



AM 28. OKTOBER werden zwei Jahrzehnte seit der Wahl Angelo Giuseppe Roncallis zum Papst vergangen sein. Niemand wird bestreiten, daß mit jener Wahl ein neues Kapitel nicht nur in der Geschichte der Päpste, sondern der Kirchen- und Christentumsgeschichte eröffnet wurde. Zurückzublättern und bei jenem Datum zu lesen zu beginnen, liegt um so näher, als nun gerade ein neuer Papst sein Amt angetreten hat, der nicht nur mit seinem Doppelnamen Giovanni Paolo, sondern auch in seiner Herkunft als Patriarch von Venedig an Johannes XXIII. erinnert. Daß es heute *nicht* zu repetieren und zu kopieren gilt, *was* damals geschah, daß aber der Geist und die Art, *wie* es geschah, nach wie vor inspirierend und verändernd wirken, das bezeugt die pünktlich zur Frankfurter Buchmesse erscheinende Biographie *Johannes XXIII.* aus der Feder des russisch-orthodoxen Metropoliten *Nikodim*.¹

Wer nämlich zu lesen versteht, wird nicht nur neu von der Gestalt, den Leitgedanken und den Handlungsweisen des Roncallipapstes fasziniert sein: er wird ständig vor Augen haben, wie der aus ähnlich bäuerlichem Milieu stammende Russe Nikodim, der zudem von verwandter wohlbeleibter Statur war, sich selbst in diesem Bergamasker auf dem römischen Stuhl sucht, wie er seine eigenen Ziele aus seinem Gegenbild herausmeißelt und wie er zu einem immer tieferen Einverständnis gelangt.

Diese Lektüre soll gewiß nicht vorweggenommen, wohl aber erleichtert werden, wenn hier in Verbindung mit dem Buchhinweis dem Autor Nikodim eine kleine Porträtskizze gewidmet wird. Eine solche liegt um so näher, als die Herausgabe des Werkes durch unser Redaktionsmitglied *Robert Hotz* erfolgt und nicht nur die Frucht einer geduldrigen Übersetzungs- und Nachprüfungsarbeit, sondern auch intensiver persönlicher Kontakte und einer langjährigen Freundschaft darstellt. Diese erstreckte sich auch noch auf andere Jesuiten, nicht zuletzt auf den derzeitigen Generalobern Pedro Arrupe, als dessen Gast im Landhaus Cavalletti Nikodim die letzten Wochen seines Lebens – zwischen dem Tod Pauls VI. und der Amtseinsetzung Johannes Pauls I. – zubrachte. Diese besonderen Umstände haben es auch mir selber – unter Anknüpfung an frühere Begegnungen – ermöglicht, Nikodim noch zweimal zu sprechen, ehe ihn wenige Tage danach, Auge in Auge mit dem neuen Papst, der Tod ereilte.

Johannes im Spiegel Nikodims

Als ich Nikodim das erste Mal auf der 3. Panorthodoxen Konferenz in Rhodos im November 1964 sah und ansprach, galt er unter den meisten Beobachtern als geheimnisvolle Figur, die nächtliche Telefongespräche mit Moskau führte und ein undurchsichtiges diplomatisches Spiel trieb, um die panorthodoxen Initiativen des großen Athenagoras in Schach zu halten und auch bei den ökumenischen Vorstößen die gleichberechtigte Mitsprache des «dritten Rom» (Moskau) zur Geltung zu bringen.

Die Rolle des «Gegenspielers» konnte allerdings schon von der Situation her gar nicht «eindeutig» sein, standen doch den Absichten Konstantinopels damals in Griechenland einerseits ein antiökumenischer Athener Erzbischof und andererseits ein die Ökumene für die «westliche Verteidigung» (*sic* bei der Bankettrede!) vereinnahmender Außenminister gegenüber. In Wirklichkeit war das Moskauer Patriarchat mit Nikodim als jungem, mit 31 Jahren eingesetztem Chef des kirchlichen Außenamts schon drei Jahre zuvor durch den Beitritt zum Genfer Weltkirchenrat (Versammlung von New Delhi 1961) entschlossen in den ökumenischen Zug eingestiegen. Sah man dort bisher Athenagoras als Mitbegründer im «Führerstand», so wurden dessen damals schon bekannten, aus der Freundschaft zu Papst Johannes geborenen Vorstöße zur Begegnung mit Rom in dem Moment in den Schatten gestellt, als Moskau am 10./11. Oktober 1962 mit

¹ Metropolit Nikodim, *Johannes XXIII., ein unbequemer Optimist* (hrsg. von Robert Hotz SJ). Benziger-Verlag, Zürich-Köln 1978, ca. 630 Seiten und ausführliches Register, sFr. 45.–

ZEITGESCHICHTE

Russischer Metropolit als Biograph eines römischen Papstes: Nikodim von Leningrad, orthodoxer Kirchendiplomat und ökumenischer Erneuerer – In Johannes XXIII. suchte und fand er sein Leitbild – Biographie als Moskauer Dissertation – Erstveröffentlichung zum 20. Jahrestag der historischen Wahl von 1958 – Kritisches Interesse für katholische Soziallehre – «Ein ewiges Gedenken».

Ludwig Kaufmann

Die Entsendung der Moskauer Konzilsbeobachter: Schwierigkeiten bei der Einladung der orthodoxen Kirchen – Warum der Briefkasten «Konstantinopel» nicht der richtige war – Besuch von Willebrands und Telegramm Kardinal Beas – Direktiven des Moskauer Synods für seine Beobachter – Spannung innerhalb der Orthodoxie – Antwort auf griechische Vorwürfe.

Metropolit Nikodim †

LITERATUR

Hubert – eine deutsche Entwicklungsgeschichte: Identitätskritik in Peter Härtlings neuem Roman – «Hubert, aus dir wird nie ein richtiger Mann» – Der Sohn des SS-Offiziers findet statt der «Höhle Mutter» die «schwarze Höhle» Kino – Dessen Helden ersetzen verdrängte Vergangenheit und erfolglose Gegenwart – Dem siechen Hubert Windisch stellt keiner die heilende Parzivalfrage.

Paul Konrad Kurz, Planegg

DIALOG

Wiederaufnahme der christlich-marxistischen Gespräche: Präsenz der Paulusgesellschaft am Düsseldorfer Philosophenkongreß – Adam Schaff als Brücke zu den 1968 unterbrochenen Dialogveranstaltungen – Praxisbezogener Neuansatz – Impulse aus der Neuen Welt.

Befreiungstheologie als Dialogangebot: Philosophische Rechenschaft über in der Basisarbeit erfahrenen Glauben – Ausgangspunkt bei der Unterdrückungsgeschichte Lateinamerikas – Ethisch-politische und wissenschaftstheoretische Optionen – Wahrnehmung der christlichen Werte, wo sie Geschichte werden – Sinnggebung durch Veränderung – Evangelium und Klassenkampf, Nächstenliebe und Politik – Die kritische Grenze der Gewalt – Ist Befreiungstheologie nun also marxistisch?

Guillermo Hoyos-Vásquez, Bogotá

KLÖSTER

Neue und alte Kommunitäten in Paris: Eine Ordensgründung eigener Art: die «Neuen Mönche» in St. Gervais – Oasen der Kontemplation auch bei Benediktinern, Klarissen und Visitantinnen – «Au curé» gegenüber dem Moulin Rouge – «Gemeinschaften der Hoffnung» – Das Vorbild der Dominikanerinnen von Bethanien – Le Saulchoir: Theologie für die Stadt.

Christian Modehn, Berlin

KIRCHE

Deutscher Katholikentag in Freiburg: Spotlights von einem nicht berichtbaren Ereignis.

N.K./L.K.

der Entsendung der ersten orthodoxen Beobachterdelegation ans Konzil vorprellte. Der vieldiskutierte Schritt, dessen genaue Umstände für die Öffentlichkeit nie ganz aufgeheilt wurden, dokumentierte aber einen doppelten Ausgleich, der nur der Wirklichkeit entsprach: nämlich einerseits innerhalb der Orthodoxie, deren Schwergewicht nun einmal, wenn man auf die Zahl der Gläubigen sieht, im Ostblock lag, andererseits innerhalb der gesamten Christenheit, in welcher die mehrheitlich protestantische Genfer Ökumene nur die eine Hälfte darstellte, weshalb sich für Moskau der zweite Schritt (auf Rom hin) aufdrängte. Dessen Darstellung und Verteidigung durch Nikodim – vgl. den *Vorabdruck* in dieser Nummer – macht übrigens deutlich genug, daß auch Rom (näherhin das Einheitssekretariat) erst lernen mußte, mit einer «polykephalen» Orthodoxie umzugehen. Die Beschlüsse der zweiten und dritten panorthodoxen Konferenz auf Rhodos empfahlen dann übrigens jeder autokephalen (unabhängigen) Kirche, von sich aus Beobachter zu entsenden. Daß auch in Nikodim nicht nur kirchenpolitische Erwägungen – Rückhalt in der Ökumene für die eigene, damals durch Chruschtschow verfolgte Kirche – sondern auch eine persönliche Sympathie für das Werk der beiden Konzilspäpste aufgebrochen war, wußte damals noch niemand.

Mit am panorthodoxen Steuerrad

Vielmehr machten offenbar manche Äußerungen aus Nikodims Mund in New Delhi und Moskau noch das in der russischen Kirche und zumal von den Sowjets verbreitete Mißtrauen gegen die «Politik» der katholischen Kirche, gegen die Jesuiten und nicht zuletzt gegen das «Collegium Russicum» in Rom kund. Mir selber fiel allerdings schon bei der ersten Begegnung seine aufgeschlossene Wißbegier auf: obwohl durch den Lärm eines Schiffsmotors gestört (was andere Zuhörer ausschloß), wollte er möglichst viel über die jüngsten Entwicklungen auf der dritten Konzilssession erfahren.

Man befand sich damals auf einer Wallfahrt zur See, von der mir zwei Bilder haften geblieben sind: das eine als Symbol der Kirchenpolitik, das andere als Beweis persönlicher Frömmigkeit. Auf der Hinfahrt steuerte der (direkt unter Konstantinopel stehende) Metropolit Spyridon von Rhodos persönlich das mit den Delegierten der gesamten Orthodoxie befrachtete Schiff. Nikodim trat hinzu, griff seinerseits sanft in die Speichen des Steuerrads, und die beiden blickten einträchtig auf die angepeilte Durchfahrt zwischen zwei kleinen Inseln des Dodekanes. Auf der Rückfahrt zog sich Nikodim allein mit einem Freund auf das Hinterdeck des Schiffs zurück. Sie beteten und sprachen gemeinsam den Segen über das Meer. Beide Szenen hatten etwas Friedliches und Heiteres an sich, und heiter wirkte Nikodim erst recht, wenn er jeweils nach einem frühmorgendlichen Bad mit seinem tropfenden rötlichen Bart wie ein Neptun aus dem Meer aufstieg.

Wie ernst es ihm aber mit dem Beten war, konnte man auch bei den liturgischen Feiern merken, und jene, die ihn, wie Robert Hotz, oder wie der russisch-orthodoxe Bischof von Zürich, Seraphim, in Leningrad besucht haben, wissen, wie sehr er auf eine authentische formvollendete Feier der Liturgie hielt, mochte sie auch vier bis fünf Stunden dauern!

Von den Konzilsberichten zur Papstbiographie

Nikodims Interesse für das Zweite Vatikanum wurde vom ersten bis zum letzten Tag durch sehr präzise und eingehende Berichte der beiden Delegierten *Borowoj* und *Kotljarrow* befriedigt. Er hatte sie zweifellos mit großem Bedacht ausgewählt, den einen in der Leningrader theologischen Akademie, den andern in der russischen Mission in Jerusalem, der er selber in dem Augenblick angehört hatte, als Papst Johannes gewählt wurde. Wie ausgezeichnet Nikodim durch diese Berichte seiner Delegierten informiert wurde, zeigt das Kapitel in seinem Johannesbuch über «die ökumenische Bedeutung der ersten Konzilssession», vor allem die prägnante Darstellung der dramatischen Ablehnung des Schemas von den «Quellen der Offenbarung» (399–401). Man kann nur bedauern, daß es nicht auch noch eine Nikodimsche Schilderung der übrigen Sessionen gibt: aber

das hätte nun eben den Rahmen einer Johannes-Biographie gesprengt.

Wie diese zustande kam, habe ich mir vom Autor selber erzählen lassen, als ich ihn in dem ihm nun längst nicht mehr verdächtigen russischen Kolleg in Rom treffen konnte. Obwohl das Buch auch interessante Angaben aus der Familiengeschichte der Roncallis sowie aus dem Leben bzw. «Vorleben» des erst mit 79 Jahren gewählten Papstes enthält, und obwohl Nikodim dafür auch Informationen des einstigen Sekretärs und heutigen Bischofs Loris Capovilla benützte, bildeten in erster Linie die schriftlichen und amtlichen Äußerungen des Papstes, die Nikodim durch Mitarbeiter seines Außenamts übersetzen ließ, die Grundlage seiner Arbeit. Die Auswertung dieses Materials bzw. seiner diesbezüglichen Notizen bewältigte Nikodim mit Vorliebe auf seinen langen Flugreisen: hier war er, wie er sagte, am ungestörtesten. Das Ergebnis legte er im Jahre 1970 der Moskauer Geistlichen Akademie als Magisterdissertation vor. Daß ein Bischof, zumal wenn er so jung geweiht worden war wie Nikodim, noch wissenschaftliche Grade errang, war nichts Ungewöhnliches, ja, so meinte Nikodim, der sich nach seiner Priesterweihe (mit 20 Jahren!) durch Fernkurse weitergebildet und bereits 1965 das theologische Diplom erlangt hatte, «ein Doktorat lag für mich in der Luft». Am 15. April hatte er die These gegen zwei Opponenten, die Professoren Sergienko und Ogitzki, in einer dreistündigen Disputation zu verteidigen. Mit 22 gegen nur eine Stimme wurde die Arbeit angenommen.

Begegnung mit katholischer Soziallehre

Einige gebundene Kopien des Manuskripts stehen seither in der Moskauer und Leningrader Akademie grundsätzlich zur Benützung zur Verfügung. Doch gedruckt konnte das russische Original bisher nicht werden. Dafür erscheint es nun, dank der Bemühungen von Robert Hotz (durch Nikodim autorisiert), in deutscher Sprache. Es fügte sich, daß ich Metropolit Nikodim noch den Buchumschlag seines Werkes, auf dem er über Johannes XXIII. selber im Bild erscheint, präsentieren konnte. Das Buch selber hat er nicht mehr gesehen, aber er hat mir anvertraut, was ihm persönlich diese Arbeit vermittelt hat: «eine großartige Gelegenheit, beim Studium von Papst Johannes XXIII. das Wirken und die Werke der katholischen Kirche kennen zu lernen.» An diesen Werten interessierte ihn nicht zuletzt die *Soziallehre*. Deshalb ist den diesbezüglichen Äußerungen Johannes' XXIII. in Nikodims Buch ein breiter Raum gewährt, und mit besonderem Interesse liest man die eingehende kritische Würdigung der Enzyklika «Mater et magistra» (261ff.) sowie das große abschließende Kapitel über «Pacem in terris». Dabei verfolgte Nikodim vor allem die *Entwicklung des Eigentumsbegriffs* und zog in dieser Hinsicht die Linien auch noch bis zur Pastoralkonstitution des Konzils (Gaudium et spes) aus. Einen ersten Abriss dieser Studie legte Nikodim auf der Konferenz für Kirche und Gesellschaft beim Ökumenischen Rat in Genf vor. Mit großer Unbefangenheit vertrat er damals (1966) die Ansicht, nur die römische Kirche könne in dieser Hinsicht auf einen wirklichen Fortschritt in der Lehre zurückblicken, da sowohl die protestantischen wie die orthodoxen Kirchen lange Zeit nicht über die Individualethik hinausgekommen seien. Tatsächlich bestand Nikodims Referat aus lauter katholischen Zitationen von Leo XIII. bis zum Zweiten Vatikanum und zu Paul VI.

«Ein ewiges Gedenken ...»

Daß Nikodim auch diesen letzten Papst verehrt hat, bezeugte er vor allem nach dessen Tod. Nach Rom gekommen, sang er an der Bahre Pauls VI. das Totengebet. Ahnte er, daß er vier Wochen später selber im Vatikan als Toter aufgebahrt liegen würde? Als ich ihn am Mittag vor der Wahl des neuen Papstes in den Kolonnaden vor St. Peter den schwarzen Rauch beobachten sah, blickte er noch vergnügt in die Zukunft. Und das selbe gilt für die zweite Begegnung, als er über den neugewählten Papst äußerte, er finde in ihm die «optimistischen Züge» von Papst Johannes wieder. Dies war – neben einem Gruß für Pater Hotz – das letzte Wort, das ich aus seinem Munde vernahm. Diese hoffnungsfreudige Zuversicht, die mich stets beeindruckte, darf allerdings nicht über ein Faktum hinwegtäuschen, das die letzten Lebensjahre Nikodims überschattete. Auf dem Moskauer Landeskonzil von 1971 wurde statt seiner Pimen zum

Patriarchen gewählt: und somit ist kein «zweiter Johannes» und kein «unbequemer Optimist» an die Spitze des «dritten Roms» gekommen. Daß alsbald ein erster Herzinfarkt eintrat (dem später vier weitere folgten), daß er von der Leitung des Außenamtes abzutreten hatte, dies alles spricht von Widerständen, die ihm ganz besonders seine ökumenische Aktivität und sein Eintreten für eine Annäherung an Rom eintrugen. Solche Widerstände sind aber auch Papst Johannes nicht erspart geblieben. Die letzten Worte, die ihm Nikodim nach einer zusammenfassenden

Würdigung seiner ökumenischen Bemühungen gewidmet hat, dürfen wir dem verstorbenen Metropoliten selber zurufen. Diese Worte erinnern an das verhallende Echo des Chorgesanges beim slawisch-byzantinischen Totengebet: «*Ein ewiges Gedenken, ein ewiges ...*» Nikodims eigener Schlußsatz lautet: «Und wir wiederholen, indem wir dem im Herrn entschlafenen Papst Johannes XXIII. ein ewiges Gedenken wünschen, aufs neue die Worte der Frohbotschaft: «Ein Mann trat auf, von Gott gesandt, sein Name war Johannes» (Joh. 1, 6).» *L. Kaufmann*

Wie kam es zur Entsendung der russisch-orthodoxen Konzilsbeobachter?

«Man wartete auf Konstantinopel, und siehe es kam Moskau»: So ist seinerzeit die Überraschung wiedergegeben worden, welche die Ankunft der russisch-orthodoxen Beobachter am Tag nach der Eröffnung des Konzils auslöste. Deren Entsendung durch das Moskauer Patriarchat ist oft als Brückierung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel bezeichnet worden. Metropolit *Nikodim*, der die treibende Kraft für die Zusage war, verteidigt im folgenden den Schritt und situiert ihn im Rahmen der unter den autokephalen orthodoxen Kirchen herrschenden Gepflogenheiten, wie er sie sieht. Die Darstellung über die Einladung und Entsendung von Beobachtern beginnt mit einem Blick auf die allseitige bzw. vorherrschend westliche und «protestantische» Ökumene: Das Moskauer Patriarchat war ein Jahr vor dem Konzilsbeginn dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK/Genf) beigetreten. (*Red.*)

Von Anfang an hatte Papst Johannes XXIII. beschlossen, Vertreter der christlichen Kirchen und Denominationen, die sich nicht in Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche befinden, als Beobachter zum Zweiten Vatikanischen Konzil einzuladen. (...) Das Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit benützte 1962 die Monate vor Konzilsbeginn dazu, die christlichen Kirchen und Gemeinschaften über die Absichten Roms zu unterrichten und offizielle Einladungen zu versenden. Msgr. *Jan Willebrands*, Sekretär dieses Konzilsorgans, begab sich in viele Länder der Welt. Er war in Istanbul, Athen, Alexandria, Genf, London und Moskau.

Die protestantischen Kirchen nahmen im ganzen die Einladung aus Rom sehr verständnisvoll auf. Hier zeigte sich zweifellos ihre langjährige ökumenische Erfahrung, da die ökumenische Bewegung in ihrer Mitte entstanden und herangewachsen war. Der Ökumenische Rat der Kirchen faßte auf der Sitzung seines Zentralkomitees in Paris im August 1962 den Beschluß zur Entsendung von Beobachtern ans Konzil. Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, W. Visser 't Hooft, stand dieser Idee besonders wohlwollend gegenüber.

Verschiedene protestantische Bekenntnisse, die Anglikanische Kirche, die Evangelischen Kirchen Deutschlands, Lutheraner, Presbyterianer, Methodisten und andere, entsandten getrennt ihre eigenen Beobachter zum Konzil. Ebenso handelten auch die altkatholische Kirche, die koptische Kirche; die syrisch-jakobitische Kirche, die äthiopische Kirche und die armenische Kirche.

Anfängliche Zurückhaltung in Moskau

Die Frage der Entsendung von Beobachtern aus den orthodoxen Kirchen erwies sich als komplizierter. Die russisch-orthodoxe Kirche betrachtete das Zweite Vatikanische Konzil stets als eine innere Angelegenheit der römisch-katholischen Kirche und zeigte anfänglich eine gewisse Zurückhaltung in der Frage der Entsendung von Beobachtern zum Konzil. Die folgenden Umstände beziehungsweise Handlungen und Vorhaben von Papst Johannes XXIII. trugen mehr und mehr zu einer positiven Entscheidung dieser Frage bei: Die russische Kirche konnte die Entsendung ihrer Beobachter nur als ernsthaften Schritt zur Annäherung zwischen beiden Kirchen betrachten. Daher verfolgte sie aufmerksam den Gang der Vorbereitungsarbeiten zum Konzil und war, sobald sich nur günstige Perspektiven abzeichneten, bereit, sich seriös mit einer möglichen Einladung für die Entsendung ihrer Beobachter zum Konzil zu befassen. Der Vorsteher der russisch-orthodoxen Kirche, Patriarch *Alexi*, gab im August 1962 einem französischen Journalisten zur Antwort, daß «die Tür für eine eventuelle Einladung offengelassen worden sei» (ZMP¹ No. 2, 1963, S. 63). Die

¹ ZMP = «Zeitschrift des Moskauer Patriarchats».

römisch-katholische Kirche selbst erklärte in der Person ihrer Autoritäten wiederholt, daß das Konzil eine innere Angelegenheit sei und die Entsendung orthodoxer Beobachter zum Konzil keineswegs als Anerkennung des römischen Primats durch die orthodoxen Kirchen betrachtet werde.

Rom richtete anfänglich eine allgemeine Einladung an alle orthodoxen Kirchen, ihre Beobachter zum Konzil zu entsenden. Diese Einladung war dem Patriarchen von Konstantinopel, *Athenagoras*, überreicht worden, der, wie man es in Rom offensichtlich voraussetzte, alle orthodoxen Ortskirchen davon in Kenntnis setzen sollte. Das tat er auch mit seinem Schreiben vom 18. April 1962, in welchem zur Kenntnisnahme der Vorsteher der autokephalen Kirchen eine Beschreibung des Besuches gegeben wurde, den der Sekretär des Sekretariats zur Förderung der christlichen Einheit, *Jan Willebrands*, Konstantinopel abgestattet hatte, sowie von seinen Gesprächen mit einer Gruppe von Vertretern des Patriarchats von Konstantinopel mit Metropolit *Maximos* von Sardes an der Spitze. In dem Brief wurde um Stellungnahme zu den drei Fragen ersucht, die Gegenstand der Erörterungen bei der Begegnung von Konstantinopel gewesen waren. In dem darauf folgenden Briefwechsel mit dem Patriarchen *Athenagoras* gab Patriarch *Alexi* zu verstehen, daß man alles, was auf diese Weise aus Konstantinopel zugesandt werde, einfach als Information betrachte. Patriarch *Athenagoras* und andere seiner Repräsentanten fuhren in dieser Korrespondenz fort, darauf zu drängen, daß eine Antwort des Oberhirten der russisch-orthodoxen Kirche in dieser Angelegenheit wünschenswert sei, wie die russische Kirche zur Frage der Entsendung von orthodoxen Beobachtern zum Zweiten Vatikanischen Konzil stehe. Aus Moskau erfolgte eine feste Antwort: Das Moskauer Patriarchat werde erst nach dem Eintreffen von Vertretern der katholischen Kirche aus Rom in Moskau und nach einer direkten Einladung definitiv Stellung beziehen. Bis zu diesem Zeitpunkt werde es keinerlei Klarheit über den Standpunkt in dieser Frage geben, weil nichts über die Reaktion auf die Einladung vor Erhalt der Einladung gesagt werden könne.

Direkte Einladung gefordert

Das Moskauer Patriarchat fand es als autokephale Kirche und als gleichberechtigt mit allen orthodoxen Ortskirchen, darunter auch mit der Kirche von Konstantinopel, unmöglich, zu der Einladung Stellung zu nehmen, da der Stuhl von Konstantinopel und sein Oberhirte über keinen anderen Primat als die Erst erwähnung in den Diptychen (Gebeten) der orthodoxen Kirchen und folglich über keinen Ehrenprimat verfügen. Von Vertretern des Moskauer Patriarchats wurde wiederholt bei verschiedenen Anlässen klargestellt, daß das Moskauer Patriarchat die Frage nach Entsendung seiner Beobachter zum Zweiten Vatikanischen Konzil nur unter der Bedingung des Empfanges einer direkten Einladung und des Eintreffens von offiziellen Repräsentanten aus Rom zu Gesprächen über diesen Anlaß prüfen werde, wie dies auch mit Konstantinopel geschehen sei. Rom hatte offensichtlich gegen diese Äußerung nichts einzuwenden und fand sie vielmehr ganz natürlich. Die Zeitung

«La Croix» (vom 7. Oktober 1962) schrieb: «Dieser Entschluß verletzt die orthodoxe Glaubenseinheit und Eintracht nicht ... In Fragen dieser Art scheint es natürlich, daß die autokephalen orthodoxen Kirchen, die ihre Unabhängigkeit eifersüchtig bewahren, auch völlig eigenständige Entscheidungen treffen.» Am 27. September 1962 traf aus Rom der engste Mitarbeiter Kardinal Bea, der Sekretär des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen, Msgr. Jan Willebrands, in Moskau ein. Es fanden Begegnungen mit Mitgliedern des Heiligen Synods und mit Angehörigen der Synodalkommission für die zwischenchristlichen Beziehungen statt. Msgr. Willebrands informierte über Aufgaben und Ziele des Konzils, über die zur Behandlung gestellten Fragen und die Konzilsprozedur, über den Gang der Konzilsvorbereitungen und ihre abschließende Phase. Während der Gespräche legte Msgr. Willebrands in all seinen Antworten auf die zahlreichen ihm gestellten Fragen stets den offiziellen Gesichtspunkt der römisch-katholischen Kirche dar. Auf diese Weise empfing die russisch-orthodoxe Kirche die nötige volle und gründliche Information über das Zweite Vatikanische Konzil aus erster Hand.

Im Westen rief die Nachricht von der Reise Msgr. Willebrands' nach Moskau eine Sensation hervor. Am Vorabend des Konzils gab es in breitesten Gesellschaftskreisen viele Gespräche über diese Reise und die Möglichkeit des Eintreffens von Beobachtern aus der russisch-orthodoxen Kirche. Es waren die widersprüchlichsten Gerüchte im Umlauf. In dem Kommuniké, das den Journalisten vom Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit übergeben wurde, war festgehalten, daß die Entscheidung der Frage über die Entsendung russischer Beobachter zum Konzil beim Heiligen Synod der russisch-orthodoxen Kirche liege.

Telegramm von Kardinal Bea

Nach Rom zurückgekehrt, erstattete Msgr. Jan Willebrands Kardinal Augustin Bea über seine Reise und die Begegnungen in Moskau Bericht. Am 1. Oktober 1962 richtete Kardinal Bea ein Telegramm folgenden Inhalts an Erzbischof Nikodim von Jaroslawl und Rostow:

«Ich danke Eurer Exzellenz für den unserem Sekretär erwiesenen Empfang. Heute richten wir an Seine Heiligkeit den Patriarchen die Einladung, zwei oder drei Beobachter-Delegierte an das Konzil zu entsenden. Mit aufrichtiger Hochachtung – Kardinal Bea.»

In dieser an den Patriarchen Alexi gerichteten Einladung hieß es: «Eure Heiligkeit, im Namen Seiner Heiligkeit des Papstes Johannes XXIII., der so viel guten Willen bezüglich der Christen bekundet, die nicht in Gemeinschaft mit dem Heiligen Apostolischen Stuhl stehen, hat unser Sekretariat die Ehre, als Folge der Kontakte, die sein Sekretär, Msgr. Jan Willebrands, mit Ihrer Kirche durch die Vermittlung des Hochwürdigen Erzpriesters Witali Borowoj anknüpfte und unmittelbar mit S. Exzellenz Nikodim, Erzbischof von Jaroslawl und Rostow, fortsetzte, sowie nach einem persönlichen Besuch des erwähnten Msgr. Willebrands bei Ihrer Heiligen und Ehrwürdigen Russischen Kirche vom 28. September bis 1. Oktober, Eure Heiligkeit einzuladen, zwei oder drei Vertreter des Klerus oder Theologen Ihres Vertrauens in der Eigenschaft von Beobachter-Delegierten an das II. Vatikanische Konzil zu entsenden, deren Namen Sie uns bitte mitteilen wollen ... Im beigelegten Statut für Beobachter-Delegierte sind deren Rechte und Pflichten niedergelegt. Unser Sekretariat wird dafür sorgen, ihnen jede nur mögliche Information zur Verfügung zu stellen, die sie brauchen können. Wir beten und bitten zum Herrn darum, daß die Anwesenheit der Beobachter ein wirkungsvoller Beitrag zu einer stets wachsenden Verständigung und Achtung zwischen allen sei, die den Namen Christen tragen und geistig in der Eucharistie vereint sind. Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und der Beistand des Heiligen Geistes seien mit Ihnen. Mit diesen Gefühlen ersuche ich Eure Heiligkeit, den Ausdruck meiner wohlgeneigten Ehrerbietung und brüderlichen Liebe im Herrn entgegenzunehmen. Augustin Kardinal Bea.»

Beschlüsse des Heiligen Synods

Der Hl. Synod der russisch-orthodoxen Kirche nahm auf seiner Sitzung vom 10. Oktober 1962 unter Vorsitz des Hochheiligen Patriarchen Alexi diese Einladung aus Rom entgegen und erörterte einen Bericht von Erzbischof Nikodim über die Vor-

bereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils der römisch-katholischen Kirche und die Gespräche mit Msgr. Willebrands. Als Ergebnis der Darlegungen von Erzbischof Nikodim faßte der Heilige Synod die folgenden Beschlüsse (die später als historisch qualifiziert wurden):

► Die Einladung zur Entsendung von Beobachtern des Moskauer Patriarchats zum Zweiten Vatikanischen Konzil der römisch-katholischen Kirche anzunehmen.

► Zu Beobachtern des Moskauer Patriarchats auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil den Repräsentanten der russisch-orthodoxen Kirche beim Ökumenischen Rat der Kirchen, den Professor der Leningrader Geistlichen Akademie, Erzpriester Witali Borowoj, und den Stellvertretenden Leiter der Russischen Geistlichen Mission in Jerusalem, Archimandrit Wladimir (Kotljarow) zu ernennen.

► Folgende Ordnung für die Beobachter des Moskauer Patriarchats auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu verfügen:

a) Die Beobachter informieren ausführlich das Moskauer Patriarchat über die Arbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und über die Reaktionen auf diese Arbeit in kirchlichen und gesellschaftlichen Kreisen, indem sie regelmäßig, mindestens einmal pro Woche, über die laufende Konzilsarbeit dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Erzbischof Nikodim von Jaroslawl und Rostow, berichten und mit den Berichten gedruckte Materialien des Konzils sowie entsprechende Zeitschriften und Publikationen übersenden.

b) Die Beobachter erläutern im Rahmen ihres Status als Konzilsbeobachter nötigenfalls bei den zuständigen Institutionen der römisch-katholischen Kirche die genaue Position des Moskauer Patriarchates.

► Den Leiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Erzbischof Nikodim von Jaroslawl und Rostow, zu beauftragen, den Heiligen Synod regelmäßig über die Arbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils zu informieren (ZMP No. 11, 1962, S. 9f.).

Bruch zwischen den orthodoxen Kirchen?

In Rom wurde am Abend des 10. Oktober 1962, am Vorabend der Konzileröffnung, bekannt, daß die russisch-orthodoxe Kirche den Beschluß gefaßt hatte, ihre Beobachter aufs Konzil zu entsenden. In gewissen ausländischen orthodoxen Kreisen wurde die Ansicht geäußert, daß diese unabhängige Entscheidung der russisch-orthodoxen Kirche ein Verstoß gegen die Einheit der Orthodoxie sei und beinahe einen Bruch zwischen den orthodoxen Ortskirchen bedeute. Über ihren Mitarbeiter Spyros Alexiou (einen Vertrauensmann von Patriarch Athenagoras I., A. d. Ü.) stellte die Athener Tageszeitung «Ethnos» dem Moskauer Patriarchat eine Reihe von diesbezüglichen Fragen, wobei der Akzent auf «Störung der Einheit» und «Bruch zwischen den orthodoxen Kirchen» gelegt wurde. Darauf antwortete Erzbischof Nikodim, der Leiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, folgendes:

«Im Auftrag an die einzelnen orthodoxen Ortskirchen mit dem Vorschlag zur Entsendung ihrer Beobachter aufs Konzil erblicken wir nichts, was – wie Sie schreiben – einen Bruch zwischen uns herbeiführen könnte. Wir halten die Frage der Präsenz von orthodoxen Beobachtern auf dem Konzil nicht für ein Problem, das einer gesamtorthodoxen Prüfung bedarf, sondern im Geist des aktuellen ökumenischen Wirkens der einzelnen Ortskirchen zu betrachten ist. Und in der Tat gehört es, wie wir sagen, nicht zur Aufgabe der Beobachter, das Problem einer Wiederherstellung der kanonischen Gebetsgemeinschaft zwischen unserer und der römisch-katholischen Kirche oder andere derartige Fragen zu erörtern, deren Entscheidungsvorrecht völlig unter gesamtorthodoxe Kompetenz und nicht in die Kompetenz einer beliebigen Kirche fällt; daher sind wir der Ansicht, daß die unterschiedliche Entsendung ihrer Beobachter auf das Zweite Vatikanische Konzil nicht zu einer eventuellen Ursache oder Folge einer Spaltung irgendwelcher Art zwischen ihnen werden kann, da jede autokephale orthodoxe Ortskirche in ihren inneren Angelegenheiten und äußeren Beziehungen unabhängig von den anderen Kirchen ist» (ZMP No. 2, 1962, S. 21f.).

Hierbei gilt es zu bemerken, daß in der Folge auf der Panorthodoxen Konferenz von Rhodos im Jahre 1963 die Frage der orthodoxen Beobachter auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil geprüft wurde und sich die Ansicht durchsetzte, daß die autokephalen orthodoxen Ortskirchen diese Frage eigenständig entscheiden sollten (vgl. ZMP No. 11, 1963, S. 34).

Metropolit Nikodim †

Hubert – eine deutsche Entwicklungsgeschichte

Seit dem frühen Böll veranschaulichen zahlreiche Romane die Last und Pervertierung der nationalsozialistischen deutschen Vergangenheit, die Schläfrigkeit, das Mitläufertum der vielen, die moralische Undeutlichkeit der meisten, den Protest, die List, den Widerstand einzelner. Wie aber wirkte Erziehung auf einen sensiblen jungen Menschen, der trotz eines SS-Vaters im Dritten Reich weder HJ-Führer noch tapferer Soldat im Krieg, noch entschlossener Heimkehrer, noch, nach diplomiertem Studienabschluß, ein in der Öffentlichkeit verantwortlicher Demokrat wurde? Wie entwickelt sich einer, der als ungenauer Jemand die fortwährende Grundstörung zwischen Objekt und Subjekt erfährt? Einer, der vor anderen und mit anderen so leben muß, daß das Ich keine Chance zur Selbstwerdung hat! Einer, der sich aus den Erwartungen der Krieger, der Mitstudenten, der Mitarbeiter, der Geschlechtspartnerinnen nicht befreien kann, dem keine Theorie und kein Therapeut zu Hilfe kommt, der mit seiner Vergangenheit leben muß und vor jedem seiner «Nächsten» nicht sein darf, der er geworden ist? Hubert, dem Anti-Helden von Peter Härtlings neuem Roman¹, kommt nur noch das Kino zu Hilfe.

Gesellschaftskritik heißt die eine Linie der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur. *Identitätskritik* treibt – von Max Frischs «Stiller»-Roman bis zu Peter Handkes «Kaspar» und «Linkshändiger Frau» – die andere. Härtling erzählt ohne Agressivität, Ideologie, tröstenden Ausblick die Entwicklungsgeschichte eines 1923 geborenen Deutschen bis in die mittleren sechziger Jahre. Durch bloßes Erzählen zeigt er die fortgesetzte Verhinderung einer Selbstwerdung. Ist es die Beschreibung unseres gestrigen und immer noch unmittelbaren Bewußtseins? Ein exemplarischer Fall oder die literarisch interessante Ausnahme? Die Normalität des «nicht Normalen», wenn nicht von Geburt, so doch seit Kindheitstagen? Hier wird dargestellt, wie einer mit sich und den Zeitläufen, in denen er leben soll, nicht fertig wird.

Suche nach der eigenen Identität

Den Kehrreim «aus dir wird nie ein richtiger Mann», hört Hubert Windisch, die Hauptfigur des Romans, wie eine Ramme auf seine ungestaltete Kinderseele stoßen. Zärtliches Eingehen auf seine Person, die Entfaltung der Phantasie im freien Spiel lernt er nicht kennen. Empfindsam und introvertiert sucht er in Tagträumen Schutz und die eigene Gestalt. Der Offiziersvater erkennt in Hubert, im Gegensatz zu dessen älterem Bruder (der später als Soldat fällt), keine Spur von soldatischen Tugenden. Der sich durch Versailles persönlich gekränkt fühlende Mann aus der Brigade Ehrhardt prügelt seinen hoffnungslos mißratenen Sohn. Von «schwach auf der Brust» bis «nicht ganz normal» reichen hinfort die Urteile der Stärkeren über Hubert. Schon 1932 trägt der Vater SS-Uniform. Huberts Mutter, liebenswürdig, aber schwach; demütig, aber unfähig zu politischem Urteil; treu, doch eher ein «Ding» in einer Männergesellschaft, verläßt der Hauptsturmführer zu gegebener Zeit. Huberts Vater wird einer jener psychisch fixierten Kämpfer und Mörder Hitlers. Ehe seine Besatzungsherrschaft in Holland zu Ende geht, nimmt er sich das Leben. Kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden.

Anstelle der «Höhle Mutter», der Höhle Freundschaft (oder der «Höhle Gott»²) findet Hubert die «schwarze Höhle» Kino. Sie verleiht ihm Geborgenheit und die Identifikation mit Helden. Zunächst sind es die deutschen Filmhelden um Hans Albers, später der Amerikaner Humphrey Bogart. Der Abiturient Windisch

meldet sich pflichtgemäß «freiwillig». Hubert verbringt den Krieg in einer Schreibstube der deutschen Wehrmacht in der Tschechoslowakei. Er lernt Frauen kennen; eine Tschechin, die er liebt, eine Luftwaffenhelferin, die ihn heiratet.

Außere Stationen seines weiteren Lebens: Hubert findet nach dem Krieg seine Mutter in der Nähe Frankfurts. Er arbeitet auf dem Schrottplatz, dann als Hilfskellner in einem amerikanischen Offizierskasino. Er studiert Volkswirtschaft, lernt durch einen Mitstudenten die neue «bessere Gesellschaft» eines Wirtschaftsbosses kennen (der sich mit der Bewältigung der Vergangenheit nicht plagt). Er wird Prokurist in einem großen Frankfurter Zeitungsverlag. Später heiratet ihn die tüchtige Besitzerin eines Modegeschäfts aus dem Nachbarappartement. Man kauft ein Reihenhaus.

Dorothee erkennt in Hubert einen jener gutmütigen Nachkriegstypen, die einfach stehen geblieben sind. Zunehmend und nicht nur, wenn sie an die Karriere ihres Mannes denkt, empfindet sie ihn aber als «Schlappschwanz». Er vermag sich im Verlag nicht durchzusetzen, öffnet sich zu wenig technischen Neuerungen. Er erweckt immer wieder den Eindruck, als wäre er nicht ganz er selbst und nicht ganz anwesend. Mitte der sechziger Jahre degradiert die Geschäftsleitung den schlaksig-unehrgeizigen Windisch zum Anzeigenagenten.

Eine zweite Wirklichkeit

In die vordergründige Fakten- und Ereigniswelt schiebt sich eine *zweite Wirklichkeit*, die Huberts Bewußtsein besetzt und verändert: *das Kino*. Huberts Selbstgefühl wurde von Kind an unterdrückt. Sein Selbst konnte sich nicht entwickeln, nicht finden. Im Kino entdeckt er die Möglichkeit, ein «Selbstgefühl aus Bildern» herzustellen. Härtling macht als Autor von Anfang an auf diese Verschiebung aufmerksam. Ehe er Huberts Leben in chronologischer Folge ablaufen läßt, setzt er vorausdeutend das Kapitel «Ein Hut wird gekauft». Hubert kauft – inzwischen ein Mittvierziger, also in den späten fünfziger Jahren – einen weickrepmpigen Borsalino, wie ihn Humphrey Bogart (als Spade im «Malteser Falken», Marlowe in «The Big Sleep», Rick in «Casablanca») trug. Der Borsalino als Ausdrucksmittel der Identifikation.

Hubert leidet am Verlust seiner Kindheit und Jugend. Er ist wie ein Mann ohne Vergangenheit. Er kann mit niemand, nicht einmal mit sich selbst darüber sprechen. Er hat sie verdrängt. Niemand kann er seinen Vater als Judenmörder zumuten. Aus Mangel an Selbstgefühl borgt er sich die Sprechweise und Mimik Bogarts, des großen Verlierers im amerikanischen schwarzen Krimi. Es fasziniert ihn, daß «Bogie», wie er seine Vater- und Freundgestalt zärtlich nennt, «seine Erbärmlichkeit bis auf den Grund ausgelotet hatte und mit ihr fertig geworden ist». Immer wieder wird Hubert von denen, die mit sich und der Welt zurechtkommen, als «nicht normal» bezeichnet. Dabei hat er klare politische Ansichten gegenüber der Nazivergangenheit, der Wiederbewaffnung, dem Macht- und Karrieredenken (es sind exakt die Ansichten des Autors Härtling). Als ihm Dorothee, seine zweite Frau, auf den Leib rückt, er solle endlich von sich erzählen, da macht er aus dem unbedeutenden Schreibstubsoldaten, der er war, einen Brünner Kneipenwirt, der im Auftrag der deutschen Spionageabwehr arbeitet. Er projiziert sich und eine frühere Geliebte sowie einen tschechischen Widerstandskämpfer in die Figuren des «Casablanca»-Films.

Die unterbliebene Frage

Windisch verleiht seiner Vergangenheit Bedeutung. Wenn er jemand fände, der ihn voraussetzungslos anhörte, könnte er seine wahre Geschichte finden. Der zum Anzeigenagenten ab-

¹ Peter Härtling: Hubert oder die Rückkehr nach Casablanca. Roman. Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1978. 389 S. DM 32,-.

² Vgl. dazu Kurt Martis Gedicht: höhle. «dunkel leuchtende höhle/wo wir/wärme suchen und zuflucht /bei feuer und freunden/schöne höhle du gott/in der wir/immer schon gingen/und wußten es nicht.»

gestiegene Mann vertraut, scheinbar unmotiviert, einer trampelnden Kindergärtnerin die Wahrheit über seinen SS-Vater an. Aber diese «normale» attraktive Person will nichts wissen von dieser längst vergangenen, lästigen Geschichte. Hubert wäre – am Ende der Romanhandlung – so weit gewesen, mit der Wahrheit über seine Vergangenheit zu beginnen. Der Erzähler kommentiert: «Sie hatte ihn nicht aufgefangen, ihn stürzen lassen in einen Grund ohne Boden.» Die befreiende (erlösende) Anteilnahme geschieht nicht, durch keinen Kollegen, durch keine Frau. Für die heilende *Parzivalfrage* – wenn die geschichtliche Erinnerung und der Vergleich erlaubt sind – bleibt weder Zeit noch Sinn.³ Der sieche Hubert Windisch findet keinen, der auf sein Leiden eingeht und ihn heilt: Es bleiben Einsamkeit, undeutliches und zugleich überpersönliches Schuldgefühl, Nichtidentität, Rollendasein, Flucht und Versteck bleiben. Die Entwicklungsgeschichte eines Deutschen, der kein richtiger Mann wurde. Eine deutsche Folgelast. Eine deutsche Psychoanalyse. Die Opfer des Krieges wurden ja nicht nur die andern, sondern auch wir selbst.

³ Gemeint ist die Leidensfrage, die der mit sich und der «adventure» beschäftigte junge Parzival noch unterlassen hatte: Der welterfahrene, sich erinnernde, aufmerksame Parzival fragt Anfortas, den Gralkönig: «öheim, was wirrt dir?» (woran leidest du, was plagt dich?). Angerührt von dieser Teilnahme wird Anfortas gesund, und Parzival kann jetzt Gralkönig werden.

Härtling behält als Zeitkritiker Distanz, rafft sein (unepisches) Wissen manchmal zu sehr.⁴ Sein *Er*-Erzähler taucht tief in die Psyche des Helden. Die epische Atmosphäre ist unterschiedlich, am stärksten in den tschechischen Kapiteln. Faszinierend wird der Roman, wo Tatsachen und Filmprojektion sich erzählend ununterscheidbar durchdringen. Erzählerisch nicht ganz gelöst scheint mir die Verbindung von Zeitkritik mit der Psyche des Einsamen. Empfindsame Einfühlung, aufgeklärtes Bewußtsein, die Aura des einsamen Mannes und Midlife-Krise amalgamieren in einer Weise, die dem Leser ein Stück Unbehagen lassen. Die Nichttrennung von Leiden und Lust müßte m. E. vom Erzähler kritisch gezeigt werden. Härtling hat ein großes Thema entdeckt, aber vielleicht zu sehr auf das undeutliche Lebensgefühl einer heutigen Generation zu geschrieben. Hubert leidet nicht nur an seinem Nichtverstandenwerden. Er genießt sich auch als Held unter soviel verlogenen oder außengesteuerten «Normalen». Die mögliche weitere Entwicklung und Auseinandersetzung Huberts in den späten sechziger Jahren hätte wahrscheinlich den epischen Rahmen gesprengt. Hubert Windisch hat auf unauffällige Weise resigniert. Keiner, der nicht an dieser Resignation beteiligt wäre. *Paul Konrad Kurz, Planegg*

⁴ Die meisten unserer Romane haben den «wissenden», den umfassenden epischen Blick verloren. *Günter Grass* hat ihn im «Butt»-Roman gewonnen. *Siegfried Lenz* bezeugt ihn im neuen Roman «Heimatmuseum».

Theologie der Befreiung: Christentum oder Marxismus?

Referat im Rahmen der Gespräche der Paulusgesellschaft am Düsseldorfer Philosophenkongreß

Die Diskussion über die Beziehungen zwischen marxistischer Philosophie und christlichen Werten möchte ich im Folgenden hinlenken auf eine spezifische Entwicklung innerhalb der lateinamerikanischen Theologie der letzten zehn Jahre: die Theologie der Befreiung. Sie bedeutet einen entscheidenden Schritt vorwärts im Dialog zwischen Christen und Marxisten, der im Theoretischen zum Stehen gekommen ist.

Ich möchte das Thema eher aus philosophischer als aus theologischer Sicht darstellen: ich versuche nicht, die Thesen der Theologie der Befreiung theologisch zu begründen in der Weise, daß ihre dogmatische Berechtigung einsichtig wird; vielmehr beabsichtige ich, den Kontext darzustellen, in dem sich dieser neue Stil des Theologietreibens entwickelt hat und die Methode dieser Theologie zu analysieren, um zu zeigen, was dies – vor allem aus ethischer und politischer Sicht – in Lateinamerika impliziert.

Der Titel meiner Darstellung zeigt an, wie man von einer oberflächlichen, naiven Position aus die Theologie der Befreiung behandeln kann. Das System und die Mehrheit der offiziellen Kirche charakterisieren sie einfach als Marxismus. In Lateinamerika ist das gleichbedeutend damit, daß man ihr nicht nur die theologische Legitimität entzieht, sondern sie auch noch als heterodox und subversiv hinstellt.

Diesem Verdacht begegnen die Theologen der Befreiung, indem sie auf ihrer Zugehörigkeit zum Christentum insistieren. Einige von ihnen weisen darauf hin, daß dieser Verdacht gegen die Theologie der Befreiung eine ideologische Verflechtung der traditionellen Theologie mit dem System der Unterdrückung und Dependenz des lateinamerikanischen Volkes anzeigt.

Deswegen will der Titel meiner Darstellung nicht einen gegenseitigen Ausschluß suggerieren, als ob die Theologie der Befreiung die Kluft zwischen Christentum und Marxismus noch vertiefen würde, die uns eine dogmatische Theologie und ein orthodoxer Marxismus gebracht haben. Im Gegensatz dazu möchte ich herausstellen, daß die Theologie der Befreiung sehr wohl der privilegierte Ort sein kann, um die gültige Kritik von Marx an dem ideologischen Charakter der Religion zu vergegenwärtigen und um den Sinn der Praxis wiederzufinden, der dem Glauben innewohnt. Für die Theologie der Befreiung ist der Dialog mit dem Marxismus nicht eine vornehmlich theoretische Aufgabe und auch nicht ein Problem, das von ökonomisch-politischen Gegensätzen her zu lösen wäre, wie sie sich in der Konfrontation von West und Ost in Europa präsentieren. Faktisch existiert der Dialog zwischen Christen und Marxisten in Lateinamerika in dem Augenblick, wo sich die einen wie die

anderen im Engagement für die gleiche Aufgabe begegnen: die Befreiung des lateinamerikanischen Volkes von den sozio-ökonomischen und politischen Strukturen der Ausbeutung und Dependenz. Die theoretischen Aspekte des Dialogs, wie etwa das Problem der materialistischen Philosophie von Marx, seine Reduktion auf den Atheismus oder die Radikalisierung des Klassenkampfes, werden sowieso durch die Praxis relativiert.

Diese Position hat bereits die traditionelle Polemik zwischen Christen und Marxisten überholt; mehr noch, sie hat den theoretischen Dialog der letzten 20 Jahre überholt, der ohnehin Zeichen der Erschöpfung zeigte. So wurde eine gemeinsame befreiende und, wenn man so will, revolutionäre Haltung gewonnen, von der her der Dialog noch an Sinn gewinnt, ohne natürlich die Identifikation von Theologie der Befreiung und Marxismus zu intendieren. Beide – in ihrer jeweiligen Spezifität und in einer dialektischen Beziehung – sind notwendige Momente im Prozeß der Befreiung des Volkes Lateinamerikas.

Weil meine Darstellung nicht eine erschöpfende Präsentation der Theologie der Befreiung und der marxistischen Philosophie sein kann, möchte ich von vornherein betonen, daß ich vor allem diejenigen Punkte aufzeigen möchte, in denen die Theologie der Befreiung im Blick auf die Beziehungen zwischen Christentum und Marxismus einen Fortschritt darstellt.

1. URSPRUNG IN DER BASISERFAHRUNG

Die Theologie der Befreiung versteht sich selbst als eine Reflexion über den Glauben, der in einer befreienden Praxis erfahren und gelebt wird. In diesem Sinne wurzelt die Theologie der Befreiung nicht allein in der Geschichte des jüdischen Volkes und Jesu von Nazareth, sondern auch in der Geschichte des lateinamerikanischen Kontinents: diese letztere konstituiert die Besonderheit der theologischen Reflexion, insofern sie nämlich eine Geschichte der Unterdrückung und Dependenz ist. Die Theologie der Befreiung hat von Anfang an ein emanzipatorisches Interesse. Es ergibt sich von jenem Widerspruch her, der in einem Kontinent wahrgenommen wird, in dem die christlichen Werte zwar proklamiert, aber faktisch doch negiert werden.

Die Theologie der Befreiung hat sich seit dem Ende der sechziger Jahre konsolidiert, und zwar als Ergebnis des realen, wirklichen Engagements vieler Christen an der Seite der unterdrückten Bevölkerungsmassen des Kontinents. Dieses politische Engagement wurde oft gemeinsam mit Personen verwirk-

licht, die sich Marxisten nannten: in dieser befreienden Praxis entstand eine eigenständige Reflexion über das Christentum, und so kam es zu einem konkreten Dialog zwischen Christen und Marxisten. In diesem Dialog spielten die kubanische Revolution und andere sozialistische Vorstöße, wie sie in Chile und Peru stattgefunden haben, eine wichtige Rolle, außerdem die ununterbrochene Geschichte der Repression und der blutigen Verfolgung jener Christen und Marxisten, die sich mit den Kämpfen der Unterdrückten identifizierten.

Die konkrete Begegnung in der Praxis ergab als erstes Resultat eine Überholung der ideologisch-dogmatischen Freund-Feind-Beziehung, die das Verhältnis zwischen Christen und Marxisten so lange charakterisiert hatte. Außerdem fing man an, die Notwendigkeit der gegenseitigen Toleranz aus Gründen der gemeinsamen Arbeit zu sehen.

Ein anderes Resultat der konkreten Arbeit der Christen mit den Basisorganisationen war eine immer kritischere Haltung gegenüber dem System der Unterdrückung und den ideologischen Mechanismen, die es legitimieren. Man könnte behaupten, daß auch die Theologie der Befreiung eine konsistente Kritik der verschleiernenden Funktion der Religion ist, wenn diese nicht einen die sozialen und politischen Strukturen verändernden Impetus hat.

Die Arbeit unter den Ausgebeuteten hat zu einer gründlicheren Reflexion über die Botschaft des Evangeliums und die Theologie von und über Lateinamerika geführt. Ein wesentliches Ergebnis dieser theologischen Arbeit war ohne Zweifel die 2. Lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellín 1968. In einer Deklaration charakterisiert sie die Situation Lateinamerikas mit folgenden Worten:

«Wenn der Christ an die Fruchtbarkeit des Friedens glaubt, um zur Gerechtigkeit zu gelangen, glaubt er auch, daß die Gerechtigkeit eine unumgängliche Bedingung für den Frieden ist. Er übersieht nicht, daß sich Lateinamerika in vielen Gebieten in einer Situation der Ungerechtigkeit befindet, die man institutionalisierte Gewalt nennen kann. Nämlich dann, wenn durch Unzulänglichkeit der Strukturen der industriellen und landwirtschaftlichen Unternehmen, der nationalen und internationalen Wirtschaft, des kulturellen und politischen Lebens ganze Völker das Notwendigste entbehren und in einer Abhängigkeit leben, die sie an der Initiative und Verantwortung sowie am kulturellen Aufstieg hindert, und auf diese Weise fundamentale Rechte verletzt werden.» (Friede, 16)

Von dieser Diagnose her hat sich ein immer konsistenterer und umfassenderer Bestand der theologischen Reflexion gebildet: die Theologie der Befreiung.

2. METHODISCHE OPTIONEN

Die Theologie der Befreiung stellt vor den Einsatz der diversen Methoden theologischer Reflexion (Exegese, Kirchengeschichte, Dogmengeschichte usw.) eine *doppelte fundamentale Option*, die gleichzeitig zur Klärung der anderen Methoden der Theologie verhilft:

► *Eine ethische und politische Option*: Im Engagement an der Basis haben wir Christen die Realität des Kapitalismus in seiner Auswirkung auf das abhängige Volk als Ungerechtigkeit, als Unterdrückung und als Negation aller menschlichen Werte erfahren. Eine immer selbständigere Entwicklung der kritischen Sozialwissenschaften in Lateinamerika hat eine schärfere Diagnose der Abhängigkeiten und eine Bewegung hin zu den Möglichkeiten des Sozialismus erlaubt. Gestützt auf diese Orientierung durch die Sozialwissenschaften hat die Theologie der Befreiung eine mehr oder weniger explizite Option in ethischer und politischer Hinsicht für den Sozialismus getroffen, die in jedem Fall einen radikalen Bruch mit dem Kapitalismus bedeutet: man ist der Meinung, daß der Sozialismus die christlichen Werte der Solidarität und der Gerechtigkeit stärker rezipieren kann.

► *Eine epistemologische Option*: Diese zweite Option entspricht der ethisch-politischen. Die traditionelle Theologie nimmt ihren

Neubeginn eines Dialogs?

Das formelle *christlich-marxistische Gespräch*, wie es in den Jahren 1963–67 die *Paulusgesellschaft* einleitete, ist seit dem Einmarsch der Sowjets in die ČSSR nur noch in Büchern und Zeitschriften weitergeführt worden (u. a. in der von *Karl Rahner* und *Herbert Vorgrimler* herausgegebenen «Internationalen Dialog-Zeitschrift», die jedoch ihr Erscheinen Ende 1974 eingestellt hat). Nicht nur gab es keine Fortsetzung der Begegnung von Marienbad (zusammen mit der Tschechischen Akademie der Wissenschaften: Orientierung 1967, S. 117ff.), auch mit den vorausgegangenen Prager Dialog-Seminaren des Pioniers *Machovec* (Orientierung 1968, S. 152f.) war es aus. Ein anderer Pionier, der einstige polnische Chefideologe *Adam Schaff*, konnte bereits in Marienbad nicht mehr dabei sein. Jetzt aber ist es derselbe Schaff, der die Wiederaufnahme der vor 15 Jahren begonnenen Gespräche befürwortet und begründet. So geschehen an einer ganztägigen Marathon-Veranstaltung, die in Verbindung mit der Paulusgesellschaft am *Weltkongreß für Philosophie* in Düsseldorf (27.8. bis 2.9.1978) von der Amerikanischen Gesellschaft zum Studium des Marxismus (Society for the philosophical study of Marxism) durchgeführt wurde. Deren Präsident, der liebenswürdige (in seinem Schlußappell geradezu «johanneische») Prof. *Sommerville*, hatte neben Schaff den Vizepräsidenten der sowjetischen Akademie der Wissenschaften *Fedosjew*, ferner aus der BRD Prof. *Steigerwald* (Frankfurt) und aus Japan Prof. *Shibata* (Tokio) aufgeboten. Auf Seiten der Paulusgesellschaft sah man neben *Erich Kellner* u. a. Prof. *Giulio Girardi*, der seinerzeit in Marienbad den grundlegenden Vortrag über Integrität hielt und inzwischen seine Posten an kirchlichen Institutionen (zuletzt Institut Catholique, Paris) verloren hat. Aus dem deutschen Sprachraum ließen sich *Udo Bermbach* (Hamburg) und *Walther Chr. Zimmerli* (Braunschweig/Zürich), aus Holland *Albert Rasker* (Leiden) vernehmen. Auch *Raimundo Panikkar* (Benares und Santa-Barbara, Calif.) sowie die beiden Italiener *Mancini* und *Piatelli* waren zu hören.

Daß das «Thema» des christlich-marxistischen Dialogs nur scheinbar erschöpft, in Wirklichkeit aber «so aktuell wie eh und je» sei, fand Adam Schaff in der immer neuen Vitalisierung und Veränderung der sozialen Bedingungen begründet. Den Dialog definierte er pragmatisch, auf gemeinsames Handeln bezogen und hob ihn vom «theologischen Disput» ab, der «seiner Definition nach Meinungsverschiedenheiten herausarbeiten» solle. Ein Schweizer Teilnehmer (*Hans Widmer*, Luzern) kritisierte, daß man auf beiden Seiten die Reflexion zu schnell zugunsten eines «Bekennertums» aufgegeben habe. Er postulierte im Sinne Newmans die Suche nach einer «Zustimmungsgrammatik», damit ein Dialog nicht nur auf der Tat-Ebene, sondern auch im Sinne einer «Anthropologie des Glaubens» möglich werde.

Wie könnte es nun im Rahmen von gemeinsamer Praxis zu einem neuen *Erkennen* gemeinsamer Werte kommen? Das ist die Frage und das Anliegen des hier abgedruckten Vortrags des Kolumbianers *Guillermo Hoyos-Vásquez*. Hoyos ist Professor an der philosophischen Fakultät der Nationalen Universität von Kolumbien. Zugleich wirkt er als Jesuit in einer sozialen Gruppe des Ordens am CINEP (Centro de investigación y educación popular) mit. In solcher Basisarbeit der Bewußtseinsbildung sieht er die *Wurzeln einer Theologie der Befreiung*, die hier nun also in ihrer Eignung als Impuls zur Wiederaufnahme des (philosophischen) Dialogs, nicht aber im Hinblick auf inzwischen erfolgte theologische und pastorale Ausdifferenzierungen (Stichworte: Christologie, Nachfolge, Volksreligion, Evangelisation) und somit auch nicht im Sinne des innerkirchlichen Plurals («Theologien» der Befreiung: Orientierung 1977, S. 192ff.) zur Darstellung gelangt. Wie Adam Schaff den Akzent weg von den «Warum-Fragen» und hin zu den «Wie-Fragen» verlegt sehen will, so geht es auch Hoyos in erster Linie um die neue Weise, Theologie zu treiben, eine Weise, die das Geschehen und die Geschichte ernst nimmt (einschließlich der erfahrenen Gefahr neuer Unterdrückung durch «Befreier»!) und so von alten Dogmatismen und Integritäten loskommt. *Red.*

Ansatz in einem theoretischen Rahmen, der im metaphysischen Denken begründet ist. Die moderne Theologie, sowohl die katholische wie die protestantische, inspiriert sich von einer Kulturanthropologie, die ziemlich subjektivistische Züge trägt. Die Theologie der Befreiung hat den durch Marx eingeführten epistemologischen Bruch explizit angenommen und setzt für die theologische Reflexion die Vermittlung der Sozialwissenschaft-

ten als notwendig voraus. Natürlich handelt es sich dabei nicht um eine positivistische Sozialwissenschaft, sondern um eine kritische Sozialwissenschaft, die sich innerhalb des Rahmens des historischen Materialismus ausgebildet hat.

Theorie und Praxis der Befreiung

Sicher weiß sich der Christ in seiner sozialen Praxis bestimmt durch die Inspiration des Glaubens; aber dieser Glaube ist nicht ein thematischer, sondern vielmehr ein operativer Glaube, und zwar auf dem Niveau der Motivation. Die Krisis und der Widerspruch, die in der Geschichte des unterdrückten Volkes erlebt werden, lassen einen strukturellen Wandel der Situation als notwendig erscheinen, damit die neue Situation immer mehr den christlichen Werten entspricht, die mit der Sittlichkeit identisch sind.

Die Bedeutung der christlichen Werte für die Gesellschaft ergibt sich nicht auf einem theoretischen Niveau, sondern entspringt einer zutreffenden politischen Praxis. Diese impliziert eine wissenschaftliche Analyse der sozialen Realität, die sowohl eine Kritik des Systems als auch eine Motivation zu politischem Handeln darstellt.

Auf diese Weise tragen die kritischen Sozialwissenschaften dazu bei, den Glauben in seinem motivierenden Sinn ins rechte Licht zu stellen, und geben die Möglichkeit, den Glauben in der historischen Aktion des Christen zu artikulieren. Die Vermittlung der kritischen Sozialwissenschaften erschöpft den Sinn des Glaubens nicht vollständig, aber sie bestimmt und konditioniert ihn historisch.

Von diesen ethischen und epistemologischen Optionen her versteht man die historische Konkretion der Inhalte der Theologie der Befreiung. Der Titel «Befreiung» zeigt die *politische Option* an, die nunmehr das Thema sein soll. Es ist nicht eine Theologie des Wortes, der Person, der Liebe, der Hoffnung oder der Geschichte. Es ist vielmehr eine bestimmte Aufgabe, die aus der Notwendigkeit der Befreiung erwachsen ist, die sich aus spezifischen historischen Widersprüchen ergeben hat.

Allein im Prozeß der tatsächlichen Befreiung kann die theologische Reflexion Bedeutung erlangen als *Wahrnehmung* der christlichen Werte dort, wo sie Geschichte werden, und als *Inspiration* für eben diesen Prozeß. Die Inhalte der Theologie der Befreiung werden nicht einem theoretisch-systematischen Universum entnommen, sondern sie entsprechen den historischen Notwendigkeiten.

Diese thematische Option impliziert die Anstrengung, die theologischen Dualismen zu überwinden: glaubendes Subjekt und historisch bestimmte Gesellschaft, Theorie und Praxis, Hinwendung zur Transzendenz und Wirken in der Welt. Indem man nicht von einer Theorie ausgeht, sondern von einer durch den Glauben inspirierten und durch die kritischen Sozialwissenschaften erklärten Erfahrung, thematisiert die Theologie der Befreiung ihre Reflexion auf eine neue Weise: die Wahrheit *kennen* heißt die Wahrheit in der Geschichte *un*, Christus *kennen* heißt Christus in der je eigenen Geschichte *nachfolgen*, das Böse kennen heißt die Verantwortlichkeit für die institutionalisierte Ungerechtigkeit annehmen und Wege suchen, um die strukturelle Gerechtigkeit zu schaffen.

Gesellschaftskritik und -veränderung

Das befreiende Interesse, das die Perspektive und die Inhalte der theologischen Reflexion bestimmt, drückt zugleich das *Ziel* dieser Reflexion aus. Die traditionelle Theologie versuchte, den Glauben und die Inhalte der christlichen Wahrheiten zu erklären; die moderne Theologie versucht, den Sinn des Glaubens wiederherzustellen, eines Glaubens, der seit der Aufklärung durch die liberalen Ideen und das wissenschaftliche Bewußtsein verunsichert und gefährdet ist. Die fundamentale Aufgabe der Theologie der Befreiung besteht darin, den Sinn einer historischen Realität wiederherzustellen, die nicht allein gefährdet, sondern auch in einer Krisis und in einem Widerspruch befangen ist. Ihre Aufgabe besteht darin, die soziale Realität so zu

verändern, daß in ihr der Glaube und die christlichen Werte wieder Sinn stiften können. Deswegen ist für die Theologie der Befreiung der Gegner nicht der Atheismus, sondern die Entfremdung des Menschen.

Als Reflexion über eine befreiende Praxis, die vom Christentum inspiriert ist, stellt die Theologie der Befreiung eine Kritik an der Gesellschaft und am System dar. Die scheinbare Wertfreiheit der traditionellen Theologie, die sich in der Kontemplation und der Erkenntnis der offenbaren Wahrheiten erschöpft, ist durch die moderne Theologie noch nicht hinreichend überwunden worden. Die Konzepte von Heilsgeschichte und Hermeneutik als einer Interpretation des Sinnes haben die menschlichen Werte noch in ihrer Allgemeinheit und nicht in ihrer konkreten historischen und politischen Bestimmtheit aufgenommen.

Die Theologie der Befreiung versteht die Heilsgeschichte als wesentlich an die politische Befreiung gebunden, so daß die theologische Reflexion bewußt Anteil an der Aufgabe hat, eine menschlichere Geschichte zu machen. Deshalb besteht für die Theologie der Befreiung die Hermeneutik nicht vorrangig in der Interpretation des Sinnes, sondern in der Kritik an der Gesellschaft, in der das System die Negation der authentischen christlichen Werte demonstriert, die zugleich die Werte des Menschen sind. Diese kritische politische Ausrichtung der Theologie der Befreiung zeigt einmal mehr die Notwendigkeit, jene politischen Strukturen der Unterdrückung zu denunzieren und zu bekämpfen und nicht so sehr die institutionalisierte Kirche anzugreifen. Diese sollte man nur in den Fällen angreifen, wo sie ideologisch das System legitimiert.

3. KONSEQUENZEN FÜR DEN DIALOG

Die Geschichte der Theologie der Befreiung und ihre Methode, die wir synthetisch dargestellt haben, weisen auf neue Grundlagen für den Dialog zwischen Christen und Marxisten hin. In der Situation Lateinamerikas wurde der Dialog nicht aus den politischen und militärischen Gegensätzen und auch nicht aus einem bloß theoretischen Interesse entwickelt. Es gab vielmehr eine Begegnung in den Kämpfen an der Basis, wo das gemeinsame Ziel die Befreiung der Unterdrückten war. Auf dem Niveau der Reflexion betonte man daher eher die Konvergenzen und die Komplementarität als die Divergenzen zwischen Christentum und Marxismus. Die Begegnung im realen und wirkamen Engagement auf der Seite der ausgebeuteten Klassen stellte als Basis des Dialogs ein gegenseitiges Vertrauen her. Dieses entging von vornherein der Verdächtigung, daß einer den anderen ausnutzte, weil der Grund der Kämpfe der Basis nicht die Partei und nicht die Kirche, sondern das Volk selbst war.

In dieser Begegnung hat der Christ verstehen gelernt, daß die Vorliebe des Evangeliums für die Armen eine politische, sehr reale Bedeutung in der Erklärung der Klassengesellschaft hat und zugleich eine bestimmte Entscheidung für die ausgebeutete Klasse beinhaltet. Der Christ begreift, daß der Marxismus den Klassenkampf nicht hervorbringt, sondern lediglich die Elemente für eine Analyse einer Gesellschaft bereitstellt, in der die Ungerechtigkeit institutionalisiert ist und der Unterschied zwischen Armen und Reichen immer größer wird. Auf der anderen Seite begreift der Marxist das Klassenkampfproblem auch von einer ethischen Perspektive und nicht allein von einer strategischen oder ökonomischen her. Im Dialog erkennt der Marxist, daß der ältere Marx, also der Wissenschaftler und Politiker, den humanistischen Marx der Frühwerke nicht ausschließt.

Die gemeinsame Aktion der Christen und Marxisten gab beiden die Möglichkeit, ihr Engagement auszudrücken, das nicht allein die Konsequenz der Ideologie der Entscheidung ist, sondern auch ein bestimmtes Element für die Desideologisierung und die Kritik der eigenen Theorie darstellt. Der Christ entdeckt immer mehr die praktische Bedeutung des Glaubens und die konkrete Bedeutung der Liebe. Seine politische und soziale Praxis zeigt ihm die gültigen Elemente der Marxschen Ideologiekritik. Der

Marxist überwindet die Ebene der bloßen Diskussion und des Aktivismus, um sich mit den eigentlichen Interessen der ausgebeuteten Klassen zu verbinden. In der konkreten Aktion gewinnt das marxistische Kriterium effektiver Politik und das christliche der Nächstenliebe immer mehr an Bedeutung.

Christen und Marxisten in gegenseitiger Korrektur

Wir haben gesehen, daß die Theologie der Befreiung eine fundamentale Orientierung zur Praxis hin gewonnen hat, und zwar aus der ethischen Motivation des Glaubens und der Nachfolge des historischen Jesus, die in einem radikalen Engagement für die Unterdrückten besteht. In diesem Prozeß hat der Christ gelernt, sich der kritischen Sozialwissenschaften zu bedienen und sich durch wissenschaftliche Kriterien auf eine effektive Politik einzustellen, so daß seine ethische Haltung im Engagement für die Armen wirklich wird im Prozeß der Veränderung der Geschichte. In diesem Prozeß gab es viele Berührungspunkte zwischen Christen und Marxisten. Die Marxisten haben begriffen, daß ihre christlichen Partner im Engagement genau so konsequent und radikal sein konnten wie sie selbst.

Diese Fakten stellen ganz konkret die Frage nach der Beziehung zwischen marxistischer Philosophie und christlichen Werten. So gestellt bedeutet die Frage eine Überwindung der Diskussionsebene, auf der der Marxismus lediglich eine Wissenschaft der Geschichte und nicht Ideologie sein will. Man dachte an eine Wissenschaft, die die Veränderung der Geschichte durch eine Analyse der gesellschaftlichen Realität und dank der Gesetze des dialektischen Materialismus beeinflusst. Dabei wurde das, was die Menschen sich bewußt vornehmen, beinahe vernachlässigt. Wenn man aber akzeptiert, daß der Marxismus auch Philosophie ist, so gewinnt man wieder einen Raum, in dem die Begriffe Wissenschaft und Ideologie in einer dialektischen Beziehung ihre Bedeutung bewahren.

Das Problem des Verhältnisses zwischen Wissenschaft, Ethik und Politik ist besonders dann akut, wenn man versucht, den Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung lediglich durch technische Modelle zu beherrschen und dabei vollständig den Sinn der Praxis vernachlässigt. Man will die Gesellschaft in der selben Weise kontrollieren, wie man wissenschaftlich-technisch die Natur beherrscht.

Um die Beziehungen zwischen Wissenschaft, Ethik und Politik – im Gegensatz zu einem wissenschaftlichen Positivismus oder gewissen szientistischen und mechanistischen Auffassungen des Marxismus – wiederzugewinnen, hat es einen guten Sinn, die fundamentale Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zu rekonstruieren. Der Sinn dieser Dialektik beinhaltet die Beziehung zwischen – einerseits – Wissenschaft und Technik, als Katalysatoren der Produktionskräfte, und – andererseits – Ideologie, als Raum der praktisch-politischen Interaktion. In diesem Raum hat nur eine ethische Haltung Sinn, die bereits den Individualismus und den Formalismus überwunden hat und sich als politisches Engagement zu artikulieren vermag. In eben diesem Raum hat die Theologie der Befreiung die Notwendigkeit gesehen, die ethische Intervention in dem Prozeß der Veränderung zu betonen, ohne dabei den wissenschaftlichen Aspekt der Analyse der sozialen Realität und den strategischen Aspekt politischer Aktion zu vergessen.

Für die Theologie der Befreiung ist der ausgezeichnete Ort für die Analyse der sozialen Verhältnisse dort, wo die Widersprüche erfahren werden. Hier hat sie sich mit der *Religiosität des Volkes* getroffen, die nicht immer und nicht notwendigerweise falsches Bewußtsein ist; sie kann vielmehr der Ausdruck tiefer Hoffnungen des Volkes sein, denen konkrete Prozesse der Bewußtwerdung, der Organisation und der Aktion entsprechen. Von diesem Bewußtsein des Volkes inspiriert sich in letzter Instanz die Theologie der Befreiung. Die Radikalität des christlichen Engagements findet dort ihre Motivation und die besten Formen ihrer Artikulation. Die marxistische Wissenschaft hat die Instrumente der kritischen Analyse bereitgestellt, die die konkrete Strategie der historischen Befreiung bestimmt.

Die Interrelation zwischen Christen und Marxisten kann auf dieser Ebene für das Schicksal der Unterdrückten entscheidend werden. *Einerseits* stellt der Marxismus einige zu generelle und zu idealistische Züge der christlichen Liebe und Hoffnung in Frage und macht das christliche Engagement realistischer und konkreter. Dann wird die Radikalität dieses Engagements in vielen Fällen zum Ursprung von Prozessen der Bewußtwerdung

und von organisierten Zusammenschlüssen. Wenn *andererseits* im Kampf um gesellschaftliche Veränderung gewisse Dogmatismen und strategische Mißbräuche der Politik auftreten, kann der christliche Impuls nötige Vorbehalte und Selbstkritik vom ethischen Standpunkt her einbringen. Denn über die Befreiung der Unterdrückten hinaus kann die Versuchung politischer Unterdrückung faktisch weiterbestehen.

Die problematische Grenze der Gewalt

Trotz aller konvergierenden und komplementären Aspekte kann man nicht bestreiten, daß zwischen Christen und Marxisten weiterhin ein problematisches Verhältnis existiert. Durch praktische Begegnung und Zusammenarbeit werden die Unterschiede nicht beseitigt. Aber sie werden als eine problematische Perspektive behandelt und nicht dogmatisch ausgeschlossen.

In der politischen Praxis besteht für viele Christen noch die *Frage nach der Legitimität der revolutionären Gewalt*. Mit anderen Worten: bis zu welchen Grenzen kann der Christ sich auf den Klassenkampf einlassen, ohne den universellen Anspruch christlicher Liebe zu verleugnen? Man könnte sagen, daß der Charakterisierung eines Systems als institutionalisierte Gewalt wohl die Aufgabe entsprechen könnte, eben diese Gewalt zu beseitigen. Das ist allein durch ethische Forderung oder pazifistische Haltung nicht immer möglich. Aber Gewalt und Klassenkampf können für den Christen nicht ein Wert in sich sein. Sie sind es auch nicht für den Marxisten. Dem politisch engagierten Christen begegnet der Klassenkampf jeden Tag eindringlicher, ohne daß er ihn sucht. In dieser Realität muß er lernen, alle Hilfsmittel zu nützen, bevor er an die Grenze der Gewalt gelangt, einer Grenze, die immer problematisch bleibt.

Wie atheistisch ist der Marxismus?

Die Theologie der Befreiung weiß durchaus, daß ihre Begegnung mit dem Marxismus nicht einen leichtfertigen Kompromiß zwischen zwei in der Tradition diametral entgegenstehenden Ideologien bedeuten kann. Auf dem theoretischen Niveau präsentiert sich das Problem der Marxschen materialistischen Kritik an der Religion, die notwendigerweise zum Atheismus zu führen scheint.

Für eine neu zu errichtende psychologische Beratungs- und Behandlungsstelle im Hochschulbereich suchen wir

2 Diplom- Psychologen(-innen)

Diese Stelle soll allen Studenten der Aachener Hochschulen (Technische Universität, Pädagogische Hochschule, Fachhochschulen) offenstehen und zum baldmöglichsten Zeitpunkt eingerichtet werden. Wir erwarten neben fachlich-therapeutischen Fähigkeiten Lebens- und Berufserfahrung sowie die Bereitschaft, mit der Katholischen Hochschulgemeinde zusammenzuarbeiten.

Anstellungsträger ist das Bistum Aachen. Die Vergütung erfolgt entsprechend BAT 1b bzw. A 14.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind bis zum 15. Oktober 1978 zu richten an die Katholische Hochschulgemeinde Aachen, z. Hd. Herrn Studentenpfarrer Dr. J. Vohn, Pontstraße 74/76, 5100 Aachen, Tel. (0241) 2 95 66.

Selbst wenn man zeigen könnte, daß die Marx'sche Religionskritik über die Kritik an gewissen Manifestationen der Religion hinausgeht, die im Feudalismus, im Kapitalismus und noch heute eine ideologische Legitimation der Gewalt darstellen, dann müßte man darüber hinaus noch zeigen, daß jede Verbindung mit dem Marxismus auf der Ebene der Politik und jeglicher Gebrauch seiner Elemente zur wissenschaftlichen Analyse notwendig und ausdrücklich eine Leugnung Gottes beinhaltet.

Dieses Problem ist theoretischer Natur, was nicht heißen soll, daß es ohne Interesse sei. Aber man müßte es von einer mehr historischen als dogmatischen Perspektive her angehen. Die Geschichte könnte ja zeigen, daß gewisse Verwirklichungen des Marxismus eine fundamentale Öffnung der Geschichte zulassen, in der ein Christ den ursprünglichen Sinn menschlicher Werte begründen könnte. Dies würde bedeuten, daß das Christentum sich nicht von vornherein der Möglichkeit verschließt, daß im Sozialismus seine Werte eine größere Bestätigung und Konsistenz erfahren, wenn sie in einer solchen Gesellschaft verwirklicht werden können.

Aus dieser Perspektive heraus hat die Theologie der Befreiung um so deutlicher die faktische Negation der christlichen Werte im Kapitalismus zeigen können, und zwar als explizite Negation in den abhängigen Diktaturen bzw. als materialistisch-funktionaler Individualismus in der Konsumgesellschaft. Die Ideologie der restringierten Demokratien des abhängigen Kapitalismus ist des materialistischen Atheismus wenigstens ebenso verdächtig, wie es der historische Materialismus für seine Kritiker ist.

Bedingungen künftiger Gemeinsamkeit

► Die Theologie der Befreiung kann neue Grundlagen für den Dialog zwischen Christen und Marxisten hergeben, weil sie eine klare politische Option gegen den Kapitalismus und für den Sozialismus beinhaltet; weil sie weiterhin eine methodische Option für eine materialistische Erkenntnistheorie darstellt, die die Notwendigkeit der Vermittlung der kritischen Sozialwissenschaften für die theologische Reflexion verlangt.

► Auch wenn sich diese beiden Optionen auf zwei verschiedenen Ebenen artikulieren, so entstammen sie doch der Erfahrung der Unterdrückung und der Abhängigkeit des Volkes in Lateinamerika. Es könnte sehr wohl sein, daß in den konkreten Verwirklichungen des Sozialismus die christlichen Werte in ihrer Bedeutung für den Menschen nicht immer wirksam waren. Faktisch hat aber die lateinamerikanische Kirche an der Basis immer wieder die Unvereinbarkeit dieser Werte mit dem Kapitalismus erfahren müssen.

► Sobald die marxistischen Gruppen in Lateinamerika ihren Dogmatismus überwinden und bereit sind, Seite an Seite mit engagierten Christen zu arbeiten, kann ein Raum entstehen, in dem befreiende politische Arbeit mit dem Volk sowohl aus einer fundamentalen ethischen Motivation als auch aus einer wissenschaftlichen Auffassung der Geschichte neuen Sinn gewinnt. Bei einer solchen historischen Veränderung ließe sich dann wohl auch eine größere Vereinbarkeit der christlichen Werte mit dem Sozialismus erkennen.

Guillermo Hoyos-Vásquez, Bogotá

Klöster für Paris

Die Kirche *St. Gervais* im 4. Arrondissement ist heute schon das spirituelle Zentrum für die französische Metropole. Hier leben die «Neuen Mönche von Paris», eine Ordensgründung ganz eigener Art. Vielleicht besteht eine spirituelle Verwandtschaft zu Taizé. Denn hier wie dort wird versucht, Gebet, Liturgie und alltägliche Arbeit zu verbinden, in *St. Gervais* von Paris nur eben unter den Bedingungen einer Millionenstadt. Etwa zwanzig Männer, darunter vier Priester, haben sich selbst eine Regel gegeben und gestalten seit 1975 eigenständig ihr neues Mönchsleben: Dreimal pro Tag kommen sie zum Gottesdienst zusammen, ihre Gesänge erinnern an die Liturgie orthodoxer Klöster. Ihren weißen Habit tragen sie nur zur Liturgie, an ihrem Arbeitsplatz, im Büro, sind sie nicht von den anderen Angestellten

zu unterscheiden. Und die Neuen Mönche, die sich jetzt «Mönche von Jerusalem» nennen, sind nie allein in ihren Liturgien: Aus ganz Paris kommen Gläubige hierher, um Kontemplation und Meditation in der City, gegenüber vom Rathaus, inmitten der großen Boulevards zu praktizieren. Eine eigene Frauengemeinschaft konnte sich im Dezember 1976 der Mönchsgemeinschaft anschließen; man feiert gemeinsam die Liturgien, organisiert gemeinsam Abendkonferenzen zu Fragen der Spiritualität und der Meditation. Während des Advents 1976 z. B. versuchten hier evangelische, katholische, orthodoxe Christen, aber auch Vertreter des Islams, die spezifischen Vorstellungen von der Einheit der Menschheit in einer Zeit sozialer Konflikte mitzuteilen. Und dies geschah nicht etwa im Stil akademischer Veranstaltungen oder theologischer Fachgespräche. Hier ging es um Lebenszeugnisse, um Informationen, die vom persönlichen Leben gedeckt sind.

Kardinal Marty von Paris steht mit seiner Person hinter diesem monastischen Experiment. Die Neuen Mönche gehen tagsüber ihrer Arbeit nach. Dieser Kontakt mit dem Alltag und seinen Problemen prägt ihre Gebete und Liturgie: Es sind vorwiegend die Psalmen und solche Meditationen, die vom Suchen des Menschen nach Gott in dieser Zeit Zeugnis geben. Ihr Leben ist einfach, in einem ziemlich verfallenen Haus haben sie sich bescheidene Zimmer eingerichtet. Aber ihre Liturgie, ihre spirituelle Erfahrung ist reich: Etwa zwanzig Kandidaten wollen sich diesem Experiment anschließen, so überzeugend ist das Leben der Mönche in der Stadt, in der City. In Marseille soll demnächst ein ähnliches Experiment unternommen werden.

Ein neues kontemplatives Kloster inmitten von Paris haben die *Schwwestern von Bethlehem* gegründet: In einer kleinen Querstraße zum Boulevard *St. Germain* haben sie ihr schlichtes Haus eröffnet. Unscheinbar, von außen kaum zu erkennen, innen primitiv eingerichtet: In der Kapelle unverputzte Steine, ein bescheidener Altar, Ikonen – ein Stück Urkirche, denkt der Besucher spontan. Diese Schwesterngemeinschaft, 1951 gegründet, zählt heute über 140 Schwestern, die sich ganz der Einsamkeit, der Kontemplation verpflichtet haben. In Paris wollen sie den streßgeplagten Zeitgenossen ein wenig Ruhe anbieten, eine Oase der Meditation im hektischen Treiben. Schwester *Dominique-Marie* von der Pariser *Bethlehem-Kommunität*: «Es gibt Leute, die aus bloßer Neugier hier bei uns reinschauen, sie gehen zur Kapelle und bleiben dann längere Zeit, viele kommen dann oft wieder.»

Wer an den alten benediktinischen Offizien in Paris teilnehmen will, hat dazu in der Pariser Benediktinerabtei *Sainte Marie* (gegr. 1893) Gelegenheit. Hier kann man übrigens noch mitten in der französischen Metropole an Exerzitienkursen und am Leben der Mönche teilnehmen. Aber auch andere traditionsreiche Gemeinschaften haben in Paris ihre Klöster: die *Klarissen* (gegr. 1484) oder die *Visitantinnen* (gegr. 1626) zum Beispiel. Aber es ist ineteressant zu beobachten, daß größeres Interesse die neuen klösterlichen Gemeinschaften auf sich ziehen: Vielleicht ist es die Verbindung zwischen «kontemplativ und solidarisch» (wie es in einer Veröffentlichung der Neuen Mönche von *St. Gervais* heißt), was die Zeitgenossen eher fasziniert als die abgesicherte Existenz in einem abgeschlossenen traditionellen Kloster.

Ein Stück «Zuhause» für Menschen am Rand

Katholiken in Paris haben den Mut, jenseits der bisher gewohnten kirchlichen Denk- und Verhaltensschemata die Botschaft Jesu neu zu praktizieren.

Eine Gemeinde ganz besonderer Art hat sich im Vergnügungsviertel *Montmartre* gebildet. In einer Gegend, deren Bewohner das Kirchenvolk normalerweise meidet, wenn nicht gar verachtet, am Boulevard de *Clichy*, in der Nähe der *Place Pigalle*, versucht ein Priester das Evangelium neu zu leben: Mit einem festen Mitarbeiterstab betreibt *Père René Pinsard* hier eine kirch-

liche Kneipe als Treffpunkt für Prostituierte aller Art. Von außen ist das Restaurant «Pigalle» nicht zu unterscheiden von zahllosen anderen billigen Touristenlokalen, wo man für wenig Geld schnell essen und trinken kann. Die Kneipe wurde von Père Pinsard vor etwa 12 Jahren eröffnet, er gab die Karriere eines Hochschulprofessors auf und zog aus dem beschaulichen Priesterseminar mitten in das hektische Treiben an der Place Pigalle, um hier einen neuen Versuch christlicher Präsenz zu wagen. Nach all den Jahren hat sich das Experiment des kirchlichen Restaurants bewährt. Die Leute kommen in Scharen, an manchen Abenden werden allein über 100 Menüs verkauft – und das alles zu billigen Preisen. Das Restaurant ist aus dem Leben hier, gegenüber von Moulin Rouge, nicht mehr wegzudenken. Allmählich hat es einen Spitznamen, Einheimische nennen es «Au curé», «Zum Pfarrer». Jeder kennt es, man weiß, hier gibt es noch ein Stück «Zuhause». Ein großer Freundeskreis unterstützt dieses Projekt, ein qualifizierter Mitarbeiterstab steht von Dienstag bis Samstag, von morgens um 11 Uhr bis abends um 11 Uhr zur Betreuung der Gäste, zur Beratung und zum persönlichen Gespräch zur Verfügung. Wenn einer Sorgen hat, kann er einfach einen Restaurantmitarbeiter, den «Kellner», an seinen Tisch bitten.

Den männlichen und weiblichen Prostituierten bloß ein paar schöne Augenblicke der Erholung zu bieten, wäre keine langfristige, keine wirksame Hilfe. Wiederum durch die Unterstützung von Freunden konnte der Pigalle-Priester ein Appartement mieten: Jeder, der sein Leben ändern will, findet hier ein paar Tage Aufnahme. Sicher, durch diese Initiative wird die Pigalle-Gegend nicht «besser», nicht unbedingt moralischer. Aber dieses kirchliche Zentrum ist wie eine Oase in der Wüste der modernen Großstadt, sie ist ein ständiges Angebot, das Leben neu zu beginnen. Hoffnungszeichen in einem Milieu ohne Hoffnung.

Durch die Initiative einzelner Priester wurde eine Laiengemeinschaft ins Leben gerufen, die speziell Treffpunkte für «Mühselige und Beladene», «für Männer und Frauen mit einer schlimmen Vergangenheit» organisiert. «Gemeinschaften der Hoffnung» nennen sich schlicht diese Gruppen, die an mehreren Stellen von Paris wöchentlich zusammenkommen, gemeinsam ein Abendessen einnehmen, gemeinsame Ausflüge organisieren, «über Gott und die Welt diskutieren». «Für die zahllosen vereinsamten Straftlassenen sind diese Gemeinschaften Hoffnung und ein Stück Heimat geworden», erklärt der Leiter einer Gruppe in Paris, der Franziskanerpater Bodin. In diesen Gemeinschaften herrscht stille Verschwiegenheit über alles, was einst vergangen und schlimm war. Nur mit dem Priester können Gespräche geführt werden, die das Vergangene aufarbeiten. In den Gruppen selbst interessiert allein die Zukunft. «Konfessionelle Probleme spielen bei uns keine Rolle, genauso sind bei uns Leute willkommen, die lange Zeit überhaupt keinen Kontakt mit der Kirche hatten. Für uns entscheidend ist allein der Wille, neu zu beginnen», sagt Père Bodin. Diese «Gemeinschaften der Hoffnung» beziehen sich auf den Dominikaner *Lataste*. Er hatte vor über 100 Jahren das erste französische Kloster für strafentlassene Frauen gegründet; der Orden der *Dominikanerinnen von Bethanien* ist daraus entstanden. Die Bischöfe haben im Laufe der Zeit den Orden kirchenrechtlich anerkannt, weil sie sich davon überzeugen mußten, daß die herkömmlichen Gemeinschaften nicht willens waren, Straftlassene und Prostituierte in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Gerade in Frankreich hat die Idee des Bethanienordens weitergewirkt. Die «Hoffnungsgemeinschaften» und der «Bethanienorden» gehören zusammen, hier lebt dieselbe Spiritualität: die Vorliebe Jesu für die Randgruppen. «Wir stehen bei denen, die die Welt verachtet, und wir wollen ihnen Hoffnung geben jenseits jeder Verurteilung. Die Schwestern von Bethanien müssen wie Jesus an der Tafel der Sünder sitzen», meint Schwester Catherine-Marie. Gewiß, dies sind ungewöhnliche christliche Gemeinschaften, aber sie gehören heute zum Bild der Kirche von Paris.

Theologie für die Stadt

Das Kino *Glacière* liegt im 13. Arrondissement von Paris. Es gehört zu den zahllosen Filmkunstkinos der französischen Hauptstadt. Viermal am Tag werden hier künstlerisch wertvolle Filme angeboten, mit etwa 1200 Besuchern pro Woche. Und regelmäßig wird zu Diskussionen mit Kulturkritikern, Journalisten und Künstlern über den Film der Woche eingeladen. Daran wäre nichts weiter erstaunlich: Experimentiertheater sind in Paris noch zahlreich vertreten. Bemerkenswert ist das Kino deswegen, weil es in der Dominikanerhochschule *Le Saulchoir* untergebracht ist. Das Kino im Dominikanerkloster – das ist ein typischer Ausdruck für die Verbindung von Glauben und Leben im Frankreich von heute. Hier gewinnt das Anschauliche, was man unter französischer Theologie verstehen kann: die Gegenwart des Priesters, des Mönchs, des Theologen im aktuellen kulturellen Zeitgeschehen. Ja, mehr noch: Durch das Kino in der theologischen Hochschule wird der modernen Kultur im Kloster selbst Platz gegeben, hier geschieht eine Begegnung des 2000 Jahre alten Evangeliums mit Pasolini, Bergman oder Buñuel.

«Le Saulchoir» galt in den fünfziger und sechziger Jahren als ein Gütesiegel anspruchsvoller Theologie. «Le Saulchoir», einst die Dominikanerhochschule in der Provinz, in einer verlassenen Gegend; war der Ort der Ruhe, der Forschung, der Gründlichkeit. Mit ihren bahnbrechenden ekklesiologischen Werken haben hier *Yves Congar* und *Marie-Dominique Chenu* das Zweite Vatikanische Konzil vorbereitet. In der Abgeschiedenheit der Klöster fand man damals Zeit nicht nur für gründliche Forschungen, sondern auch für beachtliche Editionsprojekte. Man denke etwa an die in der ganzen Fachwelt geschätzten Texte «Sources Chrétiennes», die von den Jesuiten in Lyon betreut werden.

Vor wenigen Jahren ist die theologische Fakultät «Le Saulchoir» nach Paris umgezogen: Die Theologen wollten bei den Menschen sein und vor allem für die Menschen da sein. Die Studienordnung wurde geändert: Vorlesungen und Seminare sollten nicht mehr nur den wenigen Ordensstudenten zugänglich sein, sondern allen Interessierten, ob christlich oder nicht. Auch inhaltlich änderte man einiges: Systematisch-langatmige Abhandlungen waren nicht mehr erwünscht, jeder Professor sollte vielmehr in abendlichen Seminaren Einblick in seine augenblicklichen Forschungen geben. Eine «Theologie im Werden» sollten die Hörer kennenlernen, die hier übrigens niemals bloß Hörer sind, sondern von ihren jeweiligen Lebenserfahrungen her Anregungen und Perspektiven für diese Theologie im Werden vermitteln.

Christian Modehn, Berlin

Stellenausschreibung

Die Katholische Studentengemeinde Berlin sucht ab sofort eine(n) hauptamtliche(n) **Gemeindeassistent(in)**. Besoldung nach BAT 2 b.

Primärer **Aufgabenbereich** wird sein, die Arbeit an den Fachhochschulen aufzubauen. Darüber hinaus ist der (die) Bewerber(in) mitverantwortlich für die Gesamtaufgaben der Gemeinde. Basis und Ziel unserer Arbeit ist der lebendige Glaube der Kirche.

Voraussetzung für eine Bewerbung ist ein abgeschlossenes Hochschulstudium, vorzugsweise in Pädagogik und Erwachsenenbildung. Es wird erwartet, daß der (die) Assistent(in) über Kenntnisse und Interesse in hochschulpolitischen Fragen verfügt.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind bis 15. Oktober zu richten an:

Kath. Studentengemeinde Berlin, Meinekestr. 12, 1000 Berlin 15.

Darüber mochte man stolpern

Am Deutschen Katholikentag zufällig beobachtet

Ein Treff von Jugendlichen – ein Katholikentag auf der Straße – das Ende der Repräsentanten. Solche und andere Urteile waren zu hören und zu lesen von solchen, die glauben mochten, «das Ganze mitgemacht» zu haben. Doch was hieß da «mitmachen»? Bei der Vielzahl paralleler Veranstaltungen hätte man den Reportern die Gabe der Bi- oder Trilokation mitliefern sollen. Wir stimmen jenen zu, die das Ereignis von Freiburg als *nicht berichtbar* bezeichnet haben. Wir beschränken uns deshalb auf wenige *spotlights*. Sie wollen ganz unpräzise als zufällig Erlebtes und Herausgegriffenes verstanden sein. Mögen andere solchen Anlässen den Rang von Fußabdrücken des Weltgeistes in der Geschichte zu erkennen: wir entlehnen Hegel lieber das Bild von den Maulwurfshäufchen, wie man sie jetzt im Herbst wieder allenthalben aufgeworfen findet. So locker, wie deren Erde ist, mag man zwar darüber stolpern, aber nicht unbedingt zu Fall kommen, selbst wenn man lieber zum Himmel als auf den Boden blickt.

Das Allgemeine und das Besondere

«Forum Lateinamerika»: Im hohen Opersaal sind Parkett und Galerien überfüllt. Vorn auf der schmalen Bühnenrampe vor dem geschlossenen Vorhang wird das differenzierte Spanisch des chilenischen Jesuiten *Poblete* mehr schlecht als recht ins Deutsche übersetzt. Bis es jeweils so weit ist, hat man schon fast vergessen, daß der Vorredner, Pater *Kloppenburg*, ungefähr das Gegenteil gesagt hat. Aber den runden Pauschalisierungen des einen und den scharfen Unterscheidungen des andern ist gemeinsam, daß sie von der Geschichte ebenso wie von der Gegenwart nur ein abstraktes Bild entwerfen.

Ganz anders der Franziskaner *Schlütter* aus Brasilien. Er spricht in verständlichem Deutsch von seiner eigenen Arbeit in einer konkreten Gemeinde. Die 1500, mehrheitlich jugendlichen Zuhörer sind plötzlich Aug und Ohr. Der Mann in der braunen Kutte hält sie in Bann. Das Drama «Dritte Welt» erhält in den von ihm erzählten lokalen Realitäten Fleisch und Blut. Die Dinge werden beim Namen genannt – «Wer schweigt, macht sich mitschuldig», sagt der Pater –, und schon meint man, die Hand des Mönchs greife in den Bühnenvorhang, um die gespannten Blicke auch auf Hintergründiges zu lenken. Doch der Vorhang bleibt verschlossen. Der Franziskaner tritt ab. Es kommen die anderen Podiumsmitglieder an die Reihe. Der «Gesprächsleiter» – einen Augenblick zögernd und beeindruckt vom Applaus für den Brasilianer – äußert wie zur Entschuldigung: «Wir müssen nun wieder auf das Allgemeine *umschalten*.» Ein «Leider» war allerdings nicht zu vernehmen. Auf der Rampe ging es reichlich flach weiter, und mit der Kommunikation zum Publikum war es aus. Niemand verstand es, am plastisch gewordenen Vordergrund des Franziskaners anzuknüpfen. Schade für die nicht ergriffenen Möglichkeiten einer Dramaturgie mit räumlicher und ideeller Tiefenwirkung, wo man doch in den «Städtischen Bühnen» tagte!

ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), 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 1979:

Schweiz: Fr. 30.- / Halbjahr Fr. 16.50 / Studenten Fr. 22.-

Deutschland: DM 33.- / Halbjahr DM 17.- / Studenten DM 24.-

Österreich: öS 250.- / Halbjahr öS 150.- / Studenten öS 170.-

Übrige Länder: sFr. 30.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr./DM 40.-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 1.70 / DM 1,90 / öS 15.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Die da oben – die da unten

Die *Würzburger Synode* zu erinnern – Was ist davon geblieben? – hielt ein auf «Zukunft und Hoffnung» ausgerichtetes Komitee zunächst für überflüssig. Doch als gegen hundert Exsynodalen auf eine private Einladung des Herder-Verlags eine Zusage gaben, wollte man offenbar dieser Diskussion am Rand nicht das Monopol einer «subversiven Memoria» überlassen. So erschien ein Forum «Gemeinsame Synode – drei Jahre danach» im sogenannten Zusatzprogramm. Man wich für diesen Anlaß von den überfüllten Uni- und Theaterhallen in eine Vorstadtkirche aus. Zwei Drittel der Bänke blieben leer: die Teilnehmer füllten nur die vorderen Reihen. Trotzdem waren sie weit weg von dem im hohen Chor thronenden Podium. Dessen teilweise professorale Besetzung sprach kaum anders als weiland in Würzburg die «Bischofsfraktion». Der einzige wirkliche Bischof (Wetter von Speyer) überraschte durch die beherzte Art, wie er das heiße Eisen der (von der Synode verabschiedeten) *Voten für Rom* angriff. Erstmals erfuhr man in diesem eher engen Rahmen davon, daß die Antworten aus Rom zur Hauptsache negativ ausgefallen seien. Diese offene Information signalisierte einen Anfang von Kommunikation. Publikumsfragen wurden laut: nach dem Engagement der Bischöfe, nach ihrer Bereitschaft nachzudoppeln, nach dem Zeitpunkt, da die römischen Antworten eingingen. Doch gerade über den Zeitpunkt wollte der Bischof keinen Bescheid geben: Es wäre ja wohl herausgekommen, daß die Antworten seit Monaten bei der Bischofskonferenz in der Schublade lagen, ohne daß man eine Benachrichtigung der Synodalen geschweige denn der Öffentlichkeit ins Auge faßte. Immerhin: Jetzt in diesem privilegierten und beinahe familiären Kreis ist dies nachgeholt worden. Aus der nachsynodalen Kommunikation wurde trotzdem nichts. Sie scheiterte an den technisch-räumlichen Umständen. Um nämlich die in ein Mikrophon gesprochenen Fragen aus dem Publikum auch nur zu hören, versteckte sich die Mehrzahl der Podiumsteilnehmer in einer Chornische, wo der Lautsprecher verborgen war. Irgend jemand im Schiff bezeichnete dies als «symbolisch». Wären «die oben» nicht besser die paar Stufen der Chortreppe heruntergekommen, um den gewöhnlichen Sterblichen *viva voce* Red und Antwort zu stehen? Für «die unten» lief der Ortspfarrer in Person, das mobile Mikrophon in der Hand, immer verzweifelter hin und her. Jedem, der sich zum Reden meldete, hielt er das Ding unter die Nase und sagte dazu: «Entschuldigen Sie bitte! *Unsere Kirche ist nicht akustisch.*»

Vorzeitige Entrückung

Am Sonntagmorgen versammelte sich alles um den Altar auf dem großen Festplatz. Zehntausende hatten am Tisch des Herrn Anteil. Der feierliche Gottesdienst schloß mit Dank und Segen, während zehn Priester noch immer am Kommunionausteilen waren. Per Lautsprecher wurde gebeten, darauf beim Verlassen des Platzes gebührend Rücksicht zu nehmen. Doch kaum war diese Mahnung verklungen, erschien der gewaltige Arm eines Krans, öffnete seine Pranken direkt über dem Altar und hob ihn aus der Mitte der noch von Feierlichkeit eingehüllten Versammlung weg. Doch wer nahm auch nur wahr, was hier passierte? Der eine oder andere wischte sich die Augen, ob er auch recht gesehen habe: Fand hier eine Neufassung von Bruce Marshalls «Wunder des Malachias» statt?

Recherchierende Fernsehleute erhielten zur Antwort, die rasante Entrückung sei im Hinblick auf die Schlußfeier am Nachmittag erfolgt. Man sei eben im Zeitdruck mit den Vorbereitungen gewesen. Als dann diese Feier über die Bühne ging – im Mittelpunkt stand ein Spiel über den archaischen Mythos der von Moses erhobenen Schlange –, bemerkten dieselben Fernsehleute von ihrem erhöhten Beobachterstand aus, wie nicht nur auf den hinteren Rängen sehr viel Platz leer blieb, sondern wie sich auch die Zuschauer von der Mitte gegen vorn sukzessive aus dem Staub machten, ohne diesmal noch auf eine «Entlassung» zu warten. Nur die Prominenz ganz vorn wurde offenbar von all dem nichts gewahrt. Darauf nachträglich angesprochen, erklärte einer, der nächstes Jahr eine vergleichbare Veranstaltung organisieren sollte, ganz erschrocken: «Dann war da also hinter uns bald einmal niemand mehr?»

N.K./L.K.

Korrigenda

Zu Nr. 12 (30.6.78): Im Artikel von H.R. Schlette wird auf S. 141 in der Anm. 13 auf «den in Anm. 3 genannten Aufsatz» verwiesen. Richtigerweise hätte der Verweis lauten müssen: «Vgl. H.R. Schlette, Der Marginalismus ist ein Humanismus, in: Orientierung 1977, S. 135–138 und 153–155.»

Zu Nr. 17 (15.9.78): Die beiden letzten Sätze im vorletzten Abschnitt der «Rosinen von Don Albino» (S. 188) müssen lauten: «Christus wollte einerseits, daß alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen sollten», aber er drängte sich andererseits niemandem mit Gewalt auf, er verhinderte die Gegenpropaganda nicht, er ließ die Flucht der Apostel, die Verleugnung des Petrus und den Zweifel des Thomas zu. Gewiß, er forderte und fordert, daß man ihn als Mensch und als Gott annimmt, aber nicht bevor wir geprüft und gesehen haben, daß wir ihn annehmen können, nicht ohne eine freie Entscheidung!» Wir bitten, diese Versehen bei der Drucklegung zu entschuldigen.

(Red.)