



LETZTLICH geht es um die bis heute anstehende Frage, ob *Gott mehr personal oder mehr apersonal* gedacht werden soll.» Dieser Satz, der genau die Thematik der beiden Artikel des chinesischen Theologen *A.B. Chang* in der letzten und in dieser Nummer trifft, steht im neuesten Buch von *Hans Küng*.¹ Er beschließt dort zwei Abschnitte über den «*vielnamigen Gott in der chinesischen Religion*» und über die «Konsequenzen», die sich aus der Auseinandersetzung über die chinesischen Gottesnamen «für das Christentum» ergeben. Wie Chang im Grunde einen Dialog mit neokonfuzianischer Philosophie bzw. philosophischer Gotteslehre wiedergibt, so gründet auch Küngs Darstellung vor allem in Gesprächen mit einer chinesischen Philosophin.² Er hat es aber vorgezogen, den *geschichtlichen Weg* der genannten Auseinandersetzung nachzuzeichnen. Unseren Lesern wird damit zur systematischen Darlegung Changs der dramatische Hintergrund aufgerollt, der bisher weithin nur als ein Streit um «Riten» bekannt ist, und zugleich erhalten sie dank der freundlichen Abdruckerlaubnis von Autor und Verlag eine Kostprobe³ aus dem 880 Seiten umfassenden Werk «Existiert Gott?». Nach seinem Untertitel will es eine «Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit» sein. Schon ein flüchtiger Blick auf das Inhaltsverzeichnis macht deutlich, wie Küng diese «Neuzeit» unter dem Stichwort «Vernunft oder Glaube?» mit Descartes und Pascal beginnen läßt, bevor er sich den Fragen der Aufklärung (Deismus, Pantheismus) sowie der «Herausforderung des Atheismus» zuwendet. Gerade zu Pascals und der Jansenisten Zeit erhitze aber die Frage nach der Orthodoxie der Chinamission die kirchlichen Kreise in Europa, während die Aufklärer bis hin zu Leibniz und Wolff fragten, was es für Europäer vielleicht aus China zu lernen gäbe.

Und heute? Auch am «neuen China», wie es unserer Generation über Reiseberichte, Bücher und Filme entgegentritt, entzündet sich die Diskussion.

Was ist an der «Ethik im Alltag», die uns da begegnet, Erziehung und Ideologie der Mao-Partei, was gründet tiefer in der Tradition und Lebensweisheit (und, warum nicht, in der «natürlichen Religion») des alten Kung-fu-tse? So geht es im folgenden bei Küng nicht nur um «Geschichte», wie es sich bei Chang nicht nur um «Worte» oder «Kategorien» handelt. Vielmehr sind wir über «die vielen Namen des einen Gottes» auf der Suche nach einem «Ja zu Gott», das, wie Küng in der Einleitung zu seinem Buch sagt, für viele Gläubige – ebenso wie das «Nein zu Gott» für viele Ungläubige – «längst nicht mehr selbstverständlich» ist.

L. K.

«Gott» in China – Folgen einer Zensur

Die gesamte religiös-theologisch-politische Problematik der Weltreligionen und ihres Verhältnisses zum Christentum spiegelt sich in der einen, scheinbar einfachen Frage: *wie den Gottesnamen übersetzen?* Eine Frage, die seit dem großen Streit um die Übersetzung des christlichen Gottesnamens in eine andere Kultur, etwa in die Chinas, zu Beginn der Neuzeit bis heute aktuell geblieben ist. Die Geschichte selber hat die chinesische Religion – man könnte hier auch über Hinduismus oder Buddhismus sprechen – zum exemplarischen Fall gemacht.

Westeuropa und Ostasien hatten sich bis in die Neuzeit hinein kaum gekannt und konnten das ihnen Fremde nur im Rahmen ihres eigenen Selbstverständnisses interpretieren. Für China, das sich selbst auch geographisch als «Land der Mitte» sah und sieht, war alles Westliche «buddhistisch», und noch die ersten portugiesischen Ansiedler in Macao im 16. Jahrhundert galten als «buddhistische Sekte». Umgekehrt hatten die nestorianischen Christen im 7. und 9. Jahrhundert und die fanziskanischen Missionare im 13. Jahrhundert, die über das Festland nach China gekommen waren, der ursprünglichen philosophisch-religiösen Tradition Chinas kaum Aufmerksamkeit entgegengebracht. Auch Marco Polo auf seiner Chinareise im selben Jahrhundert hat die Chinesen einfach

GOTTESFRAGE

Die Geschichte der Gottesnamen in China: Warum heißt «Gott» für die Katholiken «T'ien-chu», für die Protestanten «Shang-ti»? Der Jesuit Ricci akzeptierte noch dreierlei Namen – Im ursprünglichen Konfuzianismus entdeckte er einen personalen Gottesbegriff – Spätere Missionare entfachten den Ritenstreit – Jansenisten und Pietisten gegen die blühende Chinamission – Aufklärer auf seiten der dortigen Jesuiten – Kaiserliche Erklärung aus Peking – Doch in der Heiligen Inquisition siegt die Bigotterie – Leibniz nahm als erster die pluralistische Struktur der Menschheit wahr.

Hans Küng, Tübingen

THEOLOGIE

Christus, der «Himmel-Mensch» und die sakramentale Gemeinschaft: Wie der chinesische Begriff der «Einheit» den Personbegriff ergänzt – «Leben» als Lebenswille von «Himmel-Erde» – Der auferstandene Christus, die alles durchdringende Kraft – Folgerungen für das persönliche und kirchliche Leben – Die Himmel-Mensch-Harmonie in den Sakramenten – Das exklusiv personale Verständnis zu individualistisch – Korrektur am Spender/Empfänger-Schema – Die ganze Kirche vollzieht und empfängt das Sakrament.

A. B. Chang SJ, Taipei, Taiwan

EUROKOMMUNISMUS

Konflikt in Frankreich, in Italien Kompromiß: Zweierlei Strategien kommunistischer Parteien – KPF strebt nach Alleinherrschaft – Ideologisch verhärtete Kaderpartei – Warum es zum Bruch mit den Sozialisten kam – KPI nimmt stufenweise teil an der Macht – Notgemeinschaft einer großen Koalition – Pluralismus- und Regionalismusangebot – Für die fälligen Reformen fehlt es in beiden Ländern am Regierungswillen.

Theodor Leuenberger, St. Gallen

LITERATUR

Brecht und die Religion: Nicht die Existenz Gottes, sondern die Funktion der Gottesbilder beschäftigten ihn – Gott als Lückenbüßer – Hans Pabst untersuchte Brechts Werk als Theologe, nicht als Literaturhistoriker.

Paul K. Kurz, Planegg b/München

BUCHBESPRECHUNG

J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Weiterentwicklung der «politischen Theologie» – Das Gewicht der namenlosen Toten und unsere Historie der Erfolgreichen – Hoffnung für die Leidenden?

Raymund Schwager, Innsbruck

FILM

Schweizerfilm vor italienischem Publikum: Das Fehlen einer schweizerischen Filmindustrie läßt (nur) für Autorenfilme Raum.

Gérald Morin, Rom

VATIKAN

Neue Kontakte mit Peking: Zwei katholische Prälaten am Volkskongreß – Wird Erzbischof Caprios China-Karriere bedeutsam?

Desmond O'Grady, Rom

als «Heiden» beschrieben. Erst die Jesuitenmissionare des 16. und 17. Jahrhunderts waren es, die den Konfuzianismus für Europa entdeckt und ins europäische Verständnis hinein übersetzt haben. Für ihre Verkündigung hatten sie sich sogar zunächst wie buddhistische Mönche gekleidet und verhalten; der volkstümliche Buddhismus mit seinen bestimmten Lehren und vergöttlichten Wesen, seiner Mitleidsethik, seinem mönchischen Asketismus und dem Glauben an ein Leben nach dem Tod schien dem Christentum zunächst näher zu sein als der aus der frühen chinesischen Religion herausgewachsene Konfuzianismus, der, mehr pragmatisch auf die zwischenmenschlichen Beziehungen konzentriert, wenig von den Beziehungen zu einem Supra-Humanen spricht.

Jesuitenmissionare vor den beiden Namen Gottes

Der Gründer der modernen Chinamission, der italienische Jesuit *Matteo Ricci*, der seit 1583 in China missionierte und sich seit 1601 sogar in der Kaiserstadt Peking aufhalten durfte, war schon früh durch den Umgang mit Menschen und das Studium der konfuzianischen Klassiker zur Überzeugung gekommen: Nicht der Buddhismus ist die dominierende chinesische «Weltanschauung», sondern der Konfuzianismus, der gerade wegen seiner dogmatischen Offenheit, seiner hohen Ethik und seiner Ehrfurcht vor einem höchsten Wesen (ohne Götterhimmel und Götterfabeln) für das Christentum ein besserer Bundesgenosse sein könnte als jener Volksbuddhismus mit seinem Götzenglauben und seinen problematischen Lehren von der ewigen Wiederkehr. In seinem berühmten Katechismus «Die wahre Idee Gottes» («T'ien-chu shih-i») legte Ricci dar, daß die von Buddhismus und Antibuddhismus noch nicht beeinflussten, ursprünglichen konfuzianischen Texte in sehr anfänglicher Form bereits analoge Begriffe zu Gott und Leben nach dem Tod enthalten. Aber: Riccis Interpretation und Übernahme traditioneller chinesischer kultureller und ethischer Werte sollte bald zu einer heftigen Auseinandersetzung mit Amtskirche und offizieller Theologie führen. Es kam zum sogenannten «Ritenstreit», der in Wirklichkeit aber nicht bloß ein Streit um Riten, sondern ebenso ein Streit um «Namen» war.

Heute wissen wir aufgrund der wissenschaftlichen Untersuchungen, daß die alten Chinesen tatsächlich an einen persönlichen Gott glaubten, den sie unter zwei Namen verehrten: «Oberster Herrscher» und «Himmel». Vermutlich entstand auch diese Dualität der Gottesnamen – die sich analog ja ebenfalls im Alten Testament findet («Jahwe» – «Elohim») und dort zur Quellenscheidung im Pentateuch, den fünf Büchern Moses, führte – aufgrund zweier kultischer Traditionen, hinter denen ursprünglich zwei Völkergruppen standen:

- ▶ «Oberster Herrscher» («Shang-ti») ist der Gott der Shang-Dynastie (seit ca. 1766 v. Chr.).
- ▶ «Himmel» («T'ien») – geschrieben ursprünglich mit dem Bildzeichen eines Mannes mit großem Kopf – ist der Gott der Chou-Dynastie, die vom Westen her den Shang-Staat überwältigte (ca. 1111–249 v. Chr.).

Die Mischung der beiden Kulte schlug sich nieder in den sogenannten konfuzianischen Klassikern – vor allem in den Büchern der Lieder und der Urkunden –, wo sich beide Namen Gottes in denselben Gebeten abwechseln. Doch gewann mit der Zeit das Wort «Himmel» auch andere ethische wie ontologische Bedeutungen. Es konnte gebraucht werden für die dualistische Sicht eines Yin-Yang-Universums (weibliches und männliches Prinzip, welche Erde und Himmel repräsentieren); ja, es konnte gebraucht werden sogar für eine pantheistische oder panentheistische Sicht des Absoluten, wie sie im «Tao» Lao-tses oder im «Li» (Prinzip) und «T'ai-chi» (die letzte Wirklichkeit) der neokonfuzianischen Philosophie zum Ausdruck kommt. Daneben gab es zweifellos auch atheistische Interpretationen, die jegliche religiöse Bedeutung von «Himmel» verwarfen.

Dies alles machte die Situation für die Jesuiten-Missionare kompliziert, kamen sie doch zu einem Zeitpunkt in China an, da

die neokonfuzianische Philosophie ihren Höhepunkt erreicht hatte und allgemein als orthodoxe Interpretation der frühen Klassiker galt: Was tun angesichts der Verschiedenheit des Verständnisses Gottes oder des Absoluten bei den Klassikern selbst und ihren späteren Kommentatoren? Ricci und die ersten Jesuiten sprachen sich für die Rückkehr zur früheren chinesischen Idee eines persönlichen Gottes aus. Zugleich aber hielten sie sich an die Praxis der christlichen Missionare seit der apostolischen Zeit, wo man auch schwerbelastete Termini wie «Theós», «Deus», «Gott» für Jahwe, den einen wahren Gott Israels und Jesu Christi, gebrauchte. So übernahmen sie die üblichen chinesischen Worte für die Gottheit: «Shang-ti» («oberster Herrscher»: nur noch im alljährlichen kaiserlichen Kult des Himmels gebraucht) und das (freilich mehrdeutige «T'ien» («Himmel»)); dazu kam als neuer Ausdruck «T'ien-chu» («Himmels-herr»).

Matteo Ricci, der während eines Jahrzehnts mit seinen mathematisch-astronomischen Studien in Peking zahlreiche führende Mandarine und Intellektuelle angezogen hatte, brach 1610, noch keine 58 Jahre alt, unter den Anstrengungen der Missionsarbeit vorzeitig zusammen und wurde durch den Kaiser mit feierlichem Begräbnis geehrt. Erst nach seinem Tod beginnt jene Tragödie, die schließlich 100 Jahre später zum Verbot seiner Missionsmethode führte und damit dem Christentum auf lange Sicht den Zugang zur Seele des asiatischen Menschen verschloß.

In Japan Flucht ins Latein

Aufgrund der Einwände japanischer Neubekehrter sprach sich Riccis Nachfolger *Niccolò Longobardi* gegen die bisher gebrauchten chinesischen Gottesnamen aus und wollte zur Vermeidung von Mißverständnissen die lateinischen Worte auch ins Chinesische übernehmen. Denn in Japan hatte schon Franz Xaver, der 46jährig – im Geburtsjahr Riccis 1552 – auf einer kleinen Insel angesichts der chinesischen Küste gestorben war, das zurechtgestutzte lateinische «Deusu» für Gott eingeführt und dabei freilich die Erfahrung machen müssen, daß buddhistische Bonzen «Deusu» mit dem ähnlich lautenden «dai-uso» zusammenbrachten, das im Japanischen ausgerechnet «große Lüge» heißt. In der Folge hatte man dann in Japan aus Sorge um die orthodoxe Lehre nicht nur die drei Personen der Dreifaltigkeit lateinisch wiedergegeben («Deusu Patere», «Deusu Hiiryō» und «Deusu Supiritu Santo»), sondern auch theologische Schlüsselbegriffe wie «persona» (Person), «susutanshija» (Substanz), «garasa» (Grade) und sogar «diidesu» (Glaube), im ganzen rund 50 an der Zahl. Damit mußte – ganz anders als bei der Missionsmethode Riccis – die Botschaft vom christlichen Gott den Asiaten als ein völlig fremder, lateinisch-europäischer Import erscheinen. Daß man – wenn schon – konsequenterweise eigentlich die hebräischen oder griechischen Urworte der Bibel hätte übernehmen müssen, war dabei niemandem eingefallen.

Aber Longobardi konnte sich schließlich unter den Jesuiten in China doch nicht durchsetzen, man hielt sich weiterhin an Riccis Praxis. Der große Streit – der eigentliche Ritenstreit – brach erst aus, als 1634 spanische Dominikaner und Franziskaner in China zu missionieren begannen. Sie stießen sich zunächst an der Christen erlaubten Verehrung der Ahnen und Kung-futses, dann aber auch am Gebrauch der traditionellen Gottesnamen.

Römische Inquisition gegen kaiserliches Tribunal

Zweifellos spielten Ordensrivalitäten und die verschiedenen Nationalitäten bei der nun folgenden Auseinandersetzung eine oft größere Rolle als theologische Argumente. Jedenfalls wurden die Jesuiten in Rom von ihren Konkurrenten denunziert, und es begannen – wieder einmal – endlose Verhandlungen im «Sanctum Officium Sanctissimae Inquisitionis», heute umgetauft in «Heilige Kongregation für die Glaubenslehre». Der Streit wurde besonders in Frankreich, wo den Jansenisten jegliches Argument gegen die Jesuiten recht war, zu einem Politikum; eine Flut von Gegenschriften – darunter verschiedene aus der scharfen Feder des Jansenisten Antoine Arnauld – ergoß sich über Europa.

Unterdessen hatte die Mission in China unerwartete Fortschritt

te gemacht: Kaiser K'ang-hsi hatte 1692 durch ein Toleranzedikt die Predigt des Evangeliums in China freigegeben, und manche Jesuiten am Kaiserhof hofften auf die Bekehrung dieses Kaisers, den der große Philosoph und Diplomat *Leibniz* seitdem für den größten Fürsten der Welt hielt. Wegen der zunehmenden Schwierigkeiten der Jesuiten in Rom bezüglich der chinesischen Riten und Namen schickte Kaiser K'ang-hsi die von ihm erbetene offizielle Antwort des chinesischen Riten-Tribunals an den Papst, die dort 1701 eintraf. Aus ihr ging klar hervor, daß Kung-futse nicht als Gott, sondern als Lehrer verehrt würde; daß die Ahnenverehrung ein Gedenken und nicht ein Gottes-Dienst sei; daß die Gottesnamen T'ien und Shang-ti nicht den physischen Himmel, sondern den Herrn des Himmels und der Erde und aller Dinge meinten.

Im Sanktum Offizium jedoch wußte man es besser als der Kaiser von China und seine Gelehrten und entschied schließlich unter Clemens XI. im Jahre 1704: daß die alten Chinesen Götzdiener seien und die neueren Atheisten; daß Kung-futse selbst ein öffentlicher Götzdiener und privat ein Atheist sei; daß die chinesischen Riten deshalb für Christen verboten würden; daß auch die beiden traditionellen Gottesnamen «Shang-ti» und «T'ien» nicht mehr zulässig seien und nur der neuere christliche Ausdruck «T'ien-chu» («Himmelsherr») gestattet sei. Selbst der sonst eher papstfreundliche Geschichtsschreiber Freiherr Ludwig von Pastor konnte sich bei der Schilderung dieses Falles eines kritischen Untertons nicht enthalten: «Allein eine Entscheidung von unabsehbarer Tragweite war mit dem Ritenverbot gefallen. Den chinesischen Christen wurden Dinge verboten, die nach ihrer Auffassung als Forderung von Anstand und guter Lebensart galten, und sie wurden verboten im Gegensatz zur Erklärung des Kaisers K'ang-hsi und der chinesischen Gelehrten. «1710 wurde dies alles gegen Einspruch der chinesischen Apostolischen Vikare und Jesuiten durch ein neues Dekret der römischen Inquisition bestätigt und verschärft, und die damalige Exkommunikationsdrohung gegen alle Autoren von Veröffentlichungen über Riten und Ritenstreit wurde bis heute nicht formell zurückgezogen. Wieder einmal mehr: unbehlerbares Lehramt?»

Das Ende vom Lied: zweierlei Christengötter

Die römische Entscheidung erwies sich für das Christentum in China als eine einzige Katastrophe. Die chinesische Reaktion setzte unter Kaiser K'ang-hsi langsam ein. 1717 erging das Urteil der neun höchsten Gerichte Chinas: Ausweisung der Missionare, Verbot des Christentums, Zerstörung der Kirchen, zwangsweise Abschwörung des christlichen Glaubens. Erst nach dem Tode K'ang-hsis fünf Jahre später begann die lange Zeit der Verfolgungen. In Rom lernte man nichts daraus. 1742 bestätigte der energische Benedikt XIV. die früheren Entscheidungen der Inquisition mit der Bulle «Ex quo singulari» und verbot «definitiv» die chinesischen Riten, zwei Jahre später auch die besonderen indischen (malabarischen) und damit die früher ebenfalls gestattete Missionsmethode des Jesuiten Roberto de Nobili, der in Indien ähnlich wie Ricci in China vorging.

Als im späten 19. Jahrhundert unter politischem Druck – im Gefolge der Eroberer und Kaufleute und als Ausdruck des politischen, rassistischen, kulturellen und religiösen europäischen Kolonialismus – erneut christliche Missionare nach China kamen, votierten die protestantischen Missionare für «Shang-ti» («oberster Herrscher»), während die Katholiken an «T'ien-chu» («Himmelsherr») festhielten. Die Folge war: Katholizismus und Protestantismus erscheinen oft bis heute für die Chinesen (selbst für viele Christen) als zwei Religionen mit zwei verschiedenen Göttern; die Katholiken sind die «T'ien-chu-Gläubigen», die Protestanten aber die «Shang-ti-Gläubigen» (genannt «Christen» = «Chi-tu-Gläubige»).

Hans Küng, Tübingen

Leibniz: Konfuzianismus ist kein Atheismus

Als rund 350 Jahre nach Riccis Tod Pius XII. 1940 jene «definitiven» päpstlichen Entscheide im Sinne Riccis und de Nobilis revidierte und Dekrete der Duldung ergehen ließ, deren Durchführung man in China aber noch viele Jahre bewußt hinauszögerte, hatte man dort andere Sorgen: die Abwehr der japanischen Eroberer zuerst und dann der unaufhaltsame Aufstieg des chinesischen Kommunismus unter Mao Tse-tung. So wurde denn statt des Christentums der Marxismus-Leninismus die Religion, die Quasi-Religion der 800 Millionen Chinesen (Maoismus) und ihrer Nachbarn. Nur in Hongkong, Taiwan, Südkorea und Südostasien konnte das Christentum in den letzten Jahrzehnten noch Fortschritte machen.

Wäre es nicht möglich gewesen, die Frage der chinesischen Gottesnamen und Riten schon im 16. und 17. Jahrhundert positiv zu entscheiden? Das bewiesen nicht nur die tapferen Jesuitenmissionare in China, sondern auch manche europäische Gebildete, von den englischen Deisten bis zu Voltaire und den Enzyklopädisten, die diese Frage leidenschaftlich diskutierten. Unter den Philosophen haben insbesondere Malebranche, Leibniz und Wolff dem chinesischen Denken ernsthafte Studien gewidmet.

Zunächst hatte der französische Oratorianer *Nicole Malebranche* eine «Unterhaltung eines christlichen Philosophen mit einem chinesischen Philosophen» (1708) veröffentlicht, in der er das chinesische «Li» (Prinzip oder Sein) nach seiner eigenen Auffassung vom göttlichen Sein interpretierte.

Der universal gebildete *Gottfried Wilhelm Leibniz*, der auch mit den chinesischen Jesuiten in Verbindung stand, las Malebranches Schrift ebenso wie andere Schriften von Freunden und Feinden der chinesischen Gottesnamen und Riten (darunter die des genannten Longobardi). Der Ritenstreit trug nicht wenig zur Verdüsterung seiner letzten Lebensjahre bei. Noch wenige Monate vor seinem Tod schrieb er die «Abhandlung über die natürliche Theologie der Chinesen» (1716), in welcher er den Neukonfuzianismus gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigte.

Mit erstaunlicher Exaktheit und großem Einfühlungsvermögen interpretierte er die verschiedenen Bedeutungen der alten Begriffe «Shang-ti» und «T'ien», aber auch die mehr philosophischen Begriffe «Li» (Prinzip, Sein) und «T'ai-chi» (das Letzte, die letzte Wirklichkeit). Viel genauer als Malebranche deutete er besonders die beiden letzten Termini als philosophische Gottesbegriffe, die sich aus dem früher mehr persönlichen Gottesverständnis entwickelt haben und in denen er in etwa seinen eigenen Gottesbegriff von der höchsten Monade wiederfand.

So verteidigte er wirksam die Verkündigungspraxis der chinesischen Jesuiten. Ja, Leibniz, der sich bekanntlich auch für die Versöhnung der christlichen Kirchen aktiv eingesetzt hatte, wünschte ebenso eine Versöhnung der westlichen und östlichen Kultur: Wie die christlichen Missionare die Chinesen im Evangelium und in den neuen Wissenschaften unterrichteten, sollten chinesische Missionare in Europa die Europäer natürliche Religion, Ethik und Staatsordnung lehren. Rußland, so erklärte Leibniz dem Zaren 1711 bei einem Zusammentreffen in Torgau, könne dabei als Bindeglied fungieren. Als erster Europäer und vielleicht als erster Mensch überhaupt nahm Leibniz die pluralistische Struktur der Menschheit wahr, die sich aus gleichwertigen Rassen und Kulturen zusammensetzt, zu deren Anerkennung man sich aber erst im 20. Jahrhundert schließlich durchgerungen hat¹. *H. Küng*

Anmerkungen

¹ Hans Küng, Existiert Gott? R. Piper & Co. Verlag, München, Zürich. 875 Seiten. DM 42.–, Fr. 43.30.

² Julia Ching, Professor für chinesische Philosophie an der Yale University. Vgl. ihre neueste Veröffentlichung «Confucianism and Christianity» (Tokio 1977).

³ Den Abschnitt S. 644–649 haben wir vollständig, aber ohne den ausführlichen Apparat (fast eine Seite Anmerkungen) und mit von uns eingefügten Titeln abgedruckt. Der Text im *Kasten* stammt aus dem Abschnitt «Konsequenzen für das Christentum» (S. 649f.).

⁴ Über Leibnizens Schüler und Freund *Christian Wolff* berichtet Küng im folgenden Abschnitt: «Wenige Jahre nach Leibnizens Tod (1721) hatte er die Universität Halle und das preußische Territorium unter Androhung der Todesstrafe innerhalb 48 Stunden zu verlassen, weil er mit einer allzu positiven Vorlesung über die praktische Philosophie der Chinesen das Ärgernis nun nicht der römischen Inquisition, sondern der protestantischen Pietisten erregt hatte.»

Christus in der «Himmel-Mensch-Einheit» der Chinesen

Die Kategorie der Einheit als Ergänzung der Kategorie der Person (II)

Der in der westlichen Theologie geläufigen Kategorie der *Person* bzw. der biblischen Du-Ich-Beziehung hat Prof. A.B. Chang SJ in einem ersten Beitrag (Nr. 4, S. 40ff.) die chinesische Vorstellung vom «Himmel-Mensch-Kontinuum» gegenübergestellt. Gestützt auf seinen Landsmann, den Philosophen Fang Tung-mei, hat er diese Auffassung als Pan-en-theismus interpretiert. Die ihr zugrundeliegende Kategorie der *Einheit*, so lautete das Ergebnis der Gegenüberstellung, könne nicht minder wie die Kategorie der Person die religiöse Grunderfahrung (Beispiel: Abraham) ausdrücken.

In seinem zweiten Beitrag geht es nun darum zu zeigen, was die christliche Theologie von einer *Ergänzung* durch die Kategorie der Einheit – sei es für die Christologie, sei es für das Verständnis der Sakramente – profitieren könnte. Die Aktualität liegt somit nicht nur am derzeitigen Interesse für östliche Meditationsformen, denen das «Kontinuum» als «Theorie» zugrunde liegt, sondern auch an der Auffassung vom «kosmischen Christus» (nicht umsonst war Teilhard de Chardin in China!) sowie am heutigen Bedürfnis, die Sakramente wieder mehr im Sinne kirchlicher *Communio* als Gemeinschaftsfeier zu verstehen. Vorrangig zu solcher Fruchtbarkeit für die gesamtkirchliche Theologie ist aber die notwendige Akkulturation im chinesischen Raum selbst. Die Vorsicht, wie der chinesische Theologe seine Vorschläge anbietet, mag verblüffen: Wirft der Entscheid der römischen Inquisition von 1704 noch immer seine Schatten? (vgl. dazu den geschichtlichen Aufriß von Hans Küng in dieser Nummer!) Red.

Christus, der «Himmel-Mensch»

«Die Welt ist ein Lebensorganismus, alle Dinge haben eine innere Kraft (der Gottheit), das kann als Charakteristikum der konfuzianischen Philosophie gelten»¹. – Dieses Charakteristikum läßt sich nun allerdings schwerlich – das sei zugegeben – mit der Kategorie der Person fassen. Wie soll man ausdrücken, daß die alles erfüllende Kraft die unendliche Kraft der Gottheit ist? Oder (wie soll man sagen): Die Gottheit ist die Quelle der gesamten einen Welt? Die chinesische Theologie kommt an diesen Fragen nicht vorbei. Die Kategorie der Einheit stammt von der Erfahrung des *Lebens*, das in allen Dingen erscheint. Erzbischof Luokuang formuliert es auf modernere Art:

«Das Gesetz der Lebenswerdung will es, daß niederes Leben dem Werden des höheren dient; materielles Dasein hilft dem pflanzlichen Leben; das pflanzliche dem tierischen, alle drei stützen das Leben des Menschen, die Krone aller Dinge. Weil das Leben aller Dinge innerlich zusammenhängt, werden diese zu einer Gesamtwelt. Somit ist alles in der Welt Leben, die Veränderungen der Welt haben das Leben zum Ziel, das innerlich einigende Band der Welt ist das Leben.»²

Das Leben wird hier nicht als biologisches Phänomen, sondern als mystische, geheimnisvolle Funktion der Welt, als Ausdruck des Lebenswillens von «Himmel-Erde» verstanden.

Die Frage kommt zurück: Kann man mit dieser Kategorie der Einheit den katholischen Glauben ausdrücken? Könnte sie eine Ergänzung zur Kategorie der Person sein? In der zweiten Hälfte des ersten Artikels haben wir in einer Art Vorüberlegung diese Frage positiv beantwortet. Das soll nun näher ausgeführt werden. Der katholische Glaube hat in Jesus Christus seinen Ursprung. Gott hat ihn derart mit seinem Leben erfüllt, daß er der einzige Sohn Gottes genannt wird. In Jesus Christus hat der Eintritt Gottes in die Geschichte der Menschheit seinen Höhepunkt erreicht. Der Christ empfängt die Erlösung, d.h. seine Verbindung mit Gott, durch den Auferstandenen, Jesus Christus. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Christen mit Gott durch Jesus Christus. Paulus gibt im Epheserbrief eine treffende Zusammenfassung.³ Kann diese Erfahrung auch mit der Kategorie der Einheit eingeholt werden?

Prof. Fang Tung-mei ist kein Christ; ich meine aber, wir Christen dürfen einige Elemente seines Weltmodells verwenden. In diesem Weltmodell wohnt die Gottheit in der höchsten, geheimnisvollen Sphäre. Sie strahlt unendliche Kraft aus. Die Ausstrahlung hat eine absteigende und eine aufsteigende Richtung; erstere enthält die nach unten alles erfüllende, letztere die

alles nach oben hebende Kraft der Gottheit.⁴ Vom Menschen her gesehen hebt die eingegossene Kraft die Menschheit Schritt für Schritt höher über folgende Stufen: vom Homo faber zum Homo dionysiacus, Homo creator, Homo symbolicus und schließlich zum Homo religiosus. (Anmerkung des Übersetzers: Prof. Fang selber verwendet diese lateinischen Ausdrücke!) Vom Homo religiosus sagt Prof. Fang: «Er ist von der Religion aus gesehen ein vollkommener Mensch, man kann ihn schlicht den Gott-Menschen nennen; er ist Mitschöpfer mit dem Göttlichen (Co-creator with the divine) ...»⁵

Der gläubige Christ sieht im Homo religiosus (er wird auch Homo nobilis genannt) Jesus Christus. In der absteigenden Linie ist er «das Wort, das Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat».⁶ Das Wort ist das Ausdrucksbild der in der höchsten, geheimnisvollen Sphäre der Welt wohnenden Gottheit: «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.»⁷ In der aufsteigenden Linie steht Jesus Christus auf der Spitze: «Er ist es, der ... über alle Himmel hinaufgestiegen ist, um alles (mit seiner Gegenwart) zu erfüllen.»⁸ Mit den Worten Prof. Fangs kann man Jesus Christus so erklären:

«Der «Himmel-Mensch» vollendet sein Leben, erfüllt seine eigene Natur und die der Menschen und Dinge, unterstützt die Lebenshervorbringung von «Himmel-Erde», nimmt Anteil an «Himmel-Erde». In konfuzianischer Sicht erreicht der Mensch sein Ziel im Mitschöpfertum mit Gott (Creator with God); in taoistischer Sicht ist es nach Chuangtzu jener Mensch, der den «Himmel» zum tiefsten Ursprung, die innere Kraft (te) zur Quelle und das Tao als Ausdrucksform hat. Der Taoismus nennt ihn auch den «Gipfelmenschen», den «Heiligen», den «authentischen Menschen»; er kann die Gottheit begleiten, «Himmel-Erde» genießen, alle Dinge nähren, mit allen Dingen unter dem Himmel verbunden sein; er unterrichtet das einfache Volk, weiß um Anfang und Ende, stimmt in allen Richtungen überein, mit groß und klein, rau und fein; er ist überall gegenwärtig, d.h. der Einfluß des Lebens erfüllt jeden Raum der Welt.»⁹

Ein Christ denkt beim Lesen solcher Sätze spontan an den auferstandenen Christus. Das erste Kapitel des Kolosserbriefes beschreibt ihn auf treffende Weise.¹⁰

Chinesisches Credo – eine Kurzformel

Zusammenfassend können wir den katholischen Glauben in folgender Weise formulieren: «Die Kraft der Gottheit erfüllt durch den auferstandenen Jesus Christus alle Dinge. Die «Himmel-Mensch-Einheit» hat Jesus Christus zum Fundament.» Ein chinesischer Christ mag vielleicht die folgenden Formulierungen passend finden:¹¹

► «Die Welt ist kein materielles, mechanisches System, sondern ein Lebensorganismus. In ihr entdecken wir das alles erfüllende Leben Christi. Der Sinn dieses Lebens ist geistig; es strebt zum Guten; nur es allein ist geistig und hat darum schöpferische Kraft, so daß keine andere Kraft es unterdrücken kann; es allein strebt zum Guten; darum hat alles Leben in Christus hoffnungsstarke Zukunft, und keine Macht des Bösen kann es vernichten.»

► «In Christus ist das menschliche Leben nicht ein dunkler, sündiger Abgrund, sondern eine kühne und erbauende Kraft. Darin entdecken wir das Gute in Christus. Sein Anfang ist von Christus geschenkt, sein Wachstum hängt vom menschlichen Tun ab ...»

► «Das Leben Christi in der Welt treibt an und fließt immerzu; es erfüllt mit seinem Gutsein die ganze Menschheit und bringt sie zu immer größerer *Communio*. Die christianisierte Geistseele der Menschheit beginnt in leerem Zustand, wächst ohne Schaden, pflegt ihre innere Kraft in Entsprechung zum vom «Himmel» durch Christus geschenktem Gutsein; sie wächst mächtig heran zu lauterer Lebensfülle. Der «Himmel» wird durch Christus mit dem Menschen eine Harmonie, Menschen verkehren miteinander in Christus, Mensch und Dinge entsprechen sich durch Christus; überall erfährt man die Liebe Christi und strebt weiter zum Guten; es geht im Letzten um die Sinnkonzentration in Christus.»

Prüfung durch die Kirche

Ob unser Versuch, mit der Kategorie der Einheit die biblische Kategorie der Person gültig zu ergänzen, gelungen ist, müssen die chinesischen Christen und die Gesamtkirche beurteilen. Alles bisher Gesagte soll als Versuch gelten.

Die Verwendung der Kategorie der Einheit führt sofort zu einer Frage der Trinitätstheologie. Die Basis des Dogmas des dreieinen Gottes beruht auf der biblischen «Vater-Sohn-Geist»-Erfahrung.¹² Das Dogma der Trinität will nichts anderes als den fundamentalen Glauben der Bibel schützen und bewahren. Nur eine spezielle Untersuchung könnte zeigen, ob man auch auf diesem Gebiet die Kategorie der Einheit verwenden dürfte. Zumindest nehmen heute einige Theologen wie K. Barth und K. Rahner Begriffe wie «distinkte Subsistenzweise»¹³ zu Hilfe; damit sind wir schon nicht mehr ganz im Bereich der Kategorie der Person. R. Panikkar¹⁴ aus Indien verwendet eine uns sehr ähnliche Ausdrucksform der Kategorie der Einheit. Persönlich bin ich der Meinung, daß man das Dogma von der Trinität Gottes im Rahmen der Kategorie der Einheit auf folgende Weise formulieren kann: Der Vater ist Gott als Quelle, der Sohn als Ausdrucksbild, der Heilige Geist als Einswerdung (t'i hua). Doch das kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

Wichtiger ist in diesem Moment die theologische Rechtfertigung unseres Versuches; wir müssen die Normen für die Ergänzung der Kategorie der Person durch die Kategorie der Einheit angeben. Der erste Schritt besteht in der religiösen Erfahrung auf tiefster Ebene. Dieser Schritt verlangt Studien in Exegese und Theologie der Bibel, in Vätertheologie und Aussagen des Lehramts der Kirche; schließlich darf auch die Erfahrung der christlichen Gemeinde in Liturgie und Gebet nicht übersehen werden. Nur unter diesen Bedingungen vermögen wir den Inhalt der religiösen Erfahrung wirklich zu ergreifen. Der zweite Schritt der Ergänzung verlangt eine sehr feinfühlende Bewußtwerdung des Wandels der Kategorie der Einheit seit der Zeit der Klassiker bis in unsere Gegenwart. Der dritte Schritt schließlich verwendet die Kategorie der Einheit auf der Ebene des Symbols als Ausdrucksmittel des biblisch-katholischen Glaubens. Da Theologie innerhalb der Kirche betrieben wird, muß diese die theologischen Aussagen guthießen.

Mit der Kategorie der Einheit ergänzt die Kirche Chinas die Theologie der Kategorie der Person. Ihre Orthodoxie muß zunächst von der Lokalkirche Chinas geprüft werden. Der Prozeß der Unterscheidung geht aber nicht nur das Lehramt und die Diskussion der Theologen an, sondern auch die Reaktion des Glaubensbewußtseins der gesamten Kirche Chinas. Gleichzeitig gehört die chinesische Theologie der gesamt-katholischen Theologie an, darum hat die Universalkirche die Verwendungsmöglichkeit der Kategorie der Einheit zu prüfen. Solche Prüfung ist allerdings nur die negative Seite eines sehr positiven Geschehens: Die Kategorie der Einheit stützt den Aufbau der Lokalkirche; dieser Aufbau soll auch dazu führen, daß die Lokalkirche Chinas ihre kulturelle Besonderheit in die Gesamtkirche einbringt; das ist ja schließlich ein sehnlicher Wunsch der aufgeschlossenen Christen der abendländischen Kirche.

Neue Gebetserfahrungen

Westliche Menschen zeigen in letzter Zeit großes Interesse für östliche Meditationsformen wie Yoga, Zenmeditation und transzendente Meditation. Nach unserer Meinung ruht jede Methode auf einer Theorie; in diesem Fall ist es die Kategorie der Einheit; sie ist von östlichen Methoden kaum zu trennen. Darum darf man sich auch nicht wundern, daß ein Christ westlicher Tradition große Schwierigkeiten hat mit den östlichen Methoden. Die Erfahrung der *einen* Quelle aller Dinge geschieht nicht über einen «Du-Ich-Verkehr», sondern ist eine Erleuchtung über die alle Welt erfüllende Kraft der Gottheit. In der Tat

gibt es auch Lehrer des geistlichen Lebens im Westen, die eine ähnliche Denkweise verraten, z. B. wenn sie das Gebet mit einem Feuer vergleichen, in dem die eiserne Seele zum Glühen gebracht wird, oder mit einem uferlosen Meer, in dem ein Wassertropfen aufgeht. Das ist eine Sprechweise nach der Kategorie der Einheit. Aus diesem Grund, so glauben wir, kann die Kategorie der Einheit nicht nur traditionelle Gebetsformen Chinas wiederentdecken, sondern auch den Kirchen anderer Länder neue Gebetserfahrungen öffnen.

Die Himmel-Mensch-Harmonie in den Sakramenten

Die traditionelle wie auch die gegenwärtige Sakramententheologie des Westens betont sehr stark die Kategorie der Person; der Schwerpunkt liegt auf dem Spender und Empfänger der Sakramente. Die symbolische Handlung drückt eine personale Beziehung zwischen beiden Seiten aus. Die übrigen Gläubigen erscheinen mehr oder weniger als Zuschauer. Die westliche Theologie erklärt auch den Sinn der symbolischen Handlung mit der Kategorie der Person. Gott, der Vater, ist die Quelle des Heils, Christus ist das Sakrament des Vaters, denn in ihm wird das Heil sichtbar. Die Kirche ist ein Sakrament, weil der auferstandene Christus in der sichtbaren Kirche wohnt. Somit ist ein Sakrament ein personaler Verkehr zwischen Christus (oder Gott dem Vater) und dem Empfänger; dieser nimmt so teil am Heil; es fließt ihm als *einzelnem* zu. Die personalistische Sakramententheologie bedeutet gegenüber der scholastischen bereits einen merklichen Fortschritt, so werden z. B. die Handlung Jesu Christi im Sakrament, die aktive Teilnahme des Empfängers, der personale Verkehr von «Du-Ich» dynamischer gesehen. Wenn wir dennoch nicht ganz zufrieden sind, dann wohl wegen des nicht ganz überwundenen Individualismus solcher Theologie. Obwohl man verbal die gemeinschaftliche Natur der Sakramente betont, nimmt doch die Gemeinschaft der Gläubigen in Wirklichkeit kaum Anteil am sakramentalen Geschehen zwischen Spender und Empfänger.

Nach unserer Auffassung könnte hier die Kategorie der Einheit ergänzend eintreten. In der Liturgie handelt die ganze kirchliche Gemeinschaft zusammen. In diesem gemeinschaftlichen Handeln hat jeder Gläubige seine Aufgabe und Rolle; alle realisieren so zusammen die symbolische Handlung. Diese erklären wir nun mit der Kategorie der Einheit: Die Gottheit ist die Quelle des Heils; Christus ist Sakrament, weil in ihm, als dem Homo religiosus, die Kraft des Heils die ganze Welt erfüllt. Die Kirche ist Sakrament, weil sie eine Gemeinschaft der mit der Kraft des Heils erfüllten Homines religiosi ist. Schließlich kommt in jedem Sakrament die Heilskraft der Gottheit in Christus durch die symbolische Handlung der Kirche zur Verwirklichung. Die ganze Gemeinschaft, die aus den einzelnen Gläubigen zusammenwächst, feiert in symbolischer Handlung die Memoria des Lebens Jesu Christi, oder einen Aspekt dieses Lebens. Man kann auch sagen, das Leben Jesu Christi oder ein Aspekt davon kommt in der symbolischen Handlung und in der Erfahrung der Gemeinschaft zur Erscheinung. Dies ist nicht eigentlich personale Begegnung, sondern das *Leben* Christi – Fundament der kirchlichen Gemeinschaft – wird offenbar und fließt in die Gemeinschaft. Somit erfährt jeder einzelne die Ganzheit der göttlichen Heilskraft. Man darf wirklich sagen: Im Sakrament wird Gott durch Christus mit dem Menschen zur Harmonie; die Menschen begegnen sich untereinander; der Mensch stimmt mit der materiellen Welt überein ... Fragt man, *wer* das Sakrament empfängt, dann sagen wir: *die ganze Kirche vollzieht und empfängt das Sakrament*. Da aber jeder einzelne Gläubige eine verschiedene Aufgabe und Rolle hat, so ist auch seine Heilserfahrung eine je andere, d. h. die «sakramentale Gnade» ist eine je verschiedene, aber alle zusammen empfangen das Sakrament.

Ein Beispiel: Im Sakrament der *Priesterweihe* nennt man im Rahmen der Kategorie der Person den Bischof den Spender und

den Weihesakramenten den Empfänger. Das Priesterkollegium umgibt den Bischof und legt mit ihm zusammen die Hände auf. Man fragt auch nach der Zustimmung der Gläubigen. Aber letztlich überträgt der Bischof als Vertreter der Kirche und Christi dem Empfänger die Weihewelt. Der Weihesakrament selbst empfängt das Sakrament, er begegnet in Christus dem Vater.

Im Rahmen der Kategorie der Einheit könnte man folgendermaßen denken: in der Liturgie des Weihesakramentes feiert der Bischof mit dem Priesterkollegium, der Neupriester mit der Gemeinde, jeder seiner Aufgabe entsprechend, das Ereignis des Dienstes Christi. Im Weihesakrament wird das Ereignis des Dienstes Christi in der kirchlichen Gemeinschaft neu vollzogen. Alle erfahren in der symbolischen Handlung die Fülle und Offenbarung des Dienstes Christi, jedoch jeder seiner Rolle entsprechend. Oder anders ausgedrückt: Das Ereignis des Dienstes Christi kommt in der *einen* Kirche je nach Aufgabe in verschiedener Weise zur Erscheinung. Konkret gesprochen, der Bischof und das Priesterkollegium laden den Neupriester zum Eintritt in die Gemeinschaft des Dienstes ein; sie übertragen ihm die von Christus kommende Gewalt und versprechen ihm brüderliche Mitsorge. Der Neupriester seinerseits tritt in die Gemeinschaft des Dienstes ein; er möchte sich selber für die Kirche darbringen. Die Gemeinde nimmt den Dienst des Neupriesters an und verspricht ihm Gehorsam. Bei aller Verschiedenheit der Rollen vollzieht doch die ganze Gemeinschaft das Sakrament; die Heilskraft Christi erfüllt jeden einzelnen, und alle zusammen nehmen Anteil am Heil.

Wer empfängt dann also das Sakrament? Im Rahmen der Kategorie der Einheit sagen wir: die ganze kirchliche Gemeinschaft.

Auf diese Weise käme der gemeinschaftliche Charakter der Sakramente klarer zum Ausdruck; man müßte allerdings die Begriffe «Spender» und «Empfänger» korrigieren. Die Ernte solcher Korrektur wäre reich; die *Einheit* zwischen Christus und der Kirche wäre viel inniger ausgesagt: der Mitvollzug des einzelnen in der Gemeinschaft hätte seinen Platz.

Wir kommen zur Schlußfrage: Was erfährt ein chinesischer Christ in den Sakramenten? Der «Himmel» wird durch Christus mit ihm zur Harmonie; er begegnet in Christus anderen Menschen; er stimmt mit der übrigen Welt aufgrund der Gegenwart Christi überein ... Welch ein wunderbares Geschehen! Die chinesische Seele hat eine tiefe Sehnsucht nach der «Himmelmensch-Einheit»; in Christus erreicht sie ihr Ziel! Wenn die katholische Kirche die Kategorie der Einheit als berechtigte Ergänzung anerkennt, läßt sich die Kirchlichkeit der Sakramente viel leichter darstellen, zumindest bleibt sie nicht mehr auf Spender und Empfänger beschränkt.

A. B. Chang SJ, Taipei, Taiwan

Aus dem Chinesischen übersetzt von Luis Gutheinz SJ

Anmerkungen

¹ Erzbischof Luokuang in: Philosophie und Kultur 11 (März 1974), 22. ² Ebenda, 21-22. ³ Eph 1, 36-6. ⁴ Fang Tung-mei in: Philosophie und Kultur 11 (März 1974), 13. ⁵ Ebenda, 9-11. ⁶ Joh 1, 14. ⁷ Joh 1, 1. ⁸ Eph 4, 10. ⁹ Fang Tung-mei, art. cit., 14. ¹⁰ Kol 1, 15-16. ¹¹ Die folgenden drei Formulierungen sind eine Paraphrasierung von Sätzen Fang Tung-meis, in seinem Werk: Eine Zusammenfassung chinesischer Lebensphilosophie, Taipei 1974, 51/52. ¹² Röm 8, 15-17. ¹³ Karl Rahner, The Trinity, Herder and Herder, New York 1970. - Claude Welch. In This Name, Charles Scribner's Sons, New York 1952. ¹⁴ Raimundo Panikkar, The Trinity and the Religious Experience of Man, Icon-Person-Mystery, New York 1973.

Konflikt in Frankreich, in Italien Kompromiß

Zweierlei Strategien kommunistischer Parteien

Frankreich und Italien sind von ihrer Geschichte und Politik her verschieden. Diese Verschiedenheit gilt auch für das Selbstverständnis der Linksparteien. Was freilich für beide gilt, das sind die jahrzehntealten Verkrustungen und Blockierungen in den gesellschaftlichen und politischen Strukturen, sind die spezifischen Probleme der lateineuropäischen Gesellschaften. Die explosive Mischung von Modernität und Unmodernität, von Rationalität und Traditionalität¹ zeichnet diese katholischen Länder aus. Bei beiden bleibt der Widerspruch zwischen einer wirtschaftlich-technologischen Modernität und einer erstarrten Sozialstruktur ein explosives Element. Bei beiden zeigen sich Versäulungstendenzen, die zur politischen Erstarrung führten. Die Säulen, auf denen letztlich die italienische Politik ruht, sind der katholische Konservatismus einerseits und der antiklerikale Kommunismus andererseits. In Frankreich gibt es ähnliche Erscheinungen. Beide Länder leiden unter der Starre, die jede Versäulung in die Struktur einer Gesellschaft einfügt. Vor dem Hintergrund der Starre politischer und sozialer Strukturen ist der Erneuerungs- und Auflösungsprozeß zu verstehen, der heute in beiden Ländern im Gange ist. Wird der notwendige Wandel zu lange aufgehalten, dann verschaffen sich diese Wandlungskräfte in explosiven Veränderungen Luft.

Vor dem Hintergrund der internen Entwicklung beider Länder, in denen eine Reform der verkrusteten Strukturen nicht stattgefunden hat, ist die Stärkung der sozialistisch-kommunistischen Bewegung zu verstehen.

Von der scheinbaren Liberalisierung zum Bruch

In *Frankreich* stand freilich nie ein historischer Kompromiß zwischen Rechts- und Linkskräften zur Debatte, denn die Linke

¹ Vgl. Ralf Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1968, S. 127.

hatte als Ziel die alleinige Regierungsübernahme oder zumindest die Eroberung der Mehrheit. Ihr gemeinsames Programm, das sie als Regierungsprogramm präsentierte, war nur von links her bestimmt. Die Neuwahlen sollten eine gesellschaftliche Wahl sein und zur Übernahme eines neuen Gesellschaftsentwurfes führen. Der Auftrieb, den am Anfang das gemeinsame Programm und das Zusammengehen der Linksparteien eingetragen hatten, kam freilich nicht den Kommunisten, sondern den Sozialisten zugute. Im Unterschied zur Aufwärtsentwicklung der italienischen Kommunisten hat die KPF von dem sozialen Trend gegen die Rechten nicht profitiert. Ähnlich wie in Italien ist zu erwarten, daß sich die Achse der Politik nach links verschiebt, aber Hauptträger auf dieser Linksachse sind die Sozialisten und nicht die Kommunisten wie in Italien. Die Tendenz, die 1968 zum Ausbruch gekommen ist, entspricht dem orthodox-leninistischen Konformismus der KPF in keiner Weise. Die in breiten Schichten der französischen Gesellschaft zunehmende Auflehnung gegenüber überkommenen Ordnungen und Regeln kam der Sozialistischen Partei zugute. So konnte die Partei schon bei den Wahlen zur Nationalversammlung im Frühjahr 1973 ihren Stimmenanteil so vergrößern, daß er zum erstenmal seit 1945 den Anteil der Kommunisten überrundete.²

Heute kann man die Sozialistische Partei als «le premier parti de France» bezeichnen. Nach *Mitterrands* Beinahesieg bei den Präsidentschaftswahlen von 1974 (49,5 Prozent im zweiten Wahlgang, statt 45 Prozent im zweiten Wahlgang 1965) konnte man der Sozialistischen Partei einen Stimmenanteil von mehr als 30 Prozent zuschreiben. Dieser Aufstieg der Sozialisten mußte bei den Kommunisten auf Widerstand stoßen. Denn damit erhielt die nichtkommunistische Linke einen bedeutenden

² Vgl. Joseph Rovin, Die Sozialistische Partei Frankreichs, in: Frankfurter Hefte, 32. Jahrgang, Heft 3, März 1977, S. 37.

Vorsprung vor der kommunistischen – dies wiederum in völligem Gegensatz zur Entwicklung in Italien, wo die kommunistische Linke praktisch eine Monopolstellung innehat.

Es ist aus dieser Defensivstellung heraus, daß die KPF seit Mitte der siebziger Jahre verstärkt nach außen ein «Aggiornamento» proklamierte. Das begann mit dem spektakulären Verzicht auf das Prinzip von der Diktatur des Proletariates, das setzte sich fort in der Distanzierung von Moskau usw. Mit diesem zur Schau gestellten «Liberalisierungsprozeß» war die Hoffnung verbunden, wieder jene Wählermassen in den kommunistischen Mutterschoß heimzuholen, auf die eine demokratische Linkspartei wie die Sozialisten bisher anziehender gewirkt hatte. Aber selbst diese Anpassungstaktik hat die größere Attraktivität der Sozialistischen Partei nicht verringert.

Der schließliche Bruch mit den Sozialisten war von daher konsequent. Das Bündnis mit den Sozialisten hat sich für die Kommunisten nicht ausgezahlt, es war auch nur kurzfristig angelegt, hatte taktische und nicht grundsätzliche Bedeutung. Nach dem Bruch der Linksallianz ist die eigentliche Position der KPF wieder sehr deutlich geworden. Die KPF will ihre alte Monopolstellung wieder aufbauen.

Ideologisch verhärtete Kaderpartei

Der von der KPF provozierte Bruch machte deutlich, daß die vorübergehende Taktik der Anpassung die Substanz der KP nicht verändert hatte; der Kern des Parteiapparates wurde von den eurokommunistischen Proklamationen *Marchais'* nicht berührt. Es ist auch bezeichnend, daß die französischen Kommunisten im Gegensatz zu den italienischen die Politik der noch durchaus stalinistischen moskautreuen KP Portugals unter *Cunhal* uneingeschränkt unterstützte. Diese Unterstützung einer auf kalte Machtergreifung abzielenden Strategie strafte die demokratischen Versicherungen der KPF Lügen. Nach wie vor verteidigt die Parteiführung das leninistische Konzept der Avantgarde. Seit dem Bruch mit Mitterrand werden die Sozialisten beschuldigt, «dem Eindringen bürgerlicher Ideologien und dem reaktionären Druck» nachzugeben. Anders als die italienischen Kommunisten hat die KPF nicht einmal in Ansätzen eine Revision ihrer Vergangenheit unternommen. Die Partei wollte immer ihr Machtmonopol behalten, und pluralistische Auseinandersetzungen werden auch heute noch als «Manöver des Klassenfeindes» denunziert.

Auch nach dem Bruch der beiden Linksparteien muß mit der KPF als einem starken Faktor in der politischen Landschaft Frankreichs gerechnet werden. Die KPF ist der bestorganisierteste und schlagkräftigste Teil der französischen Linken. Sie ist damit eine Ausnahmeerscheinung im französischen Vielparteiensystem. In aller Deutlichkeit sei nochmals festgestellt: Die Kommunistische Partei Frankreichs ist erst in zweiter Linie eine parlamentarische Partei, sie versteht sich im Zeichen des demokratischen Zentralismus in erster Linie als eine Kaderpartei, die langfristig ihre Positionen in der Arbeiterschaft ausbauen will. Von dort her stellt sie ihren Machtanspruch.

Wenn auch nicht mehr von einer direkten Moskauhörigkeit der KPF die Rede sein kann, bleibt ihr immer noch das völlig Antiliberaler im Verhältnis zur Kritik und zur Wahrheit. Es scheint nicht wahrscheinlich, daß sich die Tendenzen zur «Sozialdemokratisierung» in nächster Zeit bei der KPF verstärken. Eine Evolution zur Sozialdemokratie zeichnet sich nicht ab. Im Gegenteil zeigt sich eine ideologische Verhärtung, die eine demokratische Einbindung der französischen Kommunisten in den normalen parlamentarischen Prozeß äußerst erschwert.

Anzeichen interner Dezentralisierung

In *Italien* stellt sich die Situation ganz anders dar: Die KPI ist praktisch schon mit an der Macht. Sie hat auf dem Weg zur Regierungspartei gelernt, Kompromisse zu machen und mit dem

Bürgertum zusammenzuarbeiten. In Italien scheint ein Prozeß stattzufinden, der das kommunistische Potential zu integrieren versteht, ohne sich von ihm dominieren zu lassen. Während die KPF wieder in die dogmatisch-stalinistische Ecke abgerutscht ist, geht die KPI in ihrem Öffnungsprozeß weiter voran. Es geht nun darum, dafür zu sorgen, daß sie bei dem einmal eingeschlagenen Weg bleibt und nicht wieder zurückfällt in altkommunistische Monopolpolitik. Eine solche sich demokratisierende Partei kann den Druck ausüben, den es heute braucht, um Italien auf den Weg der notwendigen Reformen zu bringen.

Wenn sich die italienischen Kommunisten noch weiter ideologisch-organisatorisch aufweichen, wird die neueste Formel der Koalition mit der *Democrazia Cristiana*, nämlich die jetzige Regierung der «parlamentarischen Konvergenzen» (*Andreotti*-Formel), den Weg zur endgültigen Machtbeteiligung öffnen.

Auch die italienischen Kommunisten haben das Prinzip des «demokratischen Zentralismus» noch nicht völlig über Bord geworfen, aber es gibt viele Anzeichen dafür, daß sich bei ihnen der Prozeß der innerparteilichen Willensbildung dezentralisiert, daß also die Herausbildung unterschiedlicher Tendenzen innerhalb der Partei toleriert wird. Der Widerspruch zwischen dem Pluralismus- und Regionalismusangebot³ an die Gesellschaft und dem ideologisch-organisatorischen Selbstverständnis ist längst nicht mehr so groß wie bei der KPF.

Notgemeinschaft einer großen Koalition

So bestehen viel bessere Voraussetzungen für eine Einpassung der Kommunisten Italiens in die demokratischen Bedingungen und Traditionen des Landes. Wir haben heute in Italien eine große Koalition des ganzen Parteienspektrums von den Christdemokraten und Republikanern bis zu den Kommunisten, eine programmatisch abgesicherte große Koalition. Nach den für die KPI so erfolgreichen Parlamentswahlen vom 20. Juni 1976 begann sie sich immer stärker von einer Oppositionspartei zu einer Regierungspartei durchzumauern. Auf der anderen Seite bewegt sich die *Democrazia Cristiana* – «Partei der Mitte, unterwegs nach links» (*De Gasperi*) – in der ihr eigenen Weise in eine Richtung, die zunächst einen programmatischen Pakt mit den Kommunisten erlaubte, immerhin eine Vorstufe zu einer programmatischen Mehrheit. Ende 1977 begannen die Kommunisten auf eine Notstandsregierung unter Einschluß der KPI zu drängen. De facto besteht seit 1976 bereits eine Notgemeinschaft der *Democrazia Cristiana* mit der KPI im Rahmen einer Zusammenarbeit, die weit über die Programmübereinkunft hinausreicht. Der DC-Parteipräsident *Moro* schließt heute nicht mehr aus, daß die KPI mit der Zeit zur demokratischen Regierungspartei heranreife. Im gleichen Sinne empfahl im Januar 1978 einer der führenden «linken» Christdemokraten, *Luigi Granelli*, die Schaffung eines «neuen Mehrheitslagers», worunter er auch den Einbezug der KPI in die praktische Regierungsverantwortung verstand. Deutlich ist die Position der Republikanischen Partei unter *La Malfa*. *La Malfa* erscheint die Mitverantwortung der KPI an der Regierung unvermeidlich, wenn Italien seine Krise überwinden will. Im November 1977 erklärte der republikanische Parteiführer dem liberalkonservativen Blatt «*Il Giornale*»:

«Angesichts der dramatischen Lage, in der sich Italien befindet, und angesichts der Revision der Kommunistischen Partei halte ich nunmehr bei einer kommunistischen Regierungsbeteiligung die internationalen Risiken für geringer als die innenpolitischen. Ich glaube, daß der Versuch eines engeren Abkommens mit der Kommunistischen Partei nun unternommen werden muß, um einen Kollaps der Nation nicht heraufzubeschwören. Falls ein Abkommen über eine strenge Wirtschaftspolitik mit der KPI die Zahlung eines politischen Preises an die Kommunisten enthält, so bin ich heute dafür, daß man diesen Preis zahlt.»

³ Zur innerparteilichen Dezentralisierung vgl. Walter Schütze, Auswirkungen des Eurokommunismus auf Westeuropa in: Rissener Rundbrief, Hamburg,

Es herrscht Einigkeit in den Parteien, daß nur eine Regierung mit Rückendeckung bei einer breiten Volksbasis die notwendigen Opfer fordern und Reformen durchführen kann. «Es gehört zur besonderen politischen Konstellation Italiens, daß die sechs Parteien des Verfassungsrahmens, die also gemeinsam die republikanische Verfassung ausgearbeitet haben, trotz aller gegenseitigen Polemik, durch den gemeinsamen Widerstandskampf im Zweiten Weltkrieg eine gemeinsame historische Bindung haben. Durch diese gemeinsame Vergangenheit finden sie zur alten Solidarität zurück, sobald der von ihnen allen begründete Rechtsstaat bedroht ist. Aus diesem Grunde kam es auch zur Bildung des christdemokratischen Minderheitenkabinetts von Adreotti, eines Kabinetts, das sich nur durch die Stimmenthaltung der anderen Parteien halten konnte.»⁴

Gäbe es nicht diesen Schulteranschlag quer durch das politische Spektrum, würde der degenerative Prozeß in Italien noch weiter fortschreiten und es bestünde die reale Gefahr, daß die ganze Gesellschaft ins Treiben geraten würde bis an den Rand der anarchischen Selbstaflösung. Es ist diese Gefahr, welche die Parteien wieder zusammenrücken ließ. Aufschlußreich ist hierfür die Polemik, mit der das KPI-Organ «Unità» die linksradikale Manifesto-Gruppe im Herbst 1977 attackierte. Die Manifesto-Gruppe hatte behauptet, der «bürgerliche Staat» habe sich als gewalttätig und seine Demokratie als «nur formell» erwiesen. Dem widersprach das Blatt unzweideutig: es sei sowohl möglich wie auch notwendig, daß die Arbeiterbewegung «innerhalb dieses Staates» eine Führungsfunktion übernehme. «Möglich, weil es dieser Staat erlaubt, und notwendig, weil es dieser Staat erfordert, um seine demokratischen Grundlagen zu schützen. Wir reden nicht von abstrakter Demokratie, sondern von diesem «unserem Staat».

Die Alternative zur jetzigen «konzertierten Aktion» von DC und PCI wäre das weitere Hinuntergleiten der Gesellschaft in völlig anarchische Zustände.

Keine Deblockierung ohne politischen Willen

Wir stellten in Italien und Frankreich ähnliche Blockierungen fest. Diese Blockierungen sind keine Naturgesetze. Sie könnten in beiden Ländern durch einen wirklichen politischen Willen, durch eine überzeugende politische Führung ausgeglichen werden. Diese hat es bisher weder in Frankreich noch in Italien gegeben.

In Frankreich ist die Gesellschaft in einen vielschichtigen Wandlungsprozeß eingetreten, in welchem die bewahrenden Kräfte um Giscard seit 1974 eine Frist erhielten, wirkliche Reformen durchzusetzen, um größere Umwälzungen zu vermeiden. Giscard's Reformkurs kam durch die Wirtschaftskrise ins Stocken, auch fehlte ihm die notwendige Unterstützung in den eigenen Reihen. Weite Kreise wurden enttäuscht, die an ein «changement» unter Giscard glauben wollten.

Auch in Italien fehlte ein eigentliches Entscheidungszentrum. Es gehört ein enormer politischer Regierungswille dazu, im Namen von Reformen den Konservatismus führender Gruppen zu überwinden. Der innenpolitische Schwebezustand, in dem sich Christdemokraten wie Kommunisten befanden, hat eine überzeugende politische Führung nicht erlaubt. Ohne eine echte parlamentarische Mehrheit konnte sich auch eine Regierung Andreotti nicht durchsetzen. Heute ist es zu spät und verfehlt, gegenüber den Kommunisten in Italien eine reine Isolations- und Abgrenzungstaktik zu betreiben. Die feinen Grenzlinien, welche die DC zu den Kommunisten immer wieder abzustecken sucht – zwischen der notwendigen «programmatischen Vereinbarung» und einem vereinbarten Regierungsprogramm –, werden immer dünner. Im Grunde ist es nur noch eine Frage der Zeit, bis es zu der formalen Koalition mit den Kommunisten kommt.

Die auf breitesten Konsens abzielende Reformpolitik der PCI läuft über die jüngste Formel der «parlamentarischen Konvergenzen» unaufhaltsam darauf zu. Auf die Dauer gibt es keine Regierungsmehrheit ohne Eintritt der PCI in die Regierungsmannschaft. Auf die Länge werden sich die italienischen Kommunisten nicht mehr mit immer neuen bremsenden Formeln abfinden, um ihre demokratische Kooperationsbereitschaft weiterhin zu beweisen. Es ist erstaunlich, daß sogar die «Neue Zürcher Zeitung» in einem Leitartikel sagen kann, die PCI würde «sich damit weiter der Abnützungsstrategie der DC-Führung aussetzen, die darauf hinausläuft, den Kommunisten Mitverantwortung für das Weiterbestehen des diskreditierten Regierungssystems aufzubürden, ohne ihnen ein Mitspracherecht zu seiner Veränderung einzuräumen. Nachdem sie ihren Einfluß auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens systematisch im Hinblick auf die entscheidende Kraftprobe aufgebaut haben und mit gestiegenen Erwartungen ihrer Anhänger konfrontiert sind, können die Kommunisten aber dieses Spiel kaum unbeschränkt weiterführen.»⁵

Die Demokratie Italiens kann sich nur halten, wenn ein Minimum von Konsens, Kompromißbereitschaft und Toleranz zwischen den beiden großen Massenparteien, der Democrazia Cristiana und der Kommunistischen Partei, herrscht. Wenn diese beiden großen politischen Kräfte des Landes ihre Suche nach echten Übereinkünften aufgeben, wären Anarchie oder autoritäre Versuchungen zu erwarten. Bei dieser Suche nach Übereinkunft wird es keine perfekten, glasklaren Antworten geben, sondern ein italienisches Arrangement.

In Frankreich stellt sich die Situation schärfer, polarisierter dar. Michel Crozier, Soziologe, nannte Frankreich eine «blockierte Gesellschaft». Zu einer überholten Sozialstruktur kommt eine mit unzähligen Anachronismen belastete Organisation des Staates. Ein stark hierarchisierter, bürokratischer Apparat hält die Zentren der Macht besetzt.

Wieweit eine Linke bereit wäre, mit den alten Gewohnheiten des Zentralismus zu brechen, bleibt offen. Sie verspricht eine Weitergabe von Entscheidungsbefugnissen an die Departements und Gemeinden. Giscardianer und Gaullisten halten nach wie vor am Zentralismus fest. Sie haben in den letzten Jahrzehnten praktisch nichts zugunsten einer Dezentralisierung unternommen. «Der bürokratische Staatsapparat hat es nicht versäumt, einen soliden Schutzwall um sich herum aufzubauen. Der Zugang zur Spitze der Hierarchie ist wenigen Auserwählten vorbehalten ...»⁶

Die Frage, welche politischen Kräfte am ehesten in der Lage und bereit sind, die verhärteten Machtstrukturen aufzubrechen, bleibt offen. Es fehlt eine auf breiten Konsens abzielende Reformbewegung, wie sie Italien kennt. Wir stellen in Frankreich im Gegenteil eine Verhärtung der Fronten fest. Es besteht nicht die intensive Gesprächssituation zwischen Opposition und Regierung wie in Rom. Dieser Ausfall an Kommunikation zwischen den Fronten hat schwerwiegende Bedeutung: Sie führt zu einer beidseitigen Erstarrung der Haltung. Die Positionshaltung wird dann viel üblicher als die Gesprächshaltung. Die Sprache, die man spricht zwischen Linksparteien und Regierung, zwischen Sozialisten und Kommunisten, bewegt sich immer auf derselben Einbahnstraße, da man gar nicht bereit ist, auf andere mögliche Positionen überhaupt einzugehen. Es geht allein darum, die eigene Sprachregelung durchzusetzen. Die französische Szene ist weitgehend bestimmt von solchen ideologischen Sprachkämpfen. Ob die eigene Ideologie die Wirklichkeit trifft, ist meist zweitrangig. *Theodor Leuenberger, St. Gallen.*

DER AUTOR ist Professor für Geschichte der Neuesten Zeit sowie für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften.

⁴ Zitiert aus einem Vortrag von Franca Magnani an der Eurokommunistenkonferenz des Managementinstituts Hohenstein in Frankfurt, 30. Nov. 1977.

⁵ Vgl. «NZZ», 14./15. Januar 1978, Nr. 11, Berlinguer ante portas.

⁶ Klaus Peter Schmid, Es muß alles anders werden, in: «Die Zeit», 15.7.77.

Brechts Kritik an den Gottesbildern

Bertolt Brechts bekanntermaßen negatives Verhältnis zur christlichen Religion ist bisher wenig und kaum von katholischer Seite untersucht worden. Man weiß, daß die christbürgerliche Erziehung ihn nicht prägen konnte. Der schockierende Weltkrieg, die eigene Erfahrung von Realität konnte nicht in Einklang gebracht werden mit der frommen Lehre. Die Kritik am bürgerlichen Christentum und die Rebellion gegen die patriotischen Erzieher nahm bei Brecht nach dem Ersten Weltkrieg die Gestalt eines vitalistischen, bohémehaften Nihilismus an. Der Marx-Lektüre (ab 1926 in Berlin) verdankte Brecht eine «wissenschaftliche» Interpretation der Geschichte und der Gegenwart. So etwas wie ein neuer «Glaube» stellte sich ein. Die Gesellschaft besteht – seit man Geschichte schreibt – aus zwei Klassen, aus Herren und Knechten. Brecht zeigte in seinen Stücken die Gesetze dieser Klassengesellschaft. Er wollte durch Schreiben mithelfen, sie zu verändern. Die Praxen staatsmarxistischer Funktionäre verdüsterten seine späten Berliner Jahre. Der Hoffnung griff Zweifel unter die Arme.

Gottesbilder und Herrschaftsinteressen

Brechts publiziertes Denken kreiste – wie die Arbeit des jungen österreichischen Theologen Hans Pabst zeigt¹ – weniger um die Frage, ob es einen Gott gibt, als um die *Funktion der Gottesbilder* in der bürgerlichen Gesellschaft. Alle Aussagen Brechts über Gott sind Aussagen über die Funktion der Gottesbilder in einer bestimmten Situation und Gesellschaft. Die Funktion des Gottesbildes (der Götterbilder) ergibt sich für Brecht aus seiner (ihrer) Brauchbarkeit für Mensch und Gesellschaft. Helfen die Gottesbilder die gesellschaftlichen und geschichtlichen Zustände erkennen, die Klassengegensätze überwinden, die konkrete Lebenssituation bestehen? Oder zementieren sie ein falsches Bewußtsein? Fördern sie die Ideologie der Herrschaft? Brecht war überzeugt, daß die herrschenden Gottesbilder mithilfe, Unterdrückung, Nichtaufklärung, Herrschaft zu erhalten. Glaube, Gebet, Gehorsam, Nächstenliebe, Innerlichkeit – meinte Brecht – helfen dem Menschen nicht. Sie befreien ihn nicht aus der Fremdbestimmung der Herrschaft, des Kapitals. Die Kirche half mit, diese Gottesbilder zu entwickeln. Sie hilft mit, diese Gottesbilder zu erhalten. Ja, sie braucht sogar diese Gottesbilder für die Erhaltung der eigenen Existenz. Sie kollaboriert, sagt Brecht, mit weltlichen Herrschaftsinteressen. Ihr Gott dient als Lückenbüßer, als Tatsachenschleier, als Handlungersatz. Mit Gottesbildern verträsten die Herrschenden die Beherrschten auf ein fernes Jenseits, in dem sie dann mit zu den Glücklichen gehören dürfen.

Die «Lehrstücke» zeigen Gott vorab als Lückenbüßer der Glaubenden gegen eine wissenschaftliche Einstellung der aufgeklärten Menschen. Die Verquickung von Religion und Geschäft, von Almosengeben und Ideologie in der konkreten, modellhaft amerikanisierten Gesellschaft stellt Brecht in der «Heiligen Johanna der Schlachthöfe» dar. Die Verhinderung des wissenschaftlichen Fortschritts und der mit ihm verbundenen politischen Konsequenzen durch die Vertreter der herrschenden Religion zeigt er im «Leben des Galilei»; das Desinteresse der Götter, ihre Hilflosigkeit und ihren Machtanspruch im «Guten Menschen von Sezuan». In «Mutter Courage» entzieht sich der christliche Feldprediger (und mit ihm die Kirche, die er vertritt) mit einem metaphysisch-jenseitigen Gottesbild der Verantwortung für den gegenwärtigen Krieg. Wie soll man der abstrakten Verheißung glauben, wenn die konkrete Gegenwart den Prediger und seine Verheißung Lügen straft?

Brechts Moral? Er verlangt vom Leben und von der Kunst Erkennen und Lust, von den Dingen Brauchbarkeit (nicht einen Prestige-, Repräsentations-, Machtwert), von den Menschen Freundlichkeit (statt «Nächstenliebe»). Die christlichen Tugenden verinnerlichen den Menschen zu sehr, lenken seine Energie in eine falsche Richtung, absorbieren seine verändernde Kraft. In der von ihm marxistisch und poetisch anvisierten neuen Gesellschaft haben die Gottesbilder keine Funktion mehr. Ihre falsche Richtungsangabe ist überwunden. Ihr Antrieb wird nicht mehr gebraucht.

Pabst nimmt Brecht als zeitsymptomatischen und berechtigten *Kritiker falscher, ideologierter und privatisierter Gottesbilder an*. Er vermag zu belegen, daß die neuere *politische Theologie* ähnliche und sogar gleiche Anliegen aufgreift, allerdings – dies nun gegen Brecht und über Brecht hinaus – auf dem Boden des christlichen Glaubens, von der «memoria Jesu» her, von der Erinnerung und den Verheißungen des armen Mannes aus Nazareth ausgehend und auf eine qualitativ andere Zukunft (eschatologischer Vorbehalt) zugehend. Brecht hat die Person des *Jesus von Nazareth* nicht eigentlich ins Blickfeld bekommen. Außerhalb des christlichen Glaubens lebend, existierte für ihn die «memoria Jesu», der befreiende Anspruch der Botschaft nicht. Brecht vereinseitigte und verkürzte die Gottesvorstellungen auf pervertierte Funktionen (die sie zweifellos in der Geschichte auch hatten). Für Brecht scheint sich die Funktion der Religion in einer hirn- und handfesten Brauchbarkeit zu erschöpfen. Das «Wunder der Schöpfung», die mystische Gegenwart des unendlich Gegenwärtigen kam ihm als einem Nichtglaubenden nicht in den Sinn.

Auseinandersetzung von Literatur und Religion

Pabsts Arbeit trägt, vor allem in ihrem Materialreichtum und in ihrer sprachlich manchmal schwerfälligen Formulierung, die Merkmale einer Dissertation. Er hat Brechts Werk als Theologe, nicht als Literaturhistoriker untersucht. Mit der Funktion der Gottesbilder bei Brecht hat er den zentralen, sehr ergiebigen Ansatzpunkt gefunden. Ich bin allerdings der Meinung, daß man besser entwicklungsgeschichtlich vorgehen und die Perioden in Brechts Leben so weit als möglich unterscheiden sollte. Brechts Jugendgeschichte, das religiös indifferente Elternhaus (Vater kath., Mutter protestantisch, Taufe evangelisch), der vitalistisch-jugendliche Rebell (Ausbruch und Absage an die Welt der ihm ungläubwürdigen Erzieher), die nachfolgende «Konversion» zum Marxismus wären an den Anfang zu stellen als «point de départ». Brechts über Jahrzehnte biblisch durchsetzte Sprache (Anspielung, Ironie, Satire, Überstieg) müßte ebenso berücksichtigt werden wie der Zentralbegriff seiner Ästhetik, die «Verfremdung», die Neusehen, Anderssehen und kreatives Nachdenken bewirkt. Wenn man die Gestalt Jesu in Brechts Werk anvisiert, darf das «Horenlied» des Feldpredigers in «Mutter Courage» und die Erweiterung des «Stundenliedes» nach Christian Weise (in den Gedichten) nicht übersehen werden. Die für einen Christen und Brechtleser interessanteste Frage, wie und ob Brecht gegen Ende seines Lebens an ein Fortleben, an Möglichkeiten der Transzendenz dachte, an einen Gott jenseits der gesellschaftlichen Bild- und Antriebsfunktion, diese Frage vermochte freilich auch Pabst nicht anzugehen. Da wären die Gralshüter des Brechtarchivs zu befragen. Aber vielleicht sieht dieses Archiv längst so aus, wie sich die Gralshüter ihren Dichter vorstellen.

In den frühen Tagebüchern (die Pabst noch nicht kannte) notierte Brecht im Mai 1921, die Fähigkeit, «aus allen Situationen Genuß zu ziehen» und der «Wille zum Leben selbst» seien «das

¹ Hans Pabst, Brecht und die Religion. Styria Verlag Graz, Wien, Köln 1977. 303 S. Kart. DM 39.–.

wichtigste Kapitel der Ästhetik und der Religion»². Die Kreativität des Künstlers und die Solidarität des Menschen Brecht können – so scheint mir – von religiösen Antrieben, Grundmustern nicht getrennt werden. Die Schwierigkeit der Auseinandersetzung mit Brecht liegt nicht zuletzt darin, daß die sprachliche Basis gegenüber der christlichen Tradition verschoben ist. Der bloße Apologet ist zufrieden, wenn er den Gegner auf das eigene Bezugssystem bezieht. Wer das Verhältnis von Wahrheit, Erfahrung und Sprache mit mehr Problembewußtsein betrachtet, weiß um die Unangemessenheit der Methode. Die Beziehung gegnerischer Aussagen auf die eigene Verstehensbasis ist notwendig. Aber dogmatische Lehrinhalte und ästhetisch vorgebrachte Aussagen lassen sich nur in Annäherungsversuchen aufeinander beziehen. Lehre und Dogmatik gehen von der *Denotation* der Sprache, das heißt vom festen inhaltlichen Kern des Wortes, von der fast überzeitlichen Bedeutung des Begriffes aus. Der literarische, ästhetische Gebrauch des Wortes arbeitet überwiegend mit *Konnotation*, das heißt mit einem subtilen Beziehungs- und Anspielungsgeflecht,

in dem das Wort (und Bild) seine konkrete, oft mehrschichtige und sogar ambivalente Bedeutung aus dem literarischen Kontext erhält. Konkret gesprochen, die Darstellung der Passion des «Menschensohnes» und die Ironie, daß der ungebrochene und ideologisch angepaßte Feldprediger der stummen Katrin dieses Lied zum Trost singt, schließen sich nicht aus.

Nachdem das germanistische Interesse an religiösen Themenstellungen immer noch gering ist (Desinteresse oder Furcht oder die in der Geschichte der Germanistik so oft geübte Anpassung an den «Geist der Zeit»?), scheint es mir ein gutes Zeichen, daß immer mehr Theologen sich mit den Schriftstellern als Kritiker religiöser Praxis auseinandersetzen. Pabsts Buch ist für den Christen ein gewichtiger Beitrag zur Brechtliteratur, ein Beitrag zur grundsätzlichen Auseinandersetzung von Literatur und Religion.

Paul Konrad Kurz, Planegg bei München

² Bertolt Brecht, Tagebücher 1920–1922. Autobiographische Aufzeichnungen 1920–1954. Frankfurt 1975, S. 124.

Weiterentwicklung der «politischen» Theologie

«Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.» So beschreibt *Johann Baptist Metz* den christlichen Glauben in seinem neuesten Buch «Glaube in Geschichte und Gesellschaft». Der Autor verfolgt darin das Anliegen, die von ihm selber entworfene «politische» Theologie weiterzuentwickeln. Dazu wendet er sich gegen die vom frühen Mittelalter bis in die Neuzeit hinein vorherrschende Ansicht, man könne von Gott und den Glaubenswahrheiten zunächst rein theoretisch richtig denken und reden und erst danach stelle sich die Frage des entsprechenden christlichen Handelns. Dem gegenüber verfißt Metz die Ansicht, daß nur dort Gott in Wahrheit als Gott (und nicht als Götze) zur Sprache kommt, wo die Glaubensrede sich unmittelbar gegen eigene Interessen wendet, wo die Wahrheit selber zur Umkehr aufruft und zugleich neues Leben verheißt. Er stützt sich dabei auf die Feststellung, daß die biblischen Schriften nichts von einer rein theoretischen Offenbarung wissen. Wo sich Gott kundtut, handelt er unmittelbar an seinem Volk, und er stellt dieses in die Entscheidung.

Die vorherrschende Argumentation im neuen Buch von Metz ist allerdings nicht biblischer Art. Er legt vielmehr geistes- und theologiegeschichtliche Analysen vor und versucht eine «Aufklärung über die Aufklärung». Er möchte den Mythos der reinen Vernunft bloßlegen. Das große Anliegen der Aufklärung bestand, wie Kant es formulierte, darin, den Mut zu haben, den eigenen Verstand zu gebrauchen und nicht weiterhin wie unmündige Kinder blind auf Überlieferung und Autorität zu vertrauen. Dadurch sollte der Mensch selber verantwortlicher Träger und Subjekt der Geschichte werden und nicht mehr wie ein Objekt irgendwelchen Mächten ausgeliefert sein. Dieser Wandel zum Menschen als Subjekt der Geschichte hat das ganze neuere abendländische Denken geprägt und auch die Theologie beeinflusst, zunächst die protestantische (Schleiermacher) und dann mit großer Verspätung auch die katholische.

Nach der Wende zum «Subjekt»

Die vor allem von *K. Rahner* herbeigeführte «anthropologische Wende» in der katholischen Theologie meint, daß der Mensch als geistiges Subjekt ganz auf ein absolutes Geheimnis aus-

gerichtet ist und daß man deshalb von Gott nicht mehr losgelöst («abstrakt»), sondern nur noch im Zusammenhang mit dieser Verwiesenheit des Menschen auf das absolute Geheimnis richtig reden kann.

Metz akzeptiert diese Wende zum «Subjekt» voll und ganz. Er zeigt jedoch auf, daß sich dahinter nochmals eine Täuschung verbergen kann. Das aufklärerische Denken (und in seinem Gefolge die moderne Theologie) redet zwar dauernd von *dem* Menschen, de facto meint es aber vor allem eine Gruppe, nämlich die «bürgerlichen» Menschen. Nur diese verfügen tatsächlich über die nötige Bildung (und den nötigen Besitz), um selber Subjekt zu werden und um sich aktiv ins gesellschaftliche Geschehen einschalten zu können. Die große Masse der ganz Ungebildeten und der Armen (heute vor allem in der Dritten Welt) bleibt weiterhin reines Objekt. Wird die Theologie jedoch zu einer Angelegenheit des «bürgerlichen Subjekts», verfällt sie erstens einem «elitären» Dünkel und gerät zweitens in einen heimlichen Selbstwiderspruch.

Die Welt des aufgeklärten Bürgers ist keineswegs die christliche Welt. In ihr gibt es keine letzte apokalyptische Bedrohung, wohl aber wird sie von einem ungeprüften Glauben an den ständigen Fortschritt beherrscht. Das «bürgerliche» Geschichtsbild ist bestimmt von den Erfolgreichen, den siegreichen Königen und Feldherren, den Genies und Erfindern, den mächtigen Nationen und den sich durchsetzenden Unternehmern. Erfolg wird dabei letztlich wirtschaftlich (und militärisch) gemessen. In der bürgerlichen Welt gilt als «realistisch», was «ein etwas schläfriger älterer Geschäftsmann nach dem Mittagessen für selbstverständlich und relevant hält» (S. 79). Alles andere braucht keineswegs geleugnet zu werden, wird jedoch in den Bereich des Privaten abgedrängt und damit für die Weltgestaltung als unerheblich erklärt.

Metz macht immer wieder deutlich, daß er die Kritik des Bürgers nicht aus marxistischer Voreingenommenheit betreibt. (Er kritisiert ausdrücklich entsprechende Tendenzen etwa in der Theologie der Befreiung.) Ihm geht es allein um die Frage: was geschieht mit den vielen anderen, den Kleinen, den Gedrückten, den Leidenden, den namenlosen Toten. Waren jene, über die die Weltgeschichte gewaltsam hinweggegangen ist, nur Kanonenfutter für die «Napoleons»? Waren sie nur «Dünger» auf den Äckern der Erfolgreichen?

Hoffnung für die Leidenden?

Von dieser Frage her vermag Metz zu zeigen, daß der christliche Glaube nur dann sich selber treu bleibt, wenn er eine Botschaft der Hoffnung und des Trostes für die «Überfahrenen» ist. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs hat sein Volk aus der Knechtschaft geführt. Der Gott Jesu Christi hat sich den Armen und Entrechteten zugeneigt, und er hat den Verurteilten

¹ Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1977, 224 Seiten (hier S. 70), kt. DM 29,-, Ln. DM 38,-.

und Gekreuzigten zu neuem Leben erweckt. Der Glaube an diesen Gott ist etwas ganz anderes als ein utopischer Elan. Eine Utopie kann höchstens einer elitären Gruppe eine Zeitlang Zukunftsperspektiven eröffnen. Für die Gebeugten und Leidenden, vor allem aber für die namenlosen Toten kann nur ein Gott Hoffnung sein, der die Toten zum Leben zu erwecken vermag.

Diese Hoffnung läßt sich allerdings nie rein theoretisch beweisen. Neben der Geschichte der Sieger kennt die Welt die Geschichte der Leidenden, und Leid läßt sich nie gedanklich meistern. In der modernen Theologie gibt es dennoch zwei unterschiedliche Tendenzen, das Leid zu bewältigen. Die eine neigt dazu (etwa bei Moltmann), das Leid in Gott selber anzusiedeln und damit gleichsam zu «verewigen». Die andere tendiert (von Hegel, aber auch von Anselm v. Canterbury her) dahin, das Leid auf den Begriff zu bringen und gedanklich in ein Weltbild einzuordnen. In beiden Fällen liegt der Versuch vor, das Leiden zu verstehen und mittels der Gedanken zu meistern. Doch solche Bemühungen sind verfehlt.

Leid kann letztlich nicht verstanden, sondern nur durchgestanden werden. Alles andere ist heimlicher Zynismus. Die biblischen Schriften disputieren deshalb normalerweise nicht über das Leid – und wo sie es ausnahmsweise wie bei Ijob tun, weisen sie jede Lösung ab –, sondern sie erzählen konkrete Leidens-, Befreiungs- und Hoffnungsgeschichten. Die Theologie muß deshalb in ihrem letzten Grunde erzählende (narrative) Theologie sein.

Jeder Versuch, das namenlose Leid systematisch-argumentativ zu bewältigen, wäre offene oder heimliche Grausamkeit. Jedes Ausweichen vor dieser Frage wäre ein Verfallen an die bürgerliche Fortschrittsideologie. Jedes totale Verstummen wäre heimliche Resignation. Es bleibt nur die Möglichkeit, vergangene Leidens- und Erlösungsgeschichten (als «subversive Memoria») gegen die Geschichte der Sieger immer wieder zu erzählen und so der Prüfung auszusetzen, ob sie leidenden Menschen auch heute Trost und Hoffnung bringen können.

Aus dem neuen Buch von Metz sollten hier nur kurz die Grundaussagen vorgestellt werden. Kaum jemand wird bestreiten können, daß der Autor die «politische Theologie» um einen wichtigen Schritt weiterführt. Wenn es aber auch kaum möglich sein dürfte, gegen die Grundaussagen einen fundamentalen theologischen Einspruch zu erheben, so lassen sich doch etwaige Fragen stellen. Genügt es, neben den Erfolgreichen auch das Los der Leidenden und Namenlosen zu bedenken, und wäre nicht auch das heimliche «Elend» in den Erfolgreichen selber aufzuzeigen? Und wäre nicht herauszuarbeiten, daß die Bürger ihr Geschäft nur unter der Voraussetzung betreiben können, daß ihre Konkurrenzkämpfe nicht immer wieder zu offenen Gewalttaten führen? Gerade dies ist alles andere als selbstverständlich.

Raymund Schwager, Innsbruck

Der Schweizer Film vor italienischem Publikum

An vier Veranstaltungen in Sorrent/Neapel, Rom, Mailand und Turin konnte das italienische Publikum erfahren, daß es ein anderes Schweizer Filmschaffen gibt als jenes der Tourismus- und Werbefilme und das eines Leopold Lindtberg, des einzigen schweizerischen Filmemachers, dessen Namen man im Zusammenhang mit zwei historischen Titeln kannte: «Die mißbrauchten Liebesbriefe» (1941 am Filmfestival von Venedig mit dem Mussolini-Preis ausgezeichnet) und «Die letzte Chance».

Vor ein paar Jahren hat der Filmkritiker und damalige Direktor des Filmfestivals von Venedig, Gian Luigi Rondi, mit der *Pro Helvetia* Kontakt aufgenommen, um eines der internationalen Filmtreffen von Sorrent/Neapel den Schweizer Filmen zu widmen. Dieses Projekt wurde Wirklichkeit. Vom 24. September 1977 an fanden während fast zwei Monaten zahlreiche Vorführungen auf der Halbinsel statt.

Die Filme wurden in verschiedenen Sektoren gezeigt, nämlich: Retrospektive, Information und Auswahl.

Es begann nicht erst mit Tanner

Jene der *Retrospektive* erinnerten daran, daß der Schweizer Film nicht erst 1969 mit *Charles mort ou vif* von Tanner geboren worden ist, auch nicht mit Brandts *La Suisse s'interroge* im Jahre 1963. *La vocation d'André Carrel* von Jean Choux präsentierte bereits 1925 Michel Simon (in seiner ersten Rolle, die aber den künftigen großen Schauspieler errahnen ließ) in einem Film, der in seiner romantischen Sicht der Arbeitswelt gewiß naiv, aber in der Wahl der ästhetischen Mittel gelungen war.

Der Zeichentrickfilm *Monsieur Vieux Bois* von Lortac und Cavé (1921), eine Bearbeitung einer berühmten Bildgeschichte (bande dessinée) von Rodolphe Toepffer (1799–1846), zeigte den weniger kundigen Zuschauern, daß der Animationsfilm nicht von geringerer Gattung ist – übrigens ebensowenig wie die Bildergeschichten – und keineswegs das ausschließliche Privileg der Walt-Disney-Produktionen.

Mit den Filmen aus dem Sektor *Information* bekam das italienische Publikum einmal nicht das «Kleine Paradies mit den verschlossenen Toren», sondern die Kehrseite der Medaille zu sehen: Emigration, Lehrlinge, Nachtarbeiter, Generationen von Posamentierern, soziale Schranken sowie die Welt jener, die nicht mehr «rentieren»: die Greise. Man wurde mit einem schwierigen, aber bezwingenden Genre konfrontiert: dem Dokumentarfilm in der ersten Person. Das Fehlen eines Kommentars (im Off), der allzuoft vereinnahmt oder besänftigt, er-

303 S. Kart. DM 39.–.

leichterte es dem italienischen Zuschauer, sich die Probleme des Nachbarlandes zu eigen zu machen. Er brauchte nicht mehr in jedem Schweizer einen Sohn Schwarzenbachs zu sehen, einen, der Schokolade isst, ohne je das Papier zu Boden zu werfen, einen, der immer genaue Zeit hat und der bei der Bank arbeitet.

Die andere Schweiz

Im Verlauf der verschiedenen Vorführungen konnte man merken, daß es sich bei den Autoren um aufgeschlossene Leute handelt, die den Versuch wagen, ihre eigene Geschichte mit dem Mut zur Aufrichtigkeit neu zu lesen (*Die Erschießung des Landesverrätters S.* von Dindo, *Konfrontation* von Lyssi, *Die Früchte der Arbeit* von Seiler), wenn auch gelegentlich mit etwas schematischer Manier (*San Gottardo* von Herman). Die Absicht, die eigenen Mitbürger aus der Lethargie herauszuholen, in die sie ihr Konsum, ihr Konservatismus und ihr Pseudowohlstand eintaucht, wurde in den Filmen *Black-Out* von Roy, *Charles mort ou vif* bzw. *Le milieu du monde* von Tanner und *Le Fou* bzw. *L'Invitation* von Goretta deutlich. *Le grand Soir* von Reusser und *La Dentelière* von Goretta ließen erkennen, daß ihre Autoren den Protest vom Mai 68 als etwas einstufen, das oft bloß eine Willensanwandlung war. Viele haben sich eben nie auf den Weg gemacht (*Le Retour d'Afrique* von Tanner, *Haschisch* von Soutter), und mögen die kleinen Propheten-groß an Zahl sein (*Jonas* von Tanner, *Les Indiens sont encore loin* von Moraz): die großen sind jedenfalls, das konnte jeder spüren, recht selten.

Filmemacher unter sich

In Sorrent waren die Schweizer Filmemacher zahlreich, auch die Journalisten. Aber es entstand unter ihnen keine wahre Begegnung. Die Debatten im Anschluß an die Vorführungen schlugen alle fehl. Es schien, als ob sich die «Kritiker» mit dem eindrücklichen Dossier zufrieden gäben, das man ihnen über das Filmwesen in der Schweiz überreicht hatte. Die Schweizer fanden sich zusammen, und Sorrent wurde für sie zur Gelegenheit, sich besser kennenzulernen und ihren Standort zu bestimmen. An der Pressekonferenz sprachen sie unter sich über die Schwierigkeit der Finanzierung, die fehlende Infrastruktur für die Produktion, die ungenügenden Regierungszuschüsse und die Zurückhaltung im nationalen Verleih. Tanner und Reusser wiesen die Bezeichnung «Schweizer Film» («cinéma suisse») oder «Schweizertum» («suissitude»), welche man den in Sorrent vorgeführten Filmen gegeben hatte, zurück.

Trotzdem kann man aber eine Reihe gemeinsamer Eigenschaften finden, welche diese Werke miteinander verbinden. Wir haben

Filme von Schweizer Autoren vor uns, die in der Schweiz gedreht wurden und zwar mit Produktionsmethoden, welche jenem Filmschaffen eigen sind, das nicht mit den normalen filmischen Produktionsmitteln rechnen kann und jetzt auch nicht rechnen will. Fast alle haben eine belehrende Einstellung. Mehrere sind geschnitten nach Stunden oder nach Tagen, und sie enden gerne in einer Sentenz. Ihre Autoren sind wie Uhrmacher, die sich weigern, das mustergültige Produkt, das man von ihnen erwartet, über die ganze Welt zu verbreiten. Aber in ihrer Anklage der sittlichen Ordnung, der durch unsere Gesellschaft geschaffenen Giftstoffe und der Widersprüche vom Mai 68, in ihrer Suche nach neuen Wegen arbeiten sie weiter wie Uhrmacher präzise und scharf, direkt ausgerichtet auf das gewählte Argument.

Jedenfalls kann man sagen, daß es in der Schweiz kein einheimisches kommerzielles Filmschaffen gibt, aus dem einige Autorenfilme herauswachsen, wie dies in Italien oder Frankreich der Fall ist. Es gibt sozusagen nur «Autoren»-Filme ohne kommerziellen Hintergrund. Diese haben alle Mühe, in den einheimischen Verleih zu kommen, weil dieser von ausländischer Produktion überflutet ist.

Auswandern und sich entfremden?

Die große Schwierigkeit, die für die Realisierung eines Filmes notwendigen Finanzen zu finden, hat mehrere Filmmacher der Westschweiz dazu getrieben, in Frankreich mit den klassischen Produktionsmitteln zu arbeiten. Sie können dort schließlich unter ordentlichen Bedingungen arbeiten, aber sie laufen bewußt Gefahr, ihr «Schweizertum» (ihre «suissitude») zu verlieren. Dies trifft für Goretta und Soutter bei ihren letzten Filmen *La Dentellière* und *Repérages* zu. Reusser und Tanner wollen in ihrer Heimat weitermachen. Wir werden für die kommenden Jahre in der französischen Schweiz zwei Strömungen haben, nämlich jene der «Exilierten» und jene der andern. Stehen die Deutschschweizer wohl bald auch vor einer solchen Wahl?

Gérald Morin, Rom

DER AUTOR ist Regieassistent beim italienischen Regisseur Federico Fellini. Er ist einer jener Westschweizer, die im Ausland arbeiten. Zu seiner Freizeitbeschäftigung gehört auch die Vorbereitung seines eigenen Erstlingswerkes. Die Übersetzung (aus «Choisir»/Genf, Febr. 1978) besorgte Karl Weber.



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

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Clemens Locher (Frankfurt), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 2010760

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

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

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

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.)

Einzelexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

Kontakte Vatikan – China?

Vatikanische Stellen sind überrascht und zugleich erfreut, daß zwei katholische Prälaten am fünften nationalen Volkskongreß in Peking teilnahmen.

Einer von ihnen ist der 81jährige Erzbischof *Ignatius P'i Shu-shih* von Mukden, Fengtien und Shen-Yang.

Er ist vom Vatikan anerkannt, was nicht der Fall ist für Bischof *Ciang Chia-shu* von Shanghai, der 1960 von der Vereinigung katholischer Patrioten gewählt worden ist.

Das vatikanische Jahrbuch (*Annuario Pontificio*) verzeichnet als Bischof von Shanghai *Ignatius Kung Pin-mei* (76) und fügt bei «im Gefängnis für den Glauben».

Seit mehr als zehn Jahren hat Papst Paul kein Hehl daraus gemacht, daß der Vatikan mit dem Festland China, wo vor der kommunistischen Machtübernahme über drei Millionen einheimische Katholiken und ungefähr 3000 chinesische Priester lebten, wieder Beziehungen herstellen möchte.

Doch alle diesbezüglichen Versuche blieben ohne Antwort. Die Einladung der zwei Prälaten könnte jedoch der Anfang einer neuen Ära sein.

Vatikanische Beamte sind über mögliche Entwicklungen, insbesondere über das Gerücht, die Chinesen seien einverstanden, im April einen vatikanischen Abgesandten zu empfangen, äußerst schweigsam. Man vermutet, daß der Vatikan durch die italienische Botschaft in Peking wiederholt um die Erlaubnis nachgesucht hat, mit verbliebenen Bischöfen und Priestern in Verbindung zu treten. Man nimmt an, daß möglicherweise noch zwanzig Bischöfe aus der Zeit vor Mao am Leben sein könnten. Es bestehen sporadisch indirekte Kontakte mit einigen der schätzungsweise 115 überlebenden chinesischen Jesuiten. Besucher bringen gelegentlich Berichte über andere chinesische Priester, aber die Lage ist sehr unklar.

Wenn die Verbindung wiederhergestellt ist, dann wird Papst Paul wahrscheinlich einen der überlebenden Bischöfe zum Kardinalat erheben, wie er es mit dem Erzbischof von Hanoi getan hat. Interessanterweise war Erzbischof *Giuseppe Caprio*, der im vergangenen Jahr als Nachfolger von Benelli zum Substitut im Staatssekretariat des Vatikans ernannt worden ist, damals bei der kommunistischen Machtübernahme der zweite Mann der Nuntiatur in Peking. Vermutlich kennt er Erzbischof Ignatius P'i Shu-shih und wird bei jedem Schritt, die Verbindung mit Peking aufzunehmen, beteiligt sein. Nach der Ausweisung aus China arbeitete Caprio in der Nuntiatur in Taiwan. Die vatikanischen Beziehungen zu Taiwan sind ein Hindernis für die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Peking, doch, wie man glaubt, kein unüberwindbares.

Der Nuntius in Taipei, Erzbischof *Edward Cassidy*, ein Australier, ist nach Bangla Desh versetzt worden. Die Nuntiatur in Taiwan wird nun von einem *Chargé d'affaires*, dem Irländer *Mgr. Thomas White* geführt. Weit herum ist man der Meinung, daß die Kirche «eine geistliche Invasion in China» vermeiden sollte, wenn die Verbindung wieder hergestellt wird. Die wirksamsten christlichen «Missionare» erwartet man unter jenen Überseechinesen, die vielleicht als Techniker und akademisch Gebildete in ihre Heimat zurückkehren werden. Es gibt über 700 000 Katholiken unter den 22 Millionen Chinesen, die über Südostasien verstreut sind. Für diese Chinesen trägt ein Bischof mit Sitz in Singapur die Verantwortung.

Die Jesuitenobern der ostasiatischen Region trafen sich vom 24.-29. Januar 1978 in Melbourne, um – unter anderen Dingen – eine Koordinationshilfe für diese chinesischen Katholiken in der Diaspora zu erörtern. Sie diskutierten die Hypothese, wonach bis 1987 der Bambusvorhang fallen könnte. Die Einladungen an die katholischen Prälaten zur Teilnahme am Volkskongreß in Peking lassen vermuten, daß die Zeitspanne noch verkürzt werden könnte.

Desmond O'Grady, Rom

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich