von Gott berufen fühlen, deren Kirchen ihnen aber die Möglichkeit zur Ordination verwehrt haben».

Welche Auswirkungen wird der Eucharistische Kongreß haben? Er wurde über die ganze Nation gut vorbereitet. Während der Fastenzeit und Ostern wurden die Amerikaner aller Bekenntnisse dazu ermuntert, an jedem Mittwoch auf eine Mahlzeit zu verzichten und das damit ersparte Geld Hilfsorganisationen zu geben. Diese «Operation Rice Bowl» (Operation Reisschale) brachte fünf Millionen Dollar ein. Daneben lief auch die «Operation Sign». Die Buchstaben stehen für «Service in God's Name» (Dienst im Namen Gottes). In diesem auf die Jugend ausgerichteten Programm schenkten Teenagers ihren bedürftigen Nachbarn mehrere hunderttausend Arbeitsstunden.

Frohmachende Erneuerung

Werden aber tiefgründige spirituelle Erneuerung und soziale Aktion auch nach dem Kongreß weitergehen? Wenn große religiöse «Happenings» überhaupt solche Wirkungen haben, dann sind sie vom Philadelphia-Kongreß ganz bestimmt zu erwarten.

Die amerikanischen Katholiken brauchten den Kongreß. Seit dem Besuch von Papst Paul VI. in New York und bei der UNO im Jahre 1965 gab es für sie keinen vergleichbaren Anlaß. Das vergangene Jahrzehnt war für den amerikanischen Katholizismus schwierig. Trotz W. C. Fields war ich im großen und ganzen froh, in Philadelphia zu sein. Ich kam nach Philadelphia und fand es offen für Liebe und christliche Sorge. Ein anderer ausländischer Besucher formulierte es so: «Nie zuvor habe ich so viele Menschen so fröhlich gesehen.»

Gerald O'Collins SJ, Rom

DER VERFASSER, Professor an der Gregoriana-Universität in Rom, stammt aus Australien, wo 1973 der vorausgehende Eucharistische Kongreß stattfand. Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte Karl Weber.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich