



SOWOHL DIE FORSCHUNGSERGEBNISSE bestimmter Exegeten als auch der in Deutschland von der Öffentlichkeit mit großem Interesse verfolgte «Exorzismusprozeß» von Klingenberg/Aschaffenburg wirft die Frage nach der Existenz des Teufels als der Voraussetzung von Besessenheit erneut auf. Im folgenden sollen jedoch weder exegetische Fragen noch die Fragwürdigkeit von Exorzismusritualen abgehandelt werden.¹ Das Hauptargument für die Existenz des Teufels ist noch immer das Zeugnis der Heiligen Schrift. Auch wer das Neue Testament nur flüchtig kennt, weiß, daß Jesus oft und wie selbstverständlich von der Existenz eines personalen, vom Menschen unterschiedenen Bösen und dessen Wirken in der Welt spricht. Das soll und braucht gar nicht heruntergespielt zu werden. Es braucht erst recht nicht zu verwundern, wenn man an das Engagement denkt, mit dem Jesus sich gegen das Böse – oder den Bösen – einsetzte. Aber ist dadurch schon ein stichhaltiges Glaubensargument für die Existenz eines personalen Bösen gegeben?

Braucht der Glaube den Teufel?

Zumindest eine entscheidende Fragestellung, die Hilfe zur Beantwortung des Problems sein kann, ist noch kaum gestellt: Es muß doch gefragt werden, welchen Stellenwert der Glaube an die Existenz des Teufels für die Heilsgeschichte Gottes mit uns Menschen haben kann. Hat das Wissen um die Existenz des Teufels einen heilsgeschichtlichen Wert? Kann Gott ein «Interesse» daran haben, uns die Existenz von gefallenem Geistwesen mitzuteilen? Diese Frage liegt vielen anderen, auch den exegetischen Untersuchungen, noch voraus; denn wie problematisch auch Aussagen über eine «Offenbarung» der Existenz des Teufels und den «Glauben» an ihn auch sein mögen: Nur wenn einsichtig gemacht werden kann, daß das Wissen um ein personales Wesen, das als der Böse zwar immer noch der Macht Gottes untersteht, mit dem Heil des Menschen zu tun hat (oder wenn man will: dessen Unheil), hat eine «Offenbarung» der Existenz des Teufels einen Sinn, *kann diese überhaupt nur offenbart sein*. Jesus Christus hatte als Träger und Vermittler der übernatürlichen Offenbarung doch offensichtlich nicht das geringste Interesse, Dinge oder Wahrheiten mitzuteilen, die keinem anderen Zweck als der Befriedigung menschlicher Neugierde oder einer profanen Wissenserweiterung dienen. Was hätte Jesus sonst nicht alles mitteilen können, offenbaren müssen! (Vorausgesetzt hier einmal, Jesus hätte als Mensch über ein aussagbares und mitteilbares Wissen verfügt, das nicht an die Bilder und die Vorstellungen seiner Zeit gebunden war!) Was Gott offenbart, muß Heilswert haben.

Diese Aussage wird durch die «Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung» des II. Vaticanums unterstützt, denn für die Bücher der Heiligen Schrift wird das Bekenntnis verlangt, «daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heils willen aufgezeichnet haben wollte» (Nr. 11). Inwiefern also ist die Existenz des Teufels eine Wahrheit, die um unseres Heils willen aufgezeichnet ist? Sicher kann die Existenz und der Einfluß Satans für keinen Menschen als Entschuldigungsgrund seiner Schuld gelten. Niemand kann und darf sich darauf berufen, vom Teufel verführt worden zu sein und damit sich selbst von seiner eigenen Verantwortung seines Tuns dispensieren. Niemand weiß, wie Gott richten wird. Aber das Zeugnis der Offenbarung läßt den Schluß auf den Teufel als Entschuldigungsgrund menschlicher Schuld jedenfalls nicht zu. Weiter stimmt es auch nicht, daß bei einer Leugnung der Existenz Satans der altorientalische «Dualismus» (als zwei im Kampf liegende «Götter», der Böse und der Gute) wieder aufleben müßte, auch nicht in einer neuzeitlichen Form, die die Welt an sich als schlecht und zwingend das Böse hervorbringend betrachten möchte. Es genügt durchaus, wenn der Mensch aufgrund seiner Freiheit sich gegen Gott und damit für das Böse entscheiden kann. Wenn die Schuld eines gefallenem Engels nicht

THEOLOGIE

Ist die Existenz des Teufels offenbart?: Exegetische Forschung reicht nicht aus – Fundamentaltheologische Frage: Welchen Stellenwert hat ein Wissen um die Existenz des Teufels für unser Heil? In Frage gestellt ist damit unsere bisherige Form der Glaubensverkündigung – Im Unterschied zum Mythos wollen Offenbarung und Glaube nicht den Ursprung des Bösen erklären.

Karl-Heinz Weger, München

LITERATUR

«Ein fliehendes Pferd»: Nach seinen Romanen schrieb *Martin Walser* jetzt eine Novelle – Die Begegnung zweier ehemaliger Schulfreunde wird für sie und ihre Frauen zur Stunde der Wahrheit – Erschütterungen im privaten Bereich als Antithese zur «Gallistischen Krankheit» – Die politische Dimension diesmal ausgeklammert – Gelingt die Midlife-Wende, ein persönliches Leben im weniger Falschen?

Paul Konrad Kurz, Planegg

VIETNAM

Christliches Zeugnis nach dreißigjährigem Krieg: Zweite internationale Konferenz zur Heilung der Kriegswunden und zum Wiederaufbau von Vietnam in Zürich – Kontakte einer Regierungsdelegation mit 42 Hilfswerken – Trotz ideologischer Bedenken zwingen Wiederaufbau- und Versöhnungswillen Respekt ab – Sachlichkeit und Kompetenz der Vietnam-Delegierten wecken Vertrauen und Neugier.

Ludwig Kaufmann

Interview mit Pfarrer Huynh Cong Minh: Ein Zeuge der Versöhnung – Pfarrer, Redaktor und Parlamentsmitglied – Kirche vor und nach der Befreiung – Verlust der Privilegien läßt das Evangelium der Armen entdecken – Ist Erzbischof Binh ein Opportunist? – Sein Reformwille datiert von seiner aktiven Beteiligung am Konzil – Auf der Bischofssynode 1977 plädierte er für eine Haltung der Öffnung und des Dialogs – Was bedeutet «Evangelisation in marxistischer Sprache»? – Kommunisten aus Fleisch und Blut sind von Fakten angesprochen – Der KP-Chef im Aussätzigenhospital – Glaube und die «Philosophie des Klassenkampfes».

CHINA

US-Präsenz in historischer Perspektive: Ein Jahrhundert teilweiser Mitgestaltung der chinesischen Modernisierung – Für die Japaner endete es 1945, für die Amerikaner 1949, für die Russen 1960 – Amerikanischer Handel im Kielwasser britischer Kanonenbootpolitik – Ausländische Missionare der Mandarinklasse gleichgestellt – Im Schutz dieser Privilegien Propaganda für Egalität – In Ablösung solcher reformistischer Tendenzen bestimmt Lenins Revolutions- und Imperialismustheorie den «Langen Marsch» des chinesischen Volkes.

Theodor Leuenberger, St. Gallen

ZUSCHRIFT

Weiterentwicklung der politischen Theologie?: Was bleibt in J.B. Metz' «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» von der «Theologie der Welt»: Erzählende Kontemplation statt kritischer Reflexion auf verändernde Praxis.

R. Krieger, Luzern

BUCHHINWEIS: Gedanken zum Nachdenken

zu einem Dualismus führt, dann ist nicht einzusehen, warum die Schuld des Menschen dahin führen sollte. Im Grund verschiebt sich die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt nur und keineswegs so, daß dieser durch die Annahme des engelischen Sündenfalls leichter einsichtig wäre. Und schließlich: Wer den (verständlichen) Eindruck haben mag, das Böse in der Welt könne gar nicht allein menschlichen Ursprungs sein, der möge sich fragen, ob er behaupten will, die Abgründe an Bosheit und Niederträchtigkeit, zu denen der Mensch fähig ist, ausgelotet zu haben.

Was ändert sich für Heil oder Unheil des Menschen?

Denkbar wäre freilich – wer sie kennt, erinnere sich nur an die ignatianischen Exerzitien –, daß das Wissen um die Existenz des Teufels für den Menschen stetige Mahnung sein soll, wie ernst es um die wirklich freie Entscheidung und Verantwortung ist, daß es für den Menschen – trotz eines heute weit verbreiteten, fast schon unheimlichen Heilsoptimismus – die Möglichkeit endgültiger und unwiderruflicher Verweigerung gegenüber Gott geben kann. Das, was wir Hölle nennen. Dann hätte das Wissen um die Existenz Satans «pädagogischen» Heilswert. Aber auch dieses Argument ist nicht zwingend. Hat sich das Bewußtsein um den Ernst sittlicher Entscheidungen deshalb gemindert, weil es eine «Ursünde» mit all ihren schrecklichen Folgen für die nachfolgenden Generationen, für alle Menschen nicht gab? Jedes Kind weiß doch heute, daß die Urgeschichte der Genesis «Erzählung» mit bestimmten und gezielten Aussagen, nicht aber historischer Bericht ist. Die Ursünde der Engel, die Ursünde eines «Stammelternpaares» können tatsächlich die Folgen von Sünde und Schuld anschaulich vor Augen führen – aber sind sie deswegen Offenbarung? Es ändert sich gar nichts, was das Heil des Menschen angeht, sofern nur der Ernst freier Entscheidung für oder gegen Gott durch die Tatsache in Erinnerung bleibt, daß sich der Mensch dem Gott seines Heils verweigern kann. Ist

dem aber so, dann ist nicht mehr einzusehen, was das Wissen um die Existenz des Teufels soll, welchen Stellenwert es in der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen innehat. Es ist nicht zu sehen, wo sich ein solcher Teufelsglaube positiv für den Glauben an Gott und an Jesus Christus auswirkt. Und dann ist schließlich die Existenz Satans nicht Bestandteil der göttlichen Offenbarung. Es mag den Teufel, es mag gute und böse Geister dann immer noch geben, so wie es intelligente Wesen auf anderen Planeten geben könnte oder kann. Mit uns und unserem Heil aber hat das alles nichts mehr zu tun.

Wer die Existenz des Teufels ausdrücklich zum Bestandteil der übernatürlichen Offenbarung Gottes zählt, muß den Heils- oder Unheilswert einer solchen Offenbarung aufweisen können. Vielleicht kann man dies. Ich jedenfalls kenne dafür keine stichhaltigen Argumente. Und wer meint, es handle sich bei einer Leugnung des personalen Bösen «wieder einmal» um das Herausbrechen eines Steines aus dem tradierten Glaubensgebäude, der möge auch dies bedenken: Welch ein Unsinn, Welch ein Aberglaube, wieviel Unrecht wurde von der Kirche, auch vom Lehramt, nicht schon toleriert. Das kann und soll kein moralischer Vorwurf gegen die Kirche sein. Wer ohne Schuld ist, der werfe den ersten Stein – aber bitte nicht mit den Steinen des Mittelalters auf die Kirche von heute! Dennoch aber kann man sich nur schwerlich des Eindrucks erwehren, daß ein «etwas zuviel» an «Glaube» «vorsichtshalber» vom Lehramt eher geduldet wird als ein «etwas zu wenig». Ist es eine unrechtmäßige Bitte des Gläubigen (dem angesichts von Elend und Leid in der Welt der Glaube an Gott schon schwer genug ist), man möge ihm das Wenigere gestatten und nicht auch noch den Glauben an die Existenz des Teufels zumuten, für die es keine stichhaltigen Glaubensargumente gibt?

Karl-Heinz Weger, München

¹ Vgl. eingehend: Orientierung 1974/17, S. 177, 180ff., 187f.

Anselm Kristlein tritt über die Midlife-Schwelle

Anselm Kristlein hieß *Martin Walsers* Romanfigur seit den 60er Jahren. Die trilogische Gestalt («Halbzeit», «Das Einhorn», «Der Sturz») der bundesdeutschen Wohlstandsgesellschaft schlug sich nacheinander als Werbefachmann, Schriftsteller, Leiter eines Erholungsheims durch die süddeutschen Lande. Von seinem Mitläufer, Mitopfer, Gelegenheitsschelm trennte sich der Autor, indem er Anselm bei winterlicher Autofahrt über den Splügenpaß abstürzen ließ. Dazwischen visitierte Walser eine andere exemplarische Verhaltens- und Bewußtseinsbene an, die intellektuelle. In der Gestalt des Josef Georg Gallistl zeigte er den Intellektuellen, der am Kulturbetrieb erkrankt. Ein neuer Dr. Murke (Bölls satirische Erzählung aus den 50er Jahren) reagiert nicht mit Distanzierung durch Schweigen, sondern aggressiv, indem er sich durch Freunde zum besseren Leben als Kommunist bekehren läßt. Die Märchenverheißung «Es wird einmal» hielt jedoch den vertrackten Schüben der Wirklichkeit nicht stand. Die quasi-evangelische Erkenntnis und Auferstehung des zu Tode erkrankten Josef Georg Gallistl zeitigte kein nachhaltig neues Leben. Gallistl blieb eine Demonstrations- und Trotzfigur, die Hoffnung von kurzer Dauer. In «Jenseits der Liebe» (Roman, 1975) hieß Kristlein Franz Horn, der die White-collar-Bösartigkeit der kapitalistischen Gesellschaft bloßstellt. Wer in der Leistungsgesellschaft überrundet wird, versagt. Wer versagt, wird ausgestoßen. Das Individuum ist schutzlos. Franz Horn, das Unschuldslamm, wird auf die Schlachtbank der kapitalistischen Gesellschaft gestoßen. Der freundliche Autor nimmt Horns Überdosis an Schlaftabletten ihre tödliche Wirkung.

Walser hat den Mittvierziger Franz Horn ganz und gar soziolo-

gisch betrachtet. In der neuen Novelle «*Ein fliehendes Pferd*»¹ erinnert er sich des psychischen Knäuels im Mann. Kristlein, die Walsersche Grundfigur, tritt gedoppelt, genauer, geteilt durch zwei, auf den Plan. Im schwäbischen Bodenseeareal begegnen sich ein resignativ-introvertierter und ein forsch-extravertierter Kristlein, beide Mittvierziger, gestützt von einer sie beruhigenden Ehehälfte. Das Kräftespiel der Personen wird leiser. Die Helden verlieren Larmoyance und sprachlichen Pomp.

Im novellistischen Spiel zeigt Walser dem Leser die Konfrontation zweier Paare. Man hat die Novelle als Gattung – nach der anhaltenden Denunziation des Erzählens – nicht mehr für möglich gehalten. Zu schön, geradezu klassisch, konzentriert die Novelle den Konflikt der Person. Einmal mehr überholt literarische Produktion die schreibästhetische Theorie.

Zwei ehemalige schwäbische Schul- und Studienfreunde begegnen sich nach 23 Jahren überraschend mit ihren Ehefrauen im Sommerurlaub am Bodensee. *Helmut Halm*, Oberstudienrat, 46, hat seine Erlebnisfähigkeit nach innen verlagert. Er liest Kierkegaards Tagebücher als Ferienlektüre. Er will «incognito» leben, in Ruhe vor Schülern, Kollegen, Nachbarn. Sexualität irritiert den Midlife-Mann nicht mehr. Er möchte seine halb eingestandene Resignation durch die Entdeckung des vom Privaten befreiten Ich objektivieren. Seine Frau *Sabine* akzeptiert das unauffällige Gleichmaß des Introvertierten. Sie hat durch Gewöhnung eigene Ansprüche zurückgesteckt, befriedigt sich als Leserin mit Wagners «Leben». Die nicht eben in aufgeklärtem

¹ Martin Walser: *Ein fliehendes Pferd*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1978. 151 S. DM 17.80.

Licht Erscheinende erweist sich am Ende als jene selten gewordene Art Frau, die, in sich ruhend; mit dem Instinkt des Wahren begabt ist. Autoluxus, Vorzeigerituale, Rollenverhalten, Inszenierungen beeindrucken sie nicht.

Claus Buch – C wie Cäsar – sucht sein Leben und wirtschaftlichen Erfolg als freier Journalist. Vital, selbstbewußt, unternehmend spielt er die Rolle des Mannes in den besten Jahren. Den Sportler – Bungalow am Starnberger See – begleitet seine 18 Jahre jüngere (zweite) Frau **Helene**, genannt Hel, Busen und Bräune «wie eine Trophäe».

Die Halms lieben Essen und Trinken; die Buchs trinken Mineralwasser, leben vegetarisch, nicht aus Religion oder Bescheidung, sondern als Programm, unter Ehrgeiz, Leistungsdruck. Hel schreibt wie ihr Mann marktgerechte Bücher für die Küche und schöne Stunden. Bücher als Ware, für den Verkauf.

Aus der unvorhergesehenen Begegnung seiner Kontrastpaare entwickelt Walser den Konflikt, novellistischen Wendepunkt, die fällige Entlarvung. Das Geschehen konzentriert sich auf einige Stunden in fünf Tagen. Helmut Halm empfindet die Begegnung mit dem einstigen Jugendfreund als Bedrohung. Erinnerungen an jugendliche Sexualrituale sind ihm peinlich. Aufgetischte Erwartungen, die sich im Erwachsenenleben nicht erfüllten, rühren an Verdrängtes. Sie erschüttern die studienrätliche Sicherheit, Rolle. Aus freundlichen Erinnerungen wird eine Art Clinch: Erfolgstyp gegen Kulturvertreter, Blue Jeans gegen Hosenträger. Jeder stößt den anderen aus seinem Rollen-Ich. Die Frauen verharren in Nebenrollen, ohne eigenen Impuls, dem Mann untergeordnet. Von Emanzipation keine Rede.

Hel löst in Helmut ein leises erotisches Beben aus. Auf einem gemeinsamen Ausflug fängt Claus ein durchgehendes Pferd ein (der Titel der Novelle). Sein Können, mehr noch sein Erfassen der Situation, faszinieren Helmut. Die neue Begegnung der Freunde könnte stattfinden – wenn Helmut sie zuließe. Mit Mühe gelingt es Claus am nächsten Tag, den Schulfreund zu einer Segelpartie einzuladen. Er möchte den Festgefahrenen aus sich herauslocken. Mit einem Wortschwall versucht Claus, den Freund zu einem neuen Leben mit junger Frau auf den Bahamas zu überreden. Aber Claus, der Pferdefänger, bekommt das fliehende Pferd Helmut nicht zu fassen. Unwetter – die klassische Vorankündigung eines Unglücks – zieht auf dem Bodensee auf. Während der Sturm den Segler Claus in einen geradezu rauschhaften Zustand versetzt, fürchtet Helmut um sein Leben. Er stößt dem Freund die Ruderpinne aus der Hand. Claus stürzt rückwärts ins Wasser, taucht nicht mehr auf.

Tags darauf bei den Halms fällt Hel unter Tränen und Alkohol in die *Stunde der Wahrheit*. Die Jahre mit Claus waren Leistungszwang, Krampf, Schein und Show. Fazit der Frau: «Ich habe nicht leben dürfen.» Die novellistische Pointe: nachdem Hel ihren Claus denunziert hat, tritt der vermeintlich Ertrunkene durch die Tür, um seine Frau abzuholen. Hel hat sich als Musikstudentin in Montpellier glücklich gefühlt. Dorthin reisen die Halms. Hat sich in den Resignierten etwas bewegt? Helmut's Flucht könnte enden, die gemeinsame Zugfahrt ins Offene führen. Der studienrätliche Mann beginnt zu reden. Was aber geschieht mit den unglücklichen Buchs? Nur ein Roman könnte sie auf dem schmalen Grat zwischen ehelicher Trennung und episch kaum glaubbar zu machender Konversion (zueinander und zu ihrem wahren Selbst) begleiten.

Helmut's Lob für seine von ihm bisher wenig beachtete Sabine kann den Anflug von Sentimentalität nicht abstreifen: «Du Angeschienene, du, sagte er. Mit deiner Stärke, von der du nichts weißt. Aus den Jahren heraus schauen wie aus den Rosen, das sieht dir gleich.» Stifter's «Nachsommer» scheint nicht weit. Nur eben, bei Stifter war er vorbereitet, episch organisiert. Die Schwierigkeit der zum Roman drängenden Novelle brachte es mit sich, daß Walser mehrere Motive nur andeuten konnte: die Kierkegaard- und Wagner-Lektüre der Halms, das plötzlich unerhörte Klavierspiel Helenes, die abwehrende Dialektik des Introvertierten «das Falsche ist das Richtige».

Die Novelle zeigt – aus der Perspektive des Mannes – zwei Menschenpaare auf der Flucht nach innen, nach außen. Ein Unglück stellt die Fliehenden, ermöglicht die Wende, ein persönliches Leben im weniger Falschen. Wo aber bleiben die Verhältnisse, die politwirtschaftlichen Verflechtungen durch die Welt der Arbeit? Sie sind durch die Novelle nicht darstellbar. Die Novelle inszeniert den Konflikt im Individuum. Eine unvorhergesehene Begegnung, Situation entlarvt den Schein.

Zweifellos steht «Ein fliehendes Pferd» im denkbar größten Gegensatz zur «Gallistischen Krankheit». Welches Experiment Martin Walser nach These und Antithese anstellt, bleibt abzuwarten. Er soll das Ergebnis bereits in der Schublade haben. Vielleicht gelingt dem Dialektiker Walser demnächst ein Spiel, das ohne Rekurs auf Thesen (wie zum Teil in den Kristlein-Romanen, im Gallistl- und «Jenseits der Liebe»-Roman) und ohne raunende Reduzierung auf die kleine Psychologie (wie in der vorliegenden Novelle) die epische Fundamentaluntersuchung des letzten Jahrhundertquartals vorlegt.

Paul Konrad Kurz, Planegg bei München

CHRISTLICHES ZEUGNIS IN VIETNAM

Am 30. April waren es drei Jahre her, seitdem mit der Übergabe Saigons der Vietnamkrieg zum Abschluß kam. Innerhalb vier Stunden folgten damals aufeinander: der Abflug (nach Einholung der Flagge) des amerikanischen Botschafters, die Ankündigung der Übergabe durch den seit zwei Tagen amtierenden «neutralistischen» Präsidenten Duong Van Minh, die Hissung der Flagge der Provisorischen Revolutionsregierung PRG (Vietcong) und der Einmarsch der ersten nordvietnamesischen Regimenter.

Nach dreißigjährigem Krieg

Für die Amerikaner war mit diesem Tag eine zehnjährige «Präsenz» zur Unterstützung des antikommunistischen Regimes der Präsidenten Diem (bis 1963) und Thieu (bis 21. 4. 1975) vorbei, für Vietnam aber ging ein «dreißigjähriger Krieg» zu Ende. Zu dieser Dauer kommt man, wenn man als Beginn die Ausrufung der unabhängigen Republik Vietnam durch Ho Chi Minh in Hanoi einerseits und die in Ablösung der japanischen Besetzer

erfolgte Rückkehr der Franzosen anderseits (Aug./Sept. 1945) annimmt. Die unmittelbaren Partner in diesem Kriegsgeschehen mochten allerdings wechseln – auf den Indochinakrieg zwischen Franzosen und Vietmin (Hanoi) im Norden folgte zunächst ein Bürgerkrieg zwischen Vietcong und der Regierung von Saigon im Süden, bis es auf dem Höhepunkt zum mörderischen Ringen zwischen Washington und Hanoi kam: für das vietnamesische Land und Volk waren es jedenfalls dreißig Jahre Kriegszustand mit allen Leiden und Greueln, ja mit einem Ausmaß an Verwüstungen, das diesen Krieg nach der Überzeugung vieler zum grausamsten der neueren Geschichte gemacht hat.

Zugleich kann man nicht umhin, von einem *Kolonialkrieg* zu sprechen. Gerade die Zweiteilung Vietnams war nämlich das Endprodukt der französischen Kolonialherren, die 1949/50 (unter Einsetzung von Kaiser Bao Dai) Saigon zur Hauptstadt erklärt hatten, wo doch seit dem 13. Jahrhundert Hanoi, dann vorübergehend (17./18. Jahrh.) Huê, nachher (seit 1802) wiederum Hanoi die Kaiserstadt und vor allem auch – im Aus-

tausch und in der Auseinandersetzung mit dem nahen China – das kulturelle Zentrum gewesen war. (Hanoi hat das Alter von London, Saigon das von Chicago!) Die kolonialistische Fremdherrschaft reicht aber weit hinter die letzten dreißig Jahre und bis ins 19. Jahrhundert zurück: Beim Abzug der letzten Kontingente der 68. US-Armee (1973) konnte deshalb der Sprecher von Hanoi erklären. «erstmal seit hundert Jahren» werde Vietnam von fremden Truppen frei. Jener Abzug erfolgte aufgrund des am 27. Januar 1973 in Paris von Saigon (Thieu), dem Vietcong (PRG), Hanoi und den USA unterzeichneten «Waffenstillstands», der aber bekanntlich noch keinen Frieden brachte. Erst der 30. April 1975 wird als der Tag zugleich der Wiedervereinigung und der Befreiung Vietnams betrachtet.

Die letzten Berichte über Vietnam in der «Orientierung» stammen aus der Zeit nach dem Waffenstillstand (1973, S. 50ff. und 64 ff.). Bei beiden ging es bereits darum, wie Vietnam beim Wiederaufbau geholfen werden könne, und zwar im Zeichen eines doppelten «Dennoch», d. h. a) trotz der verworrenen politischen Lage in Südvietnam, die mit dem Begriff des «Leopardenfells» charakterisiert wurde (unklar abgegrenzte Machtverhältnisse zwischen Regierung, Nationaler Befreiungsfront FNL und den vielfältigen Gruppen einer «Dritten Kraft»); b) trotz der ganzen Korruption als Hintergrund für «Fehlleistungen und Desertionen» auch kirchlicher Institutionen, deren Bindung an das Saigoner Regime und an die amerikanische Präsenz einer harten Kritik verfiel.

Im Vergleich zur damaligen Kritik wird man das, was im untenstehenden Interview über die Zeit vor der Befreiung anklingt, kaum als polemisch, vielmehr als maßvoll und versöhnlich empfinden. Tatsächlich sind die drei Jahre seit dem 30. April 1973 in Vietnam von den Kommunisten selber unter das Leitwort der *Versöhnung* gestellt worden. Dasselbe Wort hatte man schon im Waffenstillstandsvertrag von 1973 gebraucht: Ein «Rat für Nationale Versöhnung» sollte zu gleichen Teilen Hanoi, Saigon und «neutrale Gruppen» umfassen – was nie zustande kam. Nach der Befreiung wurde die Parole der «Versöhnung» von Hanoi ausgerechnet für die «Umerziehungslager» ausgegeben, die heute für hilfsbereite ausländische Institutionen einen Stein des Anstoßes bilden. Bei der Kritik an den Nachkriegsmaßnahmen sollte man aber immerhin nicht vergessen, daß das befürchtete «große Blutbad» und die «Bestrafung» an der mit den Amerikanern kollaborierenden Bevölkerung Saigons nicht stattgefunden hat. Die Maßstäbe, die man an das Verhalten der siegreichen Kommunisten anlegt, erwecken ja manchmal den Eindruck, als hätten sich bisher die allerchristlichsten Westler, wenn sie in ihren gegenseitigen Kämpfen Sieger wurden, bei Kriegsende den Verlierern gegenüber regelmäßig wie Heilige verhalten. Derselbe Pharisäismus klingt in der hämischen Freude darüber an, daß Hanoi jüngst seine von der südlichen Korruption angesteckten Kader auszuwechseln für nötig fand: Auch Kommunisten sind somit nicht immun gegen die Verlockungen von Geld, Schwarzmarkt usw. – als ob sie nicht Menschen wie alle anderen wären.

Begegnung in Zürich

Daß es aber tatsächlich «Menschen» sind, denen man unter ihnen begegnen kann, bewies die offizielle Delegation aus Vietnam, die an der «Zweiten Internationalen Konferenz zur Heilung der Kriegswunden und zum Wiederaufbau von Vietnam» in Zürich (Paulus-Akademie, 11.–13. April) teilnahm.

Die Konferenz, die von 42 Hilfswerken aus Europa, Kanada und den USA beschickt wurde, war gemeinsam organisiert von der *Fraternité Vietnam* (18, rue du Cardinal-Lemoine, F-75005 Paris) und dem *Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz HEKS* (CH-8006 Zürich, Stampfenbachstraße 123). Eine ausgiebige Dokumentation gab Einblick in die wirtschaftlichen und sozialen Probleme im vereinigten Vietnam (gegen 50 Mio Einwohner) sowie über Stand und Pläne des Wiederaufbaus. Ein eigenes großformatiges Heft von 56 Seiten unter dem Titel «*Etre chrétien au Vietnam aujourd'hui*» bot Bischofsschreiben und andere christliche Zeugnisse zum Studium und zur Diskussion an. Zwei Pressekonferenzen und ein Empfang wurden abgehalten.

Die vier Abgesandten aus Vietnam zeigten sich zu jeglichem Gespräch bereit, und was einem schon beim ersten Kontakt auf-

fiel: ihre Art und Weise zu antworten war fast immer klar und dezidiert, gar nicht diplomatisch-ausweichend, aber auch nicht polemisch. Vor allem im Chef der Delegation *Tran Trong Quat* – verantwortlich für die Beziehungen mit westlichen Organisationen – hatte man den Typ eines mit den «Dingen» umgehenden Arbeiters vor sich: Er bestach durch Einfachheit, Direktheit, Sachlichkeit und Realismus. Im Gespräch erklärte er sich unbefangen als Atheist und bekundete zugleich seinen Respekt für die Leistungen und die Aufgeschlossenheit kirchlicher Hilfswerke.

Bei den öffentlichen Diskussionen wie auch später in den Presseberichten standen nun allerdings die *Einwände* gegen eine Hilfeleistung westlicher Organisationen im Vordergrund, die zu entkräften wohl ein Hauptziel der Konferenz war. In diesem Sinn schien die Parole zum Helfen noch immer im Zeichen des «Trotzdem» zu stehen. Ungeachtet der ideologischen Differenzen ging es darum, das Ausmaß der «Wunden» ins Auge zu fassen, die der Krieg im Land zurückgelassen hat. Um dafür Verständnis zu wecken, wurde an die Zustände in Deutschland usw. nach 1945 erinnert, und es scheint, daß, wer jene Zeit in einer kriegsverwüsteten Gegend erlebt hat, in der Tat am ehesten das nötige Vorstellungsvermögen aufzubringen vermochte.

Die Christen und der Wiederaufbau

Doch über die Frage nach Bedürfnis, Notwendigkeit und Nützlichkeit der Hilfe sowie über die Frage nach unserer Verpflichtung hinaus wurde die Neugier nach der Art, zu handeln und zu denken, geweckt, wie sie uns in der Delegation aus Vietnam begegnete. Die Einsicht in zusätzliche Schwierigkeiten des letzten Jahres (außergewöhnliche Kälte im Norden, Trockenheit im ganzen Land, Taifun in nördlichen Regionen und im Zentrum) macht einerseits gewisse Rückschläge in der Entwicklung der Landwirtschaft begreiflicher und vermehrt andererseits den Respekt vor dem Widerstands- und Aufbauwillen der Vietnamesen. Allen Widerwärtigkeiten zum Trotz beteiligen sie sich an der Gewinnung neuen Kulturlandes und an der Besiedlung der sogenannten «neuen Wirtschaftszonen».

Unser Interesse wurde aber vor allem dafür geweckt, welchen Platz die *Christen* bei all dem einnehmen, wie sie ihn (als Minderheit von nur sieben Prozent der Bevölkerung) selber verstehen und wie sie ihren Glauben in den neuen Verhältnissen leben, d. h. welche Freiheit oder Unfreiheit sie dabei verspüren, welche besonderen Akzente sie im Christlichen betonen oder entdecken und was sie von der Zukunft befürchten oder erhoffen.

Dank der Vermittlung und im Beisein von Schwester *Françoise Vandermeersch* von der *Fraternité Vietnam* kam es zu einer eingehenden Begegnung von Pfarrer *Huynh Cong Minh* mit der Redaktion der «Orientierung». An dem dreistündigen Gespräch waren, außer dem Chefredaktor, Niklaus Klein, Clemens Locher und Karl Weber beteiligt.

Bevor wir die zentralen Passagen in der Form des Interviews wiedergeben, sei im folgenden unser Gesprächspartner vorgestellt und zusammengefaßt, was wir über ihn selber erfahren konnten.

Pfarrer, Redaktor und Parlamentsmitglied

Huynh Cong Minh, hinfort kurz *Minh* genannt, ist, das sei vorausgeschickt, nicht Kommunist und nicht Mitglied der Partei. Er hat sich aber schon früh dem politischen Widerstand gegen das Regime Thieu und die Amerikaner angeschlossen. Von seinem Theologiestudium in Europa hat er sich ein gutes Französisch bewahrt. Er ist Pfarrer der Gemeinde Vinh Son in Saigon, heute Ho-Chi-Minh-Stadt genannt. Das Pfarregebiet umfaßt 32 000 Einwohner, davon 2500 Katholiken, vornehmlich Arbeiter. Obwohl Minh täglich um halb fünf Uhr aufsteht und um fünf Uhr die hl. Messe feiert, wird die Hauptarbeit in der Pfarrei nicht von ihm, sondern von seinem Vikar im Verein mit 4 Schwestern geleistet. Er selber arbeitet vornehmlich in der Redaktion der katholischen Wochenzeitung *Cong Giao Va Dan Toc*. Sie erhält sich von den Abonnements und von einem Zu-

schuß der Fraternité Vietnam in Paris. Daraus fällt auch für ihn ein bescheidenes Monatsgehalt ab.¹

Eine dritte Aufgabe kommt Minh zu, und sie ist der Anlaß, daß er ein Mitglied der Viererdelegation an der Zürcher Konferenz war. Minh ist *Mitglied des Parlaments*, d.h. der höchsten Instanz des Landes, die sowohl die Regierung wie die obersten Richter bestellt.

Wie aber geriet Minh als katholischer Pfarrer ins Parlament? Zur Konstituierung des Parlaments gab es nach der Befreiung noch keine Wahlen (solche konnten immerhin 1976 auf lokaler und regionaler Ebene durchgeführt werden). Vielmehr wurden von diversen Organisationen und Syndikaten, die die Bevölkerung nach Alter, Geschlecht und Beruf vertreten, Kandidaten präsentiert. Aus dem Norden wurden auf diese Weise zwei weitere Pfarrer durch die dort verbreitete Massenorganisation «Union patriotischer Katholiken» ins Parlament gebracht. Minh war vergleichsweise eher ein Ausnahmefall. Er wurde von der FNL (Front National de la Libération) vorgeschlagen. Er ist der einzige Geistliche aus dem Süden, wenn man davon absieht, daß der eine der beiden anderen Priester 1974 vom Süden in den Norden bzw. ins «Maquis» (Widerstand gegen die Amerikaner) zog. Wieviel Zeit nimmt nun aber das Parlament in Anspruch? Es tagt nur zweimal im Jahr 8–10 Tage lang. Die Hauptarbeit liegt bei den Kommissionen. Minh ist Mitglied der Kommission für öffentliche Gesundheits- und Wohlfahrtspflege. Als Entschädigung erhält er einen Dong pro Tag. Es gibt aber auch einige vollbezahlte Mitglieder, die ständig für das Parlament bzw. die Kommissionen arbeiten.

«Zeit der Versöhnung»

Minh hat von seiner *Familie* her eine besondere Erfahrung in der Frage der *Versöhnung*, wie sie die Kommunisten verstehen, und damit auch im Kontext der «Umerziehung». Während er selber nämlich der Provisorischen Revolutionsregierung PRG anhing, stand sein Schwager auf der anderen Seite, und zwar im Range eines Hauptmanns. Als solcher kam er 1975 in ein Umerziehungslager und wurde erst kürzlich (zum Neujahrsfest) entlassen. Nach dieser Entlassung darf ihm nun niemand mehr im Quartier das Schimpfwort anhängen, das im Volk für die Kollaborateure üblich war. Minh, der ursprünglich das Wort «Versöhnung» im Mund der Kommunisten nur als ein leeres Wort gewertet hat, muß zugeben, daß diese Vorschrift sich auch für die Familienbeziehung heilsam ausgewirkt hat. Sein Schwager, der vor seiner militärischen Karriere Mittelschullehrer gewesen war, kann jetzt erneut eine Lehrtätigkeit ausüben. Er hat aber inzwischen nach seinen eigenen Worten auch die früher von ihm (wie von den meisten dem Handel ergebenden Einwohnern von Saigon) verachtete Handarbeit schätzen gelernt. Minh deutet das Vorgehen der Kommunisten als «Realismus»: Nur mit allgemein erlassenen «Gesetzen» wäre das Zusammenleben der «feindlichen Brüder» nicht möglich geworden. Irgend etwas muß geschehen, es muß einer etwas lernen und leisten, er muß in der Beteiligung am Wiederaufbau sowohl etwas Neues erfahren wie seine loyale Einstellung unter Beweis stellen. Minh geht so weit, die Umerziehungslager, offiziell «Zeit der Versöhnung» genannt, in Analogie zum altchristlichen Katechumenat zu sehen. Solche Vergleiche mögen uns verblüffen, aber versuchen wir zuzuhören, wie der Pfarrer aus Ho-Chi-Minh-Stadt das Christsein im heutigen Vietnam versteht.

Ludwig Kaufmann

¹ Zur heutigen finanziellen Situation der Geistlichen erfahren wir folgendes: Die Einkünfte der Pfarrei stammen aus Meßstipendien und Kollekten. Die Meßstipendien lehnt Minh an sich ab, aber er muß sie (aus Solidarität zu den andern Priestern) vorderhand noch tolerieren. Zusammen mit dem Vikar erhält er monatlich 200 Dong aus solchen Almosen. Die beiden geben das Geld aber bei den Hausbesuchen wieder zurück. Die sonntäglichen Kollekten bringen der Pfarrei weitere 200 Dong im Monat ein. Die große Nachbapfarrei brachte es hingegen vor der «Befreiung» pro Sonntag (6 Messen) auf 300–400 Dong (100000 Piaster). Zieht man in Betracht, daß ein Arbeiterlohn nur 42 Dong im Monat ausmacht, geht einem auf, so äußert Minh, wie reich die Kirche bzw. die Pfarrer waren, ja vergleichsweise auch heute noch sind. Ein Dong (nordvietnamesische Währung) war bisher 500 Piaster (südvietnamesische Währung) × fr 1.20 in französischer Währung. Allerneuestens ist die Währung nun für ganz Vietnam vereinheitlicht worden: Danach sind 2½ Dong = 1 Dollar.

Interview mit Pfr. Huynh Cong Minh

Orientierung (O): Worin sehen Sie in Ihrem Umkreis (als Pfarrer, Redaktor und Parlamentsmitglied) den Unterschied in der Lage der Kirche nach der Befreiung im Vergleich zu vorher?

Kirche vor und nach der Befreiung

Pfarrer Minh: Ich möchte zunächst mit drei Äußerungen unseres Bischofs antworten. Er machte sie uns Priestern gegenüber:

▷ Vor der Befreiung haben wir gepredigt, man soll das Los der Armen teilen. Aber haben wir das wirklich getan? Jetzt seid ihr dazu verpflichtet. Aber ihr sollt es ob des inneren Wertes aus dem Geist des Evangeliums und nicht nur gezwungen tun.

▷ Vor der Befreiung haben wir gesagt: Christus will, daß wir alle Menschen respektieren. Aber wie haben wir damals in Wirklichkeit die Armen und wie die Reichen empfangen? Jetzt sind die Armen die «Meister» geworden. Wenn ihr sie jetzt nicht respektiert, so bekommt ihr Schwierigkeiten. Aber die Chance, die jetzt für uns besteht, liegt darin, das zu praktizieren, was wir früher gepredigt haben.

▷ Vor der Befreiung erlaubte man uns alles Mögliche (z. B. den Bau vieler Klöster), und wir hatten *Privilegien*, die uns aus den andern Menschen heraushoben und von ihnen trennten: Das Volk haßte uns. Jetzt, da wir behandelt werden wie jedermann, besteht für uns die Chance, zu den «Quellen» (des Glaubens) zurückzufinden. Für manche Bischöfe und Priester heißt dies allerdings auf vieles zu verzichten.

Die letzte Kennzeichnung läßt sich auch folgendermaßen ergänzen:

▷ Vor der Befreiung führte die Kirche ein «spektakuläres» Dasein. Im Vergleich zu ihrer kleinen Zahl führten die Katholiken unverhältnismäßig viele öffentliche Prozessionen durch. Zum Beispiel wurde die Fatima-Statue durch einen amerikanischen Helikopter im Garten des Präsidenten gelandet, und damit nicht genug, mußte auch noch eine Kopie im Stadtpark aufgestellt werden. Mit dieser äußeren Zurschaustellung ist es jetzt vorbei.

Ich habe darüber lange mit dem Bischof geredet. Der sieht einige günstige Voraussetzungen für eine *Vertiefung* des Glaubens. Sonst allerdings, wenn es nicht dazu kommt, sieht er eine schreckliche Krise voraus. Die Jungen werden sagen: Die Religion hat nichts mit dem alltäglichen Leben zu tun; sie ist eine Angelegenheit des «ancien régime». Nur, wenn die Jungen das sagen werden, dürfen wir es dann nicht den Kommunisten zur Last legen. Das passiert ja nicht nur in kommunistischen Ländern, sondern überall, wo die Welt sich verändert. Bei uns ändert sie sich nur schneller. Dabei stehen wir erst am Anfang: Die Dinge werden sich von Grund auf ändern. Es geht um eine neue, gerechtere Gesellschaft. Das ist für uns der Kern des Problems – unser Bischof sieht da klar.

Ein Bischof und seine Reformen

O: Sie berufen sich auf den Erzbischof von Ho-Chi-Minh-Stadt, Mgr. *Paul Nguen Van Binh* (geb. 1910 in Saigon, seit 1960 Erzbischof): Was können Sie uns über ihn sagen – ist er nicht umstritten?

Minh: Es stimmt: einige, zumal Emigranten, sehen in ihm einen opportunistischen Anpasser. Andere sagen, er habe eben «seine Ideen». Um ihm gerecht zu werden, müßte man in Betracht ziehen, wie sich Mgr. Binh – im Vergleich zu anderen vietnamesischen Bischöfen – am Vatikanum II und darnach verhalten hat. Jedenfalls hat Binh sich aktiv am Konzil beteiligt, während manche seiner Kollegen sich zwar dort ebenfalls präsentierten, dann aber die meiste Zeit auf Bettelreisen verbrachten. Nützlicher als den Bischöfen aus aller Welt zuzuhören, fanden sie es, für ihre Ortskirchen Geld zu sammeln. Sie hielten es für ausreichend, die «Ergebnisse» abzuwarten, um sie dann, wie sie sag-

ten, zur «Anwendung» zu bringen. Binh hingegen diskutierte mit anderen Bischöfen, vornehmlich mit solchen aus Afrika und Lateinamerika, und somit aus der Dritten Welt. Das Konzil erfüllte ihn, und er wollte Reformen durchführen. Aber zu Hause stieß er auf einen Block des Widerstandes: nicht nur bei den andern Bischöfen, sondern auch bei den Priestern.

Priesterausbildung

Zum Beispiel lag ihm die Reform der Priesterausbildung am Herzen. Da lehrten am Priesterseminar Professoren, die noch auf das alte französische Lehrbuch von Tanquerey schwörten, dessen Schüler waren und oft wörtlich wiederholten, was sie einst gelernt hatten. Und da gab es die *Kleinseminare*, in welche die Buben mit 10–12 Jahren eintraten und wo man die Abschließung von der Welt und die Trennung von der Familie in einer Weise aufrechterhielt, die in Frankreich längst aufgegeben und z. B. hinsichtlich der Ferien kaum je so extrem praktiziert worden war. Aber erst jetzt, nach der Befreiung konnte der Erzbischof sein Ausbildungskonzept verwirklichen. Das sieht in großen Zügen folgendermaßen aus:

Wer Priester werden will, soll in der normalen Schulausbildung fortfahren, aber Kontakt mit einem Geistlichen pflegen. Nach der Mittelschule soll er eine ein- bis zweijährige Probezeit auf sich nehmen, während welcher gleichzeitig studiert und gearbeitet wird. Als Studium werden je nach Vorbildung Latein und moderne Sprachen empfohlen: die Sprachkenntnisse sollen in Stand setzen, moderne theologische Bücher zu lesen. Nach dieser verlängerten Mittelschulausbildung läßt der Bischof den Kandidaten eine Zeitlang in einer Fabrik oder in einer «neuen Wirtschaftszone» arbeiten, wo er mit vielen anderen jungen Leuten zusammen ist. Erst nachdem einer all dies verkraftet hat, soll er ins Seminar eintreten und das normale Theologiestudium absolvieren.

O: Aber bedürfen die Studenten nach solchen Erfahrungen nicht einer neuen Theologie? Gibt es dafür Professoren?

Minh: Viele Geistliche in Vietnam besitzen zwar ein theologisches Diplom aus Europa, meist Rom oder Paris, aber studieren dennoch zu Hause nicht weiter; ja sie treiben eher alles andere als theologisch zu forschen. Deshalb gibt es noch keine einheimische Theologie. Man sieht zwar in etwa die Richtung, aber das konkrete «Wie» ist schwierig.

O: Hat der Bischof für sein Konzept jetzt die Unterstützung der anderen Bischöfe bzw. der Priester?

Minh: Die Idee wurde als akzeptabel betrachtet, aber man hatte Angst, welche Stellung wohl Rom beziehen werde. Bis zur Befreiung hatte eben Rom in einer Weise in die vietnamesische Kirche hineinregiert, wie dies keiner westlichen, europäischen oder amerikanischen Kirche widerfuhr. Der *Apostolische Delegat* war «allmächtig» – inzwischen hat er das Land verlassen, nicht ohne dazu gedrängt worden zu sein: Er hatte uns ja noch eine Woche vor dem Einzug der Befreiungstruppen in Saigon Mgr. Thuan, den Neffen Diems, als Erzbischof-Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge beschert. Aber obwohl manche nach der Abreise des Delegaten aufatmeten, hatte unser Erzbischof Van Binh immer noch Sorgen wegen Rom, war er dort doch durch mehrere Briefe denunziert worden. Erst nachdem er anläßlich der letzten Bischofssynode (Oktober 1977) selber in Rom war, kehrte er ganz froh zurück: Er fühlt sich jetzt von Rom unterstützt.

Erzbischof Binh auf der Bischofssynode 1977

O: Wie kam Erzbischof Binh an die Bischofssynode? Wurde er (wie es die Regel für deren ordentliche Versammlungen ist) von seinen Kollegen in der Bischofskonferenz gewählt?

Minh: Nein, er wurde von Rom *eingeladen*, ist aber Präsident der vietnamesischen Bischofskonferenz und reiste zuerst nach

Hanoi, um gemeinsam mit dem dortigen, 1976 zum Kardinal ernannten Erzbischof *Trinh Nhu Kue* (geb. 1899) und dessen Koadjutor *Trinh Van Can* nach Rom zu fliegen.

O: Erzbischof Binh hielt am 5. Oktober 1977 vor dem Plenum der Bischofssynode in Rom eine aufsehenerregende Intervention über die Problematik einer christlichen Katechese in einem vollständig marxistisch geprägten «sozio-kulturellen» Milieu. Dieses werde von der strengen marxistisch-leninistischen Doktrin in Verbindung mit dem «kreativen Geist Vietnams» bestimmt. Auch an die Religionen werde der marxistische Maßstab gelegt. In der Geschichte der Evangelisation Vietnams sei für sie das «Zusammenspiel von Kirche und Imperialismus» das Augenfälligste, und darin sähen sie ihre Doktrin bestätigt. Angesichts dieser Gegebenheiten, auf welche die Katholiken und die Verantwortlichen der Seelsorge nicht vorbereitet seien, forderte der Bischof ein Doppeltes: Erstens gelte es den Kommunisten, für welche nur «Fakten» gälten, das «authentische Bild Christi und der Kirche» vorzuzeigen, zweitens müsse die Katechese in Zukunft mit «Menschen des Sozialismus» rechnen, die vom Kindergarten an im Marxismus-Leninismus erzogen seien. Bei aller Loyalität, die die Unterschiede zwischen Christentum und Marxismus nicht verwische, gelte es statt bloßer Abwehr eine «Haltung der Öffnung und des Dialogs» einzunehmen und eine «neue Generation junger Katholiken heranzubilden, die zum *Dialog mit den Marxisten* fähig» sei.¹

Es wäre nun interessant zu wissen: Wurde diese Intervention gemeinsam mit den andern Bischöfen vorbereitet?

Minh: Nein, aber gemeinsam mit den Priestern unserer Stadt. Immerhin konnte sich der Erzbischof auf einen einmütig verabschiedeten Hirtenbrief der Bischofskonferenz der beiden Kirchenprovinzen von Huê und Saigon vom Juli 1976 berufen. Darin plädierten die Bischöfe für ein aktives Engagement zum Aufbau einer neuen Gesellschaft und gegen den Rückzug in ein katholisches «Getto» am Rand der Gesellschaft. Der Erzbischof verteidigte diesen Hirtenbrief unter Verweis auf die Pastoralkonstitution «*Gaudium et spes*» des Konzils, wonach es im Sozialen auch ein Zusammenwirken mit den Atheisten geben könne.

Evangelisation in marxistischer Sprache

O: Am meisten Aufsehen erregte der Schluß der Intervention, wo der Bischof die missionarische Haltung des heiligen Paulus («Mit den Juden ein Jude, mit den Griechen ein Grieche») beschwor und für die Katechese, damit sie künftig überhaupt verstanden werden könne, eine «*marxistische Sprache*» forderte. Welche Echos hat der Erzbischof auf seine Intervention bekommen – er wandte sich ja im letzten Satz ausdrücklich an Bischöfe, die «Erfahrung» hätten, und bat um Hilfe von solchen, die «im Gebrauch der marxistischen Sprache kompetent» seien?

Minh: Nach dem, was uns der Bischof nach seiner Rückkehr erzählte, erfuhr er von den Bischöfen aus den Ländern des europäischen Ostblocks keine Unterstützung für sein Anliegen: er hoffte, daß sie ihm ihre Erfahrungen mit dem kommunistischen Denken und Empfinden mitteilten, aber er gewann bei manchen den Eindruck, sie klammerten sich zu sehr an ihre vergangenen Privilegien. Offener für das Anliegen und die Problematik einer «Evangelisierung in marxistischer Sprache» fand er afrikanische und lateinamerikanische Bischöfe. Einige fragten ihn ihrerseits um Rat, aber er mußte auf die mit drei Jahren allzu kurze Zeit seiner eigenen Erfahrung verweisen. Die Fragenden waren aber offenbar solche, die einer möglichen Machtergreifung durch Kommunisten entgegensehen. Der Bischof gab ihnen schließlich doch zwei Ratschläge:

► Gebt schon vorher euren allfälligen Besitz her. Dann seid ihr

¹ Vollständiger Text in: *La Documentation Catholique* 59 (1977) Nr. 1792 vom 6. Nov., S. 923f.

bei der «Befreiung» bereits auf seiten der Armen, und es gibt mit den Kommunisten nicht mehr viel zu regeln.

► Liebt jedermann, auch die Atheisten.

Lehrschwestern im Staatsdienst?

O: Wie steht es aber mit dem «Hergeben» der Schulen: Geschah das bei euch etwa freiwillig, im Sinne einer «Bekehrung» der Kirche zu den Armen?

Minh: Tatsächlich waren bei uns alle katholischen Schulen Privatschulen, für die man (außer bei den Schulbrüdern) zahlen mußte. Die jetzige «Nationalschule» ist auf allen Stufen frei (für die Hochschule gibt es Stipendien). Der Staat übernahm also die Schule, aber er zog nicht ohne weiteres alle Gebäude, zum Beispiel der Schwesternkommunitäten, die Schule gaben, ein.

O: Wurden die Schwestern zu Staatsbeamten oder was tun sie jetzt?

Minh: Das ist unterschiedlich. Es gab Schwestern, die zogen es vor, als Kommunität eine Arbeit, ein Handwerk zu übernehmen und richteten in ihrem Ordenshaus entsprechende Werkstätten ein. Andere Schwestern wollten weiter Schule geben: es mußte aber jede einzeln einen Vertrag abschließen, wovor manche Angst hatten. Seit 1976 ist für die Einstellung in den Schuldienst eine Prüfung zu absolvieren. Seitdem einzelne Schwestern ausgezeichnet wurden, ist bei den andern die Angst zurückgegangen.

O: Besteht aber nicht eine berechtigte Sorge für die Zukunft, insofern die Kommunisten die Mitarbeit der Schwestern zwar jetzt noch nötig finden, später aber, sobald sie genug eigene Leute haben, den Christen Lebewohl sagen werden?

Minh: Die Sorge hat tatsächlich bestanden. Auch ich selber habe sie verspürt, als ich mich einer politischen Gruppe (GRP) gegen die USA und gegen Diem anschloß. Ich sagte mir: Später werden die Kommunisten das Heft in der Hand haben, und was wird dann aus unserem Glauben werden? Aber damals stellten wir uns den «Kommunismus» (als Idee oder System) vor, jetzt haben wir die Wirklichkeit, *Kommunisten aus Fleisch und Blut* vor uns. Wir müssen uns fragen, was halten Sie, die Kommunisten von uns? *Wie sehen sie uns, die Gläubigen*, ebenfalls nicht nur in der Theorie, sondern in der Praxis?

O: Sie wollen aber nicht behaupten, die Kommunisten verzichteten auf ihre Idee bzw. ihre Ideologie?

Ideologie und Praxis

Minh: Die Texte sind klar. Die Kommunisten erklären, in Vietnam bestehe das Ideal nicht darin, eine Idee triumphieren zu lassen, sondern das Land so aufzubauen, daß die Menschen glücklich werden und es keine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen mehr gibt. Die Rolle der Ideologie besteht darin: erstens zu erklären, wie es zur bisherigen Lage der Dinge gekommen ist; zweitens Pisten zur Lösung von Problemen zu zeigen, um aus diesem Zustand herauszukommen. Mit dieser Erklärung und Ideologie kann man nun *nicht einverstanden* und trotzdem mit dem Aufbau des Landes einverstanden sein. Das zweite ist die Bedingung zur Mitarbeit.

O: Ist es so einfach, die Praxis von der Ideologie oder Theorie zu trennen?

Minh: Mit ihrer «Theorie» meint man unter Christen meistens den Atheismus. Dazu denke ich mir folgendes: Die Kapitalisten sind nicht alle Theisten: Manche sind Atheisten oder Materialisten. Trotzdem können Kapitalisten und Marxisten *nicht* zusammenleben, sie sind einander *feind*. Folglich ist nicht der Atheismus *das* Problem. Übrigens sagen bei uns die Kommunisten, die Glaubenseinstellung komme vom «Kopf», sie hänge mit der Entwicklung der Wissenschaft zusammen, und darüber könne man diskutieren. Etwas anderes sei es, wenn die Religion

benützt werden, daß Menschen Menschen ausbeuten, wenn sie einigen Gruppen hilft, das Glück für sich zu reservieren. Parteichef *Duan* hat sich folgendermaßen geäußert: «Ich bin Atheist, aber was für uns zählt, ist, Patriot zu sein für das Wohl des Volkes.» Und er fügte an die Adresse der Genossen hinzu: «Wenn ihr einem Katholiken oder Buddhisten den Glauben raubt, macht ihr ihn unglücklich: also schafft ihr nicht für das Wohl des Volkes.»

Der Glaube und die «Philosophie des Klassenkampfes»

Es stellt sich aber immer noch die Frage: Welche Konsequenz hat das alles für die Erziehung der Kinder? Gegen Schluß der Intervention von Bischof Binh auf der Synode heißt es zur Frage wo, wann, wie und durch wen die Katechese zu erteilen sei: «Es ist hinzuzufügen, daß alles religiöse Wirken hinfert einzig innerhalb der Kirche erfolgt und daß Arbeit und Produktion den Vorrang haben.» Das heißt doch mit anderen Worten, die Kirche ist auf die Sakristei beschränkt, und alles übrige überläßt sie dem Staat!?

Minh: Nicht nur das. Die Kinder werden ganz bestimmt in der marxistischen Philosophie erzogen. Die Frage ist nur, geschieht das mit dem Ziel, den religiösen Glauben zu zerstören? Die kommunistische Partei verhehlt nicht, daß ihrer Überzeugung nach die Macht nur in den Händen einer Klasse sein kann: entweder ist sie auf seiten der Bürgerklasse oder auf seiten der Arbeiterklasse. Jede tut alles, um die Macht in Händen zu behalten. Insofern nun die Partei die eine Klasse der Arbeiter vertritt, muß sie auch deren Philosophie verbreiten. Für uns stellt sich dabei das Problem: Ist damit der Glaube in Gefahr? Wir glauben, das sei nicht der Fall. Das heißt, *der Glaube ist in jeder Denkrichtung in Gefahr*, sei es die des Aristoteles, des Plato oder was immer. Das ist das Neue in der Intervention unseres Bischofs auf der Synode, als er sagte:

«Den katholischen Glauben mittels marxistischer Sprache vorzulegen bedeutet nicht, das Christentum marxistisch zu machen (marxiser le Christianisme). So hat man ja auch die Sprache des Aristoteles oder der Existentialisten benützt, um den Glauben auszulegen, ohne ihn damit schon selber «aristotelisch» oder «existentialistisch» zu machen, wenn ich mich so ausdrücken darf.»

Was nun aber konkret das *Wie, Wann, Wo und Durch-wen* der Glaubensunterweisung betrifft, so hat unser Bischof gleich nach seiner Rückkehr von der Bischofssynode *Laien* eingeladen und für sie wie auch für Kapläne katechetische Kurse eingerichtet. Man muß sich vor Augen halten, daß bei uns vorher noch «Katechismus» im Stil des Katechismus des Konzils von Trient mit Fragen und Antworten gegeben wurde. Hierher gehört nun eben, was ich oben über die notwendige Vertiefung des Glaubens im Hinblick auf die Zukunft und die sich ändernde Umwelt gesagt habe. Aber der Bischof ist überzeugt, daß es nicht nur an einer andern «présentation» (methodischen Darlegung) liegt. *«Wenn ihr frei sein wollt für das Evangelium»*, so sagt er, *«müßt ihr durch euer Engagement beweisen, daß ihr für das Volk seid: nicht als Kalkül, sondern in einer andern Art zu glauben.»*

O: Was heißt da «beweisen»?

Der KP-Chef im Aussätzigenhospital

Minh: Ich meine die Art, wie etwa unsere Schwestern in den Spitälern wirken und die Bewunderung der Kommunisten erringen. Da war jüngst der Parteisekretär von Ho-Chi-Minh-Stadt, zugleich Mitglied des Politbüros von Vietnam, in einem Aussätzigenhospital. Er fragte die Oberin: «Habt ihr Sorgen?» Sie sagte: «Ja. Wir fürchten um die Zukunft unseres religiösen Lebens.» Er: «Hindert euch jemand?» Sie: «Nicht direkt, aber wenn wir sagen: «Wir wollen in die Exerziten fahren», so heißt es von seiten eurer Genossen «nein». Sagen wir «zu den Verwandten», so heißt es «ja». Wir müssen also lügen.»

Der Parteisekretär schmunzelte und meinte: «Ich verstehe euch noch nicht, aber ihr versteht auch bei uns noch manches nicht. *Zwischen uns ist ein Graben.* Er ist eine Realität und kommt aus der Vergangenheit. Wir müssen ihn mit der Zeit ausfüllen. Es gibt von beiden Seiten Vorurteile. Ich verstehe nicht, was Ordensleben ist, aber ich sehe, ihr gebt euch für die andern hin. Ihr seid ein Beispiel für uns. Wenn Glauben *das* heißt, so unterstützen, helfen, ermutigen wir euch. Ich bin Atheist. Ich glaube nicht an den Wert der Selbstverleugnung. Wir ermuntern euch nicht zur Selbstverleugnung: *Wenn es aber den andern hilft,* dann beglückwünschen wir euch auch zur Selbstverleugnung.»

Die Bewunderung für die Schwestern kam zum Ausdruck, als die Kranken über die «Besten» abstimmen. Zwei Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul wurden gewählt. Die eine von beiden wollte es zurückweisen. Sie ist Köchin und kocht für die Kranken. Sie sagte: «Ich tue es für Gott.» Aber man machte ihr klar, daß die Auszeichnung den Sinn habe, daß sie *nachgeahmt* werde.

Über solche Beispiele haben wir unter Priestern und mit dem Bischof nachgedacht: Ist das nicht ein *Zeugnis des Glaubens*? Gut, der Parteisekretär kennt den Glauben nicht. Aber so wie er die Schwestern bewundert, so werden es auch die *Jungen* tun. Wir müssen es der Jugend beweisen, wie sich der Glaube bewährt. Und so ist es eben *unser Ziel, das Evangelium auf diese Weise sogar den Marxisten zu verkünden.*

Amerikanische Chinapolitik in historischer Perspektive

Zum Verständnis der amerikanischen Chinapolitik der letzten Jahrzehnte brauchen wir eine größere historische Perspektive. Wie sah die amerikanische Chinapolitik im neunzehnten Jahrhundert aus? Gab es überhaupt eine solche spezifisch amerikanische Politik?¹ Politik, Außenpolitik im modernen Sinne assoziieren wir immer mit einer Nation. Wir sprechen von einer nationalen Außenpolitik. Aber so spezifisch-national war diese Politik gar nicht.² Es ging um den freien Zugang zu den chinesischen Vertragshäfen, und da ging es um mehr als um bilaterale chinesisch-amerikanische Beziehungen.

Stellen wir zunächst fest: Das ungleiche Vertragssystem lastete ein volles Jahrhundert (von 1842 bis 1943) auf China. Es war quasi der ostasiatische Flügel der damaligen europäischen weltweiten Hegemonie, im besonderen war es jene des britischen Empire. Die amerikanische Politik hatte teil an all den Privilegien dieses Vertragssystems. Im ganzen neunzehnten Jahrhundert war dieses System, das in immer weitere Bereiche des chinesischen Lebens hineinreichte, von London aus bestimmt. Die wesentlichen Entscheide, die auch die amerikanischen Aktionen von damals bestimmten, wurden in London getroffen. So war der amerikanische Handel in Schanghai nach 1844 erst möglich durch den englischen Sieg im Opiumkrieg. Die Stationierung amerikanischer Schiffe auf dem Jangtse um 1860 war möglich, weil die Engländer die Öffnung des Jangtse für den fremden Handel erzwungen hatten. Die amerikanische Chinapolitik war so Teil eines viel größeren Zivilisationskonfliktes zwischen dem altchinesischen Reich und der westlichen Welt. So lassen sich die amerikanischen Interessen und Ziele im Horizont eines größeren Kulturkonfliktes sehen. Dieser Konflikt beginnt eigentlich schon 1511, als die Portugiesen in Ostasien einbrachen und die Straße von Malakka unter ihre Kontrolle brachten. Das zentrale Faktum der modernen Geschichte Ost-

Die Botschaft der Menschwerdung

O: Ist es dies, was der Bischof meint, wenn er von Verkündigung in marxistischer Sprache redet: meint er die Sprache der Taten?

Minh: Er meint vor allem den *Optimismus*. Im übrigen ist seine Forderung gewiß nicht leicht in die Praxis umzusetzen. Ich meinerseits habe den Ordensfrauen gesagt: «Ich werde nie ein «Heros» und «nationales Beispiel» sein: Ihr seid dazu besser geeignet. Um es zu werden, muß man nicht Marxist sein, es bedarf nur der *menschlichen Eigenschaften*. Die Devise, die jetzt überall verkündet wird, lautet ja «Jeder für alle, alle für jeden.»

O: Wie reagieren die Buddhisten auf all das? Finden sie auch einen Weg zur *inneren* Bejahung der neuen gesellschaftlichen Aufgaben und zur Vertiefung ihrer Überzeugung?

Minh: Ich kann natürlich nicht für die Buddhisten sprechen. Ich sehe, daß es auch unter ihnen Menschen gibt, die sich engagieren, aber ob sie dabei ihren Glauben bewahren? Muß man nicht befürchten, daß sich die Prognose der Kommunisten bestätigt: Die Religion kommt vom «Kopf», und mit dem Fortschritt der Wissenschaft, in dem Maße, als die Leute sich entwickeln, verschwindet sie? Nach meiner Überzeugung kann in der gegenwärtigen Situation in Vietnam und zur Bejahung des sozialen Weges nur eine *inkarnierte* Religion bestehen. Das Spezifische unseres Glaubens an Jesus Christus, den Menschgewordenen, liegt doch in der Bejahung dieser Welt und ihrer zeitlichen Werte: sie gründet in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus.

asiens ist der westliche Einbruch. Dieser Einbruch hat einen Kulturkonflikt verursacht, der bis heute nicht verarbeitet ist. Die amerikanischen Beziehungen zu China waren und sind Teil dieser Begegnung und dieses Konflikts zwischen der atlantischen und den ostasiatischen Zivilisationen.³

Britischer Vorrang – amerikanischer Vorteil

Die amerikanische Politik war nur eine Stimme in dem Konglomerat von Sonderprivilegien, Sonderinstitutionen und Sonderpraktiken, bekannt unter dem Namen «Vertragssystem». Die Vertragshäfen in China wie Japan waren zunächst strategische und kommerzielle Außenposten des britischen Empire. Amerikanische Kaufleute finanzierten denn auch lange ihre internationalen Geschäfte über Londoner Banken. Sie bildeten so Teil der allgemeinen westlichen Expansion nach Ostasien. Man kann deswegen nicht einfach mit *Robert Scalapino* sagen, «durch das ganze neunzehnte Jahrhundert seien unsere Interessen in Ostasien vor allem wirtschaftliche, und nicht politische gewesen».

In Tat und Wahrheit hatten die Amerikaner ein zentrales politisches Interesse gemeinsam mit allen anderen Vertragsmächten – nämlich die Aufrechterhaltung des Vertragssystems. Aber da dieses internationale System geschützt war von der englischen Navy, brauchte es gar keine besondere amerikanische Stützungs politik. Die politischen Interessen der USA wurden von den Briten im neunzehnten Jahrhundert so gut vertreten, daß man sich in Amerika den Luxus leisten konnte, keine politischen Interessen in China zu haben. Weil die internationale Struktur der chinesischen Außenbeziehungen außerhalb amerikanischer Kontrolle war, mußten die Amerikaner selbst keine vitalen Ent-

¹ Vgl. American China Policy to 1898: A Misconception Historical Review, XXXIX-4, November 1970.

² Tyler Dennet, Americans in Eastern Asia, New York 1922.

³ Vgl. John K. Fairbank, E. O., Reischauer, East Asia, The modern Transformation, Cambridge 1964, und für Japan: Changing Japanese Attitudes toward Modernization, edited by Marius Jansen, Princeton 1965.

scheidungen fällen, waren also nicht konfrontiert mit der Frage nach Krieg oder Frieden.

Aber auch so nahmen die USA teil an dem Kulturkonflikt, an dem Konflikt der verschiedenen sozialen und politischen Institutionen, an dem Wertkonflikt, an der problematischen Interaktion von zwei grundverschiedenen Zivilisationen, an der Expansion der atlantischen Gesellschaft.

Die Vorrangstellung der Briten gab den Amerikanern alle Vorteile des Vertragssystems, ohne daß sie die moralischen Kosten zu zahlen brauchten. Oder in den Worten von *John K. Fairbank*: «Es gab uns ein Bewußtsein, gottgefälliger zu sein, ein Selbstgefühl der Rechtschaffenheit, eine unverdiente moralische Grandeur ..., die auf Selbsttäuschung gebaut war und bis in unsere Tage währte, bis sie wegen unserer neuesten Geschichte in Vietnam verschwand.»⁴

Fairbank bezeichnet die amerikanische Chinapolitik darum mit Recht als Erbe der europäischen Vergangenheit in Asien: als Erbe des britischen Opiumkrieges und der Kanonenbootdiplomatie, Teil also der gleichen Expansionszivilisation. In dieser Perspektive war das amerikanische Engagement in Vietnam nur eine Wiederauffrischung der Kanonenbootdiplomatie, in linearer Sukzession zu der amerikanischen Expedition in Korea von 1871 oder der Unterdrückung des Boxeraufstandes 1900. Im neunzehnten Jahrhundert war die Kanonenbootdiplomatie und ihre Eskalation in Kriegsaktionen sanktioniert durch moralische Grundsätze im Westen. Man sah sich selbst als Bringer der Freiheitsprinzipien, angefangen bei der Handelsfreiheit!

Dabei war die Spezialität der Amerikaner das Prinzip der Selbstbestimmung. Die amerikanischen Gesandten in China, Japan und Korea vertraten immer diese Forderung in Kontakt mit den chinesischen Autoritäten. Das andere Prinzip war jenes des «most-favoured-nation-treatment».

Westliche Expansion und Missionare

Akzeptieren wir die Einheit der westlichen Expansion in Ostasien, verstehen wir eher die chinesische Sicht dieses Kulturkonflikts und die Animosität, die lange den USA galt als Surrogat aller westlichen Aggression in der Vergangenheit. Das chinesische Bild westlicher Aggression geht viel tiefer als der leninistische Stereotyp des Imperialismus. Die eigentlich imperialistische Phase seit 1890 war nur eine Phase in einem viel längeren Konflikt. Vor 1890 war weniger die finanzielle Ausbeutung Chinas das Problem, sondern die Invasion durch die egalitären christlichen Lehren, die die hierarchische Sozialordnung des Konfuzianismus unterwanderten.

Die Jahrzehnte zwischen 1860 und 1890 kannten 200 antichristliche Vorfälle. Es handelte sich primär um politisch-ideologische Konflikte, nicht um wirtschaftliche. Erst seit Ende des neunzehnten Jahrhunderts kommt es zu einer Verschiebung vom kulturellen zum finanziellen Imperialismus.

Wenn heute dieser Begriff von den Chinesen gebraucht wird, so zeigt er die ostasiatische Sicht dieses Gesellschafts- und Kulturkonflikts an. Er ist gleichbedeutend mit der Erfahrung der euroamerikanischen Expansion, diese war eine Verbindung von Kulturexpansionismus durch die Missionare mit kommerziellem Expansionismus. Die US-Politik war im 19. Jahrhundert ein Teil davon. Erst später baute die amerikanische Regierung ihr eigenes China-Establishment auf, es war vor allem ein missionarisch-ideologisches.

Interessanterweise hat nicht allein die Politik der offenen Tür (1899) die USA wirklich in China tiefer engagiert. Bekanntlich hatten sich an die «Politik der offenen Tür» große wirtschaftliche Interessen geknüpft – diese wurden enttäuscht: der chinesische Markt nahm nur einen geringen Prozentsatz des amerikanischen Exports und amerikanischer Kapitalinvestitionen

auf. Im umgekehrten Verhältnis dazu entwickelte sich jedoch das amerikanische ideologische Interesse an China. Es hatte die christliche Missionierung zum Kern.

Spätestens mit der Jahrhundertwende wurde China zum größten Missionsgebiet. Die amerikanische Nation insgesamt, vor allem die protestantische Bevölkerung des sogenannten «Bibeltürtels» im Mittleren Westen, fühlte sich verantwortlich für die «heidnischen Chinesen». Ein ständiger Fluß von Besuchen und Berichten hielt dieses paternalistische Gefühl am Leben – paternalistisch, weil das Bild, das sich der Amerikaner vom Chinesen machte, den Schutz und die wohlwollende Anleitung des großen christlichen Bruders erforderte. Seither bestand das weit verbreitete Gefühl, daß man für die Chinesen immer nur Gutes wollte. Man glaubte, der amerikanische «Record» in China, verglichen mit jenem der andern Westmächte, zeige ein Maximum an guten Werken und ein Minimum an Ausbeutung. Warum war denn das kommunistische China gerade den USA gegenüber jahrzehntelang so ausgesprochen feindlich? *Gibt es etwas in Chinas Erfahrung in diesem Jahrhundert, das diesen Antiamerikanismus erklärt?*

Die Antwort ist «ja». Die moderne Revolution, sowohl die vorkommunistische wie die kommunistische, richtete sich vor allem gegen die alte Herrscherschicht des Mandarinat. Die amerikanischen Missionare wurden durch das Privilegiensystem ein Teil dieser Herrscherklasse. Die Feindschaft des revolutionären Chinas gegen die USA war Teil ihrer Attacke gegen die alte Ordnung. Chinas Antiamerikanismus hat tiefere Wurzeln als nur marxistische. Dazu drei Punkte:

▷ *Das herrschende Mandarinat war vermutlich die am tiefsten verwurzelte Herrscherklasse der Geschichte.*

▷ *Dieser vom Westen zwischen 1840–1900 geschwächten und militärisch besiegten Schicht gelang es, die Westler zu Partnern ihrer vergehenden Herrschaft zu machen.*

▷ *Die chinesische Revolution des 20. Jahrhunderts zielte auf die Beseitigung dieser Herrscherschicht und damit auch jener Westler, die Teil davon waren.*

Chinas Mandarinklasse

Die Theorie des Konfuzianismus (stammend aus der Hanzeit, 202 v. Chr.) betonte die Ideale des tugendhaften Verhaltens, das dem Herrscher seinen moralischen Einfluß verbürgt. Der Konfuzianismus verlangte die Existenz einer Scholarenklasse, deren Funktion es war, den Herrscher in der Administration zu beraten und zu assistieren. Die Geschichten der sich folgenden Dynastien wurden von derselben Scholarenklasse aufgezeichnet. Alle politische Aktivität wurde konfuzianisiert. Die offiziellen Dokumentationen und damit die Sprachregelungen standen ganz im Griff dieser konfuzianischen Gelehrtenbürokratien. Ihre Fassungen kaiserlicher Politik hatten Monopolcharakter. Ihre schriftliche Fixierung verfestigte sie zu einer nicht mehr befragbaren Herrschaftsform.⁵

Die chinesischen Schriftzeichen verstärkten die Position dieser Schicht. Man verband mit der Beherrschung der Schrift eine fast magische Macht. Auch wenn den Literaten so eine priesterliche Funktion zukam, waren sie deswegen nicht Teil eines religiösen Establishments, getrennt vom kaiserlichen Staat, sie waren im Gegenteil engstens verbunden mit den Machtträgern, sie waren eine Stütze der ganzen soziopolitischen Ordnung. Es bestand eine sehr enge Verbindung, ja eine Identität des kulturellen und politischen Machtzentrums. Die Ideologie des Konfuzianismus war mit dem politischen Rahmen verknüpft, und dieser wiederum legitimierte sich mit Hilfe konfuzianischer Symbole. Das universale Königtum des Himmelssohnes war Ausfluß der Fusion von Macht und Kultur. Diese Fusion zeigt sich hinauf bis

⁴ Fairbank in: *China perceived*, S. 94.

⁵ Vgl. Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, New Haven 1964.

Befreiende Selbsterkenntnis

Werkwochen christlicher Persönlichkeitsbildung

- I – Aufbau der Persönlichkeit:
11.–17. Juni, 1.–7. Oktober 1978
- II – Entwicklung der Persönlichkeit:
10.–16. Juli 1978
- III – Das Gemütsleben:
23.–29. Juli 1978

Diese Werkwochen werden in regelmäßigen Abständen wiederholt, wobei die Teile II und III jeweils die erste Woche voraussetzen.

Leitung: Jean Rotzetter SJ; Sr. Anne-Marie Bühler, Dr. med.; Sr. Andrea Dicht.

Auskunft und Anmeldung:

schriftlich oder telefonisch Tel. (037) 24 02 21
Notre-Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives,
CH-1752 Villars-sur-Glâne/Fribourg

zum Mao-System. Die Theorie der ideologisch-kulturellen Superiorität war und ist Teil der Machtstruktur des chinesischen Staates.

Die zentralen politischen und kulturellen Symbole und Institutionen wurden allein vom Mandarinat verwaltet. Die Entwicklung eines offeneren Systems war so unmöglich, denn alles, was die von den Literaten gehütete Homogenität bedrohte, wurde abgewürgt, integriert und neutralisiert. Das Mandarinat verhinderte so über Jahrhunderte alle Ansätze einer «bürgerlichen» Autonomiebewegung. Mit Hilfe eines umfassenden Kontrollsystems vermochte es seine Position bis weit in dieses Jahrhundert zu halten und seine eigenen Wert- und Verhaltensmuster der chinesischen Gesellschaft aufzuprägen. Das äußere Medium dazu war das Prüfungssystem, das bis 1905 bestand. Es bildete den alleinigen Zugang in die Machtstruktur der Regierung. Es war die chinesische Art, soziale Mobilität zu verstärken, indem es Talenten eine Karriere öffnen konnte.

Der Literaten-Beamte, der in seiner Stellung Wissen und Macht verband und an der Spitze der soziopolitischen Pyramide stand, kannte zwei Begrenzungen: sein Status war abhängig vom Kaiser, und die Literatenschicht war klein.

Auch zu Beginn dieses Jahrhunderts hatte China bei einer Bevölkerung von ungefähr 400 Millionen erst ungefähr 40 000 Literaten in der kaiserlichen Regierung, und keiner von ihnen besaß irgendwelche Sicherheit gegen kaiserliche Willkür.

Westler als Teil und Glieder dieser Mandarinatsschicht

Die westlichen Verträge schützten das Wachstum ausländischer Gemeinschaften in China. Dabei wurde die Missionarsschicht zu einem eigentlichen Konkurrenten der Literatenschicht. Denn die Missionare kamen mit dem Anspruch, Lehrer einer ethischen Doktrin zu sein. Dazu kam, daß der Missionar sich durch seinen Sonderstatus als Glied der chinesischen Oberschicht

qualifizierte. Gemäß dem Vertragssystem seit 1860 konnte der Missionar von der lokalen Polizei nicht verurteilt werden, er unterstand exterritorialer Jurisdiktion. Er hatte so einen ähnlichen Status wie der Mandarin, der auch nicht von den Lokalbehörden behelligt werden durfte. Er hatte einen höheren Lebensstandard als das gemeine Volk und wurde wie der Scholar von außen gestützt. Sowohl politisch wie ökonomisch stand der Missionar wie der Literat über den Massen des chinesischen Volkes. Dasselbe galt für die fremden Kaufleute. Sie hatten ihren Sonderstatus, sie besaßen ihre eigene ökonomische Basis in Gestalt der kommerziellen Establishments in den Vertragshäfen. Diese waren halbausländische Städte, hauptsächlich unter der Kontrolle ausländischer Kräfte. Wie die Modernisierung Chinas weiter voranschritt, vergrößerte sich auch der Einfluß der ausländischen Kaufleute, und die Exterritorialität deckte nicht mehr nur die Einzelpersonen, sondern auch all ihre Besitzungen. Nicht nur die Vertragshäfen, sondern auch inländische Seewege erhielten besondere Protektion. Bald entstanden ausländische Einflußsphären in den chinesischen Provinzen.

Man kann diesen Aufbau ausländischer Einflüsse und Aktivitäten als typische Zeichen des westlichen Imperialismus deuten. In der Tat handelt es sich um eine eigentliche Invasion. Aber wie kam es dazu? Japan hatte seit 1850 ein ähnliches System aufgezwungen bekommen und konnte sich vierzig Jahre später davon freimachen. Warum der Unterschied?

Ihre privilegierte Position hatten die Ausländer nicht nur durch eigene Politik errungen, sondern weil der chinesische Staat sie hineinließ. Das ist nicht neu: Eindringlinge in Nordchina wurden stets in die Machtstruktur des chinesischen Reiches hineingenommen. Besonders im Norden Chinas war chinesisch-ausländische Kooperation, also chinesische Bürokratenherrschaft unter fremden Eroberern, bereits jahrhundertalte Gewohnheit. Unter der Yüan-Dynastie der mongolischen Eroberer (1279–1286) wurde dieses System auf ganz China ausgedehnt. Die Mandschus waren Eindringlinge, die die Ch'ing-Dynastie errichteten (1644–1911) und zugleich die Mandarinklasse als Herrscherklasse akzeptierten. Tatsache ist, daß die Chinesen im neunzehnten Jahrhundert unter einer fremden, nichtchinesischen Dynastie lebten. Das China von damals läßt sich nicht mit denselben Kategorien betrachten wie die Nationalstaaten des Westens. Nichtchinesische Elemente waren an der Spitze der Regierung, und die Politik des Hofes spiegelte die Interessen der Mandschu-Dynastie an ihrer Selbsterhaltung.

Es war daher nichts Besonderes, wenn Westler in die chinesische Machtstruktur hineingenommen wurden. Die westliche Partizipation war so nicht nur das Resultat westlicher Forderungen. Man gab diesen ausländischen Forderungen statt, weil sie in die schon lange anerkannte Rolle von Nichtchinesen in China paßte.

Die chinesische Revolution

Die Westernisierung, die vor allem in den neuen urbanen Zentren des späten neunzehnten Jahrhunderts stattfand, in Schanghai, Hongkong usw., führte schließlich dazu, daß sich China immer mehr gegen den Westen drehte. Die Westernisierung provozierte einen chinesischen Nationalismus. Der aggressive Nationalismus der Westler brachte die Chinesen zu ähnlichen Reaktionen. Diese nationalistische Bewegung richtete sich zunächst gegen die fremde Mandschu-Dynastie um 1900, dann aber gegen die privilegierte Position der Ausländer. Nun wurde aus dem Nationalismus bald der leninistische Typ des Antimperialismus. Lenin hat in seiner Kritik am Westen eine elementare Erfahrung dessen ausgesprochen, was damals für die nationalistische junge Intelligenz in China in ihrem Verhältnis zum Westen bedeutsam war. Daß der Marxismus als ein wichtiger Faktor aus den zwanziger Jahren in China hervorging, verdankte er nicht nur der marxistischen Doktrin, sondern Lenins Theorie

des Imperialismus. Es war vor allem die nationalistische Dimension in Lenins Revolutionsdenken, die auf das neue chinesische Selbstbewußtsein eine große Wirkung ausübte. Lenin hat mit seinem Aufruf zur Vertreibung der Kolonialisten aus Asien ein entscheidendes Element damaliger asiatischer Geschichte erfaßt. Mit seinen Versprechungen und Appellen wirkte er auf die junge chinesische Universitätsintelligenz, und es war relativ leicht, diesen jungen chinesischen Nationalismus vor den Wangen einer antiwestlichen Revolution zu spannen.

Kontakte mit dem Westen waren der Anstoß für einen Revolutionsprozeß, der seit Beginn dieses Jahrhunderts China in Bewegung hält. Tatsache war, daß das alte chinesische System Chinas neue Probleme nicht mehr zu lösen vermochte. Die Generation, die die erste kulturelle Revolution von 1920 führte, war in Aufruhr gegen die alten Werte und die alte Kultur in praktisch allen Aspekten. Um China zu modernisieren, mußte das alte China zerstört werden. Die einzige Frage war, ob durch eine allmähliche Evolution oder eine Revolution.

Reform oder Revolution? – Ein Rückblick

Fairbank meinte zur amerikanischen Rolle und Haltung zu diesem Revolutionsprozeß in den Chinahearings 1971:

«Wir Amerikaner glaubten fest an eine schrittweise Reform, und wir hatten dabei für viele Änderungen in China den Weg gezeigt. Wir hatten vieles begonnen, das die Kommunisten aufgriffen und weiterführten: Missionare waren auf vielen Gebieten Wegbereiter, wie etwa im Bildungswesen. Aber es gelang schließlich erst der revolutionären Volksrepublik, dies mit genügendem Durchsetzungsvermögen in allen Dörfern zu verbreiten. Es hat zwanzig Jahre gedauert, um dahin zu kommen, wo sie heute sind und was selbst heute noch auf sehr primitiver Stufe steht.

Rückblickend meine ich, daß die Amerikaner mit ihren vertraglichen Sonderrechten an einer alten Vereinbarung beteiligt waren, welche auf Reform und nicht auf eine Revolution tendierte. Wir hatten diese vertraglichen Vorrechte und vertraglich gesicherten Häfen. Wir hatten unsere althergebrachten Rechte wie die Yenching-Universität, d.h. ein großes Schulungszentrum für viele Studenten, auch viele Kommunisten gingen daraus hervor; wir hatten alle diese gutlaufenden Einrichtungen in China, aber alles auf einer reformistischen Grundlage. Wir waren nicht dort, um irgend etwas zu zerstören. Wir waren dort für eine schrittweise Verbesserung und um zu helfen, um Individuen zu ändern, jedoch nicht, um Regierungen zu wechseln. So, glaube ich, hätten wir früher oder später große Mühe gehabt, mit der chinesischen Revolution zu Rande zu kommen.

Das ist eine pessimistische Haltung, und rückblickend nach zwanzig Jahren, nachdem nun die Krise überwunden ist und man sich auf neue Kontakte mit China zubewegt, scheint es mir, als wäre es für das amerikanische Volk – mit all seinem Wissen um die guten Leistungen und die Hilfe für China – äußerst schwierig gewesen, jäh und umfassende Wandlungen verständnisvoll und bereitwillig zu akzeptieren, wie das im Revolutionsprogramm der Kommunisten dann der Fall war.

Der Maoismus oder etwas Ähnliches war in diesem Ausmaß vorauszusehen, und zwar auf einer Basis, welche sich seit Jahrhunderten gebildet hatte, das heißt zumindest seit dem letzten Jahrhundert. Daher war der Versuch der Amerikaner, China zu helfen, längst überholt ... So blicke ich mit gewissem Pessimismus zurück auf das, was vielleicht hätte besser sein können, als es tatsächlich war.»⁶

Im Grunde muß man heute sagen, daß zu dem Zeitpunkt, an dem Nationalismus und Kommunismus in China sich verbanden, die Ausländer nichts mehr zu bestellen hatten. Es war Zeit für sie, China zu verlassen. Das Jahrhundert der westlichen Impulse und teilweisen Mitgestaltung der chinesischen Modernisierung kam zu einem Ende – für die Japaner 1945, für die Amerikaner 1949 und für die Russen 1960.

Theodor Leuenberger, St. Gallen

DER AUTOR wird im November 1978 ein Buch veröffentlichen mit dem Titel: «Amerikas verpaßte Chancen in China», USA-China-Beziehungen 1945–1975, Lang, Bern.

⁶ Aus: Hearings «United States-China Relations», Washington 1971, S. 20ff.

Weiterentwicklung?

Zuschrift zu: «Weiterentwicklung der (politischen) Theologie» (Nr. 5, S. 58f.)

R. Schwager hat zweifellos in groben Zügen die entscheidenden Inhalte des neuen Buches von J. B. Metz skizziert und auch einige Fragen aufgeworfen, die man durchaus auch noch stellen kann, doch er hat wohl allzu vorschnell den Gedanken von der Weiterentwicklung der politischen Theologie übernommen. Metz hat sein Buch den Freunden und Schülern der politischen Theologie gewidmet; als solcher habe ich es gelesen –, und habe mich zurückgesehnt nach Metz' «Theologie der Welt». Darum hat mich der Schlußabsatz von R. Schwagers Rezension mit Befremden getroffen, daß eigentlich «kaum jemand wird bestreiten können, daß der Autor der (politischen Theologie) um einen wichtigen Schritt weiterführt» und daß es «kaum möglich sein dürfte, gegen die Grundaussagen einen fundamentalen theologischen Einspruch zu erheben».

Ich bin nun einer von diesen «Kaum Jemanden», und ich halte es nicht nur für möglich, sondern geradezu für nötig, gewisse Einsprüche zu erheben, und zwar im Namen der politischen Theologie, die sich ja dem kritischen Denken verpflichtet weiß. Ich habe sehr viel von Metz gelernt und schätze seine frühe Perspektive der Theologie der Welt nach wie vor sehr hoch ein; doch mit «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» hat er mich enttäuscht. Vielleicht ist ihm das theologische Herz in die Hosen gefallen, als er bemerkte, was sich bei konsequentem Weiterdenken seines ursprünglichen Ansatzes ergeben würde. Der kritische Praxis-Denker der Theologie der Welt wandelt sich im narrativen Ansatz gleichsam zu einem theologischen Hans-im-Glück.

Gruppendynamische Seminare 1978

Einführung in die themenzentrierte Interaktion TZI

(nach Ruth Cohn)

Kursleiterin: Dr. Elisabeth Waelti, Höhweg 10, 3006 Bern

Thema: Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnisfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser bewältigen?

Adressaten: Leiter von Arbeitsgruppen aus allen Bereichen: Sozialarbeiter, Pfarrer, Psychologen, Lehrer usw.

Termin: 3.–7. Juli Schloß Hünigen
31. Juli – 4. August Einsiedeln
25.–29. September Fribourg

Kurskosten: Fr. 250.–

Unterkunft: Vollpension pro Tag ca. Fr. 38.–

Einzahlung von Fr. 250.– auf Postcheckkonto 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.

Was bleibt von der Theologie der Welt?

Die Theologie der Welt war in ihren Ursprüngen der Philosophie *Ernst Blochs* verpflichtet; sie war in der Tat nicht «Kleine Bloch-Musik», was man ihr oft vorwarf, sondern sehr oft «Große Bloch-Musik», und das zeichnete sie aus; denn sie verstand es, Theologie mit praktischer Philosophie zu versöhnen, sie verstand es, gerade den Besiegten und Erniedrigten, den Leidenden und Überfahrenen eine Hoffnung nicht zu erzählen, sondern konkret zu vermitteln. Subversive Hoffnungs- und Befreiungsgeschichten, wie sie Metz in seinem narrativen Ansatz fordert, stillen noch nicht einmal einen knurrenden Magen («Wer bei Tisch nur Liebe findet, wird nach Tische hungrig sein»), heißt es im 1. Akt des «Fidelio»), geschweige denn Zustände auf dem wirklichen Nullpunkt – auch gesellschaftlicher Existenz; mit dem Ansatz strategischer Praxis aber, wie er in der Theologie der Welt formuliert war, war die Theologie auf dem Weg, der nicht an der unheilen Welt vorbeiführt.

Konkrete Utopie wird durch narrative Theologie keineswegs überstiegen, sondern bestenfalls desavouiert, das heißt letztlich werden die Verhältnisse praktisch doch stabilisiert. Der Affront gegen das systematische Argumentieren (auch gegen das Leiden) beseitigt keineswegs den Faktor Scheitern in der Welt, denn wenn Leiden als Leiden nicht begriffen wird, dann nützt alles Mit-Leiden und alles Durchstehen nichts, denn es bleibt dann schlußendlich doch bei narrativer Kontemplation, die angesichts der Praxis dieser Welt einmal im passivistischen Quietismus enden wird. Da könnten wir trotz allem Idealismus etwas von Hegel lernen, anstatt nach Art der Rezension mit ihm lehrbuch-nebensatzhaft umzugehen.

In Metz' neuestem Buch, das über weite Strecken durchaus zu faszinieren vermag, das aber nicht mehr die praktisch ansetzende Linie der ursprünglichen Theologie der Welt verfolgt, sind die «Träume seiner Jugend» verraten. Wahrscheinlich hat theologische Schlauheitstaktik doch wieder einmal gesiegt über die – freilich unsichere – utopische Hoffnungspraxis.

In diesem Sinn halte ich es für verfehlt, wenn R. Schwager von einer Weiterentwicklung der politischen Theologie spricht.

Reiner Krieger, Luzern



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Clemens Locher (Frankfurt), Raymond 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.)
Einzexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Die Hochzeit meiner Eltern ...

Bekomme ich da kürzlich – und mit mir natürlich viele andere Leute – eine Hochzeitseinladung zugeschickt. Ich muß sie einige Male lesen, bis bei mir der Groschen fällt. Dann allerdings bin ich beeindruckt von der Idee. «Ich freue mich», heißt es auf der Anzeige, «die kirchliche Trauung meiner Eltern Karl und Monika N. bekanntgeben zu dürfen. Die Trauung findet am ... um ... in ... statt.» Unterschrift: «Florian».

Sind Sie gleich mitgekommen? Ich, wie gesagt, nicht. Ich kenne diesen Florian nicht. Ich kenne freilich den Studenten Karl N. Ach ja, der hat mir doch vor einiger Zeit gesagt, daß seine Freundin ein Kind erwartet. Inzwischen ist dieses Kind offenbar geboren und auf den Namen Florian getauft worden.

Dieser Florian lädt mich jetzt zur Trauung seiner Eltern ein; das heißt: Karl und Monika legen diese Einladung ihrem Kind in den unmündigen Mund. Ob wohl alle, die diese Einladung sehen, so reagieren wie ich? Ob unter ihnen nicht gar manche sind, die sich vorher bereits, wie man sagt, den Mund zerrissen haben über diese heutige Jugend, die nicht warten kann, oder über diese Unerfahrenen, die nicht wissen, wie man «das» macht, oder über diese Dummen, die nicht wissen, wie man das auch wieder «wegmacht». Vielleicht, wahrscheinlich fühlen sich diese jetzt erst recht provoziert durch den kleinen Florian und seine Eltern. Wenn schon so was «passiert», dann sollte man es – in Gottes Namen! – mit Stillschweigen übergehen und nicht noch an die große Glocke hängen! Ja, damit die anständigen Leute um so mehr hinter vorgehaltener Hand ihre Bemerkungen machen können!

Ich möchte euch jedenfalls danken, lieber Karl und liebe Monika, für euren Mut und auch für diese «Provokation», wenn es eine ist. Ich kann mir gut vorstellen, daß euch euer Kind einen Strich durch so manche Rechnung gemacht hat, daß die Ankündigung seines Unterwegsseins euch zunächst erschreckt hat, daß eure Familien auch nicht gerade freudig überrascht gewesen sind. Ihr habt Ja gesagt zu dem – im Augenblick jedenfalls – unerwünschten Kind und habt, mit euren Familien, die mitgelieferten Einschränkungen eurer «Freiheit» auf euch genommen. Ich weiß, daß andere diesen Mut und diese «Toleranz» gegenüber einem unerwünschten Ankömmling nicht aufbringen – und ich verurteile sie nicht; aber ich möchte hoffen, daß eure konsequente Haltung über euren «Fall» hinaus Konsequenzen hat: indem sie unverantwortlichen Tratschern den Mund stopft und anderen Betroffenen hilft, mit einem zunächst unerwünschten Kind schließlich dieselbe Freude zu haben wie ihr mit eurem Florian.

Leo Wallner, Wien

Hinweis: *Pater Leo Wallner SJ* gehört seit 1969 dem Team der Ö3-Sendereihe des Österreichischen Rundfunks «Einfach zum Nachdenken» (5 Minuten vor 23 Uhr) an. 16 Prozent aller Österreicher über 14 Jahren, das sind etwa 900 000 Menschen, hören die Sendung zumindest gelegentlich, «mehrmals im Monat» 320 000 und «täglich oder mehrmals in der Woche» noch 160 000 Menschen. Dabei sind über die Hälfte der Hörer unter 29 Jahre alt, und 41 Prozent sind Arbeiter. Aus einer Untersuchung des Instituts für kirchliche Sozialforschung in Wien ergibt sich zudem, daß das Publikum von «Einfach zum Nachdenken» zu einem großen Teil nicht zu den regelmäßigen Kirchgängern gehört. «Hier werden auch Schichten erreicht, die der Kirche sonst eher fernstehen (zum Teil weil sie ihnen lang genug fernstand) und die sonst nur mehr zu ganz geringen Prozentsätzen das Wort der Kirche hören: junge Menschen und Arbeiter».

So liest man im Vorwort von Prof. Ferdinand Klostermann zu einem im Tyrolia-Verlag (1977) erschienenen Bändchen *Gedanken zum Nachdenken*, das 78 Proben der «Nachtgedanken» von Leo Wallner enthält. Dabei scheint der Autor eigentlich nicht so sehr zum Nachdenken, als zum Hinzu-, Weiter-, Durch-, Um- und Überdenken anstiften zu wollen. Jedenfalls liest man auf der hinteren Umschlagseite folgendes:

«... Sollen sich doch andere den Kopf zerbrechen, Politiker und Journalisten, Raumplaner und Umweltschützer, Meinungsforscher und Reklametechniker, Pädagogen und Psychologen und Theologen und Ideologen!» Aber Achtung! Kaum haben die nämlich nachgedacht, denken sie dir auch schon vor, und nach und nach denkst du ihnen nach – statt nachzudenken ...»

Das Aufmerken, das Wallner erzeugt, hat nichts mit bloßem Gedankenspiel und geistreicher Intellektualität zu tun: immer spürt man den warmen Hauch und die zapackende Hand des Lebens. Wie die Kostprobe zeigt, fehlt auch nicht der Humor.

L.K.