



DAS CHRISTENTUM IST KEINE Winkelangelegenheit! Obwohl Jesus in der Provinz, am Rande des Weltreiches geboren wurde, gilt die Botschaft von der Geburt dieses Kindes «dem ganzen Erdkreis». Denn in diesem Kind ist nicht nur der Messias Israels, sondern «der Retter» der ganzen Menschheit in die Welt gekommen.

Die Frage nach dem wahren «Retter» der Welt ist jedenfalls ein wesentliches Anliegen des Weihnachtsevangeliums: Lukas 2, 1–20. Es scheint bereits in der Benennung des Kaisers anzuklingen. Im Jahre 27 v. Chr. hatte der Senat dem ersten römischen Kaiser Octavian den Titel «Augustus» verliehen. Er wollte ihn damit als den Reichsgründer ehren, der die Bürgerkriege beendete und den Erdkreis befriedet hatte. Im Jahre 13 wurde Augustus zu Ehren «der Altar des (Augusteischen) Friedens» gelobt, der am 30. Januar 9 v. Chr. geweiht wurde. Der freilich bald zum Eigennamen gewordene Ehrenname «Augustus» bedeutet «der Erhabene», «der Verehrungswürdige» (griechisch: Sebastos) und blieb im ersten Jahrhundert n. Chr. auf den regierenden Kaiser beschränkt. Die Bezeichnung Octavians als «Augustus» war der Inbegriff der propagandistischen Verherrlichung des kaiserlichen Friedensbringers (pacator orbis), der es auch durchaus zuließ, daß in den östlichen Provinzen für ihn und die Göttin Roma Tempel errichtet wurden. Unser Evangelist hat selbst die Folgezeit erlebt, in der die Städte und Landtage des griechischen Ostens, wo «Retter» (= sotär), «Heiland» seit der Diadochenzeit bevorzugter Titel für den göttlich verehrten Herrscher war, in der Förderung des Kaiserkultes einander geradezu zu überbieten suchten. Vor diesem Hintergrund gewinnt die armselige Unterbringung des neugeborenen Davidssprosses in einem Futtertrog für unseren Evangelisten eine zusätzliche Note. Sie steht in Kontrast zur weltlichen Allgewalt des Kaisers, der seiner politischen Machttaten wegen als göttlicher Verehrung würdig gilt. Wer ist der wirkliche Weltheiland? Das ist in dieser Situation eine entscheidungsgeladene Frage, die nur von Gott her ihre vollgültige Antwort erhalten kann. (...)

Da erging vom Kaiser Augustus ...

Unser Evangelist weiß sehr wohl zwischen Frieden und Frieden zu unterscheiden. Der als «göttliche» Segenstat gefeierte «Augusteische Friede» hatte sich ja auch schon längst als Utopie erwiesen, als Lukas im 7. oder 8. Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts sein Evangelium niederschrieb und er unter anderem auf den jüdisch-römischen Krieg mit seiner Zerstörung des Tempels zurückblickte. Der Friede, von dem das Weihnachtsevangelium spricht, ist keineswegs identisch mit den idealen Vorstellungen jener «Pax Romana» – eines Friedens, der ganz und gar auf der Macht der römischen Waffen, auf der Abschreckung äußerer und innerer Gegner beruht. Wären die hochgespannten zeitgenössischen Erwartungen, die sich an diesen römischen Frieden knüpften, auch nur für ein halbes Jahrhundert in Erfüllung gegangen, wäre das freilich ein höchstes irdisches Gut gewesen, wenn es auch nur eine äußere Bedingung des Daseins bedeutet hätte. An die Verherrlichung des kaiserlichen Retters, der den Krieg beendete und Land und Meer den Frieden schenkte, mag sich auch der Evangelist erinnern fühlen. Dann aber nur wieder, um die überbietende Friedensproklamation christlicher Doxologie zu profilieren. Denn diese spricht nicht von der Beendigung der Kriege durch einen großen Macher nach den Maßen dieser Welt, sondern vom totalen Angewiesensein der Menschen dieser Erde auf die Initiative und Gnade des alleinigen wahren Gottes. Sie spricht vom «Frieden» im Sinne des biblischen «shalom». Und das ist der Inbegriff des endgültigen Heils, das allein Gott zur Verwirklichung bringt.

Anton Vögtle, Freiburg/Br.

Ausschnitte aus: Was Weihnachten bedeutet, Herder, Freiburg 1977

PORTRÄT

Dorothy Days gelebtes Evangelium: Heiliger Abend im Catholic Worker House – Eine weißhaarige Frau unter Menschen, die sonst niemand haben will – Dem Obdachlosen die Würde wahren – Gegen zuviel Staat, Bürokratie und Kapitalismus – Klassenkampf mit geistigen Waffen – Die Verteidiger des Systems schlagen zurück – Radikaler Gewaltverzicht – Was heißt hier Erfolg? – Für die amerikanische Kirche ist die alte Dame eine Herausforderung mit Charme.

Reinhold Iblacker, München

THEOLOGIE

Deutsche streiten um Befreiungstheologie(n) Lateinamerikas: Einschüchterungskampagne gegen Theologie der Armen löst Protest aus – «Anklage der Professoren» gegen militanten deutsch-lateinamerikanischen «Studienkreis» – Die personale Verquickung mit dem Hilfswerk «Adveniat» – Politisch gefärbte Unterstützungsstopp? – Letztlich geht es um das Konzept der Seelsorge – Europäern fehlt die Vorstellungskraft – Kardinal Lorscheider blickt in die Zukunft – Welchen Schritt tut Bischof Hengsbach? Ludwig Kaufmann

Dokument der Internationalen Theologenkommission: Menschliches Wohl und christliches Heil – Chancen, Gefahren und gegenseitige Selbstkorrektur der Theologien der Befreiung – Wer kritisiert, muß den Schrei der Armen im Ohr behalten – Eine neue Gestalt der Theologie und ihre Probleme: Welt- und Heilsgeschichte, Glaube als Praxis, Verknüpfung mit Gesellschaftsanalysen – Wie «Befreiung» im Alten und Neuen Testament zur Sprache kommt – Gibt es «sündige Strukturen»? – Differenz von Reich Gottes und menschlichem Fortschritt nicht verwischen – Verkündigung je nach Wohlstandsgrad? – Die Kunst der Balance und die Grenzen der Neutralität – Wie verhält sich der Christ im Klassenkonflikt? – Gegen jede Vergottung des Politischen.

DISKUSSION

Erstes Vatikanum und Unfehlbarkeit: Abschirmung vor historischer Kritik? – Der Autor August B. Hasler antwortet dem Rezensenten seines Werkes – Replik von Viktor Conzemius.

BÜRGERRECHTE

Die Bewegung der Charta '77: Eine große Tradition der Gewaltlosigkeit – Comenius, «Braver Soldat Schweijk», Jan Palach – Ein Manifest für Recht und Moral – Zusammensetzung der Unterzeichnergruppe – Verstärkte Repressalien beweisen Verunsicherung der Mächtigen – Initialzündung war der Prozeß gegen die «Rockmusiker» – Das «Faktum der Moral» gegen das «Goldene Kalb des Realismus». Rupert Neudeck, Troisdorf

ZUSCHRIFTEN

Zu: Kleinkindkatechese, Atomkraftwerkbau und Terrorismus

BUCHBESPRECHUNGEN

Unser Vater unser: Mario von Gallis Predigten Hanno Helbling, Zürich

Was Weihnachten bedeutet: Anton Vögles Exegese und Meditation zu Lukas 2, 1–20 (vgl. Titelseite) Georg Schelbert, Luzern

Für Menschen, die sonst niemand haben will

Dorothy Days geduldiger Kampf

Vor drei Jahren zu Weihnachten präsentierte «Time-Magazine» die alte Dame als sitzenden Streikposten zwischen zwei bewaffneten Hünengestalten im Augenblick ihrer (achten) Verhaftung. «Heilige unter uns» lautete die Titelgeschichte. Mutter Teresa, Helder Câmara, Beyers Naudé und andere bildeten dort ihre Gesellschaft. Doch 1976 verpatzte die «zornige, aber loyale Tochter der Kirche» (Dorothy Day über Dorothy Day) den Managern des Eucharistischen Weltkongresses die Show: Als Hauptrednerin am «Tag der Frau» geißelte sie die Messe für die Militärs am «Tag der Erinnerung an Hiroshima» als geschmacklos. Und heuer im April, als wir in New York ein Fernsehinterview für den WDR drehten und ich sie kurzerhand fragte, ob sie eine Heilige sei, wie alle Welt von ihr behauptete, antwortete sie: «Das kommt daher, daß ich meine 79 Jahre alt bin und die Leute ihre Zuneigung ausdrücken wollen, bevor ich sterbe.» Sie lachte amüsiert und fuhr dann fort: «Nein, ich glaube, wir sind alle zur Heiligkeit berufen. Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater. Die Seligpreisungen der Bergpredigt kann man nicht lesen, ohne sich klar zu sein, daß sie alles vom Menschen verlangen. Wissen Sie, auch wenn man ein hohes Ideal hat, wird man es nur halbwegs erreichen. Und wenn Sie Ihr Ideal tiefer ansetzen, werden Sie nichts erreichen. Wir haben in der Tat ein sehr hohes Ideal, und es hängt von den einzelnen ab, wie sie es verwirklichen.»

Den Obdachlosen die Würde wahren

Wie Dorothy Day ihr Ideal verwirklicht, konnte ich bereits in den 60er Jahren beobachten, als wir am Heiligen Abend im Catholic Worker House gleich neben der Bowery in New York einen Studentenfilm produzierten. Die Nacht war eine typische Ostküstenschneenacht. Ein Blizzard verschüttete die Straßen. Die beiden Aufenthaltsräume waren überfüllt mit Hunderten von Menschen, die sich vor dem Schnee hierher flüchteten. Aber was für Menschen dies waren! Gezeichnete, Geschlagene, Trinker, Spinner, Alte, Junge, Arme. Sie saßen auf den Bänken und ließen sich von einer Gruppe von jungen Leuten bedienen. Es gab warmes Essen, anschließend Tee und Gebäck, Weihnachtsmusik aus einem miserablen Lautsprecher. Unter all diesen Menschen, für die anderswo keine Herberge war, bewegte sich eine weißhaarige Frau mit einem hinreißenden Gesicht voller Erfahrung so selbstverständlich, daß wir nichts «arrangieren» mußten. Und das war gut so. Denn Dorothy und ihre Helfer waren absolut unwillig, ihre Gäste als Schaustücke preiszugeben. Sie verteidigten die letzte Würde dieser Menschen. Daß wir das sofort respektierten und uns entsprechend verhielten, gewann uns das Herz der alten Dame, der man die 65 nicht ansah. Später gingen wir noch ins Gefängnis der Stadt New York. Dann mußte ich wieder zurück und mit einer ordentlichen Schwesternkongregation die Mitternachtsmesse feiern. Bei den Ausgestoßenen blieb Dorothy Day zurück.

Warum nennt sie sich «Anarchistin»?

So war es immer. Jedesmal, wenn ich nach New York komme, besuche ich die Leute von Catholic Worker. Ihre Häuser im Süden von Manhattan wechselten, auch die Menschen. Wer aber immer da war, war Dorothy Day. Sie wurde für mich zur leibhaftigen Tugend der Beharrlichkeit und Unermüdllichkeit. Sie gab dem Catholic Worker Movement eine lebendige Tradition. In den 14 Jahren, die ich Dorothy Day nun kenne, wurde mir langsam bewußt, daß sie bereits 30 Jahre einer radikal gelebten Bergpredigt hinter sich hatte, ehe ich 1963 auf sie stieß. Sie hatte die Jahre des Suchens und des schwierigen Beginns bereits bestanden, ebenfalls die Zeiten der Auseinandersetzung mit den

kirchlichen Autoritäten. Sie war nach dem Tod von Peter Maurin zum geistigen und geistlichen Mittelpunkt des *Catholic Worker Movement* geworden. Sie umschreibt, untertreibend, ihre Rolle als die «der Mutter einer großen Familie», von der sie auch ihre natürliche Autorität ableitet. Dorothy Day haßt große, unpersönliche soziale Gebilde und bürokratische Strukturen. Das tun alle Mitarbeiter und darum nennen sie sich auch Anarchisten. Sie ist der Überzeugung, daß der Staat und der Kapitalismus viel zu viel Einfluß auf unser Leben haben. Darum weigert sie sich, sich vereinnahmen zu lassen. Vierzig Jahre nach dem Entstehen formulierte sie im Mai 1973 erneut die Position der Bewegung in der Zeitschrift «Catholic Worker»:

«Die Gesellschaft, in der wir leben und die gemeinhin kapitalistisch genannt wird (aufgrund ihrer Produktionsweise) und bürgerlich (aufgrund der vorherrschenden Mentalität), stimmt nicht überein mit den Idealen der Gerechtigkeit und Nächstenliebe ...

... Da es das Ziel des kapitalistischen Unternehmers ist, so billig wie möglich Arbeitskraft zu bekommen, und es Ziel der Arbeitskraft sein muß, sich so teuer wie möglich zu verkaufen und die Produkte so billig wie möglich zu kaufen, gibt es den unausweichlichen und ständigen Konflikt, der nur überwunden werden kann, wenn es die Kapitalisten als Klasse nicht mehr gibt ...

Um eine solche Gesellschaft zu erreichen, sagen wir nein zur gegenwärtigen Gesellschaftsordnung und ja zu einer gewaltfreien Revolution. Eine Ordnung in Übereinstimmung mit den christlichen Werten kann nur durch unmittelbares Handeln erreicht werden, da politische Mittel als Methode der grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen versagt haben. Darum verteidigen wir einen Personalismus, der die Veränderung der Bedingungen in unsere eigene Verantwortung legt, soweit wir dazu fähig sind. Mit der Einrichtung von *Häusern der Gastfreundschaft* sorgen wir für viele in Not. Wir könnten sie der unpersönlichen Wohlfahrt des Staates überweisen. Wir tun diese Arbeit nicht, um die Wracks des kapitalistischen Systems notdürftig zu reparieren, sondern weil wir uns mitverantwortlich wissen und der Dienst am Bruder jede wirtschaftliche Betrachtungsweise übersteigt. Wir meinen, daß alles, was jemand über das Lebensnotwendige hinaus erwirbt, nicht ihm gehört, sondern den Armen, die das Lebensnotwendige nicht haben. Wir glauben an die Wirkung unseres Rückzugs aus dem kapitalistischen System. Wir fördern und praktizieren, soweit wir können, kleine Wirtschaftseinheiten. Eine dezentralisierte Wirtschaft könnte ohne den Staat auskommen, wie wir ihn kennen. Sie würde eine föderalistische Gesellschaft hervorbringen, wie wir sie aus Zeiten vor dem Aufkommen der Nationalstaaten kennen.»

Die Verteidiger des Systems schlugen zurück

Das klingt gefährlich, denn hier wird die radikale Kritik am uns beherrschenden System geübt. Und die Verteidiger dieses Systems lassen sich dies nicht einfachhin gefallen. Sie schlugen im Lauf der Jahrzehnte kräftig zurück. Der «Catholic Worker» wurde der Subversion, des Kommunismus verdächtigt. Die Mitarbeiter wurden – eine immer wirksame Methode – als irrationale Spinner abgetan. Besonders heftig war die im «Catholic Worker» formulierte Position von Peter Maurin und Dorothy Day gegen den Antisemitismus und gegen das Franco-Regime innerhalb des amerikanischen Katholizismus umstritten. Man schreckte vor Verleumdungen nicht zurück. Eine gute Anzahl der Gegner war nicht imstande, die Mittel zu würdigen, die Dorothy Day vorschlug:

... «Wir glauben auch, daß die in uns selbst und in der Gesellschaft erstrebte Revolution pazifistisch sein muß. Wird sie mit Gewalt verfolgt und benutzt sie üble Mittel, dann ist das Ende der Revolution schon vorgezeichnet, und dieses Ende ist wiederum Tyrannei. Wir glauben, daß Christus in der Frage der Gewalt über die natürliche Ethik und den Alten Bund hinausführte und einen gewaltfreien Weg lehrte. So müssen unser Kampf gegen Tyrannei und Ungerechtigkeit und unser Klassenkampf mit geistigen Waffen geführt werden und mit Mitteln der Verweigerung. Verweigern, Steuern zu zahlen, verweigern, sich mustern zu lassen, gewaltlose Streiks, Kaufboykotts, Rückzug aus der Zwangsläufigkeit des kapitalistischen Systems – das sind alles Methoden, die benutzt werden können im Kampf um Gerechtigkeit.»

Der Catholic Worker hat eine makellose Bilanz des Verzichts auf Gewalt. Auch gegen Sachen. Der Pazifismus der Dorothy Day ist so radikal, daß sie in Konflikt mit den Mitgliedern der radikalen Antivietnambewegung geriet. Es war die Zeit, in der man im Zuhause der Behrigans und der radikalen Nonnen, in den Wohngemeinschaften der radikalen Friedensbewegung *Mike Cullens* sowie bei Landarbeiterführern wie *Cesar Chavez* das Bild der Dorothy Day hängen sah. Wer weiß, was geschehen wäre, wenn die aktivpolitische Bewegung nicht frei von Gewalt gehalten worden wäre ...

Erfolg oder Versagen?

An dieser Stelle muß die Frage nach dem Erfolg der Bewegung gestellt werden. Darf man von Erfolg sprechen, wenn es in den großen USA 47 Häuser der Gastfreundschaft gibt, in denen einige hundert junge Idealisten ihre Fähigkeit zur konkreten Nächstenliebe testen? Ist es ein Erfolg, wenn monatlich eine achtseitige Zeitung mit einer Auflage von 80 000 Exemplaren erscheint? Ist es ein Erfolg, wenn es letztlich ein Dutzend Menschen sind, die mit Dorothy Day alt wurden? Haben sie auch nur eines der Kernprobleme der amerikanischen Gesellschaft gelöst?

Das haben sie nicht, schreibt der Soziologe *Gordon Zahn*, der selbst als junger Mann und unter dem Einfluß von Dorothy Day den Kriegsdienst im Zweiten Weltkrieg verweigert hatte:

«Rassismus gibt es nach wie vor unter uns ..., ein schockierender Beweis, wie weit man noch vom Ziel entfernt ist. (...) Am deprimierendsten ist wohl, daß es der Catholic Worker-Bewegung vier Jahrzehnte nach ihrer Gründung immer noch nicht gelungen ist, die volle revolutionäre Kraft des Christentums zu entfesseln.»

Aber damit sagt *Zahn* nichts, was Dorothy Day nicht auch wüßte und niedergeschrieben hat:

«... Wir glauben, daß Erfolg, so wie ihn diese Gesellschaft versteht, kein Maßstab für die Wirksamkeit unserer Arbeit sein kann. Wir müssen darauf vorbereitet sein, scheinbares Versagen zu ertragen. Das wichtigste ist, daß wir festhalten an Werten, die über diese Wirklichkeit hinausgehen und für die wir persönlich dort werden Rechenschaft ablegen müssen, wo gefragt wird, ob wir treu geblieben sind, auch wenn die ganze Welt einen anderen Weg ging.»

Sie antwortet aber auch im Interview mit der – pardon! – Heiligen eigenen Bescheidenheit:

«Wir haben Erfolg. Es ist fast peinlich zu sehen, wie viele Leute Anteil nehmen. Ich habe vor dem Eucharistischen Kongreß gesprochen, zu den Familien und erlebt, wie sie reagieren: das ist es, was die Leute tun möchten ... Das

Echo ist da, beinahe überwältigend. Auch bei den Bischöfen. Sie laden uns ein, zu ihnen zu sprechen, und das tun wir auch, sehr frei und offen: über die Investitionen der Kirche, über das Engagement für die Armen in Südamerika z. B. und was die Kirche mit ihrem vielen Geld tut, mit all den Häusern, die leerstehen.»

Das sind keine Selbstberuhigungsversuche einer altersblinden Dame, die im November 80 Jahre alt wurde und in der Vorbereitungsphase auf den Tod den irdischen Realitäten allmählich entrückt wird. Im Gegenteil. Das Leben der Journalistin ist hart wie eh und je. Sie empfindet diese Härte heute mehr und stärker als in früheren Jahren. Sie möchte allein sein, Ruhe haben. Aber es gibt zu viele Menschen, die sich an sie klammern, die sie brauchen, weil sie sonst niemand haben will. Dabei ist sie nicht der Süßigkeiten verteilende Typ. Sie behandelt die ihr Begegnenden als normale Menschen. Nur, sie läßt ihnen ihre Würde. Das gibt ihr die Kraft, geduldig zu sein, obwohl ihr nicht danach zumute ist. Es gibt ihr auch die Kraft, die Meinungen anderer gelten zu lassen, ohne dadurch davon beunruhigt zu werden.

Die amerikanische Kirche beginnt zu hören

Die Gelassenheit, mit der hier ein Mensch eine in der Tradition wurzelnde Frömmigkeit und konservative Theologie mit avantgardistischem Sozialbewußtsein zu verbinden weiß, hat mich noch jedesmal in Erstaunen versetzt, wenn ich über Dorothy Day nachdenke. In der Person der ehemaligen Kommunistin und Anarchistin, die den armen Jesus und seine Ordnung fand und bei ihm blieb, haben viele der heute gängigen Theorien ihren lebendigen Vorläufer und ihre Erfüllung. Wer sich emanzipieren will, braucht nur das Leben der Journalistentochter aus Brooklyn, der Geliebten eines englischen Anarchisten, der alleinerziehenden Mutter zu studieren. Wer den «alternativen Lebensstil» sucht, der gehe in eine der Wohngemeinschaften des Catholic Worker. Wer eine Theologie der Gewalt für die Gerechtigkeit vertritt, kann von ihr lernen, wie das Erbarmen Christi entwaffnet. Wer nicht weiß, ob der Christ, der kein Kapitalist sein will, bereits Sozialist ist und als Kommunist enden wird, kann am Beispiel der Person Dorothy Days lernen, welche Sprengkraft die Synthese Sozialist und Christ in sich birgt. Diese Erkenntnis dämmert nach und nach den Führern der amerikanischen Kirche. Spätestens seit den großen Hearings des Jahres 1975–76 sollte klar sein, daß die Kirche in USA bereit ist, auf eine neue Lehrerin zu horchen und sich auf die Verpflichtung ihres Lebens einzulassen.

Reinhold Iblacker, München

Deutscher Streit um «Theologie der Befreiung»

Wer streitet mit wem worum? So fragte man sich nach der Pressekonferenz im überfüllten «Tulpenfeld», dem weiträumigen Restaurant im Bonner Regierungsviertel. Den Journalisten saß hierarchische Prominenz zur Präsentierung der an diesem ersten Dezembertag eröffneten bischöflichen Spendenaktion «Adveniat» zur Seelsorgshilfe für Lateinamerika gegenüber: Bischof *Hengsbach* von Essen, Vorsitzender dieses Werkes, Kardinal *Höffner*, Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz, und zwischen beiden Kardinal *Aloisio Lorscheider*, Präsident des lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM und Vorsitzender der Bischofskonferenz von Brasilien. Alle drei dankten den deutschen Katholiken für die seit 1961 Jahr um Jahr gewachsene Weihnachtskollekte, die heuer in der Größenordnung von 90 Mio DM erwartet wird und deren Gesamtergebnis aus 15 Jahren (zusammen mit einer Patenschaftsaktion für lateinamerikanische Theologiestudenten) sich einer Milliarde nähert.

Protest gegen eine Kampagne

Doch nicht diese wuchtigen Zahlen interessierten die Journalisten, sondern die Art, wie diese Mittel eingesetzt werden, und die

mögliche Einwirkung auf den «Kurs» der Kirche in Lateinamerika, die mit dem Gewicht und Prestige dieser Aktion verbunden sein könnte. Die Fragen, die gestellt wurden, waren zum großen Teil durch ein Memorandum veranlaßt, das eine Woche zuvor zur Kenntnis der Presse gelangt war. Es hatte nach seiner Überschrift «westdeutsche Theologen» zu Autoren, und als Erstunterzeichner waren die Namen von *W. Dirks*, *N. Greinacher*, *K. Rahner SJ*, *H. Vorgrimler* und *J. Zwiefelhofer SJ* aufgeführt. «Unter anderen» waren ferner die fünf protestantischen Professoren *Gollwitzer*, *Käsemann*, *Massing*, *Missalla*, *Moltmann* und *Siefer* erwähnt. Das Memorandum äußerte sich «zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung» und machte dafür «einflußreiche Kreise der katholischen Kirche der Bundesrepublik» im allgemeinen und die «Führungsspitze des bischöflichen Hilfswerkes Adveniat» im besonderen verantwortlich. Ihr wurde ein «verhängnisvolles Bündnis» mit dem «in Lateinamerika als erklärter Feind der Theologie der Befreiung bekannten Pater *Roger Vekemans*» zur Last gelegt. Als weitere Anführer der Kampagne wurden auf seiten des lateinamerikanischen Episkopats die beiden kolumbianischen Weihbischöfe

López Trujillo und Castrillon genannt (López Trujillo ist der Generalsekretär des CELAM, der als solcher in Bogotá über einen mächtigen Apparat verfügt. Vekemans ist der einstige Berater von Eduardo Frei, derzeit Direktor des «Studienzentrums für die Entwicklung und Integration Lateinamerikas» [CEDIAL], ebenfalls in Bogotá). Auf deutscher Seite seien, so heißt es weiter, insbesondere Bischof Hengsbach von Essen, Mitglieder des Leitungsteams von Adveniat sowie die Professoren Weber, Rauscher und Bossle hervorgetreten. Alle Genannten haben sich 1973 als gemischter (deutschsprachig-lateinamerikanischer) «Studienkreis Kirche und Befreiung» etabliert.

Dieser hat schon verschiedene Treffen organisiert und in ihrem Gefolge Publikationen herausgegeben. Ausführlich ist in dem Memorandum über ein «aufwendiges und großenteils aus Mitteln, die die deutsche Kirche beschafft hatte, finanziertes Kolloquium» die Rede, das vom 2. bis 6. März in Rom stattfand und «zahlreiche Vertreter der führenden Gremien des deutschen Katholizismus» zu Beobachtern und Diskutanten hatte. In einem 80seitigen Bericht über diese Tagung wurde die «weltweite Ausbreitung der Theologie der Befreiung» von Vekemans mit einer «Ansteckung» verglichen, bei der sich «die Träger des Bazillus vermehren». Aus der Befreiungstheologie ebenso wie aus den «Christen für den Sozialismus» (beide im gleichen Topf!) hat Vekemans nach Ansicht eines französischen Beobachters (G. Casalis) «Verbündete des Feindes und seine besten Agenten zur Infiltration der «freien Welt» gemacht.

Die «Anklage der Professoren», wie man sie da und dort nannte, richtete sich somit in erster Linie gegen diesen «Studienkreis», dessen jüngstes deutsches Erzeugnis, «Utopie der Befreiung», mindestens hinsichtlich des von Lothar Bossle gezeichneten Vorworts, negativer kaum sein könnte. Auf der Pressekonferenz war nun freilich von allen namentlich Genannten einzig Bischof Hengsbach anwesend. Nur in ihm, das heißt in seiner Doppelfunktion in dem genannten Kreis und in «Adveniat» (sowie erst noch als Vorsitzender der Kommission für «weltkirchliche Aufgaben» der Deutschen Bischofskonferenz, der auch «Misereor» untergeordnet ist) war das oben genannte «Bündnis» verkörpert. Naturgemäß richteten sich die provokativsten Fragen der Journalisten an ihn.

Nach welchen Kriterien wird unterstützt?

Eine erste Gruppe dieser Fragen betraf die Auswahl von Projekten, die von Adveniat unterstützt werden. Werden hier die «Braven» bevorzugt, während die «Revolutionären» leer ausgehen? Hengsbach betonte, daß alle Projekte nur in Absprache mit den in Lateinamerika zuständigen kirchlichen Vorgesetzten (Bischöfe, Ordensobern) Unterstützung erhielten. Diese Zusammenarbeit lobte und bestätigte auch Kardinal Lorscheider. Er ging noch weiter: wenn heute die Kirche in Lateinamerika von den politischen und wirtschaftlichen Mächten unabhängiger geworden sei, wenn die Bischofskonferenzen offener reden könnten usw., so sei dies zu einem Teil den ausländischen Hilfswerken zu danken: auch der «charismatische» Aufbruch von Medellín (1968) sei in dieser Sicht zu sehen. Und Bischof Hengsbach führte Beispiele von verfolgten Bischöfen (Ippolito von Brasilien) und ermordeten Priestern (Rutilio Grande, El Salvador) an, die in Kontakt mit «Adveniat» gestanden seien. Die Frage nach den Kriterien der Auswahl, d. h. Bevorzugung oder Benachteiligung ist damit freilich nicht beantwortet: es bedürfte dazu ja einer ganzen Untersuchung und einer allgemein zugänglichen Rechenschaft.

Nichts haben zudem sowohl Lorscheider wie Hengsbach über die Spannungen und Gegensätze gesagt, die nach wie vor im Episkopat bestehen und deren Opfer allenfalls überdiözesane Werke, zum Beispiel soziale oder pastorale Forschungszentren werden, und zwar gerade solche, deren Mitglieder sich gänzlich mit den Armen solidarisieren. Klagen über plötzlichen Unterstützungsentzug, wie sie seinerzeit aus Zentralamerika zu hören waren, werden neuerdings aus Peru laut. In einzelnen Fällen ist das schweizerische «Fastenopfer» eingesprungen: Dies hinterher als Beweis für die fruchtbare Koordination zwischen den Hilfswerken erklärt zu bekommen, wie dies auf der Pressekon-

ferenz geschehen ist, entbehrt freilich nicht der Peinlichkeit. Helles Gelächter löste die Reaktion von Bischof Hengsbach auf die Frage aus, ob man nicht konsequenterweise das gesamte Sammelergebnis den lateinamerikanischen Bischöfen zur Verteilung überlassen sollte. Bischof Hengsbach zu Kardinal Lorscheider gewandt: «Haben Sie mich schon darum gefragt?»

Verschiedene Grundkonzepte der Seelsorge waren der Gegenstand einer zweiten Gruppe von Fragen, die sich nunmehr vor allem an den brasilianischen Kardinal richteten. Die Richtung «von oben nach unten» (wie sie vornehmlich das «Opus Dei» vertritt) sei zu einer Zeit notwendig gewesen, meinte Lorscheider. Jetzt aber gehe es vor allem darum, von Basisgruppen auszugehen und die Bewußtseinsbildung voranzutreiben.

Nur «Bekehrung» oder auch «Strukturwandel»?

Endlich geriet auch die «Theologie der Befreiung» ins Blickfeld. Daß man hier angesichts der Vielfalt längst im Plural von den Theologien der Befreiung sprechen sollte (vgl. Orientierung Nr. 18, S. 192ff.), hat neuerdings auch Bischof Hengsbach wahrgenommen. Ausdrücklich erklärte er, daß noch alles im Fluß und ein abschließendes Urteil gar nicht möglich sei. Ein deutliches Kriterium für Annahme oder Ablehnung sah er in der Einstellung zur Gewalt. Ein Zitat aus «Evangelii nuntiandi» (1975) wurde allerdings von Hengsbach in einer Weise vorgebracht, daß selbst der Versuch zur gewaltmäßigen Beseitigung von Hitler unerlaubt zu sein schien. Im übrigen aber pflichtete Lorscheider ihm bei: gemeinsam stellten sie bei der Befreiung die Bekehrung in den Vordergrund. Den Unterschied markiert die Tatsache, daß Bischof Hengsbach nur von Bekehrung spricht, wogegen Kardinal Lorscheider immer auch nach dem Strukturwandel ruft. Dieser Unterschied ergibt sich aus der Erfahrung der Unrechtssituation, wie sie nur einer machen kann, der drüben wirklich unter den Armen lebt. Daß für uns in Europa diese Situation kaum vorstellbar ist und uns deshalb der «Sitz im Leben» einer Theologie der Befreiung abgeht, hat Lorscheider schon anlässlich seines Deutschlandbesuchs vom letzten Sommer geäußert. Hildegard Lüning hat am 27. November im Süddeutschen Rundfunk einige damals aufgenommene Passagen wiedergegeben, von der wir hier eine wörtlich und ohne sprachliche Korrektur abdrucken:

Wir haben ein Volk, das viele Jahre in der Unterdrückung gelebt hat und noch da lebt. In Unterdrückung und auch in Abhängigkeit. Deswegen wißt Ihr sehr gut, wie wir in Lateinamerika heute denken über die Befreiung. Von dieser – kann man sagen – Art Sklaverei kommt auch die Sache der Befreiung her, die Theologie der Befreiung. Denn man lebt wirklich mit einem Volk, das sich unterdrückt fühlt – und das gibt natürlich einen speziellen Geist, eine spezielle Mentalität, und ich meine immer, es sei für Euch sehr schwer, das sich vorzustellen.

Europäern fehlt die Vorstellungskraft

Lorscheider bittet somit um Verständnis, und er bittet darum, daß wir in Europa unsere Hilfe nicht an unsere theologischen oder pastoralen Vorstellungen «binden», sondern «immer fragen, welches sind die pastoralen Ideen dort, welches sind die theologischen Ideen dort», gemeint ist: drüben in Lateinamerika.

Was soll man dann aber dazu sagen, wenn ein Bischof nach einer zwölf-tägigen Reise durch den Subkontinent Brasilien und Kolumbien – und mochte es die «fünfte Lateinamerika-Reise» sein! – die folgenden Sätze in die deutsche Öffentlichkeit wirft, bzw. ihre Wiedergabe durch die katholische Agentur KNA (13. 5. 77) unwidersprochen läßt:

«Die sogenannte Theologie der Befreiung führt ins Nichts. In ihrer Konsequenz liegt der Kommunismus. Revolution ist kein Weg zur Besserung der Verhältnisse».

Die Äußerung war um so schlimmer, als sie mit der Behauptung verbunden war, die «Mehrheit der Mitbrüder im Bischofsamt in

den Ländern Lateinamerikas» teilten diese Meinung: Das mochte für den dritten Satz stimmen, aber keineswegs für den ersten und den zweiten, von denen Hengsbach erst jetzt an der Pressekonferenz, wie oben vermerkt, abrückte. Der damalige *Kontext* machte die Sache übrigens keineswegs besser: erstens war von dem «Studienkreis» (mit López Trujillo) die Rede, zweitens von einem hohen Orden, den Hengsbach von Boliviens Diktator Banzer angenommen habe und drittens von einem Besuch in einem US-Ausbildungslager für deutsche Soldaten, das Hengsbach als Militärbischof an der Grenze Mexikos besucht habe. Man greift sich an den Kopf ob solcher «Image-Pflege»: Selbst die Mitglieder des «Kuratoriums Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland», die fünf katholischen Theologieprofessoren *Hünemann, Dams, Fraling, Schiffers* und *Welte*, haben ihren scharfen Widerspruch zum Memorandum ihrer Kollegen mit folgendem Satz geschlossen:

«Wir bitten Herrn Bischof Hengsbach, den Vertrauensschutz einer dem öffentlichen Argwohn so ausgesetzten Institution wie «Adveniat» durch größtmögliche Umsicht in Erklärungen und öffentlichen Gesten zu gewährleisten.»

Im Anschluß an diese Bitte und an die Bonner Pressekonferenz ließ Bischof Hengsbach in einem Interview für das ZDF durchblicken, daß ihn dieser «Vertrauensschutz» veranlassen könnte, aus dem «Studienkreis Kirche und Befreiung» auszutreten. Das wäre wohl das mindeste, was man nach allem erwarten möchte.

Ganz beiläufig fiel an der Pressekonferenz einmal das Wort «*Internationale Theologenkommission*», aber niemand sprach den Text an, den diese zur «Theologie der Befreiung»¹ verabschiedet hat. Obwohl kein Vertreter einer lateinamerikanischen Befreiungstheologie beteiligt war und obwohl die eine oder andere Passage – nach so vielen eingearbeiteten «Modi» der Gesamtkommission – zu wünschen übrig läßt, halten wir diesen Text für ausgewogen und im Grunde für eine gegen alle pauschalen Ablehnungen annehmbare Verteidigung.² Im Sinne der Dokumentation drucken wir deshalb die uns vom Hauptverfasser, Professor *Karl Lehmann*, zur Verfügung gestellte offizielle deutsche Fassung vollinhaltlich ab. *Ludwig Kaufmann*

¹ So (im Singular) lautet der Titel des soeben im Johannes Verlag Einsiedeln erschienenen Bandes (195 S., DM 26.–), der vier vor der Vollversammlung 1976 in Rom gehaltene Referate nebst dem untenstehenden Text enthält. Dieser, der sich als «Gesprächsbeitrag» gibt, spricht einleitend von den «verschiedenen Theologien der Befreiung» im Plural. Nicht gegen sie pauschal lanciert er die «Offensive» (*Le Monde*, 10.9.77), wohl aber gegen jegliche Vergottung des Politischen (= unsere Titelgebung). Mit um so mehr Spannung greift man hernach zum neuesten Buch aus der Richtung der politischen bzw. praxisbezogenen Theologie von *J.B. Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Matthias Grünewald-Verlag, Mainz, 224 S., DM 29.–). Beide Bücher trafen leider erst nach Redaktionsschluß ein.

² Nicht umsonst fühlt sich z. B. die «Deutsche Tagespost» (2./3. 12.) darüber irritiert, daß uns eine römische Versammlung immerhin noch die endzeitliche «Aufhebung jeglicher Art Herrschaft von Menschen über Menschen» gönnt.

GEGEN JEDE VERGOTTUNG DES POLITISCHEN

ZUM VERHÄLTNISS ZWISCHEN MENSCHLICHEM WOHL UND CHRISTLICHEM HEIL: Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom

EINLEITUNG: Überall in der Welt gewinnt die Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil eine große Bedeutung. Dies gilt besonders seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in dem sich die Kirche intensiver den Problemen der Weltgestaltung aus christlicher Verantwortung zuwandte. Innerhalb und außerhalb Lateinamerikas haben dabei vor allem die verschiedenen Theologien der Befreiung eine wachsende Aufmerksamkeit gefunden. Die Internationale Theologische Kommission hat sich in ihrer Herbstsitzung des Jahres 1976 (4.–9. Oktober) weniger mit den einzelnen Entwürfen und Tendenzen als vielmehr mit den Grundfragen um das Verhältnis von menschlichem Fortschritt und christlichem Heil beschäftigt.

Der folgende Bericht versucht eine erste Synthese der wichtigsten Ergebnisse. Die Form dieses Schlußberichtes nimmt Rücksicht auf die Schwierigkeiten der Sachfragen sowie auf den gegenwärtigen Stand der theologischen Diskussion und Forschung. Die genannten theologischen Strömungen sind nämlich sehr vielfältig, in einem starken Wandel begriffen, korrigieren sich selbst immer wieder und sind überdies sehr eng mit der sozio-ökonomischen Situation sowie den politischen Bedingungen einzelner Kontinente und Länder verbunden. Schließlich darf die Kritik dieser theologischen Entwürfe nicht übersehen werden, die von verschiedener Seite wegen der Gefahr einer «Politisierung» und eines Verlustes an realer Einheit der Kirche vorgetragen wird. In dieser Situation möchte die Internationale Theologische Kommission einen Gesprächsbeitrag leisten, der die Chancen und Gefahren dieser Tendenzen zur Sprache bringen möchte.

1. Armut und Ungerechtigkeit in der Welt als Ursprung und Wurzel

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Kirche an ihre ständige Pflicht erinnert, «die Zeichen der Zeit zu erforschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten» (GS 4). In der Verwirkli-

chung dieses Auftrags gingen besondere Impulse von Dokumenten aus, welche die Zweite Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats im Jahre 1968 in Medellín (Kolumbien) beschloß: Die Kirche hört die Schreie der armen Völker und macht sich zum Sprecher ihrer Nöte. Wie sehr diese Herausforderung durch Unterdrückung und Hunger eine Sorge der Kirche aller Kontinente wurde, zeigten nicht nur die päpstlichen Verlautbarungen «*Mater et magistra*», «*Pacem in terris*», «*Populorum progressio*» und «*Octogesima adveniens*», sondern auch die römischen Bischofssynoden von 1971 (*De iustitia in mundo*) und von 1974. Papst Paul VI. hat diesen Auftrag der Kirche zuletzt nochmals unterstrichen in seinem apostolischen Schreiben «Über die Evangelisierung in der Welt von heute» vom 8. Dezember 1975 (vgl. Nr. 30–38).

Dieser Hintergrund ist wichtig, um die genannten theologischen Entwürfe zu verstehen. Sie sind bei aller Erudition nicht allein das Ergebnis theoretisch-wissenschaftlicher Bemühungen. Sie wollen überhaupt nicht zuerst «geschriebene» Theologie sein. Sie wollen den engen Zusammenhang mit dem täglichen Leben der bedrängten Menschen und dem konkreten Auftrag der Kirche in diesen Situationen nicht verlieren. Sie wollen den Schrei des armen und leidenden Bruders öffentlich zur Sprache bringen: den Hunger, die Krankheiten, die Ausbeutung, die Heimatlosigkeit und die Unterdrückung. Dahinter stehen die unmenschlichen Lebensbedingungen all jener, die nichts als das besitzen, was sie am Leib tragen, buchstäblich nachts auf der Straße schlafen, dort leben und sterben sowie nicht einmal die elementarste medizinische Versorgung haben. Der Christ sieht in diesen «Zeichen der Zeit» im Lichte des Evangeliums elementare Herausforderungen, um im Namen des christlichen Gewissens alles zu tun, um diese Brüder aus ihren unmenschlichen Lebensbedingungen zu befreien. Diese Option für die Armen und die Solidarität mit allen Unterdrückten gewinnen eine besondere Leuchtkraft und Verdichtung in einigen Schlüsselworten, die der biblischen Sprache angehören: Gerechtigkeit, Befreiung, Hoffnung, Friede.

Dieses vom Evangelium Jesu Christi genährte Zeugnis des Einsatzes für die Not der Armen (vgl. Lk 4, 18ff.) ist in allen theologischen Entwürfen das bleibende spirituelle Ferment. Es inspiriert die theologischen Reflexionen und die politischen Optionen. Die spirituelle Erfahrung mobilisiert die geistigen Kräfte, um die Impulse der christlichen Liebe mit Hilfe des menschlichen Denkens und der wissenschaftlichen Analyse in handlungswirksame Imperative umzusetzen. Beide, die spirituelle Grunderfahrung und die theologisch-wissenschaftliche Reflexion, ergänzen sich und bilden darum auch eine lebendige Einheit. Sie dürfen jedoch nicht gegenseitig verwischt werden. So kann niemand die verschiedenen theologischen Systeme, welche diese Impulse aufnehmen, kritisieren, ohne zugleich den Schrei der Armen im Ohr zu behalten und nach besseren Wegen zu suchen. Andererseits muß gefragt werden, ob die vorherrschenden theologischen Entwürfe in ihrer konkreten Ausgestaltung wirklich der einzige Weg sind, um dem Verlangen nach einer menschlicheren und brüderlicheren Welt am besten entsprechend zu können. Da jede Theologie eine dienende Funktion ausübt, muß sie eventuell notwendige Wandlungen und Korrekturen vollziehen, wenn sie dadurch ihrem Grundauftrag gerechter werden will.

2. Eine neue Gestalt von Theologie und ihre Probleme

Die verschiedenen theologischen Entwürfe setzen bei den Situationen ökonomischer, sozialer und politischer Abhängigkeit ein, in denen die armen und unterdrückten Menschen leiden und sich nach Befreiung sehnen. Diese konkrete Geschichte der Menschen wird nicht wie ein unabänderliches Schicksal hingenommen, sondern als schöpferischer Prozeß verstanden, um in allen Lebensbereichen größere Freiheit zu erreichen und schließlich den «neuen Menschen» zu schaffen. Die Änderung unmenschlicher Zustände wird als Forderung und Wille Gottes erfahren: Jesus Christus, der durch die Erlösung den Menschen von der Sünde in allen ihren Gestalten befreite, gewährt eine neue Grundlage der menschlichen Brüderlichkeit.

Dieser Ansatz verleiht diesen theologischen Entwürfen eine eigene und in gewisser Weise neue Gestalt. Gott offenbart sein Geheimnis in der konkreten Geschichte. Je mehr der Christ sich auf die konkrete Situation und das geschichtliche Werden einläßt, um so besser entspricht er dem Wort Gottes. Darum sieht man zwischen der Heilsgeschichte Gottes, die in Jesus Christus verwirklicht worden ist, und den Bestrebungen um das menschliche Wohl eine tiefgehende Einheit. Auch wenn man Profangeschichte und Heilsgeschichte nicht einfachhin identifiziert, so wird ihr Verhältnis doch vorwiegend als Einheit begriffen. Die Unterscheidung zwischen beiden darf auf keinen Fall zu einem «Dualismus» werden, in dem Geschichte und Heil indifferent einander gegenüberstehen würden. Vielmehr erhält die Tätigkeit des Menschen in der Geschichte, sofern sie eine menschlichere Gesellschaft aufbaut, eine ganz neue theologische Dignität: Die Schaffung einer gerechten Gesellschaft ist in gewisser Weise eine antizipative Verwirklichung des Reiches Gottes (vgl. auch GS 39). Darum versteht sich der christliche Glaube auch primär als geschichtliche Praxis im Sinne einer Umgestaltung und Erneuerung der sozialpolitischen Verhältnisse.

In dieser Konzeption leben viele wertvolle Elemente. In der Tat muß der Christ viel mehr die integrale Einheit seiner Heilsberufung erkennen (vgl. GS 10, 11, 57, 59, 61; AG 8; Populorum progressio 15–16). Es besteht auch kein Zweifel, daß der Glaube im biblischen Sinne sich sicher erst voll in der Tat bewährt und so fruchtbringend wird. Auch das Zweite Vatikanische Konzil betont (vgl. GS 22, 26, 38, 41, 57; DH 12), daß der Heilige Geist in der Geschichte der Welt am Werk ist und daß auch außerhalb der sichtbaren Kirche die Voraussetzungen des Glaubens, die gleichsam das Fundament des Christentums bil-

den, bis zu einem gewissen Grad zu finden sind, nämlich die ethischen Grundeinsichten sowie die elementaren Wahrheiten über Gott und das Gemeinwohl (vgl. auch das Erste Vatikanische Konzil, Dogmatische Konstitution «Dei Filius»: DS 3005).

Es gibt jedoch in einigen theologischen Bewegungen Deutungen dieser Grundelemente, welche einseitig sind und darum Einwände hervorrufen. Die Einheit von Welt- und Heilsgeschichte darf nicht so verstanden werden, daß das Evangelium Jesu Christi, das als übernatürliches Geheimnis schlechthin einzigartig ist und das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes in jeder Hinsicht übersteigt (vgl. Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution «Dei Filius»: DS 3005), in der Profangeschichte aufzugehen droht und die Grenzen zwischen Kirche und Welt ganz aufgehoben werden. In ähnlicher Weise ist die geschichtliche Welt ganz und gar der Ort, wo sich das Heilswerk Gottes zu verwirklichen sucht, jedoch erschöpft sich die Kraft und Dynamik des Wortes Gottes nicht in der Funktion eines Stimulans zu sozialpolitischen Veränderungen. Die Praxis des Glaubens darf darum nicht auf die revolutionäre Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse eingeengt werden, da neben dem Aufdecken der Ungerechtigkeit zu ihr auch z. B. die Gewissensbildung, die Gesinnungsänderung sowie – im Unterschied zu allen Formen des Götzendienstes – die Anbetung des wahren Gottes und Erlösers Jesus Christus gehören. «Glaube als Praxis» darf auch nicht so verstanden werden, daß das politische Engagement durch seine Radikalität alle anderen menschlichen Tätigkeiten umgreift und überragt. Dies gilt in zweifacher Hinsicht: 1. Die politische Konfrontation darf nicht dazu führen, daß Frieden und Versöhnung als maßgebendes Ziel des christlichen Handelns verdunkelt werden und dagegen die Verstärkung der Gegensätze oder gar gewalttätige Aktionen die Oberhand gewinnen. 2. Immer muß deutlich bleiben, daß die Politik für den Christen keine letzte Instanz der Sinnggebung sein kann, im christlichen Äon kein Absolutum mehr darstellt und darum immer als Mittel in Dienst genommen wird. Wird dies nicht beachtet, dann wird die menschliche Freiheit durch totalitäre Tendenzen bedroht. Auch wenn die Theologie auf die Praxis hingeeordnet ist, so geht es ihr doch in erster Linie um ein tieferes Verständnis des Wortes Gottes: Sie braucht bei allem Engagement die Fähigkeit, von der konkreten Situation mit ihrem meist vielfachen Druck und ihren Handlungszwängen Abstand zu gewinnen. In den Grundsätzen der katholischen Lehre über den Glauben und das sittliche Handeln kann der Mensch das Licht finden, durch das er zu einem gültigen Urteil über jene praktischen Aufgaben befähigt wird, die auf das ewige Heil hingeeordnet sind; dadurch entgeht er auch eher der Gefahr, die Freiheit der Söhne Gottes zu verlieren. So ist eine besondere Wachsamkeit notwendig, damit man nicht einer eindimensionalen Sicht des Christentums verfällt, die ihre Folgen für die Christologie, die Ekklesiologie, das Heilsverständnis, die christliche Existenz und auch für die eigene Aufgabe der Theologie hätte.

Die prophetischen Anklagen der Ungerechtigkeit und die Aufrufe zur Solidarität mit den Armen beziehen sich auf sehr komplexe, historisch gewachsene und sozialpolitisch bedingte Fakten. Auch eine prophetische Beurteilung der Zeit braucht Kriterien. Darum beschäftigen sich die verschiedenen theologischen Entwürfe einer Befreiung notwendig auch mit sozialwissenschaftlichen Theorien, welche den «Schrei der Völker» nüchtern und «objektiv» zu analysieren versuchen. Die Theologie kann ja allein aus theologischen Prinzipien keine konkreten politischen Maximen ableiten. Der Theologe kann darum auch mit ihren Mitteln keine tiefgreifenden sozialwissenschaftlichen Kontroversen entscheiden. Die theologischen Entwürfe, welche sich um den Aufbau einer menschlicheren Gesellschaft mühen, müssen sich beim Gebrauch sozialwissenschaftlicher Theorien der damit verbundenen Gefahren bewußt bleiben. Diese müssen jeweils auf ihren Gewißheitsgrad überprüft werden. Oft sind es

nämlich nur Hypothesen; nicht selten enthalten sie explizite oder implizite ideologische Elemente, die auf umstrittenen philosophischen Voraussetzungen oder auch auf einem falschen Menschenbild beruhen. Dies gilt z. B. für wichtige Teile marxistisch-leninistisch orientierter Gesellschaftsanalysen. Man muß sich beim Gebrauch solcher Theorien und Analysen bewußt bleiben, daß diese keinen höheren Wahrheitswert erhalten, weil die Theologie sie in ihre Aussagen einfügt. Ja, die Theologie muß ihrerseits einen Pluralismus wissenschaftlicher Interpretationen der Gesellschaft anerkennen und darf sich keiner konkreten soziologischen Analyse aus irgendeiner «Notwendigkeit» heraus verpflichten.

3. Biblisch-theologische Aspekte

Die genannten theologischen Entwürfe berufen sich nicht zuletzt auf die Heilige Schrift. Darum muß genauer gefragt werden, was das Alte und das Neue Testament zum Verhältnis von Wohl und Heil sagen. Selbstverständlich kann es sich dabei nur um eine fragmentarische Betrachtung handeln. Außerdem dürfen nicht in anachronistischer Weise heutige Ideen in die Bibel zurückprojiziert werden.

a) Altes Testament

Zur Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem Heil und menschlichem Wohl wird heute fast überall das Exodusbild benützt. Der Auszug aus Ägypten (vgl. Ex 1–24) ist in der Tat ein wahrhaft zentrales Heilsereignis des Alten Bundes, nämlich Befreiung von Fremdherrschaft und Zwangsarbeit. «Befreiung» erschöpft sich für das Alte Testament jedoch nicht in der Herausführung aus Ägypten und in der Heimführung aus dem Exil. Denn die «Befreiung» zielt auf die Feier des Bundes, die auf dem Berg Sinai begangen wurde (vgl. Ex 24); ohne diese Hinordnung auf den Gottesdienst würde das Befreiungsmotiv seine besondere Bedeutung verlieren. Die Psalmen bieten außerdem im Zusammenhang von Not und Klage, Hilfe und Dank Gebetstexte, in denen Rettung und «Befreiung» zur Sprache kommen (vgl. z. B. Ps 18). Not ist dabei nicht nur soziales Elend, sondern auch Feindschaft, Ungerechtigkeit, Schuld sowie die Bedrohung durch den Tod und das in ihm offenbar werdende Nichts. Worin jeweils die Not besteht, ist offensichtlich nicht so entscheidend, wichtiger ist die Erfahrung, daß nur Gott selbst Heil und Rettung bringen kann. Man kann nicht über diese befreiende Dimension im Blick auf das Wohl des Menschen sprechen, ohne zugleich die volle theologische Begründung zur Geltung zu bringen: Jahwe ist es, der die Veränderungen schafft, und nicht der Mensch. Im übrigen sorgte Gott selbst dafür, die «Befreiung» und die Reinigung seines Volkes in einem geistlichen Sinne zu verwirklichen.

Ein eindrucksvolles Beispiel für einen von der Offenbarung Gottes inspirierten Einsatz für bessere menschliche Lebensbedingungen ist die Sozialkritik der Propheten, vor allem des Amos (2, 6f.; 3, 10; 5, 11; 6, 4f.; 8, 4ff.). Die späteren Propheten nehmen die Ansätze des Amos auf und bauen sie aus, z. B. in dem Wehe über die Großgrundbesitzer (vgl. Jes 5, 8f.; Mi 2). Hosea rügt grundsätzlich den Mangel an Solidarität (4, 1f.; 6, 4, 6; 10, 12). Jesaia nennt in dem Kreis der zu schützenden Personen ausdrücklich die Witwen und Waisen (1, 17, 23; 10, 1f.). Er droht Jerusalem die Beseitigung von «Stütze und Stab» an, d. h. der die Gesellschaft tragenden Ämter (vgl. 3, 1ff.; 1, 21ff.; 10, 1ff.), und beklagt die Kumulation des Landbesitzes in den Händen einiger weniger (vgl. 5, 8) oder allgemeiner die Unterdrückung der Armen durch die Reichen (vgl. 1, 21ff.; 3, 14f.). Ein Aufruf zum Aufstand gegen die Unterdrücker, wie er sich durchaus in Erzählungen des Alten Testaments findet (vgl. Ri 9, 22f. und 1 Kön 12), ist ihm offensichtlich fremd. Die Ahnung kommenden Unheils läßt kein «Programm» einer gerechteren Gesellschaft aufkommen (vgl. Ansätze bei Joel 3, 1f.). Für die

Propheten gibt es angesichts der sozialen Not sehr verschiedene Mittel der Hilfe und Heilung. Statt eines geschichtstheologischen Optimismus herrscht eher tiefe Skepsis, ob denn der Mensch die Welt wirklich anders gestalten kann. Voraussetzung dafür ist jedenfalls ein Ethos der Umkehr und der Gerechtigkeit: «Laßt ab von eurem üblen Treiben! Hört auf, vor meinen Augen Böses zu tun! Lernt, Gutes zu tun! Sorgt für das Recht! Helft den Unterdrückten! Verschafft den Waisen Recht, tretet ein für die Witwen!» (Jes 1, 16f.). Gott selbst muß den Menschen dazu befähigen, mehr Gerechtigkeit und Treue im sozialen Bereich zu verwirklichen. Jahwe selbst kann schließlich allein für das wahre Wohl der Menschen, gerade auch der Unterdrückten, wirksam sorgen (vgl. Jes 1, 24ff.; Ex 3, 7–9; Ps 103, 6; 72, 12ff.; Dtn 10, 17ff.). Gott verwirklicht das Wohl quer zu den guten und falschen Absichten der Menschen.

Die Propheten kennen dabei durchaus so etwas wie ein «böses System», doch wäre es für sie eine unerlaubte Reduktion, das Böse nur zum Reflex ungerechter Gesellschaftsstrukturen zu erklären oder die Beseitigung des Mißbrauchs durch die bloße Aufhebung bestehender Besitzverhältnisse zu erwarten. Außerdem muß man sich das personale Element vergegenwärtigen, das im Alten Testament den Vorgang der «Befreiung» bestimmt. Am meisten wird dies erläutert und bestätigt durch den Grundsatz individueller Verantwortung (vgl. Ez 18; Jer 31, 29ff.).

An einigen wichtigen Stellen findet man im Alten Testament Fragmente von Visionen einer neuen Gesellschaft, die nicht mehr den jetzt überall geltenden Strukturen unterliegt (vgl. z. B. Jes 55, 3–5; Ez 34; 40–48; Jer 31, 31ff.). Viele Psalmen nennen Gott ausdrücklich den Befreier der Unterdrückten und den Schützer der Armen (vgl. Ps 9; 10; 40; 72; 76; 146; Judith 9, 11). Da Gott das Volk Israel von der Unterdrückung befreit, fordert er von ihm, jede Unterdrückung von Menschen zu unterlassen (vgl. Ex 22, 10; Lev 19, 13, 18, 33; Dt 10, 18; 24, 14; Ps 82, 2–4). Die endgültige Herrschaft Gottes ist die Aufhebung jeglicher Art Herrschaft von Menschen über Menschen. Das Alte Testament hebt diese Hoffnung lange Zeit nicht deutlich von der konkreten Geschichte ab, sie wird nicht in den Bereich transzendenter Wirklichkeit gerückt, welche die konkrete Geschichte übersteigt. Bis heute erwarten nicht wenige säkularisierte Heilsideologien die Einlösung dieser göttlichen Verheißungen innerhalb der Geschichte und allein durch die Macht des Menschen. Dies ist jedoch, wie wir gesehen haben, nicht die Antwort des Alten Bundes. Schließlich sei daran erinnert, daß die Jenseitshoffnung und die Geschichtstheologie der Apokalyptik in der Spätzeit des Alten Testaments in extremer Weise die Erfahrung der Ohnmacht des Menschen und der Allmacht Gottes radikalisieren.

b) Das Neue Testament

Das Neue Testament nimmt wichtige Elemente des Alten Bundes auf (vgl. z. B. die Rolle von Jes 61, 1f. in Lk 4, 16ff.) oder setzt sie voraus (vgl. Mk 12, 29ff. und Lev 19, 18). Alttestamentliche Forderungen der Umkehr und Erneuerung des menschlichen Herzens werden, wie vor allem die Bergpredigt mit ihren Seligpreisungen zeigt (vgl. Mt 5, 1–7, 29, bes. 5, 3–12), verschärft und im Neuen Bund durch die Kraft des Geistes erst voll realisierbar. Dennoch bleibt der oft artikulierte Eindruck, das Neue Testament zeige ein zu geringes soziales und gesellschaftliches Engagement. Die unerhörte Neuheit der christlichen Botschaft mag zunächst auch eine Zurückhaltung gegenüber den Fragen der Weltverantwortung der Christen ausgelöst haben: Die Zuwendung der personalen Liebe des menschengewordenen Gottes zu seinem neuen Volk war so groß, daß die Probleme der zeitlichen Existenz nicht den ersten Rang einnahmen (vgl. die Nähe des Reiches Gottes); die menschlichen Nöte konnten im Lichte des Geheimnisses unseres leidenden und von den Toten auferweckten Herrn «relativiert» werden; die politi-

schen Verhältnisse des römischen Imperiums verhinderten eine umfassende Weltzuwendung. Es braucht hier nicht ausführlicher gezeigt zu werden, wie die Verkündigung Jesu und die neutestamentliche Ethik dennoch viele Weisungen und Verhaltensmodelle ausbildeten, welche im Sinne «gesellschaftskritischer» Impulse wirkten. Man denke nur an das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe (vgl. Lk 6, 35f.; Mt 25, 31–46), an die Mahn- und Drohrede gegen die Reichen und Satten (z. B. Lk 6, 24ff.; Mt 6, 24; 1 Kor 11, 20ff.; Lk 12, 16ff.; Jak 2, 1ff.; 5, 1ff.), an die Parteinahme für die Armen und Schwachen (vgl. Lk 6, 20; 1 Kor 12, 22ff.), an die Aufforderung an alle zur Hilfe (Mk 10, 21; Lk 12, 33) und an den Aufruf zur Vermeidung einer Herrschaft von Menschen über Menschen (vgl. Mk 10, 42ff.; Mt 20, 25ff.; Lk 22, 25ff.), weil alle Brüder sind (vgl. Mt 23, 8; 25, 41ff.). Das Neue Testament bezeugt auch durchaus eine gewisse Offenheit für institutionelle Formen der christlichen Liebe, wie etwa die Kollekte für Jerusalem (vgl. 2 Kor 8, 1ff.) und die Ausbildung diakonisch-caritativer Dienste (vgl. 1 Kor 12, 28; 16, 15; Röm 12, 7; 16, 1; Phil 1, 1; 1 Tim 3, 8, 12) erweisen. Es ist begreiflich, daß diese institutionellen Hilfen sich zunächst auf der Gemeindebene bewegen und noch wenig ausgebildet sind.

So gibt es auch im Neuen Testament das wichtige Motiv der «Befreiung», jedoch muß man genauer sehen, in welchem Sinne davon gesprochen wird. Die Rede von der neuen Freiheit ist nämlich bei Paulus eng mit der Rechtfertigungsbotschaft verbunden. «Befreiung» als solche ist kein isoliertes Thema. Die Erlösungstat Jesu Christi hat gerade auch die Abgründe des menschlichen Herzens offenbar gemacht. Darum täuscht der Mensch sich leicht darüber, wo seine wahre Unfreiheit und seine wirkliche Knechtschaft liegen. Die Rechtfertigungsbotschaft bringt mit letzter Klarheit das Ausgeliefertsein des Menschen an böse Mächte in den Blick. Wahre und volle Freiheit gibt es nur als Befreiung (vgl. Röm 5–7) vom Tod und von der Vergänglichkeit («sarx»), von der Macht der Sünde und vom Gesetz (vgl. auch die Bedeutung der «Elemente dieser Welt»). «Christus hat uns befreit, und nun sind wir frei» (Gal 5, 1). Die Befreiung von diesen Mächten ermöglicht nun eine neue Freiheit zu einem Handeln, das dem Geist Jesu Christi entspringt und sich in Liebe sowie als Dienst an den Brüdern vollzieht (vgl. Gal 5, 6, 13). Darin erfolgt eine Antizipation dessen, was Gott als seine Gabe für die rechtschaffenen Menschen beim Gericht über die Weltgeschichte vollenden wird. Die Gerechtigkeit Gottes erschließt durch den Geist und in seinem Wirken ein befreiendes Tun des Guten, welches in der Liebe zur höchsten Erfüllung kommt. Die neutestamentliche Rede von der «Befreiung zur Freiheit» (vgl. Gal 5, 1) als Gnade, sittlicher Anruf und eschatologische Verheißung ist also in die Rechtfertigungsbotschaft eingezeichnet und behält nur auf diesem Fundament volle Gültigkeit.

Erst von dieser Tiefe aus können die wahren Impulse des Neuen Testaments für ein befreiendes Tun des Christen verstanden und verwirklicht werden. Im Lichte des Neuen Bundes gibt es keine wahre gesellschaftliche Veränderung ohne die Versöhnung des Menschen mit Gott und untereinander. Eine Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse gelingt erst dann zureichend und dauerhaft, wenn die Menschen durch Umkehr und Gerechtigkeit eine «neue Schöpfung» werden. So liegen das Wohl des Menschen und seine Befreiung nicht nur in der Dimension des «Habens», sondern zuerst im Bereich des «Seins», dann allerdings mit Konsequenzen für die Gestaltung aller menschlichen Lebensbedingungen.

4. Systematisch-theologische Überlegungen

a) Gott als Befreier und das befreiende Tun des Menschen

Es ist deutlich geworden, daß nicht alle alttestamentlichen Aussagen über die Befreiung ungebrochen in die neutestamentliche

Situation hinein verlängert werden dürfen. Die Kontinuität der Heilsgeschichte ist durch die Offenbarung in Jesus Christus in eine Zeit der Verheißung und in eine Zeit der Erfüllung gegliedert. Was beide Testamente verbindet, ist die Überzeugung, daß Gott allein in seiner freien Souveränität sich um das wirkliche Wohl des Menschen sorgt. Er ist der einzig wahrhafte Befreier. Dies wird erst evident, wenn die Not des Menschen nicht nur auf seine ökonomisch-materiellen Bedürfnisse reduziert wird, sondern das ganze Ausmaß seiner menschlichen Gefährdung und Verlorenheit in den Blick kommt. Die Überzeugung, daß allein Gott wirklich befreit, darf jedoch nicht als eine dem Mythos ähnliche Aussage («Deus ex machina») verstanden werden, die die Passivität und Lethargie bedrängter Menschen eher verstärkt. Der wahre Glaube beschönigt und rechtfertigt nicht unmenschliche Lebensverhältnisse. Gott kommt jedoch nicht im lauten Sturm der Revolution, sondern er befähigt durch seine Gnade den Geist und das Herz der Menschen, damit diese ihr Gewissen schärfen und aus lebendigem Glauben eine gerechtere Welt aufbauen. Dabei muß der ganze Mensch von allen Mächten des Bösen befreit werden. Darum gehören radikale Sinnesänderung («Metanoia») und eine erneuerte Gottes- und Nächstenliebe zum Befreiungsgeschehen. Die volle Befreiung erfolgt allerdings nach dem christlichen Glauben nicht im Verlauf der Geschichte. Diese führt zu einer «neuen Erde» und zur «Stadt Gottes». Dies hat zur Folge, daß bis zu dieser Vollendung alles befreiende Tun eine vorläufige Gestalt hat und beim Weltgericht (vgl. Mt 25) einer letzten Prüfung unterzogen wird.

Diese Gesichtspunkte dürfen nicht als Beschränkung auf eine Reform nur der Gesinnung oder als Aufruf zu nur individuellen Hilfeleistungen verstanden werden. Es gibt nämlich tatsächlich so etwas wie «institutionalisiertes Unrecht», wo die Zustände selbst nach mehr Gerechtigkeit rufen und eine Reform verlangen. Viele Menschen haben heute nicht mehr die Überzeugung, daß die sozialen Strukturen einfach naturhaft vorgegeben und damit «gottgewollt» sind. Sie sind auch nicht einfach das Ergebnis irgendwelcher anonymer Entwicklungsgesetze. Gerade der Christ wird immer wieder darauf hinweisen, daß die gesellschaftlichen Institutionen auch das Ergebnis des sozialen Bewußtseins und Gegenstand sittlicher Verantwortung sind. Es ist vielleicht problematisch, von einer «institutionalisierten Sünde» oder von «sündigen Strukturen» zu sprechen, da das biblische Wort «Sünde» ursprünglich in den Zusammenhang einer ausdrücklichen personalen Freiheitsentscheidung gehört. Aber es besteht kein Zweifel, daß durch die Macht der Sünde Unrecht und Ungerechtigkeit in die sozio-ökonomischen und in die politischen Institutionen eindringen können. Darum muß es, wie schon angedeutet, auch eine Reform ungerechter Zustände und Strukturen geben. Dies sind Zusammenhänge, die früher nicht so deutlich gesehen werden konnten. Gerechtigkeit bedeutet in diesem Zusammenhang einen grundlegenden Respekt vor der gleichen Würde aller Menschen, Durchsetzung und Sicherung der elementaren Menschenrechte (vgl. das Arbeitspapier der päpstlichen Kommission *Justitia et pax*, *The Church and Human Rights*, Vatican City 1975, deutsche Ausgabe «Die Kirche und die Menschenrechte», München/Mainz 1976) und eine gewisse Gleichheit in der Verteilung der fundamentalen Lebenschancen (vgl. *Populorum progressio* Nr. 21).

b) Die konkrete Verhältnisbestimmung zwischen menschlichem Wohl und göttlichem Heil

Diese Überlegungen über die Beziehung zwischen der Rettung durch Gott und dem befreienden Tun des Menschen verlangen eine genauere Verhältnisbestimmung zwischen menschlichem Wohl bzw. Fortschritt und göttlichem Heil, Weltgestaltung und eschatologischer Vollendung. Humane Aktivität und christliche Hoffnung lassen sich, wie aus den bisherigen Argumenten hervorgeht, weder im Sinne einer völligen Trennung (mit einem reinen «Diesseits») und einem ebenso abgeschlossenen «Jen-

seits») noch als evolutionärer Optimismus begreifen, der Got-tesherrschaft und menschliche Weltgestaltung in ihrem fak-tischen Verlauf einfach zur Deckung bringt.

So unterscheidet auch die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» das Wachsen des Reiches Gottes und den menschlichen Fortschritt wie auch zwischen den Werken der «Vergöttlichung» und der «Humanisierung» (oder auch zwischen den Ordnungen der göttlichen Gnade und des menschlichen Wirkens, vgl. GS 36, 38, 39, 40, 42, 43, 58; AA 7). Zuerst ist von der Nähe beider zueinander die Rede. Der irdische Dienst an den Menschen bereitet die «Materie des Reiches Gottes» zu (GS 38). Wir werden die Ergebnisse unserer Bemühungen – gereinigt von jedem Makel, lichtvoll und verklärt – im Reiche Gottes wiederfinden, so daß nicht nur die Liebe bleibt (vgl. I Kor 13, 8), sondern auch ihr «Werk» (vgl. GS 39). Die eschatologische Hoffnung muß darum den Strukturen des «weltlichen Lebens» (vita saecularis) eingeprägt werden (vgl. LG 35). So ist nicht nur vom Abbruch dieser Welt die Rede, sondern von ihrer Transformation (vgl. GS 38, 39). Zwischen der irdischen und der himmlischen Stadt muß es eine gegenseitige Durchdringung geben, die vom Glauben geführt wird und zugleich Unterscheidung sowie Harmonie darstellt (vgl. LG 36). Eine gewisse Zusammenfassung findet sich im Dekret über das Laienapostolat «Apostolicam actuositatem»: «Das Erlösungswerk Christi zielt an sich auf das Heil der Menschen, es umfaßt aber auch den Aufbau der gesamten zeitlichen Ordnung. Darum besteht die Sendung der Kirche nicht nur darin, die Botschaft und Gnade Christi den Menschen nahezubringen, sondern auch darin, die zeitliche Ordnung mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen und zu vervollkommen ... Beide Ordnungen (die geistliche und die zeitliche), die man gewiß unterscheiden muß, sind in dem einzigen Plan Gottes so verbunden, daß Gott selbst in Christus die ganze Welt als neue Schöpfung wiederaufnehmen will im Keim hier auf Erden, vollendet am Ende der Tage» (AA 5, vgl. auch 7).

Von diesen Texten her legt es sich nahe, den Einsatz für die Gerechtigkeit und die Teilnahme am Transformationsprozeß der Welt «gewissermaßen eine «ratio constitutiva» der Verkündigung des Evangeliums» zu nennen. (Vgl. das Dokument «De iustitia in mundo», Synodus episcoporum 1971, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, Prooemium, S. 5: «tamquam ratio constitutiva praedicationis Evangelii»; «Der priesterliche Dienst. Gerechtigkeit in der Welt». Deutsche Ausgabe, Trier 1972, S. 86.) Dieser Ausdruck ist bis heute umstritten, wobei sein genauerer Sinn wohl eher in der Richtung eines «integrierenden Bestandteils» (pars integrans) anstatt eines im strengen Sinne wesenskonstitutiven Elementes (pars essentialis) zu liegen scheint. Man hat die zitierten Stellen des Zweiten Vatikanischen Konzils ohnehin zumeist in ihrer Tendenz zur «Harmonie» zwischen menschlicher Weltgestaltung und eschatologischem Heil gelesen. So ist es an der Zeit, innerhalb der Zusammengehörigkeit beider wieder entschiedener ihre Differenz zur Geltung zu bringen. Der Widerstand der irdischen Verhältnisse gegen eine positive und gute Veränderung, die Macht der Sünde und zweideutige Wirkungen des menschlichen Fortschritts (vgl. dazu ausführlicher AA 7) lehren bei aller heilsgeschichtlichen Einheit deutlicher auch den bleibenden Unterschied zwischen dem Reich Gottes und dem menschlichen Fortschritt sehen sowie das Geheimnis des Kreuzes, ohne das kein wirklich heilbringendes Wirken geschieht (vgl. auch GS 22, 78). Das Hervorheben der Differenz innerhalb der Zusammengehörigkeit hat jedoch nichts mit «Dualismus» zu tun. Vielmehr hilft diese vertiefte Sicht, den Einsatz für das Gute und für die Gerechtigkeit mit größerer Geduld, Beharrlichkeit und Zuversicht zu bestehen, ohne an manchem vergeblichen Tun irre zu werden.

Diese Einheit der Zusammengehörigkeit und Differenz im Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil muß in

ihrer konkreten Form sicher noch genauer durchdacht werden, was zweifellos zu den wichtigsten Aufgaben der heutigen Theologie gehört. Die grundsätzliche Struktur dieser Einheit kann jedoch nicht überholt werden, da sie im Zentrum der Sache selbst begründet ist. Einerseits ist nämlich die konkrete Geschichte in gewissem Sinne der Ort, wo die Welt so von innen her und radikal transformiert wird, daß sie bis in das Geheimnis Gottes selbst hineinreicht. Darum bleiben auch die Liebe und ihre Früchte. Nicht zuletzt dadurch wird das Moment der Zusammengehörigkeit von Wohl und Heil ermöglicht. Aber es gibt keine volle Zusammengehörigkeit, weil die eschatologische Vollendung die konkrete Geschichte auch «aufhebt». Andererseits kommt das Reich Gottes, welches die Geschichte führt und alle innergeschichtlichen Vollendungsmöglichkeiten absolut überschreitet, als Tat Gottes selbst. Dies schafft einen Bruch zu unserer Welt – auch wenn sie noch so vollkommen wäre. Diese Differenz wird in der individuellen Geschichte als Tod erfahren, sie trifft aber als «Verwandlung» die ganze Geschichte, nämlich in dem, was man «Untergang» der Welt nennt. Die «Dialektik», die in diesen beiden aufeinander nicht zurückführbaren Grundsätzen zum Ausdruck kommt, kann und darf auf der Ebene der Geschichte nicht aufgehoben oder beseitigt werden. Vor allem die noch ausstehende eschatologische Vollendung («eschatologischer Vorbehalt») ist der Grund, warum das Verhältnis zwischen dem Reich Gottes und der Geschichte weder als Monismus noch als Dualismus beschrieben werden kann. So muß diese Verhältnisbestimmung von ihrem Wesen her in einer gewissen Schwebelage bleiben. Der Bezug der eschatologischen Heilsbotschaft zur Gestaltung der geschichtlichen Zukunft kann nicht eindeutig und einlinig, d. h. entweder nur von der Harmonie oder nur von der Differenz her, bestimmt werden. Vielleicht läßt sich auch so das Wort des Herrn bei Lukas deuten: «Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es an äußeren Zeichen erkennen könnte. Man kann auch nicht sagen: Seht! Hier ist es! Oder: Dort ist es! Denn das Reich Gottes ist schon mitten unter euch» (17, 21f.). Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute weist auf eine weitere Konsequenz dieses Grundverhältnisses zwischen Geschichte und Heil hin: «Den Zeitpunkt der Vollendung der Erde und der Menschheit kennen wir nicht, und auch die Weise wissen wir nicht, wie das Universum umgestaltet werden soll» (GS 39).

Dies ist eine formale Lösung unseres Problems. Sie legt sich durch die Grunddaten der Offenbarung nahe. In der konkreten Verwirklichung dieses Verhältnisses lassen sich jedoch verschiedene Ausgestaltungen dieser Beziehung feststellen, die schwerpunktartige Lösungsmodelle mit sich bringen. In der Entscheidung über die geschichtlich bedingte Ausbalancierung dieser Verhältnisbestimmung wird es z. B. heute in den Ländern der Ersten, Zweiten und Dritten Welt verschiedene Akzente geben können und müssen. Was für die hochindustrialisierten Länder Europas und Nordamerikas gilt, kann nicht dieselbe Bedeutung haben für Kontinente und Gegenden, deren Bevölkerung zum größten Teil unterernährt ist. Bei allen verschiedenen Akzentsetzungen darf das aufgezeigte Grundverhältnis zwischen Wohl und Heil jedoch nicht prinzipiell verletzt werden. Dafür gibt es unmißverständliche Kriterien. Wenn z. B. die gesellschaftlich-politische Befreiungspraxis so dominiert, daß der Kult und das Gebet, die Eucharistie und die übrigen Sakramente, die Individualethik und alle Fragen nach der letzten Bestimmung des Menschen (Tod, ewiges Leben) und das dramatische Ringen in der Geschichte gegen die Mächte der Finsternis (vgl. GS 13) in Verkündigung und Theologie übergebehrlich in den Hintergrund geraten, dann ist das aufgezeigte Grundverhältnis gestört. In einer Situation der Armut und Ungerechtigkeit müssen diese Wahrheiten des christlichen Glaubens jedoch so verkündigt und gelebt werden, daß sie nicht den oft erhobenen Einwand bestätigen, die Kirche verdecke das Elend der Menschen und beschwichtige die Armen in ihrer realen Not. Wahrer Trost

und schlechte Vertröstung, die nur stumpf macht, sind zweiganz verschiedene Dinge.

c) Das Verhältnis von Wohl und Heil und der Auftrag der Kirche

Die Hervorhebung der Bedeutung der Kirche für die Welt von heute hat auch das Bewußtsein geschärft, daß die kirchliche Gemeinschaft immer in einer konkreten Situation lebt, in der politische Optionen vorgegeben sind. Auch wenn die Kirche eine Gemeinschaftsbildung eigener Art ist, darf sie nicht vergessen, daß sie immer schon im Spannungsbereich von politischen Herrschaftsansprüchen, konkreter Machtausübung und dazugehörigen Ideologien lebt. Die Kirche, die «an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden» ist (GS 58, vgl. LG 9 und GS 42), darf aufgrund ihres Ursprungs, ihres übernatürlichen Wesens, ihrer religiösen Sendung und ihrer eschatologischen Hoffnung mit keinem gesellschaftlich-politischen System verwechselt und auch nicht mit einem solchen notwendig und endgültig identifiziert werden. So wenig die Kirche sich in das Netzwerk politischer Machtansprüche verstricken darf, so wenig darf sie sich einem reinen Neutralismus und Indifferentismus überlassen und sich in einen völlig apolitischen Bereich zurückziehen. In nicht wenigen Ländern der Welt wird die Kirche heute allerdings in ihren Wirkmöglichkeiten eng eingeschränkt, so daß sie ihr Glaubenszeugnis oft in anderen Formen – sicher nicht weniger prophetisch! – leistet; unter ihnen ragen das Leiden in der Nachfolge unseres Herrn und das durch Gewalt erzwungene Schweigen besonders hervor. Die Kirche darf nicht dem Kalkül der politischen Mächte verfallen, aber sie muß das Bewußtsein für die politischen Folgen ihrer eigenen Aktivitäten und ihrer Unterlassungen wachhalten. Sie kann sich auch mitschuldig machen, wenn die Situation der Armen, Unterdrückten und unter Ungerechtigkeit Leidenden nicht aufgedeckt, vielmehr verschleiert wird und unverändert bleibt. So muß die Kirche am Beispiel der alttestamentlichen Propheten ihr Gewissen für eine Sozialkritik aus dem Glauben neu schärfen. Die Solidarität und wirksame Hilfe gegenüber den Armen (in allen Bedeutungen dieses Wortes, z. B.: alle, die sich in einer geistigen, psychologischen und materiellen Notlage befinden) gehört von alters her zu den vornehmsten Aufgaben der Kirche und aller ihrer Mitglieder. Heute ist dieser Einsatz zu einem hervorragenden Zeugnis des gelebten Glaubens und für viele außerhalb der Kirche auch zu einem kaum überschätzbaren Kriterium der Glaubwürdigkeit der Kirche geworden.

Der Aufbau und die Gestaltung der gesellschaftlich-politischen Ordnung ist in besonderer Weise den Laien aufgetragen (vgl. AA 7; LG 31, 37; GS 43). Die ganze Kirche – in besonderer Weise vertreten durch das Amt des Papstes, der Bischöfe, Priester und Diakone – darf jedoch in jenen politischen Situationen nicht schweigen, in denen die Menschenwürde und elementare Menschenrechte grundsätzlich mit Füßen getreten werden. Unter diesen Voraussetzungen kann es für die ganze Kirche durchaus die Pflicht zu dezidiert und entschiedener Stellungnahme geben. In vielen konkreten Einzelfragen besteht jedoch unter den Christen die Möglichkeit, in freier Wahl zwischen verschiedenen Wegen zum gemeinsamen Ziel zu entscheiden (vgl. ausführlicher GS 43). Darum lassen sich unter den Christen verschiedene Konflikte im Bereich sozialpolitischer Probleme nicht vollständig vermeiden. «Entscheiden Christen sich für verschiedene Wege und erscheinen daher auf den ersten Blick als Gegner, so erwartet die Kirche von ihnen, daß sie sich mit gutem Willen und in gegenseitiger Achtung um Verständnis für die Meinung des anderen und die von ihm dafür geltend gemachten Gründe bemühen» (Paul IV., apostolisches Schreiben «Octogesima adveniens», Nr. 50). Ohne unterschiedliche Standorte zu verwischen, darf es niemand unterlassen, durch

Überzeugung und Ermahnung sich um das gemeinsame Ziel zu mühen. Bei allen Meinungsverschiedenheiten dürfen die Christen eine wichtige Maxime des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht vergessen: «Was die Glaubenden eint, ist stärker als das, was sie trennt» (GS 93).

Eine schwere Gefährdung der Einheit der Kirche ergibt sich vor allem, wenn bestehende Klassenunterschiede zu einem prinzipiellen System des Klassenkampfes fixiert werden. Wo Klassen-gegensätze existieren, lassen sich Konflikte kaum vermeiden. Der Christ wird vor allem daran erkannt, wie er solche Konflikte löst, indem er nicht Gewalt durch Gewalt zu beseitigen propagiert, sondern z. B. durch Bewußtseinsbildung, Argumentation und gewaltfreie Aktionen eine Veränderung zu erzielen sucht. (Hier können selbstverständlich weitere Einzelfragen über Gewalt und Gewaltanwendung nicht ausführlicher behandelt werden.) Er kann auf das entscheidende Ziel der Versöhnung nicht verzichten. Die sozialpolitischen Gegensätze dürfen keinen absoluten Rang einnehmen, so daß z. B. Christen unterschiedlicher Position grundsätzlich nicht mehr miteinander Eucharistie feiern oder sich gegenseitig von der Eucharistie ausschließen. Die politische Option darf nicht so militant werden, daß sie die Universalität der christlichen Heilsbotschaft verletzt, die allen Menschen verkündet werden soll, auch den Reichen und den Unterdrückern. Die Kirche darf keinen Menschen von ihrer Liebe ausschließen. Gerade sie muß immer wieder den Prozeß der Entabsolutisierung des Politischen in Erinnerung rufen und fördern. Eine exklusive politische Option, die keine andere Wahl duldet, wird totalitär und zerstört auch das Wesen des Politischen. Es gehört zur unverzichtbaren Pflicht der Kirche, daß sie einem totalitären Anspruch des Staates auf die ausschließliche Gestaltung aller Lebensbereiche allein durch ihn widerspricht. Sie kann sich in solchen Situationen manchmal nur schwer oder gar nicht öffentlich äußern. Sie erfüllt ihre Aufgabe jedoch auf eine hervorragende Weise, wenn sie in der Nachfolge ihres Herrn eine solche Situation in mutigem Protest und in stummem Leiden und vielleicht sogar in den vielfältigen Formen des Martyriums auf sich nimmt. Die christliche Befreiung zur Freiheit kann auch in so bedrückenden Situationen nicht vollständig verhindert werden. Dies ist unser größter Trost und unsere stärkste Zuversicht.

SCHLUSS: Bei der Behandlung dieser Fragen wird die unterschiedliche Situation der Ortskirchen innerhalb der katholischen Kirche besonders auffällig und bedrängend. Das Gewicht der sozialen, kulturellen und politischen Unterschiede kann manchmal so groß werden, daß die uns im Glauben gemeinsame Einheit und Mitte die Zerreißproben nicht mehr zu bestehen scheint. Auch haben wir die unterschiedliche Situation der Völker in unseren Gesprächen deutlich gespürt. Keiner spricht jedoch in der Kirche für sich allein. Darum müssen alle die Schreie unserer ungerecht behandelten und leidenden, armen und hungernden Brüder auf der ganzen Welt hören. Wir müssen auch darin voneinander lernen, daß wir jene Fehllösungen, die in der Geschichte der Kirche und der menschlichen Gesellschaften schon schmerzlich erlitten worden sind, nicht an anderer Stelle nochmals wiederholen (vgl. z. B. eine Divinisierung des Politischen). Der Geist Jesu Christi hält uns in diesem Bemühen zusammen. Die Einheit und Katholizität der Kirche in der Vielfalt ihrer Völker und Kulturen ist uns dabei Gabe und Förderung zugleich. Was mühsam erworben worden ist, darf nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden. Dies gilt besonders für alle Fragen des Verhältnisses zwischen menschlichem Fortschritt und christlichem Heil.*

* Der Text wurde den 30 Mitgliedern der Internat. Theologenkommission zweimal zur Prüfung vorgelegt und erhielt im August 1977 eine große Mehrheit. Lateinische Fassung (in Gregorianum 58 [1977] 3) mit Unterschrift (nach «Einleitung») von K. Lehmann als Präsident der Subkommission. De facto sind erster Entwurf und deutsche Schlußfassung sein Werk. (Red.)

Kirchengeschichte und profanhistorische Kritik

Diskussion um «Erstes Vatikanum und Unfehlbarkeit» in Nr. 19, S. 207ff.

Auf die Besprechung seines Buches «Pius IX., Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil» durch Professor *Victor Conzemius* antwortet hier der Autor, Dr. *August B. Hasler* (Titel: Abschirmung vor historischer Kritik?). Mit der kurzen Replik von Prof. Conzemius, der seinerseits für eine weiterführende Auseinandersetzung mit Haslers Werk plädiert, halten wir die hier geführte Diskussion für abgeschlossen.

Sie scheint uns allerdings daran zu krankten, daß es den Fachleuten, die hier zu Wort kamen, bzw. die wir befragt haben, nicht gelungen ist, uns den Stellenwert der von Hasler gesichteten neuen Quellen sowie das Gewicht der vernichteten Quellen und der gesamten Archivpolitik deutlich zu machen. Wenn die Kritik und die Leiden an dieser Politik nicht neu sind, so sollte doch immer neu die Solidarität aller an der historischen Wahrheit Interessierten gegenüber den Behinderungen der Forschung, bzw. ihrer Abhängigkeit von paternalistischen Gnadererweisen, zum Ausdruck kommen.

Die Redaktion

Der Autor, August B. Hasler:

In einem Artikel in der Theologischen Quartalschrift fordert Victor Conzemius 1975 die Säkularisierung der Kirchengeschichte; sie solle sich lediglich auf profanhistorische Methoden stützen.¹ Die Frage aber, ob denn eine solche Form der freien Forschung vom kirchlichen Lehramt gebilligt würde, läßt er außer Acht. Er bricht das Denken dort ab, wo es lohnend geworden wäre. Den gleichen zwiespältigen Eindruck macht Conzemius' Rezension meiner Untersuchung über das I. Vatikanische Konzil. Auch hier stellt sich Conzemius nicht den wirklichen Fragen.

Das grundlegende Problem

Im zweiten, dem weitaus umfangreichsten Teil meiner Untersuchung, zeige ich auf, wie der Versuch der Majorität, den *Beweis für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit aus den geschichtlichen Quellen zu erbringen*, bereits an den Gegenargumenten der Konzilsminorität scheitert. Zu diesem grundlegenden Problem hat Conzemius nichts zu sagen, oder besser, will er nichts sagen. Man kann nur vermuten, daß auch er die Argumentation der Majorität nicht mehr für stichhaltig ansieht, denn er spricht vom unrealistischen Ansinnen, «die Unfehlbarkeit auf das Verständnis der Konzilsmajorität, insbesondere ihrer extremistischen Vertreter, im Konzilsjahr 1870 festzunageln». Deshalb insinuiert er eine stillschweigende Revision – er gebraucht dafür das schillernde Wort «Rezeption» – und möchte vom damals beabsichtigten Sinn der Aussage abrücken. Eine andere Haltung disqualifiziert Conzemius als Historismus, was immer dieses Wort hier bedeuten soll. Welchen Wert aber gibt Conzemius den seinerzeit vorgebrachten Argumenten für die päpstliche Unfehlbarkeit «ex sese, non autem ex consensu ecclesiae» (aus sich und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche)? Sind für ihn vielleicht inzwischen neue Argumente dazugekommen, die überzeugen könnten? Oder sind die Argumente aus Bibel und Tradition ein im Grunde völlig unnötiges und belangloses Beiwerk, wie anlässlich der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel? Beruht damit das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit lediglich auf einem Selbstzeugnis der Kirche, insbesondere des päpstlichen Lehramtes? Conzemius schweigt dazu.

Der Stellenwert der Geschichte für das Dogma

Mit den eben erwähnten Problemen ist die weitere Frage verbunden, welche Rolle Geschichte und Geschichtswissenschaft auf dem I. Vatikanischen Konzil gespielt haben. Conzemius spricht von einer nicht nur in Rom grassierenden Unzulänglichkeit im Gebrauch der Geschichte und meint, ich würde mich zu pedantisch darauf beziehen. Wie aber hätte ich gerade diese Fragen nicht eingehend darlegen sollen, da die weitaus meisten Argumente für und gegen die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Bereich der Geschichte stammen. Die Minderheit lehnte die Unfehlbarkeitsdefinition aufgrund geschichtlicher Fakten ab oder meldete zumindest schwere Bedenken an. Für die Majorität hingegen genügte im Grunde das Zeugnis des kirchlichen, d. h. des päpstlichen Lehramtes, es handle sich bei der päpstlichen Unfehlbarkeit um eine geoffenbarte Wahrheit. Alle historischen Schwierigkeiten wurden in ihren Augen dadurch gegenstandslos. Klassischen Ausdruck fand diese Haltung beim späteren Kardinal Manning. Zu den geschichtlichen Schwierigkeiten des Kirchenhistorikers und Bischofs *Hefele* kritzelte er auf seine Notizblätter: «Wir sind nicht

in der Schule, sondern auf einem ökumenischen Konzil. Nicht die Historiker und Kritiker sind zu befragen, sondern das lebendige Orakel der Kirche». Man hätte gern etwas gehört darüber, wie Conzemius diesen Rückzug auf den «Glaubensinn» der Kirche beurteilt, auch wenn damit den Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung widersprochen wird. Ebenso sehr hätte es sich gelohnt, den Protest der Geschichtswissenschaft gegen das Unfehlbarkeitsdogma, wie er von Döllinger und vielen anderen erhoben wurde, zu widerlegen. Hier liegen die wirklichen Probleme. Sie werden nicht gelöst durch Vorwürfe wie Historismus, Überschätzung der historisch-kritischen und Vernachlässigung der theologischen Methode, die Conzemius gegen Döllinger erhebt.

Zur Persönlichkeit Pius IX.

Ähnlich schirmt sich Conzemius auch vor den geschichtlichen Realitäten und Problemen der Gestalt Pius' IX. ab. Er versucht, die ganze Frage der schwierigen und rätselhaften Persönlichkeit dieses Papstes auf die Epilepsie zu reduzieren. Conzemius nörgelt zwar viel an den Quellen herum. Die wichtigsten berichteten Fakten wagt hingegen auch er nicht zu bestreiten, wie etwa, daß Pius IX. dem melkitischen Patriarchen Gregor Jussef den Fuß auf den Kopf setzte mit den Worten «Gregor, du harter Kopf», weil dieser gegen die päpstlichen Vorrechte gesprochen hatte. Oder daß er dem Archiv-Präfekten Theiner die Schlüssel des Archivs abnahm und die Zugänge von dessen Wohnung zu den Archivräumen zumauern ließ. Oder daß er Don Bosco williges Gehör schenkte, als dieser prophezeite, die Stunde zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit sei nun für Pius IX. gekommen. Er solle vorangehen, auch wenn nur zwei Bischöfe mit ihm wären. Die Mutter Gottes stehe auf seiner Seite. Die Kirche werde einen großen Sieg erringen.

Dieses und vieles andere, wie das Sendungsbewußtsein Pius' IX., bestimmt zu sein, das neue Dogma zu verkünden, sein Mystizismus, sein Altersstarrsinn, sein massiver Druck auf alle, die es wagten, anders zu denken als er, besagen für Conzemius nichts zur Erklärung, wie es 1870 zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Mir scheint Conzemius die Rom- und Kurienerfahrung zu fehlen, um die Schwere der Verletzung des kurialen Stils und die Unangepasstheit Pius' IX. an die Realität abschätzen zu können.

Die Bischöfe gaben ihre Rechte ab – so Conzemius' eigener Erklärungsversuch – um sie vom Papst als Privilegien wiederzuerhalten. Wo aber hätten sie im Bereich der Unfehlbarkeitsdefinition Privilegien zurückbekommen?

Die Freiheit des Konzils

Daß ich die Frage nach der Freiheit des I. Vatikanischen Konzils stelle, grenzt für Conzemius an Leichtsinn. Offenbar befürchtet er Konsequenzen. Wo käme man da hin? Alle früheren Konzilien – so Conzemius – wären dann nicht frei. Ob eine solche Folgerung gezogen werden muß, kann hier dahingestellt bleiben. Auf alle Fälle wirkt der Vergleich mit dem 2. Vatikanischen Konzil deplaziert. Auf dem I. Vatikanum meldeten über ein Fünftel der Bischöfe – unter ihnen die angesehensten Kirchenmänner der Zeit – Bedenken und Zweifel hinsichtlich der Konzilsfreiheit an. Ein Grossteil von ihnen unterstrich diesen Mangel an Freiheit, indem er unter Protest vorzeitig vom Konzil abreiste. Nachher ließen Minderheitsbischöfe Pläne ausarbeiten, bei erneutem Zusammentritt des Konzils sofort die Freiheit und Ökumenizität der vierten Sitzung des Konzils zu bestreiten. Durch dessen Vertagung und die erzwungene Unterwerfung der Bischöfe verstummten solche aufrührerischen Gedanken. Die verschütteten Fragen der zum Schweigen gezwungenen Bischöfe neu aufzugreifen, zumal die Öffnung der Archive so viel neues Material zur Manipulation des Konzils zutage gefördert hat – aus den umfangreichen Notizen des Erzbischofs Vincenzo Tizzani, dessen Dokumente im Vatikanischen Archiv immer noch unter Verschluss gehalten werden, ist noch mehr zu erwarten –, soll nun an Leichtsinn grenzen. Das tönt mir alles so wie im Konzilstagebuch von Henri Icard, des häufig zitierten Zeugen für die Konzilsfreiheit. Er fragt, wo denn die Autorität der Kirche bliebe, wenn man die Freiheit und damit den Wert der Konzilsdekrete in Frage stellen könnte. Das ist Apologie, aber keine Wissenschaft. Die Angst vor historischer Kritik wird hier erneut sichtbar.

Hätte aber die Konzilsmehrheit wirklich so spontan die Unfehlbarkeitsdefinition begehrt, wie Conzemius den Eindruck erweckt – geschickt spricht er allerdings von dem Wunsch nach Stärkung der päpstlichen Autorität –, dann wären doch all die Vorkehrungen des Papstes, der Kurie und der Gruppe um Bischof Senestréy und den späteren Kardinal Manning unnötig gewesen. Nach wie vor muß die Aussage von Conzemius bezweifelt werden, die Kurie habe es nicht nötig gehabt, die Mehrheit der Bischöfe auf Vordermann zu bringen.

Fortsetzung auf Seite 262

¹ Kirchengeschichte als «nichttheologische» Disziplin. Thesen zu einer wissenschafts-theoretischen Standortbestimmung. In: Theologische Quartalschrift 155 (1975) 187–197.

ZUSCHRIFTEN kommen im Lauf des Jahres bei uns zu kurz. Die hier folgenden stehen sozusagen stellvertretend für manche andere, die keinen Raum fanden. Die Spannweite der Echos reicht von Bemerkungen auf Zahlungsabschnitten bis zu seitenlangen Briefen. Im Nachsatz zu einem solchen fühlte sich kürzlich ein Verfasser durch die inzwischen eingetroffene folgende Nummer in seinen bedenkenswerten Sorgen ein Stückweit bestätigt. So hoffen wir, daß auch andere Leser, die vielleicht (da wir es arbeitsmäßig nicht schafften) vergeblich auf eine direkte Antwort hofften, das eine oder andere Anliegen im Verlauf des Jahrgangs indirekt berücksichtigt fanden. Unser Dank für jedes Echo sei hier nachgeholt: es schließt nicht nur die bestätigenden und ergänzenden, sondern auch die bestreitenden und protestierenden Reaktionen ein. *Die Redaktion*

Jawohl, Geburtstag im Himmel!

Zu «Katechese in der Küche», Nr. 18, S. 190

Sehr geehrte Frau Mieth, da ich zurzeit in München im Weiterstudium weile, anstatt wie bisher mein Vollpensum Religionsunterricht zu erteilen (Kantonsschule Luzern), gestatte ich mir, Ihnen ein paar Gedanken niederzuschreiben, die sich mir beim Lesen Ihres Artikels vom 30. September 1977 in der «Orientierung» aufgedrängt haben.

Zunächst bin ich froh, daß Sie diesen Artikel geschrieben haben, und ich bin froh für Ihr Kind, daß sich die Frage über den Vater so gelöst hat, wie es tatsächlich geschah. Wenn ich von Ihrer eigenen Antwort ausgehen kann, die Sie am Schluß des Artikels angefügt haben, so scheint mir der ganze Wust von Ängsten von jenem religionspädagogischen Grundsatz herzuführen, der verbietet, etwas zu sagen, das man später zurücknehmen muß. Auf die Spitze getrieben – und so haben Sie wohl den Satz im ersten Augenblick aufgefaßt – würde das ja bedeuten, daß ich dem Kind schon in den ersten Tagen, in denen ich von Gott spreche, jene Hosen schneidern müsste, an die nur noch angesetzt, die aber nie mehr auszuwechseln wären. Sie merken, ich formuliere bewußt überspitzt.

Märchen im Kindergarten und vor der Matura

Die Verkündigung scheint mir, dürfe nicht auf «die stete Richtigkeit» des Gesagten bedacht sein, sondern auf die Vermittlung jener Bilder, von denen die Schrift angefüllt ist, die auf jeder Stufe der Entwicklung des Menschen tiefer – nicht einfach richtiger – gedeutet werden müssen. Mir hat man nämlich im Kindergarten Märchen erzählt, die ich vor der Matura mit großem Interesse unter völlig neuen Aspekten wieder gelesen habe, nicht aber, um meine falsche Vorstellung zu korrigieren. Als Kind habe ich die Geschichte als pure Wahrheit aufgenommen und mich riesig gefreut, daß Hänsel und Gretel mit dem Leben davonkamen. In diesem Märchen wurde meine Seele mit Hoffnung auf den Endsieg des Guten angefüllt, ohne daß ich rational darum gewußt hätte, aber doch so, daß über solche Märchen ein gesundmachender Balsam in meine Seele geträufelt ist, der sich durchaus mit christlicher Eschatologie messen kann. Die Psychologie vermag in derselben Geschichte die bildhafte Veranschaulichung einer psychologischen Wahrheit zu sehen, die das Volk gespürt und in eine Geschichte gekleidet hat. Immer aber bleibt: Die Geschichte muß sich als solche in der Seele unangezweifelt festsetzen dürfen, um dann von Stufe zu Stufe in der Entwicklung eines Menschen, eine tiefere, neue Deutung herzugeben.

Der Mensch lebt von den Bildern

«Zerstört die Bilder nicht», hat uns Prof. Gügler seinerzeit öfters gesagt und sich dabei auf C.G. Jung berufen, «denn der Mensch lebt von den Bildern». So meine ich, ich dürfe dem Kind alle Geschichten der Schrift, eingeschlossen jene, die vom ewigen Gastmahl, von der Hölle, vom leeren Gra-

be usw. erzählen, ohne es mit schlechtem Gewissen zu tun; mit jenem schlechten Gewissen nämlich, das sich stets fürchtet, das Kind könne solche Bilder wörtlich nehmen, anstatt richtig im Sinne der modernen Exegese. Was verschlägt's denn, wenn es z. B. die Himmelfahrt wörtlich auffaßt? Anders geht es ja gar nicht, ohne daß mit der komplizierten Deutung das Bild in Zweifel gezogen und zerstört wird. Ich werde im Gymnasium das Bild aufschlüsseln und am Schluß beifügen: «Seht, man hat Euch also gar nichts Falsches gesagt, weder die Mutter, noch der Pfarrer, Ihr habt es nun entsprechend Eures entwickelteren Verständnisses tiefer erfassen können.» Wenn sich ein Kind nämlich freuen kann, daß dieser zu Tode geschundene Jesus glücklich zu seinem Vater in den Himmel aufgefahren ist und nun Wohnungen bereit macht, damit auch wir dort seien, wo er ist, dann hat es doch den Sinn der Botschaft allerbestens verstanden. Seine kleine Seele wird genährt von der Freu-

de über Gottes Tun und der uns nicht verlassenden Liebe Jesu. Was aber könnte sich ein Vater oder eine Mutter wünschen, wenn nicht eben dieses frohe, auf Rückantwort bedachte Kindergemüt.

Wenn wir nämlich dem Kind eine «theologisch richtige» Antwort geben sollen, dann kann das ja kaum ein «Absud» aus der Exegese sein, denn dies wäre wieder psychologisch falsch und würde das Kindergemüt in seiner echten Sehnsucht nach Gott und dessen Liebe ungenährt allein lassen. – Ja, Frau Mieth, ich freue mich ehrlich, daß Sie den Geburtstag im Himmel zugelassen haben, denn darin drückt sich doch die Freude Gottes an unserem Wachsen, an unserer gegenseitigen Freude darüber und damit an unserem ureigensten Glücke aus. Wie traurig, wenn Gott den «Geburtstag» im Himmel nicht feiern würde. Ich meine, Sie haben in Ihrem Artikel die Sorge vieler exegetisch Gebildeter ausgesprochen. Sie haben uns in Ihrem Beitrag ermutigt, zuversichtlich die biblischen und profanen Bilder zu benützen, um sie dann von Stufe zu Stufe tiefgründiger zu erklären. Deswegen brauchen wir nichts zurückzunehmen, und wir kommen mit jenem berühmten pädagogischen Satz nicht in Konflikt. Die beste und zugleich schönste Zusammenfassung nach allen Erläuterungen über Christi Himmelfahrt scheint mir jeweils darin zu liegen, dass ich – die biblische Erzählung kommentarlos noch einmal vorlese.

Ich danke Ihnen sehr für Ihren offenen Artikel und freue mich, von Ihnen wieder etwas so Ermutigendes lesen zu dürfen. *Hans John, München*

Atomkraftwerk-Gegner melden sich zum Wort

Zu: Darf man Atomkraftwerke bauen? Nr. 21, Seite 229

Aus der Schweiz ...

Sehr geehrter Herr Erbrich, zu Ihrem Artikel «Darf man Atomkraftwerke bauen» meine besten Glückwünsche. Ich finde ihn äußerst sorgfältig und reichhaltig. Auch die Schlußfolgerung entspricht meiner Ansicht, nämlich, daß Politik die Kunst werden muß, das Notwendige, das Notwendende machbar zu machen.

Trotzdem hat mich Ihre Bemerkung geärgert, daß keine AKW-Gegner-Gruppe gegen die Einführung der Radio-Stereophonie protestiert habe, was – infolge vermehrten Energiebedarfs – von bemerkenswerter Inkonsequenz sei.

Warum ich allergisch reagiere? Nur einige der wichtigsten Gründe:

▷ Mir und wohl fast allen AKW-Gegnern war dieser Sachverhalt unbekannt, angesichts der Informationsfülle in AKW-Fragen nicht verwunderlich.

▷ Wir AKW-Gegner sind nicht nur damit beschäftigt, Informationen aufzuarbeiten, sondern auch unter die Leute zu bringen. Aber was nützen unsere besten Argumente, wenn uns alle bedeutenden Massenmedien wie Fernsehen, Radio, aber auch die grösseren Tageszeitungen praktisch verschlossen sind? So sind die öffentlichen, staatlich angeordneten Hearings, welche anlässlich der Kundgebung in Gösgen im Januar 1976 gefordert wurden, von Bundesrat Ritschard und von Dr. G. Frei, Programmdirektor des Schweizer Fernsehens, verweigert worden. Wo finden wir den notwendigen Informationsträger?

▷ Wir AKW-Gegner arbeiten praktisch ausnahmslos ehren- und nebenamtlich, währenddem die Befürworter für ihre Informationspavillons mit ihren Schriften Millionen von Franken auf den Strombezüger abwälzen können. Woher sollen wir das Geld für entsprechende Informationsträger hernehmen?

▷ Viele AKW-Gegner wagen nicht mehr ihre Meinung zu äußern und in unseren Gruppen zu arbeiten, weil sie um ihren Arbeitsplatz bangen, sei es in Schule, Wirtschaft oder in Banken. Schon nur in der Gegend von Solothurn ist mir eine ganze Reihe von Beispielen bekannt.

▷ Seit zweieinhalb Jahren versuchen die Behörden mich mit Drohbrieffen und Disziplinarmaßnahmen einzuschüchtern, seitdem ich als Präsident der 1975 gegründeten Überparteilichen Bewegung gegen Atomkraftwerke Solothurn vorstehe.

Vielleicht können Sie aufgrund dieser Hinweise sich nun besser vorstellen, was es heißt, gegen den Bau und Betrieb von AKWs anzukämpfen und wieviel Geld, Kraft, Zeit und Nerven aufgewendet werden müssen.

Alex Oberholzer, Solothurn

Aus Deutschland ...

Als Mitarbeiter der Badisch-Elsässischen Bürgerinitiativen und als Leser der «Orientierung» möchte ich Ihnen herzlich danken für die Veröffentlichung des Artikels «Darf man Atomkraftwerke bauen?» von Paul Erbrich. Es wird Zeit, daß Sie dieses Thema aufgreifen und es ist wohlthuend, daß es in so sachlicher Weise geschieht (und so die eigentlichen Sachverhalte besser getroffen werden als wenn man, wie zum Beispiel in der Oktobernummer der «Stimmen der Zeit», die ganze Problematik auf diffuse Ängste vor fehlendem Lebenssinn kurzschließt).

Als Nicht-Experte und Betroffener – das Atomkraftwerk Wyhl soll rund 20 km von Freiburg entfernt stehen, das französische Atomkraftwerk Fessenheim läuft bereits mit einigen «Störfällen» in 25 km Entfernung – will ich einige Anmerkungen ergänzen:

1. Zur Vergleichbarkeit von natürlicher und künstlicher Strahlenbelastung: Ein Aspekt, den

Herr Erbrich kaum erwähnt, ist der «Partikelcharakter» künstlicher radioaktiver Strahlung, das heißt, daß es sich etwa bei kosmischer Strahlung vorwiegend um Strahlung handelt, bei der keine radioaktiven Substanzen «inkorporiert» – in den Körper eingelagert – werden, während das bei künstlich erzeugter Radioaktivität sehr wohl der Fall ist und diese einverleibten Substanzen, z.B. Strontium 90, Jod usw. von innen die ungeschützten Organe bestrahlen (nach Einatmung etwa oder Nahrungsaufnahme).

Das Beispiel mit der Zinkverseuchung

Unter dem Zwischentitel «Unvollkommene Messung» wurde in P. Erbrichs Artikel der errechnete Wert der Durchschnittsbelastung der Gesamtbevölkerung einem gemessenen Wert gegenübergestellt. Das für einen solchen angeführte Beispiel der «Zinkverseuchung eines Arbeiters» war aber einer Kürzung beim Umbruch zum Opfer gefallen. Im Kontext ging es um die schwierige Kontrolle radioaktiver Substanzen, die den geschlossenen Kontrollbereich über Abluft und Abwasser verlassen haben: zugleich ging es um die Ahnungslosigkeit unter der man unerlaubte Dosen mitbekommen kann:

1965 wurde bei einem Arbeiter der militärischen Reaktoranlage Hanford im Staate Washington eine sehr starke, zunächst unerklärliche Verseuchung mit radioaktivem Zink 65 gemessen. Was war geschehen? Der Mann hatte Austern gegessen, die aus dem 400 km entfernten Pazifik stammten. Die Austern hatten das aus Hanford stammende, stark verdünnte radioaktive Zink um das 200000fache angereichert. Niemand hätte merken können, daß radioaktiv verseuchte Austern gehandelt wurden, wenn nicht zufällig ein unter ständiger Kontrolle stehender Arbeiter einer Reaktoranlage davon gegessen hätte.

(Das Beispiel stammt aus: Weish P. und E. Gruber, in «Radioaktivität und Umwelt», G. Fischer Verlag, Stuttgart 1975, S. 112). Red.

2. Zu den «Grenzlosen»: In der deutschen Strahlenschutzverordnung (SSV) gelten die Konzentrationsgrenzwerte nur für Erwachsene, obwohl inzwischen die unvergleichlich höhere Strahlenempfindlichkeit des Embryos (Weish/Gruber: 200–600mal, Sternklass: 100–1000mal empfindlicher) unbestritten ist. Daß die Grenzwerte nur für Erwachsene gelten, geht aus den Erläuterungen der ersten beiden Entwürfe der SSV noch klar hervor. Auf die Forderung nach Berücksichtigung der höheren Strahlenempfindlichkeit werdenden Lebens und entsprechender Herabsetzung der Grenzwerte war die einzige Reaktion des Bundesinnenministeriums die Streichung dieser Erläuterungen – die Grenzwerte wurden unverändert beibehalten.

3. Zur Strahlenbelastung der Arbeiter bei Reparaturen am Atomkraftwerk: Nach dem Londoner «Guardian» vom 24. 2. 77 und dem «Spiegel» vom 28. 2. 77 wurden Landstreicher, Haftentlassene und Alkoholiker – «Obdachlose» – von der Mannheimer «Dekontaminations-GmbH» für nicht näher beschriebene «Putz- und Aufräumarbeiten» angeworben (8,30 DM Stundenlohn). Erst später stellte sich heraus, daß es dabei um die Säuberung kerntechnischer Anlagen von radioaktiven Rückständen in den Atomkraftwerken Obrigheim, Karlsruhe und Gundremmingen ging. Die Vorteile einer solchen Arbeitskraftbeschaffung – denn 2000 Schweißer wie in Indian Point gehen vermutlich ins Geld – formulierte ein regierungsamtlicher Strahlenschutzexperte: «Die Obdachlosen sind

nicht verheiratet und schlafen allenfalls mal mit einer Nutte» (wörtliches Zitat). Diese Einbeziehung ungelerner Hilfskräfte bei solchen Arbeiten wird sich wohl allein aus ökonomischen Gründen ausweiten.

4. Zur biologischen Wirksamkeit von Plutonium: Prof. Donald P. Geesaman vom Lawrence-Strahlen-Laboratorium der Universität von Kalifornien weist darauf hin, daß ein Millionstel Gramm Plutonium (wer kann sich solche Dimensionen noch vorstellen?) in die Haut von Mäusen eingespritzt Krebs hervorruft; Dr. Bair/Hanford führte in einem Versuch Jagdhunden eine Lungenbla-

stung von einigen Hunderttausendstel Gramm Plutonium zu – neun Jahre später (rund die halbe Lebenszeit eines Jagdhundes) hatten 22 von 24 Tieren Lungenkrebs. Neuere Untersuchungen sind mir nicht bekannt, aber angesichts der ungeheuerlichen Sensibilität eines Fötus sprechen die erwähnten Versuche Bände ... Auf dem Hintergrund der Wirkungen von Millionstel und Hunderttausendstel Gramm Plutonium kann ich die von Herrn Erbrich angeführten 100000-Tonnen jährlicher Plutoniumproduktion nur als eine gigantische Sonderform des Terrorismus verstehen.

Peter Modler, Freiburg/Br.

Mehr Bereitschaft zur Änderung im Denken und Verhalten

Zu: «Wir haben alle an Humanität verloren», Nr. 20, Seite 219ff.

Josef Blanks «Reflexionen zum Thema *Terrorismus in der Bundesrepublik Deutschland*» lassen einen Sachverhalt unerwähnt, der ihm als Angehörigem des Jahrgangs 1926 (zu dem auch ich gehöre) eigentlich hätte gegenwärtig sein sollen: nichts ist «falsch an dieser Welt», sondern in ihr leben die Falschen, die Nicht-Angepaßten, also diejenigen, denen es so unsagbar schwerfällt, sich umzustellen, dem Gang der Zeit zu folgen.

Das allerdings ist nicht auf die Bundesrepublik beschränkt. Nachzügler gibt es überall, Verharrende auch. Doch – wie mir scheint – ist hierzulande die Treue zum Althergebrachten besonders entwickelt; Kursänderungen haben keine Tradition. Mit welcher Liebe und Hingabe wird Vergangenes lebendig gemacht; mit welcher Skepsis und Besorgnis wendet man sich dem Künftigen zu!

Die junge Generation, für die das «Muff aus tausend Jahren» ist, fehlen natürlich die Bezüge zum

Gestern. Geschichtslos groß geworden, lebt sie ganz im Heute, das sie als ein Fremdes empfindet. Und über die Zukunft – das spürt sie deutlich – verfügen, wenn überhaupt, die Zögernden und Ängstlichen. Wen wundert es da, daß der Dialog der Generationen verkümmert, daß er verkommt, und daß an seine Stelle Brachialgewalt tritt, das «Denen-werden-wir's-schon-Zeigen»?

Was täte not? Mehr Bereitschaft zum Umdenken und zur Sinnesänderung, weniger Rückzug auf bewährte Positionen. An verbaler Bereitschaft fehlt es nicht, an Beweisen tätigen Verhaltens mangelt es allenthalben. Eine Gesellschaft, in der Mut, Wagnis und Risiko an den Rand des Bewußtseins gedrängt werden, hat es sich selber zuzuschreiben, wenn Praktiken der Illegalität um sich greifen. Nichts ist falsch an dieser Welt, wenn wir uns ihr gegenüber nicht falsch verhalten!

Günter Grafen, Ravensburg

AM ENDE DES JAHRES möchten wir allen herzlich danken, die uns zum vierzigjährigen Bestehen gratuliert und die uns mit der Werbung von Neuabonnenten oder mit Adressen von möglichen Interessenten beschenkt haben. Lesern und Mitarbeitern entbieten wir unsere besten Wünsche für ein frohes, gnadenreiches Weihnachtsfest und für ein von Gottes Segen begleitetes Neues Jahr: Unsere Hoffnung findet keine bessere Gestalt als im Lobpreis und in den Bitten des Vaterunsers, nicht zuletzt deshalb, weil alle es mit allen beten können.

Ihre ORIENTIERUNG

Vorbeten

Mario v. Gallis Predigten über «Unser Vater Unser»¹ – diese syntaktische Einordnung interpretiert den Titel wohl nur nach einer möglichen Seite – sind keine Auslegung im gewöhnlichen Sinn; auch legt Galli dem biblischen Text nichts unter. Soll man sie eine «Aktualisierung» nennen? Ein mißverständliches Wort, das andeuten könnte, das «Vater Unser» werde aktueller gemacht, als es eigentlich sei. Wie aktuell es in jeder einzelnen Bitte tatsächlich ist, das freilich bringen die Predigten durchwegs zum Ausdruck.

In jeder einzelnen Bitte – und vor jeder einzelnen Bitte. Ohne daß Galli darauf insistierte, bleibt die Situation, die dem Text zugrunde liegt, eindringlich präsent. Das «Vater Unser» wird in den Evangelien, so wie es da erscheint, nicht gebetet, sondern es wird von Jesus – dem kämpfenden noch, dem zum Leiden bestimmten – gelehrt. Der Text steht in Anführungsstrichen: so sollt ihr beten; ich bete vor.

Von dieser Situation muß ausgehen, besser, diese Situation muß wiederaufnehmen, wer das «Vater Unser» erklären will. Nur vorbetend kann er erklären, und die Haupterklärung liegt in der Situation des Vorbetens selbst. Der Sohn lehrt «Vater» sa-

¹ Pendo-Verlag, Zürich 1977, Fr. 11.80

gen. Der am Kreuz scheitern wird, sagt das Reich Gottes voraus. Seine selbstlose Liebe läßt Gottes Willen geschehen. Er hält uns an, um das Brot für morgen zu bitten – und nicht um ein Wunder. Er führt uns in den Austausch liebender Vergebung ein und warnt uns vor der Versuchung, mit Gott im Reinen zu sein. Ein Lehrgebet. Betet so, daß man sieht, ihr habt mich verstanden.

Im Nachvollzug des lehrenden Vorbetens kommt Galli dann auch auf «Beispiele». Die sind austauschbar; aber nicht zufällig: man spürt, wie sie gewählt sind. Sie sollen zeigen, daß kein Problem, keine Lebensfrage zu technisch, zu trivial, zu «zeitgebunden» ist, um dem Gebet – und nun diesem – noch zugänglich zu sein. Das ist Predigt-Tradition: du meinst, in deiner so besonders Lage sei dir nicht zu helfen; aber gerade du bist gemeint ... Aus Gesellschaftsstrukturen lösen sich Verhaltensfiguren; wir glaubten unter einem Zwang zu stehen, aber nein, wir stehen vor einer freien Entscheidung. Solcher Stil ist nie ganz gefeit gegen Überreibungen, gegen Vergrößerungen. Auch die Eindringlichkeit hat ihren Preis.

Legitimiert wird sie – wird zugleich der (rhetorische) Preis – durch die Kraft der Seelsorge, die in ihr steckt; nicht verborgen, aber auch nicht überdeutlich sichtbar. Sie verhilft diesem kleinen Buch zu einer seltenen Fähigkeit: Vertrauen zu wecken.

Hanno Helbling, Zürich

Nicht weniger geht Conzemius den Problemen rund um die Unterwerfung der Bischöfe, die nachkonziliare Geschichtsschreibung und die Archivpolitik aus dem Weg. Dem Gewissenskampf und der Gewissensnot der Minderheitsbischöfe wird er nicht gerecht, wenn er die verzweifelten Äußerungen Dupanlous lediglich als Stoßseufzer abtut. So verzweifelt wie Dupanloup waren viele andere Bischöfe. Nicht umsonst ging die Nachricht unter, daß Bischof Lecourtier von Montpellier aus Wut und Verärgerung seine Konzilsdokumente in den Tiber warf, bevor er vorzeitig abreiste. Auch in Conzemius' Bild paßt das nicht hinein, so wenig wie die Tatsache, daß viele Minderheitsbischöfe selbst so weit gingen, wenig kirchenfreundliche Politiker wie Bismarck um Intervention in Rom zu bitten. Ist die mangelnde Einfühlung nicht vielleicht darauf zurückzuführen, daß Conzemius das Gewicht der historischen Einwände der Minderheit nicht wahrhaben will?

Conzemius bemängelt, daß ich keine Geschichte der Geschichtsschreibung des 1. Vatikanischen Konzils entworfen habe. Das war weder meine Absicht noch meine Aufgabe. Allerdings gibt es dazu in meiner Untersuchung mehr Elemente, als Conzemius glauben macht. Den Hinweis, wie die Konzilsgeschichtsschreibung von Anfang an von Rom gelenkt wurde, übergeht er genau so wie die Indizierung sämtlicher Werke der Unfehlbarkeitsgegner und die wegen der allgemeinen Repression gescheiterten Versuche der Minderheit, von ihrer Sicht aus eine Geschichte des Konzils zu schreiben. Auch über die Archivpolitik, über die Zerstörung, Purgation und den bis heute andauernden Verschluß zahlreicher Akten findet sich bei ihm kein Wort.

Den langsamen Wandel der Konzilsgeschichtsschreibung habe ich in einzelnen Punkten, wie im Fall der These, die Bischöfe hätten sich lediglich aus Gründen der Opportunität gegen eine Definition gewandt, dargestellt, die Verdienste gewürdigt. Daß aber befriedigend erklärt worden sei, wie und weshalb es 1870 zur Unfehlbarkeitsdefinition gekommen ist, konnte ich allerdings den Kirchenhistorikern nicht zugestehen.

Einschätzung und Behandlung der Quellen

Daß Conzemius mir die Originalität abstreiten will und behauptet, *Johann Friedrich* habe schon alles vorweggenommen – angesichts der heute sehr verschiedenen Quellenlage und der Tatsache, daß Friedrich die Unterwerfungsgeschichte überhaupt nicht behandelt, etwas erstaunlich –, läßt mich gleichgültig. Viel wichtiger wäre es mir gewesen, Conzemius hätte etwas Entscheidendes gegen die Thesen selbst vorgebracht.

Auch in Conzemius' Kritik an meiner Verwendung der Quellen muß ich letztlich den Versuch sehen, unangenehme Zeugnisse abzuwehren. Sicher wird man sich über den Wert mancher Aufzeichnungen streiten können, denn nur allzu häufig handelt es sich dabei um eine Ermessensfrage. Auch ich habe oft Fragezeichen gemacht und zumeist nur referiert, was berichtet wurde, ohne zu behaupten, es sei wirklich so gewesen. Daß viel Negatives dabei erwähnt wer-

den mußte, hängt mit den Themen der Untersuchung zusammen. Nach wie vor halte ich es aber für richtig, auch Nachrichten aufzunehmen, die ungewöhnlich sind und nicht ins übliche Bild passen. Sie zeigen Pisten für die weitere Forschung auf und können später eventuell durch andere Zeugnisse erhärtet werden. In zahlreichen Fällen konnte ich diese Erfahrung bereits im Verlaufe der eigenen Untersuchung machen. Von vornherein eine ganze Kategorie von Berichten abzuwerten, wie z. B. die der Diplomaten, scheint mir viel gefährlicher zu sein. Nicht nur, daß sie ihre Informationen oft direkt von den Bischöfen bezogen, ihre Aussagen werden zudem in vielen Punkten auch durch andere Zeugnisse gestützt. Und beileibe nicht alles stammt von Unfehlbarkeitsgegnern. In Einzelfragen mag man verschiedener Meinung sein. Gegen die Grundzüge der Darstellung hat m. E. auch Conzemius nichts Entscheidendes vorzubringen vermocht.

August Bernhard Hasler, München/Rom

Der Rezensent, Victor Conzemius:

Die Biederkeit, mit der August Hasler die Begriffe «Wissenschaft», «kritisch», «historisch», «objektiv» in diesem Artikel (wie bereits im Buch) handhabt und für sich in Anspruch nimmt, ist entwaffnend; ich bedaure nur, daß seinem kritischen Charisma bei der Hinterfragung des eigenen Standpunkts Grenzen gesetzt sind. Ist er in seinem Arbeitsstil nicht doch noch zu sehr der (eine These begründende) Systematiker geblieben und noch nicht völlig der Historiker geworden, der dem komplexen Charakter geschichtlicher Abläufe Rechnung tragen muß?

Für eine Auseinandersetzung mit Haslers Werk, für die ich trotz seiner provokativen Thesen eingetreten bin und weiter eintrete, verweise ich auf die bereits angekündigte Besprechung, die ich für die Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 1978 vorbereite. Bloß zum ersten Satz der Replik von Hasler, in der mein Aufsatz zum nichttheologischen Charakter der Kirchengeschichte (Theologische Quartalschrift 155, 1975) angesprochen wird, möchte ich dieses feststellen. Die Stellungnahme des Lehramtes zu meinen Forschungen und Wertungen als Kirchenhistoriker interessiert mich zunächst überhaupt nicht. Mich interessieren an erster Stelle die Argumente von Fachkollegen, die meine Ergebnisse kritisch diskutieren. Bei einer solchen Diskussion an der Basis beginnt «lohnenderweise» das Denken und nicht beim Lehramt, dessen Stellungnahme «cura posterior» bleibt. Dessen negative Reaktion wäre zuletzt doch nur der Effekt jener Gruppe, die kleine oder große kuriale Hebel in Bewegung zu setzen vermag, indem sie Andersdenkenden die Rechtgläubigkeit abspricht, so wie andere Andersurteilenden «historische Kritik» absprechen.

Gegenüber der Belehrung von Kirchenhistorikern durch Herrn Pfarrer Egli in Nr. 22, S. 247f. verweise ich lediglich auf die m. E. richtige Ortung von Haslers Buch durch den «Nicht-Kirchenhistoriker» Hanno Helbling in der Neuen Zürcher Zeitung Nr. 266 vom 12./13. Nov., Seite 67: «Kunst des Weglassens».

Victor Conzemius, Luzern

«Faktum der Moral» gegen «Goldenes Kalb des Realismus»

Es handelt sich um eines der erstaunlichsten und bewegendsten Phänomene der jüngsten Zeitgeschichte, das man mit den bewährten Kategorien der politischen Soziologie kaum begreifen kann und die auch weder ein Präjudiz noch ein Äquivalent in der jüngsten Vergangenheit hat. Das politische Grundprinzip, daß man sich organisieren muß, um Einfluß auf Staat und Gesellschaft auszuüben, wurde von der tschechischen *Bürgerrechtsbewegung Charta '77* nicht beachtet und befolgt, und dennoch übt diese Bewegung sowohl in der ČSSR wie in der europäischen Gemeinschaft wie innerhalb der westeuropäischen eurokommunistischen Parteien eine nicht geringe Wirksamkeit aus. Die Vertreter verschiedener Gruppen der tschechischen Bevölkerung haben mit dem Bürgerrechtsmanifest eine Bewegung initiiert, die in ihrer spezifischen Ausprägung und Wirkweise die bisher bekannten Ausdrucksformen des osteuropäischen Dissidententums überragt. Aufatmend darf man bei einer Rekapitulation der Ereignisse um dieses Manifest feststellen:

Das «Faktum der Moral» hat sich mit der «Charta '77» gegen das allgemein geschätzte und unschlagbare «Goldene Kalb des Realismus» (Sartre) durchgesetzt. Prag und die Tschechen belehren zum zweitenmal innerhalb von zehn Jahren die Weltöffentlichkeit, zum zweitenmal innerhalb dieser Zeit unterrichten sie uns über den Sinn, den Nutzen und die beträchtliche Wirkung der gewaltlosen politischen Aktion.

Eine große Tradition

Die Tschechen führen diese Tradition der Gewaltlosigkeit auf einen der Großen in der Geistesgeschichte ihres Landes zurück: auf *Jan A. Comenius*, den großen Pädagogen, dessen Satz «Omnia sponte fluunt, absit violentia rebus» als Motto das «Charta»-Dokument Nr. 9 ziert (vgl. Orientierung Nr. 12, S. 138f.). Zugleich liegen dieser Art politischen Widerstandes Traditionen zugrunde, wie wir sie aus der Lektüre des «Braven Soldaten Schwejtek» kennen: Der Verzicht auf die Gewalt- und Machtmittel der Politik verleitet und verführt zu oft phantastischen Formen der List und Taktik. Widerstand in der Tschechoslowakei enthält auch in Situationen totaler Vergeblichkeit immer Momente von einfallsreicher List und lustvollem Optimismus. Von deutscher Mentalität her ist das kaum zu begreifen.

Zur Überraschung vieler, übrigens auch der NATO-Stäbe in Mitteleuropa (wie wir durch einen Bericht wissen, den der damalige NATO-Oberbefehlshaber für Mitteleuropa in der «FAZ» – August 1977 – publizierte), wehrten sich die Tschechen gegen die sowjetische Okkupation nicht mit dem Einsatz ihrer Truppen, sondern durch Formen passiven, gewaltlosen Widerstands. Bestimmte elektronische Infrastrukturen der Prager Sender wurden ausgelagert und sorgten von anderen Orten für die Unterrichtung der Bevölkerung in den ersten

Wochen nach dem 21. August 1968. Ein illegaler Parteitag, wenige Tage nach der Okkupation, sorgte in einem Prager Vorort für die Wahl eines neuen ZK und für eine Zusammenfassung der reformkommunistischen Kräfte. Zwar behielt die Macht letztlich die Oberhand, aber der lang anhaltende gewaltlose Widerstand nötigte Respekt ab und durfte als Modell im Rahmen der Praktiken gewaltlosen Widerstands dienen (vgl. Theodor Ebert, *Gewaltfreier Aufstand – Alternative zum Bürgerkrieg*. Frankfurt 1970, 184ff.).

Im Rahmen dieser Kämpfe kam es auch zu einer demonstrativen Selbsttötung als *Ultima ratio* des gewaltfreien Widerstands. Der Philosophiestudent Jan Palach verbrannte sich aus Protest gegen die politische Entwicklung der ČSSR am 10. Januar 1969 auf dem Wenzelsplatz, die Beerdigung des Palach wurde zu einer letzten großen Demonstration der tschechischen Bevölkerung, ein letztes Aufzucken, bevor es dunkel wurde in den Ländern Böhmens und Mährens. Der Partei- und Staatsapparat wie alle gesellschaftlichen Organisationen und Institute wurden von 1969 bis 1972 «gesäubert», eine halbe Million Parteimitglieder wurden aus der KPC ausgeschlossen, davon gaben 150000 freiwillig ihr Parteibuch ab. Aus dem tschechoslowakischen Sender wurden allein 1500 Mitarbeiter entlassen.

Eine Charta für Recht und Moral

Neun Jahre später versuchen nun verschiedene Gruppen – nicht mehr nur die Reformkommunisten allein – erneut, eine «legale Opposition» (Jiří Pelikan) in der faktischen Illegalität zu konstituieren, eine Bewegung zu initiieren, die sich auf kein etabliertes Macht- und Kommunikationsmedium denn allein auf Recht und Moral stützen kann. Die Charta '77, die mit dem Datum des 1. Januar 1977 veröffentlicht wurde und am 7. Januar der Weltöffentlichkeit bekannt wird (durch die sorgfältig vorbereiteten Ganz- oder Teilabdrucke in der «Frankfurter Allgemeinen», dem Pariser «Le Monde», dem «Corriere della Sera» und der Londoner «Times»), ist äußerlich zunächst ein reiner «Papierprotest», der auf die Überzeugung auch der Mächtigen durch juristisch abgesicherte Argumente setzt. Das Manifest nimmt das Inkrafttreten zweier Internationaler Pakte – und zwar des «Paktes über bürgerliche und politische Rechte» wie des «Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte» (die bereits 1968 von der Regierung unterzeichnet, aber erst im März 1976 – nach Helsinki – in Kraft gesetzt wurden), zum Anlaß, eindringlich die Einhaltung dieser Menschen- und Bürgerrechte in Erinnerung zu rufen. Das Manifest verzeichnet – in einem sehr behutsamen, nirgendwo polemisch-scharfen Ton – viele Verletzungen und Eingriffe in die durch diese Pakte verbürgten Rechte. Die Unterzeichner des Manifests legitimieren dann zum Schluß ihr Unternehmen, indem sie sich selbst als ebenso mitverantwortlich für die «Einhaltung der Bürgerrechte» erklären wie die politischen und staatlichen Instanzen. «Das Gefühl dieser Mitverantwortlichkeit, der Glaube an den Sinn bürgerlichen Engagements und der Wille dazu sowie das gemeinsame Bedürfnis, dafür einen neuen und wirksamen Ausdruck zu finden», sei die Initialzündung der Charta-Bewegung gewesen. Ausdrücklich betont das Manifest, daß es «keine Basis für oppositionelle politische Tätigkeit» abgeben, sondern im Gegenteil «dem Gemeininteresse dienen» will.¹ Der Name Charta '77 sei symbolisch gemeint in einem Jahr, das zum Jahr der Rechte politischer Gefangener erklärt worden sei und in dem die Belgrader Konferenz über die Erfüllung der Beschlüsse von Helsinki Bilanz ziehen soll. Eine Sprechergruppe soll diese informelle Bewegung in der Öffentlichkeit vertreten. Getreu der Zusammensetzung der Unterzeichnergruppe saßen zu Beginn ein Vertreter der Reformkommunisten (der Außenminister der Dubček-Regierung Jiří Hajek), ein Vertreter der liberalen

¹ Ich zitiere die Charta-Dokumente nach dem von Hans-Peter Riese edierten Band: Bürgerinitiative für die Menschenrechte – Die tschechoslowakische Opposition zwischen dem «Prager Frühling» und der «Charta '77», Europäische Verlagsanstalt Frankfurt 1977;

Humanisten (*Jan Patočka*) und ein Vertreter der progressiven Katholiken (der Schriftsteller *Václav Havel*) in der Sprechergruppe.

Vielfalt der Unterzeichner

Das qualitativ Neue an dieser Bewegung in der Tschechoslowakei ist die Zusammensetzung dieser Gruppe: Die Reformkommunisten sind nur *eine*, wenn auch weiterhin die nominell stärkste Fraktion unter den Unterzeichnern; hinzu kommen Vertreter der «Kommunisten in der Opposition» – das sind Kommunisten, die unter Führung *František Kriegels* gegen den Kompromiß mit den Sowjets bei der Konferenz in Cierna waren und sich auch seit dieser Zeit noch dialogfähiger und offener verhalten haben als die Reformkommunisten (markantester Vertreter ist der Psychologe *Jaroslav Sabata*, Brünn); vertreten in der Charta-Bewegung sind weiterhin Katholiken und Protestanten, die jeweils nur noch in einer lockeren Beziehung zu einer Kircheninstitution stehen, der sie Anpassung und gesellschaftliches Disengagement vorwerfen (markanteste und anerkannte Repräsentanten dieser Gruppe sind *Jiří Nemeč*, Psychologe und Phänomenologe, *Ladislav Hejdněk*, Philosoph, und *Václav Havel*, Schriftsteller – alle drei gaben zur Zeit des Prager Frühlings eine weitbeachtete Kulturzeitschrift heraus – «*Tvar*» (Das Angesicht) –, die sich um die Rezeption westeuropäischer Philosophie von Heidegger bis Sartre sehr verdient machte; dazu kommen Vertreter eines liberalen Humanismus, für den in der tschechoslowakischen Geschichte der ehemalige Staatspräsident und Philosoph Thomas G. Masaryk prototypisch steht (der Phänomenologe und Heideggerforscher *Jan Patočka* darf als Vertreter dieser Gruppe gelten). Hinzukommen noch die mehr oder weniger jugendlichen Heißsporne der alten trotzkistischen Bewegung (stellvertretend sei der trotz einer verbüßten vierjährigen Haftstrafe ungebrochen in Prag in allen Bürgerrechtsfragen aktive *Petr Uhl* erwähnt, der über den undurchlässigen Ost-West-Vorhang hinweg eine Solidarität unter denen zusammenbringen will, die in West wie Ost dem «Berufsverbot», vgl. Frankfurter Rundschau, unterliegen).

Die Verunsicherung der Machthaber

Die Charta-Bewegung setzte einen Dialog in Gang, der an Intensität und Dynamik – trotz und gegen alle Einschüchterungen und Repressalien – nichts eingebüßt hat. Das Regime arbeitet mit der ganzen Gemeinheit von Polizeibürokraten: zur Verunsicherung der Charta-Unterzeichner werden willkürlich immer wieder einige Chartisten für 24 oder 48 Stunden verhaftet (oder auch nur für ein paar Stunden, die einem Verhör in bestimmter Angelegenheit dienen). Weiter entzieht das Regime vielen Unterzeichnern, die aus ihren Berufen über Nacht entlassen werden und ohne jedes Einkommen weiterleben müssen, die Existenzgrundlage. Dabei handelt es sich bei diesen Stellungen oft schon um reine Brotberufe, die Intellektuelle ausüben, weil sie in ihren angestammten Professionen nicht wirken dürfen. Hejdněk beispielsweise hat in seinem «eigentlichen» Beruf nie in dem Sinne professionell gearbeitet, daß er mit der Philosophie sich ernährt hat. Zuletzt arbeitete er als Nachtwächter im Zentrum Prags. Aber allein die geographische Lage schien dem Regime in Gestalt des Arbeitsdirektors zu privilegiert: ein solches unzuverlässiges «Subjekt» wie Hejdněk dürfe nicht an einem so repräsentativen Ort seinen Dienst tun. So wurde Hejdněk an einen Ort am Rande Prags versetzt, wo er denselben Nachtwächterdienst ausübt wie bisher.

Patočka hat den Abgrund an Unterdrückung und Demütigung, denen manche Intellektuelle und Schriftsteller ausgesetzt sind (worüber *Václav Havel* aus persönlicher Erfahrung sein letztes Hör- und Fernsehspiel: «Die Audienz» geschrieben hat) in einem Text festgehalten, den er fünf Tage vor seinem Tode am 8. März 1977 herausgab. Die «Repressalien» hätten sich verstärkt:

«Die Menschen könnten sogar die Arbeitsplätze verlieren, die bisher ihre Zufluchtstätten gewesen sind: die Stellungen als Nachtwächter, Fensterputzer, Heizer, als Hilfskraft in Krankenhäusern. Das kann aber nur vorübergehend gelten, denn letzten Endes muß doch auch jemand diese Arbeiten ausführen. Und außerdem weiß man ja, daß es sich qualitativ um nichts Neues handelt. Alle Vergeltungsmaßnahmen werden bei weitem nicht die Verunsicherung, der das Selbstbewußtsein der Machthaber ausgesetzt ist, wettmachen. Von nun an werden sie niemals sicher sein, wer eigentlich vor ihnen steht, sie werden niemals wissen, ob diejenigen, die ihnen noch heute gehorchen, dazu auch morgen noch bereit sein werden, sollte sich ihnen eine passende Gelegenheit bieten, wieder einmal tatsächlich sie selbst sein zu können.»²

David und Goliath

Die Charta-Bewegung ist ein soziologisches Mirakel. Sie ist – wie Jan Patočka gesagt hat – «im engeren Sinne nicht politisch», das heißt: sie greift den Staat nicht an, finassiert nicht taktisch oder strategisch, bildet keine Kader usw. Das Manifest will erst einmal eine Plattform bilden, auf der sich die genannten Gruppen begegnen können. Durch die Umstände bekommt aber eine solche Bewegung freier und toleranter Geister in einem totalitären Staat eine eminent politische Bedeutung. So kämpfen jetzt an der Moldau David und Goliath, und Goliath nimmt den David unheimlich ernst. Goliath ist mit dem ganzen, alles niedermaulenden Staatsapparat ausgestattet, während David, klein und schwächlich und ungeschützt wie Kafka, verschmilt lächelnd trotz allem wie der brave Soldat Schwejk statt eines Druckhauses und einer Zeitung nur mit mickrigen schreibmaschinengeschriebenen Durchschlägen bewaffnet, die von Hand zu Hand wandern. Der Ausgang des Kampfes ist von der Bibel her bekannt. Das Regime ist jedenfalls trotz imponierender Drohgebärden in den ersten Monaten des Jahres immer noch wie gelähmt. Erst im Oktober entschied man sich, den dauernd angekündigten Prozeß gegen die «Verräter und Diverstanten», den Schriftsteller Václav Havel und den Journalisten Jiří Lederer, den Dramatiker František Pavlicek und den Theaterdirektor Otto Ornest stattfinden zu lassen. Alle wurden der Vergehen gegen den Artikel 98 des tschechoslowakischen Strafgesetzbuches angeklagt, also – um im Gesetzes-Klartext zu reden – der «subversiven Aktivitäten». Trotz der schon angelaufenen Belgrader KSZE-Nachfolgekonferenz wurde der Prozeß durchgezogen, wobei nicht einmal ein Vertreter der internationalen Organisation für die politischen Gefangenen, Amnesty International, an den Prozeßsitzungen teilnehmen durfte.

² Das Zitat des Patočka-Briefes entstammt einem bei Rowohlt herausgegebenen Band «Menschenrechte – Ein Jahrbuch zu Osteuropa» hrsg. von Jiří Pelikan und Manfred Wilke, Hamburg 1977.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludvig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
 Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Nr. 29 290004
Abonnementspreise 1977:
Schweiz: Fr. 29.– / Halbjahr Fr. 16.– / Studenten Fr. 20.–
Deutschland: DM 31.– / Halbjahr DM 16.– / Studenten DM 22.–
Österreich: öS 210.– / Halbjahr öS 120.– / Studenten öS 140.–
Übrige Länder: sFr. 29.– plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 35.– (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzel exemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.– plus Porto

Der Musiker-Prozeß als Initialzündung

Begonnen hatte die Bewegung mit dem Prozeß gegen die Musikgruppen «Plastic People of Universe» und «DG 307» (der Name verweist auf die psychoanalytische Diagnose, die ein gestörtes Verhältnis zur Außenwelt konstatiert: Vgl. Orientierung Nr. 1, S. 7ff. Dieser Prozeß war eigentlich der Anlaß und die Initialzündung für das Manifest und die «Charta '77»-Bewegung: Die oppositionelle Intelligenz begriff, daß unbekannt junge Rockmusiker, «Spinner» für die Mehrheit des Volkes, stellvertretend auch für sie, für ihre oppositionelle Haltung angeklagt und verurteilt worden waren. Einhellig wurde gegen die unsinnigen und peinlich-bourgeois Begründungen des Urteils protestiert. Eine politische Plattform hatte es vorher nur für die mehr als vierhunderttausend ehemaligen, aus der KPČ ausgeschlossenen Reformkommunisten gegeben, die übrige intellektuelle Opposition hatte sich in Einzelaktionen zersplittert. Einer der Kommunisten der Opposition ist Jaroslav Sabata (Psychologe in Brünn), den ich im September in Prag nach den Gründen für die Entstehung einer Menschenrechtsbewegung in der ČSSR fragte:

«Schon ein paar Jahre vor der Entstehung der Charta gab es verschiedene Initiativen. Man kann also sagen, daß es den Kampf um die Menschenrechte schon länger gab: Übrigens nur in der Tschechei. In Bratislava gibt es eigentlich nur zwei oder drei Unterzeichner der Charta '77, es gab eben in der Slowakei keine Vorgeschichte dieses Kampfes.

Schließlich kam es in der unmittelbaren Vorgeschichte der Charta zu der bekannten Episode mit der Rock-Gruppe «Plastic People of Universe». Bei diesem Prozeß gegen die «Plastic People» kamen die unterschiedlichsten Gruppen zusammen. Man darf nicht vergessen, daß es vorher eine große Kluft zwischen den Reformkommunisten und der nichtkommunistisch eingestellten Opposition gab.» Rupert Neudeck, Troisdorf

Zur Titelseite

«Was Weihnachten bedeutet: Unter diesem Titel legt der Freiburger Neutestamentler Anton Vögtle eine Meditation zu Lukas 2, 1–20, also zur lukanischen Weihnachtsgeschichte, vor.¹ Es ist freilich eine Weihnachtsbetrachtung des wohl profiliertesten und konsequentesten katholischen Exegeten historisch-kritischer Prägung. So bietet die 143 Seiten starke Schrift zunächst im ersten und besonders im zweiten Teil – der Zugang: Text und Geschichte (18–77) – eine eingehende Meditationsvorbereitung. Schritt für Schritt wird auf diesen Seiten die immer noch vielfach übliche historische Deutung, bei welcher der Text fast wie ein Erlebnisbericht verstanden wird, als unhaltbar erwiesen und die eigentliche Erzählintention freigelegt. Die literarische Gattung wird als Christuserzählung bestimmt, d. h. als eine vom nachösterlichen, entfalteten Christusbekenntnis geprägte Darstellung: «Solange wir bei unserer Perikope von der intentionswidrigen Vorstellung eines Erlebnisberichtes ausgehen, mögen wir enttäuscht sein, weil uns der Erzähler auch auf durchaus berechnete Fragen eine Auskunft versagt. Erst wenn wir alle unangebrachten Fragen und Schwierigkeiten hinter uns lassen, vermögen wir unsere Christuserzählung ungeteilten Herzens als das zu vernehmen, was sie sein will: Verkündigung der Frohen Botschaft von der Geburt des Erlösers» (77).

Wer diesen vielleicht mühsamen Weg durchhält, auf dem immer wieder Gebüsch weggeräumt werden muß, das die Sicht versperrt, wird alsdann den Gewinn einer beglückenden Aussicht haben. So läßt der Verfasser im dritten Teil (78–143) den Text seine frohe Botschaft verkünden, aus der Zeit des Evangelisten in unsere Welt hinein. In Konfrontation mit den politischen «Heil- und Friedensbringern» verkündet er die Geburt dessen, der der wahre Heil- und Friedensbringer ist.

Verschiedene Leser, die zur Schrift von A. Vögtle greifen, werden möglicherweise enttäuscht, andere gar entrüstet sein und nicht mehr die frohe Kunde hören. Der Verfasser richtet sich freilich, wie er einleitend schreibt, an «verunsicherte und suchende Christen». Ihnen erschließt er einen Zugang zur Frohbotschaft der Weihnachtsgeschichte, ohne die geschichtlichen Probleme zu verdecken oder zu verheimlichen. Er zeigt ihnen aber auch meisterlich, daß nichts vom Wesentlichen der Frohen Botschaft verlorengeht, sondern daß sie wie für damals, auch für uns und in unsere Zeit – um das Schlußwort der Apostelgeschichte abzuwandeln – nur um so «ungehinderter» erschallt.

Georg Schelbert, Luzern

¹ Verlag Herder Freiburg 1977, 144 S., DM 11.80.