



DONALD, Alejandro und Glorias Bruder: – Uns wird hier gesagt, daß man nicht nur eine Familie hat, wie man immer denkt, also, daß man nur eine Familie haben könnte, eben die eigene. Man kann mit vielen anderen Menschen verbunden sein, und das ist auch wie eine Familie. Aber nicht alle gehören dazu, nicht wahr, denn manche sind absolut nicht mit uns vereint, selbst wenn es vielleicht leibliche Brüder von uns sind ...

Und Olivia, Glorias, Donalds und Alejandro Mutter: – Jesus gibt uns also zu verstehen, daß wir alle seine Familie sind, aber nur, wenn wir alle für ein gemeinsames Ideal kämpfen. Denn in Wirklichkeit kam Jesus, um aus uns allen eine einzige große Familie zu machen; was uns später getrennt hat, ist der Egoismus, die Sünde. Jeder, der den Willen seines Vaters tut, ist sein Bruder und seine Mutter. Aber wenn ich schlecht bin, dann sehen mich meine Kinder nicht mehr als ihre Mutter an, wenn ich egoistisch und böse bin, dann sind andere, nämlich alle die, die für das Wohl der Gemeinschaft arbeiten, ihre Mutter und ihre Familie.

Felipe: – Ich glaube, Jesus wollte sagen, daß die, die bei ihm waren, ihn mehr brauchten als seine Mutter und seine Brüder ... Oft braucht einen die eigene Familie weniger als andere Menschen, die auch unsere Brüder sind.

Donald, Olivia, Felipe, Ernesto ...

César: – Hier kommen seine wirklichen Brüder und seine Mutter zu ihm, aber er sagt, sie seien nicht seine wirkliche Familie, seine wirkliche Familie seien die, die für die gleiche Sache kämpften wie er.

Teresita: – Er sagt nicht «dies ist nicht meine Familie», sondern «die anderen sind auch meine Familie». Denn seine Mutter Maria war immer revolutionär. Er schließt seine Mutter nicht aus.

Olivia: – Was Jesus wirklich sagen wollte, ist, daß ihn die anderen genauso interessieren wie seine eigene Mutter ... Ich stelle mir vor, daß Maria wegen seiner Worte nicht beleidigt war. Sie war nämlich alles andere als egoistisch. Sie wollte ihren Sohn nicht nur für sich allein. Wir dagegen sind oft egoistisch und erwarten, daß sich unsere Kinder nur um uns kümmern. Das geschieht selbst unter den Armen. Aber die Reichen sind noch egoistischer, weil sie ihren Reichtum nur ihren Kindern vermachen, die sowieso schon reich sind. Und das, obwohl es soviel Armut überall gibt.

... zu Markus 3, 31–35

Ich sage, man könnte vielleicht denken, daß Maria und seine anderen Verwandten ihm seine Mission ausreden wollten. Aber die Bibel erklärt uns nicht näher, aus welchem Grunde sie zu ihm kamen.

Alejandro: – Ich weiß nicht, irgend etwas ist faul an diesem Besuch. Ich weiß nicht, was sie von ihm wollten ...

Ich: – Jesus sagte, seine Jünger mußten Mutter und Vater und Brüder verlassen um seinetwillen; nun ist er der erste, der dieses Beispiel gibt. Es kann auch sein, daß Maria ihn von seinem Vorhaben abhalten wollte. Es ist nichts Schlechtes dabei, wenn eine Mutter so handelt, im Gegenteil, es ist die normale Haltung einer Mutter. Vielleicht hatten die Verwandten sie auch nur gebeten mitzukommen ... Aber sie wird seine Reaktion verstanden haben, genauso wie jede revolutionäre Mutter ihren revolutionären Sohn versteht.

Ein anderer sagt: – Ich glaube, Jesus wollte uns einfach klarmachen, daß wir alle wie eine einzige Familie sind.

Noch ein anderer: – Nicht alle. Er sagt nicht, alle Welt sei wie eine einzige Familie, sondern nur die, die den Willen seines Vaters erfüllen.

Rebeca: – Die Familie Jesu sind alle, die lieben.

Aus: Ernesto Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Band 2, Wuppertal 1978.

VERKÜNDIGUNG

Gespräche über Jesus in Solentiname: Ursprüngliches Verstehen des Evangeliums – Ernesto Cardenal und die Dorfgemeinschaft von Solentiname – Predigtgespräche der Gemeindeglieder als Anstrengung zur Übersetzung der Frohbotschaft – Worte, die nicht trennen, sondern Verbindungen schaffen, die Wirklichkeit neu sehen lassen – Weihnachten als Antrieb zur Jesuserkenntnis.

Paul Konrad, Kurz, Planegg

LATEINAMERIKA

Konferenz der evangelischen Kirchen: Pfingstkirchen, Einwandererkirchen, Kirchen der Indianer und nordamerikanische Missionare – 300 Delegierte treffen sich in Mexiko – Erwartungen und Befürchtungen – Die Kirchen im Problemfeld gesellschaftlicher Konflikte – Situation in Nicaragua und Frage der Gewalt – Kuba: Kirchen und Christen in einer sozialistischen Gesellschaft – Provisorische Gründung eines lateinamerikanischen Rates der Kirchen. Tilly Hanhart, Zürich

Konflikt in El Salvador: Karikatur zeigt die gesplattene Situation in der Bischofskonferenz – Zwei Bischöfe protestieren gegen Menschenrechtsverletzungen – Vier andere wenden sich gegen Organisationen der Bauern und der Gewerkschaften – Diese Gruppierungen stehen im Konflikt mit der Regierung – Ideologie der Nationalen Sicherheit legitimiert Terror und Repression – Pastoralbrief der beiden Bischöfe von San Salvador und Santiago de Maria. Hans Zweifelhofer, München

ÖKUMENE

Judentum und Christentum als theologische Themen: Einführung in die christliche Theologie des Judentums von Clemens Thoma – Nicht nur Informationen sind notwendig; gefordert sind theologische Analysen – Themen des christlich-jüdischen Gesprächs – Christentum und dessen Wirkungsgeschichte als Problem jüdischer Glaubensreflexion – Gemeinsame Herkunft, eigene Identität und das ihr Fremde. Georg Schelbert, Fribourg

KURZGESCHICHTE

Nachtübung. Eine unheimliche Geschichte

Franz Fassbind, Adliswil

KIRCHE

Zum sechsten Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalis: Die Irrungen und Wirrungen einer qualvollen Vorgeschichte – Ablehnung der bisherigen Entwürfe – Ist die Kodexkommission noch lernbereit und lernfähig? Neufassung von 1976 ist eine Verschlimmbesserung gegenüber dem Entwurf von 1971. Können grundlegende Aussagen des Vatikanum II. iuristisch festgeschrieben werden? – Johannes Paul II. sucht Interpretation «in der Richtung des Lebens und der Geschichte».

W. Heierle/L. Kaufmann

ÖSTERREICH

Nach dem Referendum zum Kernkraftwerk Zwentendorf: Vorgeschichte der Volksabstimmung von 5. November 1978 – Josephinische Prägung des demokratischen Bewusstseins – Bruno Kreisky und die fehlende Fortüne seiner möglichen Nachfolger – Engagement gesellschaftlicher und kirchlicher Gruppierungen gegen die Kernkraft – Gelingt es vor den Nationalratswahlen (Herbst 1979), eine neue Energiepolitik zu entwerfen?

Peter Pawlowsky, Wien

Gespräche in Solentiname

Das Evangelium wörtlich nehmen: Wer kann das noch? Wo? In welcher Situation, welchem sozialen Umfeld? Was muß da geschehen? zuvor geschehen? noch nicht geschehen sein? – Haben wir nicht alle das Evangelium den Organen der Verwaltung unterstellt? einer ordnungsgemäßen Verwaltung, versteht sich. Durch Verwaltung distanziert, durch Aufklärung gebrochen? Es leuchtet nicht mehr, wenn es am Sonntag ordnungsgemäß den Gemeinden zu wohlwollender Kanzelbetrachtung übergeben wird. Wo zeugt es noch Leben, verleiht es unserem Denken Kraft, unserem Handeln Impulse? Wir wissen soviel und unterscheiden solange, bis unser Wissen die Botschaft unschädlich macht. Und dann gibt es noch die andere Möglichkeit; unsere Nachrichten – gewaltig an Masse und Phonestärke – überlagern einfach die Nachricht. Ihr Sender ist zu leise, ihre Empfänger taub. Ein tägliches Mißverhältnis.

Ach, wir wissen alle, daß uns das Evangelium stört. Wir verhalten uns taub, sophisticated, verlegen. «Wenn die Propheten einbrächen/durch Türen der Nacht/und ein Ohr wie eine Heimat suchten –» fragte einmal in anderem Kontext *Nelly Sachs*, «Ohr der Menschheit/du nesselverwachsenes, würdest du hören?/ Wenn die Stimme der Propheten/auf dem Flötengebein der ermordeten Kinder/blasen würde,/... Ohr der Menschheit/du mit dem kleinen Lauschen beschäftigtes, würdest du hören?» – Wer von uns hören will, muß zuvor bereit sein, sich stören zu lassen. Frage im Neujahrsquiz: «Waren Sie im vergangenen Jahr bereit, sich stören zu lassen? Wenn ja, wie oft? Anders und ohne Quiz zur Überwindung der Langeweile geht es in einem Land, wo man noch das *Evangelium ursprünglich* hört; unter Analphabeten, Armen, Entrechteten, die sich in der Situation als Menschen finden, denen Jesus in seinen Tagen ein anderes Leben verhieß. Es war, wir erinnern uns, auf dem Land, sehr auf dem Land. In der Hauptstadt, wo er's versuchte, gab es nur Streit, zuletzt Ausweisung, Beseitigung.

Solentiname liegt in Nicaragua

Wo gibt es noch Menschen, die die Botschaft des Jesus von Nazaret und des Jesus aus Bethlehem ursprünglich hören? – Zum Beispiel auf Solentiname, einer Inselgruppe im Großen Nicaraguasee. Dort lebt – ich muß korrigieren, lebte *Ernesto Cardenal* in einer Art Dorfkommune mit Indios zusammen. Sie waren so arm, bildungsmäßig, finanziell und politisch so schwach, daß der einzelne, auch wenn er's gewollt hätte, sich und den Seinen nicht helfen konnte. Die christliche Dorfgemeinschaft ist im Herbst 1977 durch Truppen der Nationalgarde zerstört worden. Einige Mitglieder hatten sich am bewaffneten Widerstand gegen das totalitäre Regime Somozas beteiligt.

Was ein totalitäres Regime ist, müßten viele deutschsprachige Bürger noch wissen. Hatte Graf Stauffenberg als Christ gehandelt, Pater Delp als Christ politisch gedacht? Wenn ja, könnte vom Verständnis dieser Widerstandskämpfer Licht fallen auf jene Widerständler in Nicaragua, von denen die einen (*Ernesto Cardenal* selbst) mit dem Geist widerstanden, einige junge Männer in der Aussichtslosigkeit ihrer Situation zu Waffen griffen.

Das Evangelium des Jesus von Nazaret hatte ihr Bewußtsein verändert (wie einst z.B. Mose das Bewußtsein der israelitischen Sklaven in Ägypten verändert hatte). Das Evangelium, das die Christen von Solentiname sonntags einander vorlasen (nicht alle konnten lesen), bezogen sie direkt auf sich, auf ihr gegenwärtiges, tägliches Leben. War das gefährlich? Hätten sie das nicht tun dürfen? – Darf einer, über den die Weihnachtskarten, -geschenke, -weine, -Fleischtöpfe herfallen, diese Frage überhaupt stellen? Ich bin der Meinung, er hat kein Recht dazu, solange er sich so geschenkwichtig vorkommt und seine Fleischtöpfe nicht mit allen ihm erreichbaren Armen geteilt hat. Die politischen Voraussetzungen der Gespräche der Bauern

von Solentiname über das Evangelium unterscheiden sich in der Tat von unseren politischen Verhältnissen in Mitteleuropa. Nunmehr erschien diese Übersetzung in deutscher Sprache.

Wie ist das Evangelium zu lesen?

Wie las man in Solentiname das Evangelium des armen Jesus? Kann das Verstehen und Deuten des Worts in Solentiname unserem Verstehen in Zürich, München, in Westfalen oder in Vorarlberg helfen? «Taste and see», sagt man in englischer Sprache. Vom Verkosten des Worts anstatt des Vielwissens (der Wortinflation, würden wir heute sagen) hatte schon Ignatius von Loyola gesprochen. – Manchmal wünschte ich mir, daß die beiden, Ignatius und Ernesto, miteinander redeten. Manchmal suche ich mir ein solches Gespräch vorzustellen, ein Gespräch zwischen dem ehemaligen Offizier, der den Waffendienst im 16. Jh. aufs Geistige verlegte, aber politische Konsequenzen nicht vermeiden konnte, und dem Dichter, der bei den Trappisten in die Schule ging, Priester wurde und von sich sagt, das Evangelium habe ihn radikal gemacht, so «radikal», daß er seinen Freunden politische Aktionen nicht verbieten konnte. Was würde Ignatius von Loyola zu Nicaragua, zu Solentiname heute sagen? Ich könnte mir einen hochdramatischen Dialog vorstellen. Eine Rede in geistiger Nähe zu Reinhold Schneiders «Las Casas»-Gesprächen und zu Ignatio Silones «Abenteuer eines armen Christen». Viel Stoff für eine produktive Phantasie. Vielleicht hilft uns eines Tages ein christlicher Dramatiker.

Gehen wir zu den Predigtgesprächen von Solentiname, von denen nunmehr der zweite Band erschienen ist.¹ Es waren keine «richtigen» Predigten. Es gab keine Kanzel, von der herab der Priester gelehrt und amtlich die Botschaft oder das, was man heute unter Botschaft verstehen müsse, verkündet hätte. Einer der Anwesenden, der lesen konnte, las den Text. Er klang anders als aus dem Mund des Priesters, schwerfälliger, auffälliger, brüderlicher, schwesterlicher, wenn Manuel den Anfang des Markusevangeliums oder Teresita (die Frau des Lehrers und Dichters William Agudelo) die Verkündigungsszene las. Alle durften zu dem Gelesenen Stellung nehmen, sagen, wie sie die Stelle verstanden. Jeder glaubte – nicht daß der andere unfehlbar sei, sondern daß er etwas mitzuteilen habe, weil er teilhabe am Geist Gottes und an menschlichen Erfahrungen. Es war selbstverständlich, daß auch der anwesende Priester und der anwesende Lehrer nur Worte gebrauchten, die alle verstanden. Welche Anstrengung der Übertragung, welche sprachliche Kreativität, welche Bruderliebe war da aufgerufen. Die Christen von Solentiname sprechen in der Tat «naiv», spontan, elementar, betroffen. Niemand baut durch Worte Wände zwischen sich und das Evangelium, niemand legt durch abstrakte Begrifflichkeit oder Schweigen Leerräume vor den Mitchristen.

Der arme Jesus und die Armen unserer Tage

Wenn die Armen selig gepriesen werden, so wissen sie: wir sind gemeint – solange wir das, was wir erarbeiten, miteinander teilen, solange wir nicht zu den Ausbeutern gehören, zu den Herren, die sich andere Menschen wirtschaftlich und politisch unterwerfen, solange wir nicht ohne Jesus und seinen Vatergott leben können.

Ich schlage die *Geburt Jesu* auf; Lukas 2, 6–7 wird gelesen. Diesmal hat Ernesto zuerst gesprochen. Er berichtet:

Es ist Mitternacht. Wir feiern in der kleinen Kirche von Solentiname Weihnachtsmesse. Am Vortag wurde Managua durch ein Erdbeben zerstört. Ich sage, daß dort der größte Reichtum des Landes angehäuft war, neben dem größten Elend des Landes. Und daß die Weihnacht, auf die sie sich dort vorbereiteten, gewiß nicht die Weihnacht Christi war, sondern die Weihnacht des

¹ Ernesto Cardenal: Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika. Jugenddienst-Verlag Wuppertal 1976 und 1978, Bd. 1/256 S. DM 19,80, Bd. 2/432 S. DM 29,80.

Geldes. Der Schmerz, den Managua und das ganze Land in dieser Nacht erfahren, stimmt besser mit der schmerzlichen Szene überein, von der das Evangelium berichtet. Maria ohne Herberge, gezwungen, den Sohn Gottes in einem Stall zu gebären. Ich erzähle auch, daß wir einige Stunden vor dem Erdbeben im Radio hörten, daß eine Gruppe von Jungen und Mädchen sich in der Vorhalle der Kathedrale zusammengefunden hatte, um ein dreitägiges Fasten zu beginnen, aus Protest gegen die sozialen Ungerechtigkeiten des Landes, ... und um eine Weihnacht ohne politische Gefangene zu beten.

Rebecca, eine Familienmutter, sagt: «Ich glaube, Gott will nicht, daß seine Geburt mit großen Festessen und großem Geldausgeben gefeiert wird, und auch nicht, daß die Geschäftsleute an seinem Geburtstag verdienen. Er will vielleicht, daß wir so auf ihn warten wie Managua jetzt, denn er wurde sehr arm geboren ...» Felipe, der Sohn des alten Tomás Peña (eines Analphabeten) glaubt, Christus habe diese Weihnacht so werden lassen, weil er die Gleichheit liebe. Viele in Managua hätten sich auf eine fröhliche Weihnacht vorbereitet, obwohl andere traurig seien. Ein aus Managua anwesender Journalist (der um seine Familie bangt) findet den Gedanken des Jungen schön: «Der Schmerz hat uns alle gleich gemacht.» Alejandro stellt daraufhin klar: «Wir wollen uns nicht freuen, weil alle gleich leiden. Das beste wäre, wenn alle genug hätten, um an Weihnachten fröhlich zu sein.»

Die Jungen kommen von der Armut und von der Liebe zum Selbstbewußtsein der Arbeiterklasse und zur Demut Gottes. «Gott wollte, daß sein Sohn zur Arbeiterklasse gehörte. Wenn Gott gewollt hätte, daß sein Sohn von einer reichen Dame geboren würde, dann hätte diese Dame ihr Zimmer im Hotel rechtzeitig bestellt – auf der Reise und in diesem Zustand.» Merkwürdig, meint ein anderer, ob das vor zweitausend Jahren schon dasselbe System gewesen sei, das die Armen zurückgewiesen habe. Wieder ein anderer sagt: «An diesem Weihnachtsfest ist

ganz Managua ohne Herberge, wie damals Jesus in Bethlehem. Und alle haben in diesem Jahr kein Festessen wie damals bei der Geburt. Vielleicht rüttelt diese Weihnacht die Gewissen so wach, daß nächstes Jahr alle eine Wohnung haben.»

Im Anschluß an den Gottesdienst wollen alle für Managua sammeln, Mais, Reis und Bohnen. In unseren Augen primitive Nahrungsmittel. Man spürt als Leser nicht die «Weihnachtseligkeit», wohl aber etwas vom Seligsein, weil sie zusammen sind, das Gedächtnis des Jesus begehnen, das Gedächtnis ihrer Mitmenschen, gläubige Solidarität üben.

Wer als Leser das Evangelium der Bauern von Solentiname zurückweist, weil später einige zu Waffen gegriffen haben, weil er von Anfang an folgern zu können glaubt, das habe ja so kommen müssen bei solchen «revolutionären» Gedanken, mag vorerst auf seine Weise, an seinem Weihnachtstisch recht behalten. Ja, etwas hat kommen müssen, weil der Geist zur Tat drängt und weil Weisheit allein dieser Welt im Lauf ihrer Geschichte offenbar wenig genützt hat.

Wir leben unter anderen Lebensverhältnissen. Unsere Existenz ist nicht bedroht, unser Leben durch Wohlstand verbogen, unsere wahre Existenz eingeschüchtert. Die meisten unserer Sorgen sind unevangelisch. Sie richten sich auf den Erhalt des erarbeiteten Wohlstands. In den Evangelien-Gesprächen der Bauern und Fischer von Solentiname begegnen uns andere Augen, andere Ohren, andere Herzen. Sind sie den Landarbeitern und Fischern, zu denen Jesus vor zweitausend Jahren redete, nahe? Solentiname darf nicht sterben. Nicht sein Geist, nicht seine Menschen – nicht unsere Fähigkeit, einander brüderlich und schwesterlich zu sein. Das wäre die Folge von Weihnachten, Antrieb der Jesuserkenntnis. Nein, das Evangelium ist kein Einrichtungscenter.
Paul Konrad Kurz, Planegg

Lateinamerikas Protestanten finden zusammen

In Oaxtepec, Mexiko, trafen sich Ende September Delegierte von rund 110 verschiedenen evangelischen Kirchen, zehn ökumenischen Organisationen und verschiedenen theologischen Seminarien erstmals zu einer kontinentalen Zusammenkunft. Ziel war, diese vielen Kirchen in einem den Kontinent umspannenden Rat der Kirchen zusammenzuschließen. Medellín 1968 war zweifellos einer der Auslöser für diese Einigungsbewegung gewesen. Die sozialpolitischen Probleme, die damals vor zehn Jahren von der katholischen Kirche öffentlich gemacht wurden, betreffen auch die Protestanten. Vom Zusammenschluß versprechen sich die protestantischen Gruppen nicht nur ein Wachsen des ökumenischen Miteinander, sondern ebenso sehr einen eindeutigeren Einsatz für die Nöte der Millionen Unterdrückter und Entrechteter Lateinamerikas.

Die Situation der protestantischen Kirchen in Lateinamerika ist sehr komplex. Verlässliche Zahlen fehlen, ebenso eine umfassende Darstellung der einzelnen Kirchen, ihrer Geschichte und Eigenart. Tatsache ist, daß in den letzten Jahren das Protestantische im ganzen Kontinent stark an Interesse gewonnen hat.

Den größten Zulauf haben die Pfingstkirchen; ihr volksnaher Charakter, ihre festliche Fröhlichkeit, das stark im Vordergrund stehende Laienpredigertum, ihre Hierarchielosigkeit und Offenheit fürs spontane Miteinander ziehen vor allem Menschen der untersten Sozialschicht an. In diesen Kirchen können sie sein, wie sie sind, und selber aktiv mitwirken. Für die zahllosen Ausgestoßenen und Erfolglosen ist dieses Erlebnis des Angenommenseins und begrenzter Selbstverwirklichung ein Stimulans, welches oft hinüberträgt in kommunale Selbsthilfeaktionen. In diesen Pfingstkirchen kommt Ähnliches zum Durchbruch wie in den sich namentlich in Brasilien stark ausbreitenden Basisgemeinden.

Neben den stark anwachsenden Pfingstkirchen gibt es andererseits die schon «alten» protestantischen Kirchen, welche großenteils die europäischen Einwanderer im letzten Jahrhundert in den neuen Kontinent mitbrachten und deren Traditionen sich weitgehend hielten. So finden wir in Uruguay und Argentinien Waldenser, in Brasilien die lutherischen Kirchen der einstigen deutschen Einwanderer, Reformierte in Brasilien und Argentinien, auch Anglikaner; im Conosur sind im weitern Methodisten und Presbyterianer gut vertreten. Auch unter diesen geschichtlich gewachsenen Kirchen mit tradierter Liturgie gibt es Aufspaltungen, die zu Eigen Gründungen führten.

Eine dritte Gruppe evangelischer Gemeinden bildet sich in den letzten Jahren zunehmend unter der *indianischen* Bevölkerung. Der katholischen Kirche war es nie wirklich gelungen, die indische Bevölkerung zu Katholiken zu machen. Die Padres mußten ihnen immer wieder resigniert eigene Kultformen zugestehen. Mit dem Laienpredigertum öffnen sich ihnen nun Möglichkeiten, selbständig Kirchen zu gründen und in ihnen ihre Spiritualität und Festtraditionen zu entfalten, ohne eng an ein vorgeschriebenes Ritual gebunden zu sein.

Schlechthin unübersehbar sind die Auswirkungen der zahlreichen nordamerikanischen «Misioneros». Das Sendungsbewußtsein, welches die Vereinigten Staaten ganz allgemein prägt, bestimmt auch wesentlich das Selbstverständnis ihrer zahlreichen Sekten und evangelischen Kirchen. Vielleicht ist hier eine Parallellität zur europäischen Kolonialzeit zu sehen, als Landeroberung, Kolonisierung und Christianisierung Hand in Hand gingen. So gehören, bewußt oder unbewußt, für die Amerikaner die Verteidigung des freien Westens und Evangelisierung in der Welt zum gleichen Sendungsauftrag. Die Nordamerikaner kennen keine Staatskirche, sie sind das größte Land

unseres Planeten, welches auf unabhängiger Religionsfreiheit basiert und sogar seine Eroberung teilweise dem Willen freier Religionsentfaltung verdankt. Es ist deshalb nicht von ungefähr, daß die amerikanischen Gemeinden mit unerschüttertem Selbstbewußtsein viele junge Leute als Missionare in die Welt schicken, damit sie neue Gemeinden gründen. Diese bleiben dann in enger, vor allem finanzieller Abhängigkeit und werden ob ihres Paternalismus und Proselytentums von den einheimischen protestantischen Kirchen abgelehnt. Sie hindern mit ihrem exklusiven Gottesbild sowohl die ökumenischen wie die auf Befreiung zielenden Bestrebungen.

Erster Schritt, die evangelische Ökumene

Aus dieser Vielfalt kirchlicher Traditionen kamen die rund 300 Delegierten zur einwöchigen Arbeitskonferenz nach Mexiko. Vertreten waren die Einwandererkirchen und protestantischen Traditionskirchen, die Kirchen der jüngern evangelischen Bewegungen und die Kirchen der indianischen Bevölkerungen.

Vielorts blickte man der Konferenz mit großer Skepsis entgegen, erwartete eine Mammutveranstaltung ohne Ergebnisse. Gerade so stark war aber die Angst, man werde in ein Konzept gepreßt, mit dem man sich nicht identifizieren könne. Die neueren Kirchen fürchteten, dem theologischen Schriff der Traditionskirchen nicht gewachsen zu sein, als Ungebildete, Nichtwissende dazustehen. Die Fundamentalisten hatten Angst, ihr Gesicht zu verlieren, wenn sie sich mit Kirchenvertretern an denselben Tisch setzten, die sich sozialistischen, ja marxistischen Ideen geöffnet haben und umgekehrt. Kurz, die große Unsicherheit lag darin, daß man überhaupt nicht abschätzen konnte, welcher *Kompromiß* in etwa erwartet werden konnte. So glaubte man, trotz der schon seit zwei Jahren angelaufenen Vorbereitung und der an regionalen Seminarien ausgearbeiteten Programme, bis kurz vor Stattfinden der Konferenz nur an geringe Teilnahme der zahlreich Eingeladenen. In allerletzter Minute entschlossen sich schließlich dennoch aus allen Lagern überraschend viele für die Reise nach Mexiko. Von Anfang an war die Stimmung gut. Das vorbereitete Programm bewährte sich und erwies sich als kluge Mischung, unterstand es doch folgenden *drei Hauptaspekten*:

- Bibelstudium und Gottesdienste,
- politische Analyse des Kontinents und Rolle der Kirche,
- Zusammenarbeit und Zusammenschluß zu einem gemeinsamen Rat.

Geöffnet werden mußte die Scheu und auch die Weigerung einzelnen Kirchen gegenüber. Viele dieser Kirchen sind sehr jung und wännen sich deshalb in ihrer Existenz gefährdet, wenn sie sich von den andern nicht deutlich absetzen. Es war deshalb klug und notwendig, jeden Tag mit einem Gottesdienst zu beginnen, für den immer wieder eine andere Kirche verantwortlich war, jeden Morgen auch das Abendmahl zu feiern, also die kirchliche Handlung zu vollziehen, über der sich die Kirchen immer wieder scheiden.

Kennt man die Situation der Protestanten dieses Kontinents nur ein wenig, so kann man ermessen, welche Bedeutung allein darin lag, daß diese Zusammenkunft stattfand. Ökumene hat bei den Protestanten Lateinamerikas ihren Stellenwert zuallererst im Zusammenkommen der verschiedenen evangelischen Kirchen.

Kirche und Politik

Die Bibelstudien, die ebenfalls täglich angesetzt waren und in Arbeitsgruppen stattfanden, dienten dazu, das Gemeinsame zu entdecken. Vielen tat es zudem gut zu sehen, wie aufschlußreich genaue Bibelkenntnis und geschichtliches Wissen sind und wie vorsichtig man umgehen muß mit der eigenen Inspiration.

Um die Rolle der Kirche zu definieren, arbeitete man ebenfalls in verschiedenen Gruppen. Besonderes Gewicht hatten dabei folgende Themen: Menschenrechte, Machtstrukturen, Probleme der Marginalisierten, Situation der einheimischen indianischen Bevölkerungen.

Man war sich klar, daß die Kirche an der Seite der Unterdrückten und Rechtlosen zu stehen hat. Die meisten Kirchen dieses Kontinents nehmen sich vielfältiger *Sozialdienste* an, auch wenn sie nicht wissen, woher sie sich das nötige Geld rechtzeitig beschaffen. Erfindungsgabe, Optimismus, Mut und das beflü-

gelnde Gefühl, nützlich sein zu können, bewegt sie, mehr zu wagen als vernünftig. Wie weit diese Sozialdienste jedoch unter einem rein christlich-humanitären Aspekt zu stehen haben, wie weit die Kirche politisch wirksam werden soll, darüber konnte man keine Einigung erzielen. Sozial-engagierte Arbeit kann gefährlich sein. Wie weit soll man sich also dieser Gefährdung aussetzen, wie weit die Gemeindegarbeit riskieren – dafür gab es keine allgemeine Antwort.

Die Ereignisse von *Nicaragua* standen über der Konferenz. In einem offenen Brief erklärte man sich solidarisch mit der Bevölkerung dieses mittelamerikanischen Staates, die sich so entschlossen gegen das Diktaturregime Somozas wehrte. In einem Telegramm an Somoza wurde dieser gebeten, sich dem Willen des Volkes zu beugen, weiteres Blutvergießen zu vermeiden und zurückzutreten, damit Versöhnung möglich werde. Diskutiert wurde, wo die Kirche in solcher Auseinandersetzung zu stehen habe, ob Gegengewalt ein letztes Mittel sei. Man kam zum Schluß, daß nur der je einzelne sich schließlich für oder gegen die Anwendung von Gewalt entscheiden kann. Die Wahl der Kirche jedoch könne nie die Gewalt sein. Es gab nicht wenige, die für sich keine andere Wahl sahen, als sich an der Seite des Volkes für die geschundenen Rechte des Volkes zu wehren. Christus habe keine ängstlichen Menschen gefordert, sondern für Recht und Liebe entschlossene.

Christliche Verantwortung in Kuba

Ein besonderes Element dieser Konferenz war die mehrköpfige Delegation, die aus Kuba teilnahm. Man wollte von den Kubanern wissen, wie sie innerhalb einer marxistischen Gesellschaft ihren Auftrag ausführen können, was an Kompromissen ihnen abgefordert wurde. Hatte man auf Verketzerung des Regimes gehofft, so wurde man enttäuscht, ebenso wenn man hoffte, jetzt über Verfolgungen zu hören. Unumwunden wurde zugegeben, daß sie die einstigen Privilegien nicht mehr besäßen, der Kirchenbesitz sei verlorengegangen. Ebenso wie andere seien sie in den Arbeitsprozeß eingespannt worden, ob das nun ein kirchlicher Feiertag war oder nicht. Doch an ihrem Glauben seien sie nicht gehindert worden. Sie könnten die Augen nicht verschließen vor der Tatsache, daß heute niemand mehr hungern müsse, alle Arbeit hätten, alle zur Schule gehen könnten, alle entsprechend auch mitzuarbeiten hätten. Ihre Aufgabe sei, zu formulieren, was die christliche Verantwortung beim Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft sei. Der Staat Sorge fürs materielle Wohl, geistig stehe vieles offen, da warteten bedeutende Aufgaben.

Ein provisorischer Zusammenschluß

Natürlich mußten während dieser Arbeitswoche viele Schwierigkeiten überwunden werden. Gehässigkeiten blieben aus. Dafür gab es viel Humor, Lateinamerikaner sind geborene Geschichtenerzähler. Stockte die Diskussion, begannen sich die Positionen gegenseitig zu verhärten, meldete sich einer, erzählte eine Geschichte, stellte erzählerisch-witzig dar, weshalb sie wie der Esel am Berg stehen und erfand eine geniale Auflösung, die, von allgemeinem Gelächter aufgefangen, fast regelmäßig das Verfahren wieder in Schwung brachte.

In einer mitternächtlichen Stunde wurde denn auch schließlich eine Mehrheit für die vorläufig provisorische Gründung eines *lateinamerikanischen Rates der Kirchen* gezählt. Die Woche Zusammenleben und anstrengende Klärungsarbeit hatte erbracht, daß gegenseitige Ängste einem vorläufig tragfähigen Vertrauen gewichen sind, man hatte entdeckt, daß trotz der vielen Unterschiede ein großes Feld von Gemeinsamkeit da war, um fortan mit vereinten Kräften an den Aufgaben dieses Kontinents zu arbeiten. Nicht zuletzt waren es die Fragen der Menschenrechte, des Einsatzes für die Entrechteten, die Verpflichtung des Zeugnisses, welche sie zusammenbrachte und sie im Gemeinsamen stärkte. Man gab sich vier Jahre Zeit, um die

ausgearbeiteten Papiere in den Gemeinden zu studieren und zu ergänzen und die gemeinsamen Aufgaben zu klären.

Bis jetzt gab es in Lateinamerika keine Stimme der Protestanten. Man hörte und hört, was die katholische Kirche tut. Die Protestanten haben sich nun einen gemeinsamen Auftrag skizziert, sie wollen aus ihrem Getto heraus und weniger um ihre Kirchen fürchten, als sich um die Nöte der Menschen kümmern.

Bischof *Sergio Méndez Arceo*, in dessen Diözese die Konferenz von Oaxtepec stattfand, hielt zu Ehren dieses protestantischen Ereignisses einen ökumenischen Gottesdienst in seiner Kathedrale von Cuernavaca ab, was seinen Stellenwert hat, bedenkt man, daß in der Kathedrale der Hauptstadt Hetztraktate übelster Art gegen den Protestantismus aufliegen. Er nahm das Gleichnis vom verlorenen Sohn auf und von dem Fest, welches der Vater veranstaltete, diesem scheinbar Untreuen zu Ehren. Auch der Abgesandte des Kardinals von Santiago de Chile hielt sich nicht zurück und nahm den Spaziergang der Emmaus-Jünger zu Hilfe, die drei Tage mit Jesus gingen, ohne in ihm Christus zu erkennen. Er machte den Vergleich mit der katholischen Kirche und daß es gedauert habe, bis schließlich die katholische Kirche erkannt habe, daß auch die protestantische Gott suche. Bischof Méndez Arceo meinte Ähnliches, wenn er von unterschiedlichen Formen der Gottesverehrung sprach, aber von dem einen Gott und daß Unterschiede nicht Trennung bedeuten müssen, sondern Herausforderung seien an die alles vereinende Liebe, die sie alle brauchten, um gemeinsam das Dunkel über Lateinamerika zu verdrängen.

Tildy Hanhart, Zürich

Konflikt im «Land des Erlösers»

SOS EL SALVADOR: Dieser Hilferuf vom 26. Mai 1977 auf der Titelseite unserer Zeitschrift (1977/11) dürfte noch nicht ganz vergessen sein. Damals, nach dem Martyrium von Aguilares, horchte man da und dort auf, Proteste und Bittschriften ergingen an Botschaften und Regierung dieses Landes oder an die je eigenen Außenminister. Beschwichtigende Antworten kamen nach geraumer Zeit zurück, als ob sich der Sturm schon wieder gelegt habe. Jetzt aber erklingt ein neues SOS aus der innerkirchlichen Spaltung. Hans Zwiefelhofer, Professor für Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie, München, hat uns von einer Informationsreise das nebenstehende Bild samt zugehörigem Text mitgebracht.

Red.

Am 8. September 1978 veröffentlichte die Tageszeitung «El Mundo» in San Salvador diese Karikatur. Sechs Mitglieder hat die Bischofskonferenz des kleinen zentralamerikanischen Staates El Salvador, in dem die Kirche in den letzten Jahren mehr als einen Märtyrer zu vermelden hat. Der Erzbischof der Hauptstadt San Salvador und der Bischof der Provinzstadt Santiago de Maria haben sich durch Drohungen, Pressekampagnen und Verfolgung nicht davon abhalten lassen, immer wieder im Namen des Evangeliums gegen die Vielzahl von Menschenrechtsverletzungen von seiten der Militärregierung und ihr nahestehender paramilitärischer Organisationen einflußreicher Kreise des Landes öffentlich zu protestieren. Immer mehr spielen die Organisationen des Volkes in dem Konflikt zwischen Regierung und Oberschicht einerseits und der breiten, meist ländlichen und zum großen Teil total verarmten Bevölkerung andererseits eine zentrale Rolle. In einem Pastoralbrief traten die beiden genannten Bischöfe im August 1978 für solche Organisationen ein, wobei sie eindeutige Kriterien und Richtlinien für das Verhältnis zwischen Glaube und Politik und zwischen kirchlichen Basisgemeinden und politischen Organisationen des Volkes aufstellten.

Die übrigen vier Bischöfe des Landes distanzieren sich von dieser Position und verurteilten ihrerseits eine Reihe von christlich inspirierten Organisationen der Bauern und Landarbeiter; sie verboten den in ihren Diözesen tätigen Priestern und Ordensleuten, in solchen Organisationen – «Union de Trabajadores del

Campo» und «Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños» – mitzuarbeiten. Dies ist der unmittelbare Hintergrund für die Karikatur der Zeitung «El Mundo», die sich durch den Bildtext eindeutig gegen die Verfechter der sozialen Gerechtigkeit innerhalb der Bischofskonferenz von El Salvador ausspricht. Der «Christus von Medellín» und der «ewige Christus» werden einander gegenübergestellt; der erstere trägt eine Maschinenpistole. In dieser Gegenüberstellung kommt die ganze Spannung zum Ausdruck, die in El Salvador und in anderen Ländern Lateinamerikas innerhalb der Kirche herrscht und mit der sich die demnächst in Puebla/Mexiko stattfindende dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe auseinandersetzen müssen. Es ist eine Spannung im pastoralpolitischen Bereich, wobei jede Seite der anderen politische Einseitigkeit und ideologische Instrumentalisierung des Evangeliums vorwirft.

Man wird die besorgte Frage stellen müssen, ob es der Ideologie der nationalen Sicherheit gelungen ist, die Hierarchie und das Volk Gottes in El Salvador zu polarisieren. In der Tat begannen militärische und paramilitärische Gruppierungen brutal zuzuschlagen, als Teile der Kirche – vor allem die «Kirche des Volkes» – die Vorstellungen und Erwartungen des Militärregimes dadurch zutiefst enttäuschten, daß sie nicht bereit waren, die der Kirche im Rahmen der Ideologie der nationalen Sicherheit zugeordnete Rolle zur Stützung des Regimes und der bestehenden Verhältnisse zu übernehmen. Die Bilanz der Auseinandersetzung ist schon bis heute furchtbar genug: Ermordungen, Entführungen, Verhaftungen, Folterungen, Überfälle, Zwangsräumungen, Pressekampagnen und Bedrohungen. Zunehmend haben sich Terror und Repression in den letzten Jahren verschärft, zunehmend sind Priester, Ordensleute und Nonnen, vor allem aber Katechisten, Bauernführer, Gewerkschaftsfunktionäre, Campesinos und Vertreter von Basisgemeinden davon betroffen. Immer deutlicher wird die Organisation der



Bauern und Landarbeiter zum Kernpunkt des Kampfes um die Menschenrechte in El Salvador und deswegen zum Kernproblem der Konflikte innerhalb der Kirche des Landes. Im August 1978 schrieb Erzbischof *Oscar A. Romero* (San Salvador), zusammen mit Bischof *Arturo Rivera Damas* (Santiago de Maria), einen Pastoralbrief zum Thema «Kirche und politische Organisationen des Volkes», der jenen helfen soll, die bedroht sind, «in einem Meer der Bitterkeit und Verwirrung unterzugehen» (S. 2). Der Pastoralbrief will die Position der Kirche angesichts menschlicher Situationen klären, die wirtschaftliche, soziale und politische Probleme implizieren; er sei beispielhaft hier kurz dargestellt.

Im ersten Teil des Schreibens wird das Recht auf Vereinigung und Organisation dargestellt, wie es in der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, in der Staatsverfassung El Salvadors und in der Lehre der Kirche zum Ausdruck kommt. Im Hinblick auf die konkreten Verhältnisse des Landes werden drei Mißstände festgestellt: Diskriminierung jener Organisationen, die gerechte Ziele verfolgen, aber mit der Politik der Regierung nicht einverstanden sind;

extreme Ungleichheit der Bürger im Bereich der politischen Partizipation aufgrund der bloßen Zugehörigkeit zur mächtigen Minorität oder zur Mehrheit der Bedürftigen und der damit verbundenen Ablehnung oder Billigung der Ausübung des Rechts auf Vereinigung;

gewalttätige Konfrontation unter den Campesinos zwischen Regierungsorganisationen, unabhängigen Organisationen und christlichen Gemeinschaften aufgrund von Manipulationen, Täuschungen und von außen herangetragenem Terrorakten.

Angesichts solcher Verhältnisse bekommt der Auftrag der 2. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe neue Dringlichkeit und pastorale Priorität: «Wir wollen alle Kräfte des Volkes ermutigen und unterstützen, damit sie sich ihre eigenen Basisorganisationen schaffen zur Förderung und Festigung ihrer Rechte und zur Suche nach wahrhafter Gerechtigkeit» (Medellin, Dokument Frieden).

Von grundsätzlichem Interesse ist der zweite Teil des Pastoral-schreibens, der die Beziehungen zwischen Kirche und Organisationen des Volkes behandelt. Im Rückgriff auf die Lehre der Kirche werden in diesem Pastoral-schreiben folgende grundlegenden Aussagen entwickelt:

«Beim Empfang des Wortes Gottes erfahren die Menschen, daß es sich um ein lebendiges Wort handelt, das Bewußtsein schafft und Forderungen erhebt; es macht den Menschen bewußt, was Sünde und was Gnade ist, um was gekämpft und was aufgebaut werden muß auf Erden. Es ist ein Wort, das im Gewissen und im Leben dazu auffordert, nicht nur die Welt nach den Kriterien des Reiches Gottes zu beurteilen, sondern in Übereinstimmung mit diesen Kriterien zu handeln. Es ist das Wort Gottes, das man nicht nur hören darf, sondern auch verwirklichen muß» ...

Dies hat die Kirche in ihrer Pastoral getan: Menschen zusammenführen im Wort Gottes und in der Eucharistie ... Zu dieser Pastoral gehört unsere Anstrengung, kirchliche Basisgemeinden zu schaffen und zu fördern ... Diese Gemeinschaften sind lebendige Zellen der Kirche ... Die Kirche weiß aus ihrer geschichtlichen Erfahrung, daß eine typisch kirchliche Gemeinschaft auch christliche Berufungen hervorbringen kann, die ausgesprochen politisch sind (S. 22/23).

Gerade weil die Kirche sich mit den Nöten der Armen, wenn diese ihre legitimen Rechte fordern, solidarisiert, ergibt sich für sie nach den Aussagen des Pastoral-schreibens folgende Konsequenz:

«Diese Solidarität mit gerechten Zielen ist nicht an bestimmte Organisationen gebunden ... Die Kirche weiß um die Komplexität politischen Handelns. Weder ist sie noch darf sie Experte dieser Art des Handelns sein, aber sie kann und muß ein Urteil fällen über die globalen Intentionen und die konkreten Mechanismen der Parteien und Organisationen aufgrund ihres Interesses an einer gerechteren Gesellschaft, denn die wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Hoffnungen der Menschen sind nicht fern von der endgültigen Befreiung in Jesus Christus, der die überragende Hoffnung der Kirche ist» (S. 25).

Die Anstrengungen zur Befreiung der Menschen sind ein notwendiges Moment christlicher Erlösung:

«Die Eigenart der Befreiung, die die Kirche verkündet, betrifft den ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen, einschließlich seiner Offenheit zum Absoluten, die Gott ist. Deswegen hat die Kirche ein bestimmtes Menschenbild, das Forderungen irgendeiner Strategie, irgendeiner Praxis oder irgendeines kurzfristigen Erfolges nicht geopfert werden darf. Die Kirche ist ausgerichtet auf das Reich Gottes, sie beschränkt ihre Sendung nicht auf den rein religiösen Bereich, sondern betont die geistliche Berufung des Menschen und verkündet die Erlösung in Jesus Christus. Sie geht aus vom Menschenbild des Evangeliums, stützt sich auf die tiefgreifenden Motive der Gerechtigkeit in der Liebe, vertritt eine wirklich geistige Dimension und sieht ihr letztes Ziel in der Erlösung und im Heil in Gott. Die Kirche strebt eine Bekehrung des Herzens und des Geistes an und ist nicht damit zufrieden, Strukturen zu verändern. Sie schließt die Gewaltanwendung, die sie weder für christlich noch für evangelisch hält, als unwirksam und unvereinbar mit der Würde des Volkes aus (vgl. Paul VI. *Evangelii Nuntiandi*, Nr. 33–37)» (S. 27).

Aus diesen drei Grundsätzen leitet der Erzbischof ab, was die Organisationen des Volkes von der Kirche erwarten und fordern können, weil es im Rahmen ihrer Sendung liegt, und was sie nicht erwarten können, weil es die Kompetenz der Kirche übersteigt. In besonderer Weise spricht er dabei jene Organisationen an, die aus christlicher Inspiration entstanden sind und sich ausdrücklich christlich nennen und bekennen:

► «Glaube und Politik müssen im Christen, der politische Berufung hat, eine Einheit bilden, ohne jedoch identisch zu sein. Die Kirche wünscht, daß beide Dimensionen im ganzen Leben der Christen gegenwärtig sind; deswegen erinnert sie daran, daß der vom Leben getrennte Glaube nicht der wahre Glaube ist. Aber sie weist auch darauf hin, daß der Auftrag des Glaubens nicht mit einer bestimmten politischen Aufgabe identifiziert werden kann. Der Christ mit politischer Berufung muß eine Synthese zwischen christlichem Glauben und politischer Aktion anstreben, ohne beides gleichzusetzen. Der Glaube muß die politische Aktion inspirieren, ohne mit dieser verwechselt zu werden. Dies muß vor allem in dem Fall klar sein, wo es sich um dieselben Personen handelt, die zu kirchlichen Gemeinschaften und zu politischen Organisationen des Volkes gehören» (S. 30).

► «Wenn die Christen sich irgendwie organisieren – als politische Partei, als Gremium oder als Organisation des Volkes –, müssen sie sich der Besonderheit der Dimension des Glaubens und der politischen Dimension bewußt sein und müssen deswegen die Autonomie beider respektieren ... Die Organisationen – seien sie christlicher Inspiration oder nicht – können von der Kirche fordern, daß sie die bürgerlichen Rechte wie Vereinigungsfreiheit, Streik, Demonstrations- und Meinungsfreiheit verteidigt» (S. 32).

► «Um in einer Organisation des Volkes für die Gerechtigkeit zu kämpfen, ist es nicht notwendig, Christ zu sein oder ausdrücklich den Glauben an Christus zu bekennen ... Diejenigen aber, die sich als Christen bekennen und sich als solche zu einer Organisation zusammenschließen, haben die Verpflichtung, ihren Glauben an Christus wirklich zu bekennen und in ihrem sozialen und politischen Handeln jene Methoden zu gebrauchen, die mit diesem Glauben in Einklang stehen ... Obwohl wir die Schwierigkeiten angesichts neuer Probleme und Fragen verstehen, ist es unsere pastorale Pflicht, darauf hinzuweisen, daß für die Spannung zwischen der Loyalität zum Glauben und der Loyalität zu einer Organisation gilt: die definitive und letzte Loyalität eines Christen kann nicht wegen irgendwelcher Vorteile einer Organisation gelten, sondern Gott und den Armen, die die geringsten Brüder Jesu sind» (S. 33).

Diese Ausführungen der Bischöfe von San Salvador und Santiago de Maria verursachten erhebliche Proteste von seiten der übrigen vier Mitglieder der Bischofskonferenz El Salvadors: Die Kirche habe nichts zu tun mit politischen Organisationen der Basis; sie sei verpflichtet, allem entgegenzutreten, was Ordnung und Sicherheit im Lande gefährde; die Basisorganisatio-

nen der Landarbeiter seien illegitim, kommunistisch und staatsgefährdend. Solche Argumente sind konform mit jenen der Militärregierung und der Oligarchie in El Salvador. Denn in der Tat ist jegliche Bewegung der Basis eine Gefahr, daß die bestehenden Verhältnisse sich verändern könnten. Wie aber kann und muß die Kirche reagieren, wenn die Aufrechterhaltung der sogenannten Ordnung und Sicherheit nur auf Kosten einer mas-

siven Verletzung der Menschenrechte geschieht? In einem offenen Brief an die vier Bischöfe, die sich gegen die christlich inspirierten Organisationen ausgesprochen haben, heißt es: «Es ist doch ungeheuer paradox, daß Kommunisten ihr Leben im Kampf gegen Ungerechtigkeiten einsetzen, während Prälaten sich Vorteile verschaffen, indem sie solche Ungerechtigkeiten zulassen.»
Hans Zwiefelhofer, München

Positionen und Probleme der Begegnung

Christliche Theologie des Judentums – Jüdische Theologie des Christentums

Nicht *die* christliche Theologie des Judentums, sondern bescheidener *eine* christliche Theologie des Judentums nennt sich das neue Werk des Inhabers des Lehrstuhles für Judaistik an der Theologischen Fakultät Luzern, *Clemens Thoma*, der zur Zeit auch ihr Rektor ist.¹ Es ist der einzige Lehrstuhl dieser Art in der Schweiz, wie auch bei der Eröffnung des akademischen Jahres 1978/79 mit Recht und «mit Stolz» betont wurde. Das heißt nun gewiß nicht, daß anderwärts diese vergangene und gegenwärtige Grundlage des Christentums nicht auch berücksichtigt würde. Doch durch den Judaistiker geschieht es – ganz abgesehen von seiner umfassenderen Kenntnis und damit besonderen Kompetenz – mit anderer Blickrichtung. Judaistiker wie *Clemens Thoma* und andere sind zwar auch christliche Theologen; sie befassen sich mit dem Judentum als Christen. Doch während es sonst, zumal im biblischen Fachbereich, und zwar besonders im neutestamentlichen, hauptsächlich auf die unmittelbare Vor-, Um- und Nachwelt der Stiftungszeit des Christentums begrenzt erfolgt, nimmt der Judaistiker das Ganze des Judentums bis heute ins Blickfeld. Somit kommt auch die Gegenwart dieser Grundlage des Christentums zum Zug.

Was will Judaistik?

Wichtiger ist der Unterschied des Standortes. Innerhalb der christlichen Theologie erfolgt die Betrachtung vom Neuen Testament her. Das Judentum interessiert vor allem als Hintergrund des Christentums. Im Fachbereich der Judaistik interessiert das Christentum vom Judentum her. Diese Verschiebung des Standortes ist nicht ohne Folgen. Um nur eine, bei den christlichen Theologen bzw. Neutestamentlern meist vorherrschende zu nennen: Sie sind stärker an der Differenz interessiert, was Jesus und das Urchristentum vom Judentum unterscheidet. Der Judaistiker hingegen beachtet und spürt mehr die Gemeinsamkeit, die jüdischen Wurzeln des Christentums und bringt sie zur Geltung. So neigt der Neutestamentler zur Schwarzweißmalerei, wobei «natürlich» das Judentum schwarz gemalt wird. Wie sehr dies der Fall war und auch noch ist, hat *Charlotte Klein* in ihrem Buch «Theologie und Antijudaismus» aufgedeckt.² Es ist begreiflich, daß die Judaistiker, auch *Thoma*, nicht müde werden, diese Verzeichnung vorzuhalten und abzuwehren.

Damit ist nun auch schon deutlich, was eine «christliche Theologie des Judentums» sein kann: Eine von einem christlichen Theologen vom Standort des Judentums dargestellte Theologie des Judentums, d. h. Darstellung seiner Glaubens- und Lebenswelt. Das ist denn auch das Werk des Luzerner Judaistikers, wie es *David Flusser* in seiner Einleitung dazu beschreibt: «Es ist auch eine sehr gut geschriebene, sehr wohl informierte Übersicht über die jüdischen Geistesströmungen» (S. 6). Flusser bezeichnet es als «die erste, breit angelegte christliche Theologie des Judentums». Das will freilich nicht heißen, daß es zuvor

keine solche Information von christlicher Seite her gegeben habe, wenn auch nicht unter diesem Titel. Ich denke da vor allem an die «Geschichte der jüdischen Religion», die der Christ und Judaistiker *Joh. Maier* 1972 veröffentlicht hat.³

Religionsgeschichte oder Theologie des Judentums?

Was unterscheidet eine christliche Theologie des Judentums von einer Religionsgeschichte? Sie haben ohne Zweifel breite Gemeinsamkeiten. Das gilt vor allem für die Darstellung des Frühjudentums und des rabbinischen Judentums (*Thoma*, S. 53–133; *Maier* S. 7–211). Die Unterschiede liegen in der vorherrschenden Darstellung der Beziehungen des Christentums, vor allem Jesu, zum Judentum. So figuriert Jesus und das Urchristentum bei *Maier* unter der Darstellung der einzelnen «Religionsparteien», näherhin der «apokalyptischen Strömungen» und füllt ungefähr eine Seite (S. 65f.). *Thoma* widmet Jesus Christus einen eigenen Abschnitt. Ja, er überschreibt den zweiten Teil seines Werkes mit dem Titel: «Jesus und seine Botschaft im Zusammenhang mit dem frühen und dem rabbinischen Judentum». Vom Judaistiker würde man es eigentlich eher umgekehrt erwarten, etwa: «Das frühe und rabbinische Judentum als Mutterboden der Jesusbewegung und des Urchristentums». Bei *Maier* kommt im weiteren die Trennung oder Herauslösung des Christentums aus dem Judentum nur sporadisch zur Sprache, z. B. im Zusammenhang mit dem sog. Ketzersegen im Achtzehngebet (S. 144–146). Bei *Thoma* dagegen bildet dieses Thema den ersten Abschnitt des dritten Teiles «Juden und Christen in der Zeit nach Christus: Gegeneinander» (S. 216–231). Überhaupt steht die *Zeit nach Christus* bei ihm unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses beider: *Gegeneinander, Nebeneinander, Füreinander*. Dabei wird diese Thematik weniger geschichtlich als vielmehr systematisch zur Darstellung gebracht, im Unterschied zum zweiten Teil, dem eigentlichen Hauptteil des Werkes (S. 53–209). Auf die Stellungnahmen der Kirchenväter (S. 229–231) folgt gleich die Fragestellung der *Holocaust*-Theologie (S. 232ff.). Hier wird *christliche Judenfeindschaft* vom Standort des *christlichen* Theologen behandelt. Ebenfalls ist auch der letzte kurze Abschnitt «*Nebeneinander und Füreinander*» mehr systematisch behandelt, während *Maier* die Religionsgeschichte gleichmäßig bis in die Neuzeit weiterführt und mit einem Ausblick auf die Moderne schließt. Der Unterschied zu einer von einem Christen verfaßten Religionsgeschichte des Judentums läge also darin, daß für eine christliche Theologie des Judentums die Beziehung beider im Lauf der Geschichte – und grundsätzlich – das Hauptthema wäre. Um die Namen und Hinweise in der konzentrierten Darstellung von *Thoma* etwas zu konkretisieren und zu veranschaulichen, greift der Leser wohl am besten zum *Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen* von *K. H. Rengstorf* und *S. v. Kortzfleisch*.⁴

¹ *Clemens Thoma*, Christliche Theologie des Judentums. Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1978, 300 Seiten.

² *Charlotte Klein*, Theologie und Antijudaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart. München 1975, 152 Seiten.

³ Berlin 1972, 641 Seiten.

⁴ *K. H. Rengstorf*, *S. v. Kortzfleisch*, Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. Zwei Bände. Stuttgart 1968, 504 Seiten, 1970, 745 Seiten.

Wie erwähnt, hat D. Flusser für das Werk seines Freundes eine umfangreiche Einleitung geschrieben (S. 6–32): «Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie des Judentums». Darin nennt und behandelt er auch kurz jene Probleme, die er wohl vor allem in einer solchen Theologie behandelt wissen möchte und vielleicht im Werk von Thoma etwas zu kurz gekommen sieht. Nach ihm schlosse sie zunächst vor allem zwei Gebiete ein:

► Das *erste* wäre «die theologische Bewältigung der Tatsache, daß es im neutestamentlichen Zeitalter und bis heute eine *nicht-christliche* jüdische Religion und eine *nichtchristliche* Judenheit gibt» (S. 9).

► Das *zweite* Thema «neben der Bewältigung der für die Christen ärgerlichen Existenz des Judentums berührte den sogenannten jüdischen *Legalismus*» (S. 12).

► Als weiteres Thema wäre nach ihm – überraschenderweise – «im Zusammenhang mit einer christlichen Theologie des Judentums auch von der Krise des modernen Judentums zu sprechen» (S. 15). Weiter gehörte dazu das Thema des «*Landes*», was natürlich auch Thoma am Schluß ganz kurz andeutet (§ 229, S. 268f.). Zur christlichen Theologie des Judentums gehörte für Flusser «auch jene theologische Beschäftigung mit dem Judentum, welche die jüdischen Elemente des Christentums nicht nur definiert, sondern die auch untersucht, welche jüdischen Elemente vom Christentum übernommen worden sind, welche Funktion sie in der christlichen Religion erfüllen und wie sie umgewandelt und adaptiert worden sind» (S. 18). Er nennt auch einige Beispiele wie die Opferung Isaaks, die Aqedah, die auch Thoma (S. 145–150) und Maier (S. 118–121) behandeln. Ferner den «Glauben», die «Messianologie und Eschatologie» und die «jüdische Hoffnung auf das Heil» (S. 20f.), die «jüdische Theologie von der Hypostase Gottes» und ihre Bedeutung für die Christologie (S. 22).

D. Flusser würde also das Gewicht von der Information mehr auf die theologische Verarbeitung und auf die theologische Bewältigung legen. So würden wohl für seine Vorstellung von christlicher Theologie des Judentums die letzten fünf Seiten «*Perspektiven*» (S. 265–269) – «Christentum und Judentum als offene Institutionen» und «Dialektisches und dialogisches Zusammenwirken von Christen und Juden» – den Hauptteil ausmachen müssen. Insofern muß man wohl das Werk als eine Einführung in die christliche Theologie des Judentums bezeichnen.

Themen des jüdisch-christlichen Dialogs

Diese eigentlich *theologischen* Fragen waren immerhin Thema einer Tagung der Katholischen Akademie Hamburg vom 27.2.1977. Dabei entwarf *Pinchas E. Lapide* «Eine jüdische Theologie des Christentums», *F. Mussner* skizzierte «Eine Theologie des Judentums». Der evangelische Exeget *U. Wilckens* behandelte den «Glauben in nach-urchristlichem und frühjüdischem Verständnis». Diese Beiträge sind mit gegenseitigen Stellungnahmen unter dem Titel «Was Juden und Christen voneinander denken» veröffentlicht worden.⁵

Unter dem gleichen Titel also, wie ihn das Werk von Thoma trägt, bringt *F. Mussner* diese Fragen einer christlichen Theologie zur Sprache, eine Vorausskizze seines Buches über die Juden, das er vorbereitet. Es sind: Die bleibende Erwählung Israels nach Röm 9, 4f., die «Apokatastasis» (Wiederherstellung) Israels nach der Aussage der Schrift, die Rettung von ganz Israel (Röm 11, 26), die Herkunft des Heiles von den Juden (Joh 4, 22), die Heilsfunktion Israels nach Christus, der Verheißungsüberschuß als Verbindung der Hoffnung Israels und der

⁵ *Pinchas E. Lapide, F. Mussner, U. Wilckens*, Was Juden und Christen voneinander denken (Kleine ökumenische Schriften Band 8). Freiburg 1978, 141 Seiten.

Kirche, «durch Jesus von Nazaret wurde Israel paradigmatisch für die Völker». Auch so kann also eine «christliche Theologie des Judentums» aussehen. Einzelne dieser Themen werden auch von Thoma kurz gestreift, und man muß am Schluß seiner Besprechung des Werkes von Thoma *Ernst Ludwig Ehrlich* zustimmen: «... wer sich von kompetenter christlicher Seite über das Judentum belehren lassen will, findet hier, was er sucht.»⁶

Er kann sich natürlich auch direkt von jüdischer Seite über das Judentum informieren lassen, wie es heute gelebt und vollzogen wird. Auch dazu gibt es neuere, wertvolle Werke. «Jüdische Gebete für Christen» hat *Pnina Navé* zusammen mit andern Texten zusammengestellt und unter dem Titel «Du, unser Vater» in handlicher Form herausgegeben. Dadurch wird manches Vorurteil abgebaut und kann eine Begegnung im Herzen des Glaubens erfolgen. In die Tiefe des *Betens* des Judentums führt *Jakob J. Petuchowski* hinein. Davon kann auch der christliche Beter viel lernen. Den jüdischen *Glauben* hat der «Nachfolger» von Martin Buber, *Schalom Ben-Chorin*, an Hand der dreizehn Glaubensartikel des Maimonides in persönlicher Deutung dargestellt.⁷ Freilich können sich damit nicht alle identifizieren. Wie sollte es auch sein! Denn *das* Judentum gibt es doch eigentlich weder in der Horizontalen noch in der Vertikalen der Geschichte, ebensowenig wie *das* Christentum. So wird übrigens eine katholische Theologie des Judentums anders aussehen als eine evangelische, wenn es auch hüben und drüben Konstanten gibt. Eine leicht lesbare Einführung in die gelebte «jüdische Religion» bietet der jüdische Judaistiker in München, *Leo Priejs*. Dasselbe tut Rabbi *Lionel Blue* in dem mit dem Titel «Wie kommt ein Jude in den Himmel? Der jüdische Weg zu Gott» in deutscher Sprache erschienenen Werk, dem *H. Spaemann* ein Nachwort mitgegeben hat, sowie schließlich Rabbiner *Roland Gradwohl* mit den «Worten aus dem Feuer. Wie die Gebote das Leben erfüllen», eingeleitet von *F. Mussner*.⁸

Zu nennen ist auch noch das von *B. Uhde* herausgegebene Werk «Judentum im Religionsunterricht», das, einsteigend mit dem aktuellsten politischen Problem («Krieg um Israel, Zionismus und Judenstaat») Einführungen, Texte, Unterrichtsmodelle und Arbeitsmaterialien für die Sekundarstufe II zur Verfügung stellt und mit Leben und Bräuchen, Kult und Festen sowie mit der Glaubenswelt und Zukunftshoffnung bekannt macht.⁹

Christentum in der Sicht jüdischer Theologie

Wie erwähnt, gibt es auch eine *jüdische* Theologie des Christentums. *Jakob J. Petuchowski* hat eine solche gefordert bzw. erhofft.¹⁰ Es hat sie natürlich schon lange gegeben, wenn man darunter die Beurteilung des Christentums vom jüdischen, d. h. jüdisch-rabbinischen Standpunkt aus versteht, ebenso wie es seit eh eine christliche Theologie des Judentums gegeben hat, wie die Evangelien, wie Paulus zeigen. In beiden ist «*Verwerfung*» – aus theologischen Gründen – beherrschend. Sie nimmt auch die Form des Desinteresses an, aufgrund der Überzeugung vom eigenen Besitz der Erwählung hüben und drüben. Das ist

⁶ *E.L. Ehrlich*, Christliche Theologie des Judentums: Schweizerische Kirchenzeitung 47 (1978) 694ff.

⁷ *Pnina Navé* (Hg.), Du, unser Vater. Jüdische Gebete für den Christen. Freiburg 1975, 114 Seiten. *Jakob J. Petuchowski*, Beten des Judentums. Aus dem Amerikanischen übersetzt von *Elizabeth R. Petuchowski*. Stuttgart 1976, 123 Seiten. *Schalom Ben-Chorin*, Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen. Tübingen 1975, 320 Seiten.

⁸ *Leo Priejs*, Die jüdische Religion. Eine Einführung. München 1977, 136 Seiten. *Lionel Blue*, Wie kommt ein Jude in den Himmel? Der jüdische Weg zu Gott. München 1976, 127 Seiten. *Roland Gradwohl*, Die Worte aus dem Feuer. Wie die Gebote das Leben erfüllen. Freiburg 1978, 155 Seiten.

⁹ *B. Uhde* (Hg.), Judentum im Religionsunterricht. Einführung – Unterrichtsmodell – Arbeitsmaterial. München 1978.

¹⁰ Im Geleitwort zu Joh. Österreichers Schrift «Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche» (Meitingen 1971), S. 19; vgl. Thoma, S. 35.

denn auch die verbreitetste Haltung und Beurteilung. «Ich muß mit aller Klarheit sagen: Jesus hat für mich in religiöser Hinsicht keinerlei «Bedeutung», schrieb S. Sandmel, obwohl er Jesus, dem Neuen Testament durchaus sympathisch gegenübersteht.¹¹ Sein Werk «A Jewish Understanding of the New Testament» kann man auch als jüdische Theologie des Christentums bezeichnen.¹² Er faßt seine Haltung folgendermaßen zusammen:

«Ich bin nicht ein Christ. Ich teile nicht jene Überzeugungen, die aus Menschen Christen machen. Überdies bin ich unlösbar in mein Judentum eingebunden. Doch ich habe keine Neigung, das eine gegen das andere zu setzen und sinnlose Vergleiche anzustellen. Ich betrachte das Judentum nicht als dem Christentum objektiv überlegen noch das Christentum dem Judentum. Vielmehr: Das Judentum ist mein Besitz, und ich halte ihn für gut, und ich bin in ihm daheim, und ich liebe ihn, und ich brauche ihn. Ich wünsche, daß die Christen so ihrem Christentum gegenüber fühlen.»¹³

Wir Christen müssen und dürfen uns jedenfalls in keiner Weise wundern oder gar entrüsten, wenn manches in jüdischen Augen schwarz aussieht oder weniger weiß, als wir es sehen, wenn wir an unsere Verzeichnungen und Verzerrungen von Anfang an denken. Wir dürfen uns auch nicht wundern, wenn in jüdischen Augen der Unterschied zwischen *Jesus* und *Paulus*, zwischen dem *Neuen Testament* und der *Christenheit und ihrer Geschichte* von einem Juden viel schärfer und gegensätzlicher empfunden wird, als wir es können. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn ihm die Diskrepanz zwischen Evangelium und der konkreten Kirche fast unüberbrückbar erscheint.

Wenn freilich nach jüdischer Theologie des Christentums gerufen wird, meint man eine positivere Sicht, eine positivere Bewältigung der Tatsache des Christentums durch den jüdischen Theologen. Auch dies hat es schon gegeben. Als typisch für die das ganze Mittelalter hindurch geltende Bewertung des Christentums bezeichnet der Religionsgeschichtler *Hans-Joachim Schoeps* die Auffassung, der ein deutscher Rabbiner des 18. Jahrhunderts, *Jakob Emden*, in einem Sendschreiben vom Jahre 1757 Ausdruck gegeben hatte:

«Für die Christen nur wurde das Christentum gestiftet, nicht als eine neue Religion, sondern als die alte, welche den Völkern die sieben noachitischen Gebote befahl, die bei ihnen vergessen, aber durch die Apostel des Christentums wieder begründet wurden.»¹⁴ Ferner zitiert Schoeps einen Brief von *Franz Rosenzweig* aus dem Jahre 1913, und meint: «Von der Anerkennung des anderen Glaubens aus der eigenen Glaubentiefe her kann Rosenzweig sogar soweit gehen, zu erklären, daß «niemand von den Weltvölkern anders zum Vater kommt als durch Jesus Christus». Nun braucht aber der Jude nicht mehr zum Vater zu «kommen», weil er seit der Erwählung Abrahams schon bei ihm «ist», durch das Gesetz reale Verbindung mit Gott hat, da ja Erwählung und Verheißung nach göttlicher Zusage Erbbesitz des Samens Abrahams sind» (ebd. S. 271). Schoeps beurteilt diese Deutung mit den Worten: «Gegenüber der üblichen jüdischen Wertung ist ein solches aus modernem Geschichtsbewußtsein stammendes Zugeständnis, das nur Israel als schon beim Vater seiend aus dem Geltungsbereich der kirchlichen Verkündigung ausnimmt, zwar ein gewaltiges Novum, aber kein Bruch mit den Grundlagen der jüdischen Tradition» (ebd. S. 272).

In dieser Linie stehen auch *Pinchas Lapide* und seine «jüdische Theologie des Christentums».¹⁵ Er zitiert das alte Advents- und Weihnachtslied, jedenfalls seinen Anfang, «Nun komm der Heiden Heiland» und deutet: «In den unerforschlichen Heilswegen Gottes ist dieser Jesus von Nazaret zum Heidenheiland geworden. Dazu bedarf es keiner Theologie. Meine Augen und Ohren genügen, um dieses Zum-Glauben-Kommen wahrzunehmen» (S. 25). Ja, Lapide geht noch etwas weiter und sagt: «Er mag auch der Messias Israels sein, doch das werden wir erst erfahren, sobald er kommt ... Den Streit über die Frage, ob er schon einmal da war oder nicht, sollten wir beide auf den ersten

Sonntag nach der Vollerlösung vertagen.» Lapide hält Jürgen Moltmanns Formel «Durch seine Kreuzigung ist Jesus zum Heiland der Heiden geworden. In seiner Parusie aber wird er sich auch als Messias Israels erweisen» für eine «akzeptable Versöhnungsformel», «bis uns Gott die Gewißheit schenkt» (ebd. S. 25f.). Soviel zu seinem ersten Thema *Christologie*. In der Frage der *Heilslehre* sieht Lapide darin, daß für Judentum und Christentum das Heil bei aller Differenzierung auch noch *Hoffnungsgut* ist, eine weitere gemeinsame Basis. Beide leben auf Hoffnung. Hier zitiert Lapide einen ihm befreundeten Rabbi. Dieser wandelte ein Wort von *Simon ben Jochai* ab. Simon: «Wenn ganz Israel zwei Sabbate in rechter Weise beachten würde, sofort würde es erlöst»; der Rabbi: «Wenn die Christen nur ein Jahr lang die Bergpredigt so ernst nähmen wie die Verkehrsregeln auf der Autobahn und ihre eigenen Kirchenvorschriften ..., dann ließe ich mich öffentlich taufen» (S. 31). In der Inkarnationslehre, dem schwierigsten Thema des christlich-jüdischen Dialogs, sieht Lapide mit seinem Lehrer R. André Neher «einen jüdischen Messianismus, bis zu seinen letzten Konsequenzen geführt», und er verweist auf die kabbalistische Lehre vom *zimzum*, der Selbsteinschränkung Gottes, oder der *hitbatlut*, der Selbsterniedrigung Gottes (S. 37f.). Den Schluß bildet Lapedes Antwort auf die Frage «Wer ist Jesus für mich?». Er hat sich ja bereits mehrfach zu Jesus geäußert, und er hat mit Hans Küng über Jesus einen Dialog geführt: «Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog.¹⁶ Lapide schließt dieses Bekenntnis mit den Worten: «Ihr Christen glaubt an das Kreuz, wir Juden tragen es seit Römerzeiten. Ihr lebt in seiner geistigen Nachfolge, wir teilen ganz konkret sein Schmerzschicksal. Ich weiß nicht, wer ihm näher steht» (S. 141).

Wider vorschnelle Annäherung

P. Lapide hat im gleichen Jahr 1977 den Glauben an die Auferstehung Jesu als ein jüdisches Glaubenserlebnis gedeutet.¹⁷ Thoma hatte seinerzeit in einem Osterartikel des «Vaterlands» (Luzern) zur Auferweckung Jesu geschrieben: «Alles, nur das nicht!» D. h. was man vom Messias nicht erwartete, war die Auferstehung. Lapide weiß dies gewiß auch und verweist auf diese Fehlanzeige (S. 93). Doch er schreibt: «Ohne Sinai-Erlebnis – kein Judentum; ohne Ostererlebnis – kein Christentum. Beide waren jüdische Glaubenserfahrungen, deren Ausstrahlungskraft, in verschiedenlicher Weise, für die Völkerwelt bestimmt war. Aus unerforschlichen Gründen bedurfte es des Auferstehungsglaubens von Golgotha, um die Botschaft vom Sinai in die Welt hinauszutragen» (S. 50). Er sieht in diesem Glauben den Ausdruck des «vielleicht Jüdischsten am Nazarener ..., seiner unsterblichen Hoffnungskraft» (Prolog, S. 9) oder das «gottgewollte Mutmachen in einer nur allzuoft trostlos erscheinenden Welt» (S. 89).

Es muß nicht verwundern, daß gegen die Thesen P. Lapedes von jüdischer Seite und auch von christlichen Judaistkern Einspruch erhoben wird. So hat ein dem jüdisch-christlichen Dialog alles andere als Abgeneigter oder Fernstehender, *Schalom Ben-Chorin*, der ja selbst ein Trilogie «Jesus, Paulus, Mirjam» verfaßt hat¹⁸, recht negativ auf das zuletztgenannte Buch von P. Lapide reagiert¹⁹: Er wirft ihm Simplifizierung, Verzeichnun-

¹¹ *We Jews and Jesus*. London 1965, 111.

¹² New York ²1957, 333 Seiten.

¹³ *We Jews and Jesus*. London 1965, 151.

¹⁴ *H. J. Schoeps*, Paulus. Die Theologie des Apostels im Licht der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen 1959, 269.

¹⁵ In: *P. Lapide, F. Mussner, U. Wilckens*, Was Juden und Christen voneinander denken. Freiburg 1978, 11–39.

¹⁶ *P. Lapide*, Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes. Trier 1974, 140 Seiten. *Ders.*, Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum. Stuttgart-München ²1978, 167 Seiten. *H. Küng, P. Lapide*, Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog. Stuttgart-München ²1977, 51 Seiten.

¹⁷ *P. Lapide*, Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis. Stuttgart-München 1977, 91 Seiten.

¹⁸ *Schalom Ben-Chorin*, Jesus. Bruder Jesus. München 1967, 249 Seiten. *Ders.*, Paulus. München 1970, 235 Seiten. *Ders.*, Mutter Mirjam. München 1971, 224 Seiten.

¹⁹ Auferstehung. Bemerkungen zu einem apologetischen Pamphlet: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 30 (1978) 259–262.

gen, ja Textverfälschungen vor. Er selbst ist der Auffassung: «Für eine jüdische Betrachtungsweise bleibt daher allein der historische Jesus Gegenstand der Forschung» (S. 260). Dadurch, daß Lapide diese «Demarkationslinie» überschreite, überschreite er auch die Demarkationslinie des Judentums, geschweige denn des orthodoxen: «Vor allem aber ist das Bekenntnis Lapides, das ihn in die Nähe des Judentums stellt, mit seinem orthodoxen Judentum sicher nicht zu vereinen, worauf anlässlich eines Vortrages ... in Basel der dortige Rabbiner *Leo Adler* nachdrücklich hingewiesen hat» (S. 262). So schließt Schalom ben-Chorin: «Die Aufrollung des Problems der Auferstehung Jesu kann daher den christlich-jüdischen Dialog nicht weiterführen, sondern führt in die Ausweglosigkeit» (ebd.).

Gegen den Versuch, «den christlichen Trinitätsglauben in Verbindung mit mystisch-esoterischen Traditionen der Kabbala (zu) bringen», erhebt auch E.L. Ehrlich gegenüber Thoma Einspruch. Er nennt sie «unpassende Parallelen».²⁰

Ebenso hat 1976 Joh. Maier gewarnt: «Eine gewisse Unwahr-

haftigkeit sich und ändern gegenüber kennzeichnet offenbar einige Bereiche des christlich-jüdischen Verhältnisses, und die Jesus-Gestalt ist dazu bis zu einem bestimmten Grad Mittel zum Zweck. Auf längere Sicht wird dies weder dem Christentum noch dem Judentum nützen, auf keinen Fall aber das christlich-jüdische Verhältnis fördern.»²¹ Solche Urteile wollen gewiß nicht die subjektive Ehrlichkeit in Frage stellen. Sie machen aber deutlich, was jedem, der sich etwas auskennt, klar ist: Es gibt einzelne Stimmen aus dem Judentum, die mehr Gehör im christlichen Bereich finden als in ihrem eigenen. Der Dialog muß, wie Thoma sagt und tut, «sehr behutsam geführt werden» (S. 208), hüben und drüben. *Weniger nah kann da näher führen.*

Georg Schelbert, Fribourg

²⁰ So E.L. Ehrlich in seiner Besprechung; vgl. Christliche Theologie des Judentums: Schweizerische Kirchenzeitung 47 (1978) 694ff. zur entsprechenden Stelle bei C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums. Aschaffenburg 1978, 193–196.

²¹ J. Maier, Gewundene Wege der Rezeption. Zur neueren jüdischen Jesusforschung: Herder-Korrespondenz 30 (1976), 313–319, 318.

NACHTÜBUNG

22 Uhr 30.

Abece trat vorsichtig ins Schlafgemach und holte sich ein frisches Taschentuch.

Seine Frau hatte sich schon zu Bett gelegt und las.

«Ich gehe noch in den Garten!» sprach der Mann. «Hast du was dagegen? Frische Luft vor dem Schlafengehen kann nicht schaden!»

«Das sage ich dir seit siebzehn Jahren!» seufzte Gerlinde und wendete sich nach ihm um: «Was soll ich dagegen haben, wenn du meinen Rat endlich beherzigen willst? Oder ...», fragte sie weiter, «gibt's für dich da draußen vielleicht noch anderes zu beherzigen? Verzeih die häßliche Regung! Sie wird den Erfolg meiner erzieherischen Bemühungen um dich und dein Wohlergehen nicht gefährden! Geh nur, mein Schatz!»

Abece runzelte die Stirn. «Du liest wieder Geschichten von Edgar Allan Poe!» mahnte er mit erhobenem Zeigefinger: «Das ist keine Lektüre zum Einschlafen!»

«Vielleicht will ich gar nicht einschlafen!» foppte ihn Gerlinde und räkelte sich unter dem Linnen: «Vielleicht will ich wach bleiben, bis du zurückkommst!»

«Ausgerechnet heute will sie wach bleiben!» dachte Abece und ging in sein Arbeitszimmer.

Mit entschlossenen Bewegungen legte er das Portemonnaie und die Brieftasche auf den Schreibtisch und überzeugte sich dann, ob wirklich alle Taschen seiner Hose und seiner grauen Wildlederjacke leer waren. «Kein Geld, keine Spelunkenbesuche!» brummte er zufrieden: «Und keine Ausweise! Vor allem keine Ausweise! Wollen doch sehen, wie weit ein Mensch, dessen einziger Ausweis er selber ist, heute in dieser Welt noch kommt!»

Mit einem skeptischen Lächeln steckte er den grossen Kamm und das frische Nastuch in die linke Seitentasche, zwei Gegenstände, mit denen er sich kurz zuvor im Bad und, wie erinnerlich, im Schlafgemach eingedeckt hatte.

Dann schaute er prüfend auf die hellen Halbschuhe aus weichem Leder mit den dicken Gummisohlen. Sie umschlossen seine Füße sanft und bequem; aber auf einem Marsch über fünfzig Kilometer konnte ihm das leichte Schuhzeug wahrscheinlich kaum genug Halt gewähren.

Ob er tatsächlich von Ballneck nach Frommental tippeln würde, stand im Augenblick noch nicht fest. Abece spielte vorläufig erst mit diesem – in bezug auf seine Kondition – eher verwegenen Gedanken.

Er war nie Soldat gewesen, und die Füße hatte er sich zum letztenmal in der Bubenzeit wund gelaufen.

Abece begann das Portemonnaie und die Brieftasche wie Schachfiguren auf der Tischplatte hin und her zu schieben.

Er wollte sich ohne Geld und Ausweise auf Wanderschaft begeben. Damit gefährdete er unter Umständen ein Vorhaben, von dem er ohnehin nicht wußte, ob es gelingen würde.

War das sinnvoll und notwendig?

Er pochte mit geballter Faust auf die Tischplatte: «Sicher, sicher!» brummelte er, und seine Züge hellten sich auf.

Er wollte das Portemonnaie und die Brieftasche auf dem Schreibtisch hinterlegen, damit er sein Unternehmen notfalls jederzeit abbrechen und, ohne deswegen das Gesicht zu verlieren, nach Hause zurückkehren konnte.

Nicht umsonst hatte er den Erfolg und erst recht einen etwaigen Mißerfolg seines Projektes genau berechnet und sich für jeden möglichen Ausgang im voraus eine überzeugende und halbwegs ehrenhafte Rechtfertigung zurechtgezimmert. «Es ist einfach verantwortungslos, in unserer Zeit sieben Stunden ohne Geld und Ausweis durch die Nacht zu trampeln!» So ungefähr würde er einen etwaigen Mißerfolg rechtfertigen: «Ich bin ja kein Zigeuner! Und weiß ich denn, was mir unterwegs zustößt! Lieber kehre ich um! Jammerschade, wirklich jammerschade, daß ich das Portemonnaie und die Brieftasche zu Hause vergessen habe!»

Solange er von seiner Marschtüchtigkeit nicht restlos überzeugt war, wollte er den Plan für sich behalten. Nicht einmal mit seiner Frau hatte er darüber gesprochen! Ach, seine Frau! Angenommen, sie wüßte von seiner Absicht! Gerlinde würde ihn bloß auslachen! Gott, wie sie lachte, wenn sie andere auslachen konnte! Noch weniger durfte Abece daran denken, wie ihn seine Spottdrossel empfangen würde, wenn er nach zwei Stunden erschöpft und mit der fadenscheinigen Begründung nach Hause käme, er habe das Portemonnaie und die Brieftasche mitzunehmen vergessen!

Je länger Abece vor dem Schreibtisch stand und über sein Verhalten nachdachte, desto lächerlicher und feiger kam er sich vor, und desto mächtiger regten sich in ihm der Wille und die Kraft, den langen Nachtmarsch von Ballneck nach Frommental unbekümmert um innere und äußere Widerstände tunlichst bald hinter sich zu bringen.

Ein einziger Umstand sprach derzeit noch gegen einen sofortigen

gen Aufbruch: Seine Frau las Geschichten von Poe! Geschichten zum Fürchten! Je länger er ausblieb – und wenn er ging, blieb er viele Stunden bis tief in den neuen Tag hinein aus – um so mehr würde sich Gerlinde fürchten! Die Angst, welche Poes Geschichten in ihr weckten, würde sich mit der Angst über seine unbegründete Abwesenheit verbinden, und diese doppelte Angst konnte früher oder später ein gefährliches, weil ihrer Gesundheit, ihrem Herzen abträgliches Maß erreichen!

Aber sein Trotz besiegte zuletzt auch diese Skrupel. Gegen elf Uhr verließ er das Haus, ohne sich von Gerlinde verabschiedet zu haben.

Wenn er beim Hinausgehen sein Gesicht im großen Spiegel des Entrees gesehen hätte, wäre er wohl über die Härte seiner Entschlossenheit, zumindest über den Aufwand an Energie erschrocken, den diese Entschlossenheit ihm abzufordern schien. Aber als Spezialist für Aberglaube bei den Völkern der Alten und Neuen Welt sowie als Kenner der pythagoräischen Symbole wußte er auch, wie gefährlich es war, nachts in einen Spiegel zu sehen: Da er sich im Spiegel keine Gelbsucht holen wollte, hatte er gar nicht erst hingeschaut!

Als die Haustüre hinter ihm ins Schloß fiel, eilte er schon mit entspannten Schritten vom Kiesweg des Gartens auf die Straße gegen Trunkenau hinaus. Trunkenau war die erste Siedlung auf dem Weg von Balleneck nach Frommental.

Für Leser, die wissen, daß die Allerheiligenlitanei keine Märtyrer, Bekenner und Kirchenlehrer namens Abece anruft, soll hier kurz nachgetragen werden, wie Gerlindes Mann zu seinem Vornamen kam. Vor achtundvierzig Jahren wurde Abece bei Frommental geboren und im Alter von drei Tagen auf die Namen Adam Basilius Clemens getauft. Unter dem Adam habe man sich, so versicherte der Pastor der kleinen evangelischen Gemeinde, nicht nur den alten sündigen Adam, sondern auch den neuen Adam vorzustellen. Der neue Adam sei zwar ebenfalls sündig, darüber hinaus sei er allerdings noch erlöst. – Basilius hieß der Vater des Täufelings, und Clemens war der Vorname seines Paten. Das scheinbar «heidnische» «Abece» war somit nichts anderes als eine Abkürzung, gewonnen aus den Anfangsbuchstaben der drei jüdisch-christlichen Vornamen Adam Basilius und Clemens, was, zusammen mit dem wohlklingenden musikalischen Geschlechtsnamen, alles in allem Adam Basilius Clemens Lautensack ergab.

In diese mittelalterlich anmutende Namensreihe war die akademische Berufung von Abece gleichsam wie in einen goldenen Rahmen eingepaßt: Er hatte Volkskunde, besonders abergläubische Gebräuche und Riten der Eskimos und der Indianer in den Reservaten von Arizona, ferner – an sieben europäischen Universitäten – Alchemie, Psychologie und Pansophie studiert, wobei er ganz zufällig entdeckte, daß ein Mann namens Lautensack einst ein enger Vertreter und Mitarbeiter des kabbalistischen Naturphilosophen Agrippa von Nettesheim gewesen war. Erstes Aufsehen in Fachkreisen erregte Abece Lautensack bereits mit seiner Dissertation: *«Wo bleibt die Höhenpsychologie? Eine tiefenpsychologische Studie über Mangelerscheinungen in der modernen Seelenkunde nebst Vorschlägen zu ihrer Behebung durch Vervollständigung in Richtung auf die Multidimensionalität des seelischen Ingesamt an und für sich wie auch in seinem unaufhörlichen Durchdrungensein von anderen weder raum- noch zeitgebundenen seelischen Ingesamt höchst unterschiedlicher Rang- und Größenordnung.»*

Im übrigen war Abece sozusagen ein Mensch wie jeder andere, abgesehen vielleicht von einer gewissen Schwerfälligkeit beim Umsetzen einfacher Entschlüsse in die Praxis des Alltags, aber das hat der geneigte Leser sicher schon selber bemerkt.

Blitzschnell arbeitete Abece dagegen, wenn es etwa darum ging, die abenteuerlichen Verwandlungen abergläubischer Vorstellungen von ihren Anfängen bis in die Gegenwart aufzuhellen. Hier zeitigten seine Assoziationsfähigkeit und seine Kombina-

torik zusammen mit der Datenbank seines Gehirns verblüffende Resultate.

Diese kamen seinen Vorlesungen, seinen wissenschaftlichen Publikationen, seinen Vorträgen an internationalen Fachkongressen und sogar seinem Privatleben zugute. Er war ein glänzender Gesellschafter, interpretierte die Welt und den Menschen, die Wissenschaften und die Technik mit spielerischer Leichtigkeit und Leichtsinnigkeit aus Urbildern und -formen des Aberglaubens, und da der Gegenstand allgemein interessierte, konnte er sich der Einladungen an private Partys und ähnliche Veranstaltungen kaum erwehren.

Abece war bereits eine Stunde unterwegs.

Die Glocken von Spitzweg schlugen Mitternacht. Die Zeit bis zum ersten Hahnenschrei gehörte den Geistern und Schreckgespenstern.

Abece war in seinem Element.

Die Straßenlampen verstreuten eine dürftige Lichtsaat. Die hellen Fenster schimmerten wie ein buntes Kartenspiel. Auch der See in der Tiefe hatte die Perlenschnur an seinem Hals noch nicht abgelegt.

Die Straßen waren leer. «Wie früher zieht man es vor, nachts im Hause zu bleiben», sinnierte Abece: «Und wer dennoch draußen bleiben muß, hütet sich zu singen, zu pfeifen oder geräuschvolle Arbeit zu verrichten. Abergläubische Vorschriften im Dienste der Lärmbekämpfung!»

Plötzlich schmedeten und hämmerten seine Schritte den Asphalt, als wäre er weiches Blech. Die Wände der Häuser schienen den Radau zu verstärken; sie bündelten ihn zu Echohallen und bombardierten Abece damit.

Das Getöse hatte natürlich nichts mit dem lautlosen Tritt seiner Gummisohlen zu tun. Eine fremde uralte Wirklichkeit war in die Straße eingebrochen. Unsichtbare Zwerge und Kobolde feierten Hochzeit in seinen Ohrmuscheln und in den Kellerluken der Mietshäuser. Hexen hopsten auf ihren Besen wie vordem als bläulich blaue Wölkchen zum Stelldichein mit dem Teufel.

Die Geisterstunde trieb ihr Späßchen mit Abece und narrete seine Sinne.

Dann verstummte der Lärm. Irgendwo wimmerte, vom Schreckmännchen geplagt, ein Kind im Schlaf.

Eine schwarze Katze sprang Abece über die Füße. Beinahe wäre er gestolpert. Er wollte fluchen, erinnerte sich aber noch rechtzeitig an die alte Regel, daß man fremde Katzen nachts auf offener Straße nicht ansprechen dürfe. «Fremde Katzen! Welche Schlagzeile!» überlegte er: «Aberglaube bekämpft Prostitution!»

Beim Bahnhof von Fürenweid brausten in kurzen Abständen zwei Züge an ihm vorbei. Der eine donnerte von der großen Stadt gegen Hochfarten, der andere von Brättigen gegen die große Stadt. Die Lokomotiven glichen kopflosen Roßen, die hell erleuchteten Wagen riesigen Hunden mit Augen aus feurigen Rädern.

Der alte Nachtjäger und seine wilde Horde waren noch nicht tot. Sie hatten bloß ihre Gestalt gewechselt.

Allmählich führte der Weg landeinwärts. Der See verschwand. Als Abece gegen ein Uhr nachts das letzte Haus von Ristenmatt, eine kleine Schenke, passierte, gingen hinter ihm die Lichter der Straßenlaternen aus, und der Weg, welcher hier bereits nach Frommental benannt war, verkroch sich irgendwohin – Abece wußte zuerst nicht recht, ob ins schwarze Grün der Felder oder in die mondlose Schwärze der Nacht.

Es dauerte eine Weile, bis dem Wanderer die Laternen des Himmels zu scheinen begannen, bis er die kunstvollen Figurengedichte der Sternbilder entzifferte, den Psalter der Milchstraße lesen und sich am strahlenden Münzschmuck der Planeten ergötzen konnte.

Je länger Abece durch die weiten Wiesen und Äcker marschierte, desto leichter wurde ihm ums Herz. Alle Müdigkeit schwand dahin. Nichts lenkte ihn ab. Seine Sinne durften ausruhen. Und die Finsternis schreckte nicht: Das Sternenreliquiar des Himmels mit seinen Edelsteinen, Gemmen, Perlen und mit seinem silbernen Filigran hing wie ein gewaltiger Talisman über ihm.

Nur seine Füße schmerzten ein wenig.

Gelegentlich tauchte im Dunkel – und das war nun kein täuschender Nachtspekul mehr – eine mächtige Hochspannungsverteilungsanlage auf. «Weich ein Wort! Aber nicht jedes Wort braucht schön zu sein!» spintisierte Abece – als ob er sich für die Hochspannungsverteilungsanlage entschuldigen müßte!

Ein standhafter Summ- und Brummtönen nebelte um die Gerüste, Masten, Drähte und Isolatoren. So ungefähr mochte einst die Harfenmusik der armen Seelen an Wegkreuzen geklungen haben, auf denen der Wanderer wie angenagelt stehenbleiben mußte, bis er ein Gebet für die Verstorbenen gesprochen hatte.

Um zwei Uhr näherte sich Abece nach gemächlichem Aufstieg dem kleinen, in einem Engpaß gelegenen Dörfchen Hasensteig. Unweit der ersten Häuser sprang mit zwei gewaltigen Sätzen ein schwarzer hagerer Schatten auf den Weg und blendete Abece mit einer Taschenlampe. Dann glitt der Lichtkegel langsam über seine Kleider zu den Schuhen hinab.

«Eine überraschende Inspektion!» dachte Abece: «Nun habe auch ich mein Schreckmännchen gefunden!»

«Polizei!» knurrte der Unbekannte.

«Das kann jeder sagen!» erwiderte Abece lachend.

«Witze sind nicht gefragt!» donnerte der Gendarm: «Ihren Ausweis, bitte!»

Abece wandte den Kopf zur Seite und erblickte am Rande des Angers nahe der Fahrbahn einen Volkswagen. Neben dem Fahrersitz saß ein deutscher Schäferhund. Er respektierte den Schäferhund, dem Polizisten aber gestand er: «Ich kann mich nicht ausweisen!»

«Blödsinn! Wer irrt schon nachts um zwei Uhr ohne Ausweis durch die Gegend!» fauchte der Schutzmann.

Abece kramte den Kamm und das frische Taschentuch aus der Wildlederjacke und streckte dem Schupo beides unter die Nase: «Wenn es unbedingt sein muß! Hier meine Ausweise! Andere habe ich nicht!»

«Ich kann Sie festnehmen!» drohte der Polizist.

Abece ließ sich nicht beeindrucken: «Wen suchen Sie eigentlich, falls die Frage erlaubt ist?»

«Zwei gefährliche Verbrecher ...», legte der Schutzmann los: «... sind gestern abend aus der Strafanstalt bei Nagelzeh entwichen und dort ... kurz vor der Polizeistunde ... noch in einem Wirtschafts- haus gesehen worden ... Unverschämte Burschen! ... Sind uns leider entwischt! ... Beide bewaffnet! ... Beide bewaffnet!» wiederholte er nervös: «... und jetzt zeigen Sie mir bitte nicht wieder ihren verfluchten Kamm!»

Der Gendarm tastete die Kleider und Taschen von Lautensack ab. Unterdessen philosophierte Abece mit sanfter Stimme: «Ich bin, wie Sie zugeben werden, nicht zwei! Ich bin eindeutig einer! Also kann ich unmöglich die gesuchten zwei sein!»

«Werden Sie nicht frech!» maunzte der Schutzmann.

Abece dachte an den deutschen Schäferhund und dämpfte seine Stimme auf ein Flüstern herab: «Ich mache Ihnen einen Vorschlag! Wir fahren zusammen nach Hasensteig hinein. Dort telefonieren Sie irgendwo meiner Frau und verlangen ihren Mann, also Adam Basilius Clemens Lautensack. Das bin ich. Wenn dann in Balleneck – in Balleneck wohne ich nämlich – tatsächlich der Adam Basilius Clemens Lautensack an den Apparat kommt, nun, mein Herr Polizist, dann lasse ich mich sofort

verhaften! Ohne Gegenwehr! Als Vorgabe gewissermaßen zu den zwei Gaunern, die Sie noch nicht haben!»

Der Polizeimann lachte kurz und meinte eine Spur weniger streng: «Geht nicht! Barmherziger Gott!» rief er plötzlich völlig hilflos und verzweifelt: «Hast du schon sowas gehört! Macht sich da eine deiner Kreaturen mitten in der Nacht unter deinem geduldigen Himmel breit – mit Kamm als Ausweis!»

Der Aufschrei klang echt. Der Gendarm war ein Mensch. Mit Menschen kann man reden, und Abece mußte jetzt unbedingt reden, denn gleich nach der Anrufung des barmherzigen Gottes durch den Schupo war ihm blitzartig eine überwältigende Erleuchtung gekommen – oder doch wenigstens ein Gedanke, der seine Schwierigkeiten mit einem Schlag beheben konnte.

«Verehrter Herr Polizist!» begann Abece: «Ich gebe zu, daß mein Verhalten in etwa von den hierzulande üblichen Gepflogenheiten abweicht. Aber, vergessen Sie bitte nicht», bat er mit flehender Stimme: «Gestern kurz vor elf bin ich in Balleneck aufgebrochen, und seither befinde ich mich zu Fuß auf einer Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau im Kloster Frommental. Bevor ich ging, legte ich mein Portemonnaie und meine Brieftasche auf den Schreibtisch meines Arbeitszimmers und sagte mir: «Wer zu Unserer Lieben Frau im Kloster Frommental wallfahrten will, setzt seine Hoffnung nicht auf Geld, Ausweise und ähnlichen Kleinkram, sondern eben einzig und allein auf die Gnadenmutter von Frommental. Und zum Zeichen dafür, daß ich meine Hoffnung unterwegs tatsächlich nur auf die gnadenreiche Mutter von Frommental setze, will ich Geld und Ausweise kurzerhand zu Hause lassen! – Deutlicher geht's wohl nicht mehr! Aber jetzt kommen Sie – ein Schutzmann, ein Bewohner dieses gläubigen Landstrichs, einer, der vielleicht gar in der Nähe von Frommental zur Welt gekommen ist –, jetzt kommen Sie und sagen, es gehe nicht an, daß der Mensch seine Hoffnung heute noch auf die Gottesmutter setze. Die einzige legale Hoffnung in einem Fall wie dem unsrigen und in einer Welt wie der unsrigen sei vielmehr ein papierener Ausweis. Ich appelliere an Ihren Glauben, Herr Gendarm, an Ihre Religiosität und, falls Sie eine solche nicht mehr besitzen, an Ihre Toleranz! Zerstören Sie nicht die Hoffnung eines schlichten, demütigen Pilgers auf Unsere Liebe Frau in Frommental! Beweisen Sie im Gegenteil, dass diese Hoffnung kein abergläubischer Spuk, sondern eine tragende universale Wirklichkeit ist, ein Ausweis ganz besonderer Art, ein himmlischer Ausweis sozusagen, der in bestimmten Fällen auch hier unten jeden anderen Ausweis vollgültig zu ersetzen vermag!»

Abece hatte bisher nur im Zusammenhang mit abergläubischen Demonstrationen religiöser Art an Wallfahrten gedacht. Er war ein Christ, gewiß, aber er war ein evangelischer Christ! Und er hieß Adam! Das war ein Name, mit dem er augenblicklich nur die Vorstellung vom alten, sündigen Adam verbinden konnte. Diesem alten, sündigen Adam in Abece war schon, bevor er zu sprechen begann, sonnenklar, daß er dem Polizisten ein arglistiges Lügenmärchen aufbinden würde, ein Notlügenmärchen zwar, aber immerhin doch ein Lügenmärchen, eines, das ihn überdies noch aus seiner mißlichen Lage befreien sollte.

Aber je länger Abece redete, desto eindringlicher und überzeugender klangen seine Worte und Argumente. Zuletzt war ihm, als hätte er, wie man so sagt, seit Jahren endlich wieder einmal «aus vollem Herzen» gesprochen. «Aus vollem Herzen», wohlverstanden, aber halt doch nur «aus vollem Herzen». Auf Herzensdinge war seiner Meinung nach kein Verlaß. In Herzensdingen hielt er sich deshalb auch nicht für kompetent.

Um so mehr verwirrte und beschämte ihn die unglaubliche Wirkung seiner Rede. Der Schutzmann ergriff seine Hände und stotterte aufgelöst: «Verzeihen Sie! ... Aber Pflicht ist Pflicht! ... Sie haben mir eine Lehre erteilt! ... Vor drei Minuten war ich noch ein ungläubiger Bewohner dieses gläubigen Landstrichs! ... Ihre Worte haben mich auferüttelt ... Ich werde die Hoff-

nung suchen, die ich verloren habe ... Und ich werde sie finden! ... Ich danke Ihnen für Ihren Humor, Herr Latten ..., Herr Lautensack, für Ihre Hoffnung und für Ihr Zeugnis ... Wer hat denn heutzutage noch den Mut, seinen Glauben zu bekennen ... Da sucht man zwei Verbrecher und findet ...»

Der Schutzmann schluchzte.

Abece fühlte sich nicht mehr wohl in seiner Haut. «Genug der unverdienten Komplimente!» rief er erschrocken.

Der Polizist schwebte in den Wolken. Bevor er seinen Dienst ordnungsgemäß aufnehmen konnte, mußte er auf den harten Boden von Hasensteig zurückfinden. Abece beschloß, ihm dabei zu helfen: «Im zweiten Teil meiner Ausführungen möchte ich auf eine Kleinigkeit hinweisen, die Ihnen scheinbar entgangen ist. Sie sprachen von bewaffneten Ausbrechern, die sich vermutlich hier in der Gegend herumtreiben. Und jetzt stellen Sie sich bitte den wehrlosen Pilger vor, der noch drei volle Stunden durch diese gefährlichen Auen und Wälder wandern und jederzeit mit der Möglichkeit rechnen muß, von Gaunern ausgeraubt und erschossen zu werden. Bei jedem Geräusch werde ich zusammenzucken. Darum hätten Sie jetzt streng genommen auch die Pflicht, mich – zur Schonung meiner Gesundheit, will sagen, zur Verhinderung eines verfrühten Herztodes – mit entschertem Revolver nach Frommental zu geleiten!»

Abece mußte seinen Nachtmarsch in den Morgen hinein ohne den Gendarm fortsetzen.

Gegen fünf Uhr kam er in Frommental an, schritt zum Kloster hinauf, trat in die Kirche, legte sich – die Hotels und Gasthöfe waren noch geschlossen – auf eine Bank und schlief eine halbe Stunde lang wie ein Guru auf dem Nagelbrett.

Als er das Heiligtum wieder verließ, begegnete ihm ein Tourist in Knickerbocker und schweren Bergschuhen. Es war der Priester, der die erste Frühmesse in der Kapelle Unserer Lieben Frau von Frommental gelesen hatte.

Sie kamen miteinander ins Gespräch. Der Priester hatte viele Jahre als Missionar in China verbracht und dozierte, seit seiner Rückkehr in die Heimat, Sinologie an der Universität, zu deren Lehrkörper auch Abece gehörte.

«Ich bin gestern um elf Uhr abends von Wasserau zu Fuß nach Frommental aufgebrochen», erzählte der Sinologe: «Mitten in der Nacht geriet ich in eine Polizeikontrolle. Man sucht anscheinend zwei bewaffnete Ausbrecher. Ich konnte mich notdürftig ausweisen, aber die Gendarmen haben sich mir gegenüber wie chinesische Banditen benommen.»

Abece berichtete nun von seiner Begegnung mit der Polizei, erwähnte jedoch sein Lügenmärchen und die seltsame Bekehrungsgeschichte mit keinem Wort.

Der Sinologe lachte wie ein echter Chinese: «Welch ein Glück, daß Sie von Norden, ich von Süden her, will sagen, daß wir nicht zu zweit nach Frommental gewallfahrtet sind.»

Eine halbe Stunde später hielt Abece wie immer, wenn er in Frommental weilte, Einkehr in der Pilgerstube «Zum Sicherem Kahn».

Margarete Melkart, die Wirtin, und ihre schöne Verwandte Megilla, zwei unverheiratete Damen von kultivierter Wesensart, nahmen sich des unrasierten Pilgers an, spendierten ihm – gegen Bezahlung bei passender Gelegenheit – ein englisches Frühstück und fragten später diskret, ob er vielleicht seine Frau anrufen wolle.

Als sich Gerlinde am anderen Ende des Drahtes unausgeschlafen und mit schwacher Stimme meldete, brüllte Abece – er brüllte stets am Telefon: «Radieschen, mein Radieschen! Du hast recht behalten! Ich war hier bei meiner anderen lieben Frau, und ich sage dir, es gab und gibt bei der recht viel zu beherzigen!»

Gerlinde schluchzte.

«Versteh mich recht, Radieschen! Ich bin in Frommental ... Aber ja, Radieschen! ... Ging zu Fuß nach Frommental! ... Werde jetzt gleich meinen Freund Brandan besuchen ... Brandan von Risswick, weißt du ... den Apotheker und Botaniker! ... Habe einiges über Pflanzenzauber mit ihm zu besprechen! ... Wirst du mich mittags, so gegen zwölf, mit dem Wagen im «Sicherem Kahn» abholen? ... Tausend Dank, Radieschen! ... Und herzliche Grüße von Margarete Melkart, von Megilla, ja, und eben von meiner anderen lieben Frau in Frommental! ... Eine großartige Frau, muß ich sagen ... Verlangt keine Ausweise! ... Hilft einfach, wo geholfen werden muß! ... Hat meinem alten, sündigen Adam geholfen! ... Hat sogar mir geholfen, einem Evangelischen! ... Und wenn du wüßtest, wie sie geholfen hat. ... Mit vielleicht göttlichem Humor! ... Eine Dame ist das, potz Blitz, eine Dame von ökumenischem Format! ...»

Anderntags las Abece in der Zeitung, am x-ten y sei bei Hasensteig morgens kurz vor 2 Uhr 45 der Polizist *Daniel Hoffnung* erschossen worden. Beim Mörder handle es sich wahrscheinlich um A.K., der wenige Stunden vor der Tat gemeinsam mit seinem Komplizen D.F. aus der Strafanstalt bei Nagelzeh entwichen sei.

Franz Fassbind, Adliswil

Vom Autor werden zusammen mit der obigen noch weitere zwölf «unheimliche Geschichten» unter dem Titel *Vorfälle* im Pendo-Verlag Zürich (März 1979) erscheinen.

In der «Richtung des Lebens und der Geschichte»?

Zum sechsten Entwurf für ein kirchliches «Grundgesetz»

Man soll schlafende Hunde nicht wecken. Zu diesem Schluß kam im vergangenen Frühjahr eine internationale Gruppe von «Informateurs religieux», als ihr von einer Neufassung des Entwurfs für ein kirchliches Grundgesetz – *Lex Ecclesiae Fundamental* (*LEF*) – berichtet wurde. Sieben Jahre zuvor, als erstmals ein solcher Entwurf bekannt und von theologischen und juristischen Fachleuten untersucht worden war, hatten sich nicht wenige bereit gefunden, Alarm zu schlagen. Auch auf der im gleichen Jahre 1971 in Rom zusammengetretenen Bischofssynode war einiges von weltweiter Kritik zu vernehmen. Dann aber war es um das Projekt still geworden. Mancher mochte hoffen, die Sache sei eingeschlafen. Tatsächlich hatten sich ja damals auch solche zu Wort gemeldet, die «gestern» noch «für», nun aber «gegen ein Grundgesetz» eingestellt waren. Sie hatten sich in den ersten Jahren nach dem Konzil eine «Lex constitutionales Ecclesiae» um der Freiheit der Kinder Gottes willen gewünscht, sie sahen nun aber ein, daß der uns verheißene Geist der Freiheit «gerade nicht grundgesetzlich garantierbar ist, weil er weht, wo er will»¹, ja, daß sich eine juristische Systematisierung im Stile der bisherigen Entwürfe schon nach wenigen Jahren «als Zwangsjacke erweisen» könnte.²

Während der damals vorliegende (vierte) Entwurf «zum Gespött der Juristen» gereichte (Publik 18. 6. 1971) und 124 namhafte Theologen aus mehreren Ländern fanden, er lasse sich «nicht verbessern»³, lief unter den *Bischöfen* der Welt eine briefliche *Abstimmung*. Es antworteten ihrer 1300, das sind 40 Prozent aller Bischöfe. Zwei Fragen waren ihnen gestellt worden.

¹ J. Neumann, «Orientierung» 1977, S. 142 ff.

² G. Alberigo, «Orientierung» 1977, S. 85ff.

³ «Orientierung» 1977, S. 124. Die schwerwiegenden theologischen und ökumenischen Einwände gelten nach wie vor, und wer sähe nicht inzwischen die Unmöglichkeit des Unterfangens, den Geist des Konzils juristisch festzuschreiben zu wollen. Deshalb bleibt die doppelte Forderung bestehen: *Kein Grundgesetz für die Kirche, und schon gar nicht in der vorliegenden Fassung!*

Erstens zum *Prinzip* einer LEF, ob es *opportun* sei, daß sich die Kirche als theologisches und juridisches Fundament für ihre Gesetze eine Verfassung gebe. Es sagten lediglich 593 Bischöfe (18 Prozent aller Bischöfe) rundweg *ja*, 462 erhoben Vorbehalte, und 251 lehnten das Prinzip ab. Mit dem konkreten Entwurf – zweite Frage – erklärten sich lediglich 61 Bischöfe (2 Prozent) einverstanden, 422 lehnten ab, und der große Rest meldete Vorbehalte an.

Hat dieses Abstimmungsergebnis – man darf es mit Fug und Recht «katastrophal» nennen⁴ – nicht vermocht, die ganze Übung abzublasen, so doch darüber größtmögliche Stille auszubreiten. Dabei war auf der Bischofssynode 1971 nicht zuletzt die Geheimniskrämerei in dieser die ganze Kirche angehenden Sache kritisiert worden. Andererseits mochte es verdächtig wirken, wie Kardinal *Pericle Felici* als Vorsitzender der Kodexkommission in einem kurzen Exposé auf der Synode das Ergebnis der bischöflichen Briefabstimmung beschönigte, und zwar indem er durch Zusammenzählung der unbedingten und der bedingten «Ja» sowohl für die Grundsatzfrage der Opportunität wie für den konkreten Entwurf ein positives Ergebnis konstruierte. Zudem gab er nicht bekannt, wie weit die angeführten Zahlen auch Kollektive (ganze Bischofskonferenzen) einschlossen: wurde allenfalls eine Bischofskonferenz mit 80 Mitgliedern als «eine» Stimme gezählt? Ebensovienig wurde über die Behandlung der Vorbehalte bzw. Abänderungsanträge Rechenschaft gegeben: In einer Mitteilung von Mgr. *Onclin* (Sekretär der Kodexkommission) war lediglich über einige zentrale Punkte zu vernehmen, die einen Bischöfe hätten «weiße», die andern «schwarze» Abänderungsanträge gestellt: «folglich» habe die Kommission durch die Bischöfe keine «Orientierung» erhalten. Wie es sich seither mit der Information bzw. Nichtinformation über den Weitergang der Arbeiten an der LEF verhielt, war in unserer Zeitschrift in der Ausgabe vom 31. Oktober (S. 219) zu lesen: Prof. *Knut Wolf* (Nijmegen) klagte über Nichtbeteiligung der Öffentlichkeit und Desinteresse der Kardinäle, im Kontext seiner Ausführungen über die «Sackgasse» und «Misere», in welcher sich das Kirchenrecht überhaupt befinde.

Daß Papst Johannes Paul I. unmittelbar nach seiner Wahl (Ansprache in der Sixtina) die Vollendung der Kodexrevision in seiner Programmskizze erwähnte, ließ aufhorchen. Nach der Bestätigung von Kardinal Felici als Präsident der Kodexkommission durch Papst Wojtyła/Johannes Paul II. fanden es Besorgte unter den Kirchenrechtlern und Theologen an der Zeit, das Geheimnis um einen neuen Entwurf der LEF zu lüften.

Er ist nun (ohne römischen Auftrag) veröffentlicht worden, und zwar gleichzeitig von der Zeitschrift «*Il Regno*» (Bologna) und von der *Herder-Korrespondenz*, je in der Dezemberrummer. Dies veranlaßt auch uns zu einer ersten inhaltlichen Stellungnahme. Sie gründet in einer ausführlichen Analyse des Entwurfs durch eine Studiengruppe um das Centro di Documentazione (Prof. Alberigo) in Bologna⁵, die seit dem Frühsommer vorliegt und inzwischen an interessierte Bischöfe und Fachleute in verschiedenen Sprachen (deutsche Übersetzung: Werner Heierle) versandt wurde.

Es handelt sich um den *sechsten* Entwurf der LEF. Er lag bereits im Juni 1976 vor, soll dann angeblich längere Zeit «irgendwo beim Papst» (Paul VI.) gelegen haben, bevor er Ende 1977/Anfang 1978 an die Mitglieder der Kodexkommission im Kardinalsrang verschickt und so auch einigen Fachleuten außerhalb des engen Kreises der Bearbeiter bekannt wurde.

Die Bologneser Studiengruppe hat ihn sorgfältig mit dem 1971 so übel vermerkten vierten Entwurf (der fünfte wurde nie bekannt) verglichen und ist zum Schluß gekommen, daß die Neufassung von 1976 im Vergleich zur Fassung von 1971 sogar noch eine *Verschlechterung* darstellt:

► Ein Großteil der Veränderungen verstärken das zentralistische und autoritäre Element.

► Was von der Theologie des Zweiten Vatikanums in die vorangehende Fassung eingearbeitet worden war, ist weitgehend wieder herausgestrichen und rückgängig gemacht worden.

Drei Beispiele, der schon erwähnten Studie entnommen, sollen das erhärten:

▷ Im Canon 36 § 2 der früheren Fassung war die *Bischofssynode* genannt und anerkannt als Vertreterin des Gesamt-epis-

kopats, mit deren Hilfe die Gesamtheit der Bischöfe ihrer Sorge für die Gesamtkirche Ausdruck verleihen kann:

«Dem Papst leistet bei der Ausübung des nämlichen Amtes (scil. des Hirtenamtes) vor allem die Bischofssynode als Vertreterin des katholischen Gesamt-episkopats Hilfe, wodurch dessen Sorge für die Gesamtkirche in geeigneter Weise zum Ausdruck kommt.»

Im jetzigen Canon 32 § 1 ist davon nur noch eine nichtssagende Erwähnung und farblose äußerliche Umschreibung der Bischofssynode übriggeblieben:

«Dem Papst stehen bei der Ausübung seines Amtes als oberster Hirte die Bischöfe zur Seite, die ihm auf verschiedene Weise helfen, unter anderem in der Bischofssynode, d. h. einer Zusammenkunft von Bischöfen aus den verschiedenen Regionen zu bestimmten Zeiten.»

▷ Im früheren Canon 59 im Abschnitt über das Lehramt war von Äußerungen der *Bischofskonferenzen* die Rede, denen die Gläubigen gebührende Achtung entgegenzubringen hätten. Im entsprechenden Canon 61 der jetzigen Fassung werden die Bischofskonferenzen nicht mehr erwähnt.

▷ Unter den Rechten aller Christen war im Canon 30 § 3 von ihrer «Befähigung, um Rat gefragt zu werden», gesprochen worden:

«Die Laien sind befähigt, von den geweihten Hirten in den Angelegenheiten der Kirche nach Maßgabe des Rechts um Rat gefragt und je nach ihren Voraussetzungen auch mit kirchlichen Aufgaben betraut zu werden.»

In der jetzigen Fassung ist diese *Konsultationsmöglichkeit der Laien* weggelassen worden; der entsprechende Canon 56 § 3 heißt:

«Die christlichen Laien sind befähigt, von der hierarchischen Autorität nach Maßgabe des Rechts mit kirchlichen Aufgaben betraut zu werden.»

Die Studie interpretiert diese Änderung (und andere) aus dem Bestreben der Redakteure heraus, jede Möglichkeit einer institutionalisierten Teilnahme der Laien an der Leitung der Kirche auszuschließen (wie sie ansatzweise in gewissen Synoden, Pastoralräten usw. vorhanden sein konnte).

Die Hauptlinien der vorliegenden Fassung, abgelesen an den Änderungen gegenüber der vorangehenden Fassung, formuliert die Studie folgendermaßen:

«1. die Ausschaltung jeder autonomen Rolle der Bischöfe gegenüber Rom, 2. die Ausschaltung jeder eigenständigen Teilnahme der Laien an der Leitung der Kirche.»

Diese knappen Hinweise dürften genügen, um den *Kontrast* aufzuzeigen, der zwischen diesem Entwurf und den Versprechungen der beiden inzwischen gewählten Päpste für *mehr effektive Kollegialität* liegt. Daß sich diese auch gerade in der Beratung des Kirchenrechts zeigen müßte und daß weder der revidierte Kodex und noch viel weniger ein alle früheren Rechtsquellen außer Kraft setzendes «Grundgesetz» ohne einen qualifizierten kollegialen Akt (Bischofssynode mit Entscheidungsvollmacht oder Konzil) promulgiert werden dürfte, war unmittelbar nach der Wahl von Papst Luciani von mehreren Kardinälen zu hören, die sich mit der Überzeugung des Gewählten eins wußten.

Wer aber die Antrittsrede von Papst Wojtyła/Johannes Paul II. gehört und sie gar vor dem Hintergrund von dessen Konzils-äußerungen studiert hat (Orientierung vom 31. Oktober, S. 216), kann überhaupt nicht glauben, daß es für diesen Papst ein anderes «Grundgesetz» als die vom Konzil feierlich promulgierte Konstitution *Lumen Gentium* geben kann. Wer deren Duktus auch nur einigermaßen im Kopf hat – die Kirche als Geheimnis, die Kirche als Volk Gottes und dann erst die Kirche als Gefüge mit Bischöfen usw. –, kann es ja wirklich kaum glauben, wie der jetzige Entwurf mit seinem «*Kanon 1*» die Kirche vorstellt:

§ 1: Die Kirche Christi ist eine einzige, die wir im Glaubensbekenntnis bekennen als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Unser Erlöser hat sie nach seiner Auferstehung dem Petrus zu weiden übergeben (vgl. Joh

⁴ G. Alberigo in: «Concilium» 1978, Heft 8/9, S. 492ff.: Ein Statut im Dienste der Restauration.

⁵ 114 Via San Vitale, Bologna.

21, 17) und ihm und den übrigen Aposteln den Auftrag gegeben, sie auszubreiten und zu regieren (vgl. Mt 28, 18ff.). Diese Kirche Christi ist verwirklicht (subsistit) in der katholischen Kirche.

§ 2: In der Kirche sind manche Christgläubige durch göttliche Anordnung zu Dienern bestellt. Sie sind aufgrund der Heiligen Gewalt, mit der sie durch die Weihe ausgestattet werden, beauftragt, an Christi Stelle und in seiner Autorität Hirten zu sein, die durch den Dienst des Wortes und der Sakramente, besonders durch das im Namen des ganzen Volkes Gottes dargebrachte eucharistische Opfer, und durch ihre Leitung das Volk Gottes aufbauen und gestalten.

Der neue Papst dürfte aber auch jenen dialogischen Geist vermissen, der ihm im Verhältnis von Hierarchie und *Laien* so am Herzen liegt, und den er selber in Krakau seit 1972 durch ein *synodales* Unternehmen – es dauert noch an bis 1979! – vorantreiben wollte. Wenn die LEF 1976 all das außer acht läßt, was seit dem Konzil in diesem Sinn auf den verschiedenen Ebenen an Mitverantwortung und Mitberatung aufgebaut und angebahnt wurde, wenn sie noch nicht einmal eine Ahnung von all dem zeigt, was immerhin seit den Bischofssynoden von 1971 und 1974 über «Basisgemeinden» als Erfahrung ganzer Kontinente ins Bewußtsein der Weltkirche gedrungen ist, dann kann man dieses Papier nur ein obsoletes Monstrum nennen, das wie das künstliche «Nessie» im Vierwaldstättersee aus dunklen Fluten aufgetaucht ist, um – wem eigentlich? – mit einem «Zurück zum Papalismus» zu schrecken. Und wenn der neue Papst sich zum Ziel gesetzt hat, unseren christlichen Glauben gegen den atheistischen Vorwurf der Entfremdung als befreiend zu erweisen, dann gilt es, nicht zuletzt Zeichen gegen entfremdende und verhärtete Strukturen zentralistischer Bürokratie in der eigenen Kirche zu setzen. Nur so werden die Kräfte freigelegt, um, wie es Johannes Paul II. selber proklamiert hat, aus dem Impuls des Konzils und konfrontiert mit neuen Erfahrungen «in der Richtung des Lebens und der Geschichte» voranzugehen.

W. Heierle und L. Kaufmann

Österreich nach Zwentendorf

Die Volksabstimmung, in der sich die Österreicher am 5. November dieses Jahres über die Verwendung von Atomkraft zur Stromerzeugung aussprechen sollten, erweist sich mit zunehmendem Abstand als Ereignis von wachsender Tragweite. Dafür gibt es viele Gründe, während die Konsequenzen noch spärlich sind. Denn mit Ausnahme der Tatsache, daß das bereits fertiggestellte erste österreichische Kernkraftwerk Zwentendorf nicht in Betrieb gehen wird, steht nichts für die Zukunft fest. Der negative Volksentscheid steht wie das Erkenntnis eines Höchstgerichts da: Man weiß, wie es nicht weitergeht, mehr nicht.

Innenpolitische Zäsur?

Zunächst einmal darf nicht verschwiegen werden, daß das Ereignis als solches historisch war. Die direkte Demokratie ist in Österreich schwach ausgebildet, nur einige wenige Volksbegehren – Gesetzesanträge mit unterstützenden Stimmen, über die aber der Nationalrat das letzte Wort hat – haben von sich reden gemacht (u. a. zum Rundfunkgesetz und zur Abtreibung). Noch nie hatte aber der Nationalrat seine legislative Kraft an das Volk abgetreten, wie es diesmal geschah. Dieses Land hat bisher eine einzige Volksabstimmung unter ganz anderen Umständen erlebt und erinnert sich ungern daran – damals nämlich, als Adolf Hitler am 10. April 1938 zum Anschluß an Deutschland «Ja»-sagen ließ.

Ist also, könnte man fragen, nicht nur das Ergebnis, ist schon das Ereignis der ersten Volksabstimmung als solches eine Zäsur in der innenpolitischen Geschichte der zweiten österreichischen Republik? Es mag formal so aussehen. In Wirklichkeit scheint der 5. November 1978 nur eine neue Bestätigung der Erfahrung

zu sein, daß die politischen Entscheidungen der Österreicher seit 1945 von bemerkenswerter Konstanz sind.

Reformen «von oben» gefragt

Die mangelnde Ausprägung der direkten Demokratie in Österreich hat weit zurückliegende historische Ursachen. Eine davon dürfte in der viele Jahrhunderte währenden politischen Unmündigkeit der ost-österreichischen Bevölkerung zu suchen sein. Die Residenzstadt Wien, das Erbland Niederösterreich und das zu Ungarn gehörige Burgenland waren immer unter dem Diktat der Herrscher bzw. der Großgrundbesitzer gestanden. Aber – und hier liegt eine zweite Ursache – man machte mit diesen auch historische Erfahrungen, denen zufolge von oben nicht nur Böses kam: Die josephinischen Reformen sind einer Revolution zugekommen, haben aber freilich damit auch die Entstehung eines breiten politischen Bewußtseins verzögert. Dieses Modell einer von oben verordneten Liberalität, verkörpert in einer barocken «Herrscherfigur», ist ohne Zweifel bis heute das Leitbild österreichischer Mehrheitsentscheidungen. Solche Erwartungen zu erfüllen, gelang der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) am besten mit dem Staatsvertragskanzler *Julius Raab*. Die Sozialistische Partei (SPÖ) litt bis dahin unter dem Mangel einer entsprechenden «Führerfigur», obwohl sie als Partei am deutlichsten die Nachfolge des Josephinismus angetreten hat. Unterdessen sind der ÖVP die notwendigen Führerfiguren abhanden gekommen, während die SPÖ in *Bruno Kreisky* die liberale Vatergestalt barocken Zuschnitts erfolgreich in die Schlacht warf.

Vor diesem Hintergrund könnte man vergrößert formulieren: Wechselwähler wechseln hierzulande nicht die Gesinnung, sondern sie wählen eine andere Partei, deren Stil oder Repräsentanten sich geändert haben, weil sie nun in ihr gerade das zu finden meinen, was sie – höchst konservativ – immer schon wollten.

Etwas komplizierter liegen die Dinge, wenn man versucht, dieses Strukturmodell auf die Volksabstimmung vom 5. November und ihr Ergebnis anzuwenden. Konkret kam es zur Volksabstimmung ja deshalb, weil die SPÖ, die durchaus in der Lage gewesen wäre, die Eröffnung Zwentendorfs mit ihrer parlamentarischen Mehrheit zu beschließen, in der Sache selbst nicht mehr eines Sinnes war. Immerhin wäre auch bei Aufhebung des Klubzwangs eine parlamentarische Mehrheit wahrscheinlich gewesen, weil auch die ÖVP, in ihr vor allem die Wirtschaftskreise, durchaus positiv zur Kernenergie eingestellt war. Nach seinen bisherigen Erfahrungen mußte aber Bruno Kreisky annehmen, daß ein Sieg für die nun einmal von seiner Regierung eingeschlagene Richtung der Energiepolitik um vieles sicherer durch einen Volksentscheid zu erreichen sein müßte. Denn so konnte er seine Persönlichkeit und die für alle sorgende Liberalität und Zukunftsoffenheit der SPÖ in die Waagschale werfen, nach der josephinischen Maxime: Revolutionen, auch von Kernkraftgegnern, sind bei uns nicht nötig, weil die Regierung von sich aus das Beste für das Volk tut.

Mehrfaches hat Bruno Kreisky, dessen höchst persönliche Idee die Volksabstimmung war, freilich falsch eingeschätzt. Da ist einmal die Abnützung, der das liberale Image der SPÖ in den letzten Jahren ausgesetzt war. Nicht Bruno Kreisky, aber seine weitaus jüngeren «Kronprinzen» haben das Gesicht dieser Partei sehr ungünstig beeinflusst: etwa ein charmanter, aber erfolgloser Wiener Bürgermeister *Leopold Gratz*, der anfangs Oktober starke Einbußen bei den Wiener Gemeinderatswahlen hinnehmen mußte; oder ein *Karl Blecha*, Zentralsekretär und Mediensprecher seiner Partei, dessen autoritäre Rundfunkpolitik dazu führte, daß eigene Parteifreunde bei einer geheimen Wahl für den rechts stehenden *Gerd Bacher* als ORF-Generalintendanten stimmten; oder Finanzminister *Hannes Androsch*, dessen Steuerberatungskanzlei während seiner Ministerzeit aufblühte, während das staatliche Budgetdefizit Rekordhöhen erklletterte.

Daß sich gerade die von ihm favorisierten Nachfolgepolitiker so wenig auszeichneten, konnte Kreisky durch den Einsatz seiner Person nicht wettmachen. Um so weniger, als er in der entscheidenden Schlußphase vor der Volksabstimmung den Fehler beging, das Votum für die Atomkraft als Votum für sich und seine Regierung zu fordern. Vielleicht wäre Kreisky in der Sachfrage noch siegreich geblieben; da er aber die Vertrauensfrage stellte, mußte er einen politischen Denkkzettel nach Hause tragen.

Unsere Lesern und Mitarbeitern wünschen wir glückliche Feiertage und im neuen Jahr Segen und Zuversicht.

Ihre ORIENTIERUNG

Ablehnung der Kernkraft als europäisches Signal

Allerdings muß auch die *Sachfrage* in diesem politischen Kontext gesehen werden. Gerade die oben dargestellte Konservativität des Österreicherers macht ihn relativ schwerfällig für Moden und skeptisch gegenüber Ideologien, dafür aber feinfühlig für langfristige Veränderungen. Für kurzfristige Bürgerinitiativen schwer sensibilisierbar, äußert sich seine Art politischer Mündigkeit eher im Beharrungsvermögen einer Kompaßnadel. (Zustände der Verwirrung und des Identitätsverlustes in den zwanziger und dreißiger Jahren sind kein Gegenbeweis.) Diese Kompaßnadel scheint seit einem nicht genau bestimmbar Zeitpunkt – jedenfalls nach der Energiekrise von 1974 – anzuzeigen, daß Reformismus, Zukunftsorientiertheit und Liberalität nicht mehr in der Verfolgung des bisherigen Kurses zu finden sind. Die Regierungspartei und auch ihr Chef Bruno Kreisky haben den Zeitpunkt übersehen, von dem an die Ziele ihrer Politik, gerade um dieselben zu bleiben, sich hätten von der einfachen Konformität mit dem technokratischen Fortschrittsglaubenssagen lossagen müssen. Unversehens fanden sich die «progressiven» Befürworter der Kernkraft in der reaktionären Ecke, während auf der Seite der Kernkraftgegner angesehene Konservative mit Liberalen aus der linken «Reichshälfte» gemeinsame Sache für den Fortschritt *nach* jenem Fortschritt machten, den die Kernkraftwerke darstellen.

In dieser auf den ersten Blick verwirrenden Verschiebung aller Gewichte liegt auch der Grund dafür, daß die Sachfrage nach der Verwendung der Kernenergie im konkreten politischen Kontext der österreichischen Szene weit weniger von ideologischem Extremismus belastet war und ist als etwa in der Bundesrepublik Deutschland. An dieser Stelle ist es auch gerechtfertigt, die österreichische Ablehnung der Kernkraft als europäisches Signal zu verstehen. Um so interessanter wäre es, den Beitrag der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zu diesem Signal herauszuschälen und die Konsequenzen zu nennen, die sich daraus ergeben könnten. Dazu sind freilich nur Andeutungen möglich.

Die Rolle der Kirchen

Herauszuheben ist vor allem das Engagement der Kirchen. Während in den Auseinandersetzungen der letzten Jahre – es ging um die Strafrechtsreform – von den Kirchen scharf Partei ergriffen wurde, trugen sie diesmal zu einer Versachlichung des

Gesprächs bei. Schon im November 1977 gab die Österreichische Bischofskonferenz eine sehr ausgewogene Stellungnahme zur Atomfrage heraus. Schon deutlicher gerichtet war ein «Wort» der kleinen Reformierten Kirche (Helvetisches Bekenntnis), das diese im Frühjahr durch ihre Synode erließ. Dabei ging es vor allem um eine Ermutigung gegen die Resignation, man könne (gegen die Verwendung der Atomkraft) ohnehin nichts tun.

Von eben dieser Resignation war die größere Lutherische Kirche (Augsburger Bekenntnis) offenbar bereits erfaßt, als sie sich weigerte, dem «Wort» der reformierten Brüder beizutreten. Kurz vor der Volksabstimmung erließ allerdings der lutherische Bischof eine Erklärung, in der er sich klar gegen Zwentendorf aussprach. Unterdessen mehrten sich im Sommer und Herbst Stellungnahmen katholischer Organisationen mit durchwegs ablehnender Tendenz. Schließlich gab die Katholische Aktion Österreichs (KAÖ) eine Erklärung heraus, die erstens zur Teilnahme an der Abstimmung ermunterte, zweitens einem Ja, ebenso wie einem Nein oder einem ungültigen Stimmzettel Redlichkeit zubilligte, aber drittens alle jene mit Nein zu stimmen aufrief, die irgendeinen Zweifel an der Vertretbarkeit der Nutzung der Kernenergie hegten.

Dieses ganze Spektrum politischer und weltanschaulicher Positionen im Aufmarsch zur Volksabstimmung hat auch nach dem 5. November seine Auffächerung behalten. Schnell und treffend reagierten die katholischen Bischöfe, die bei ihrer Herbstkonferenz in Wien einen Aufruf zum «einfacheren Leben» formulierten und eine Hoffnung darin sahen, daß die Jugend nach einem neuen Lebensstil sucht.

Parteipolitik und Energiepolitik

Schwieriger ist die Situation für die politischen Parteien, insbesondere für die Regierungspartei. Bruno Kreisky hat das Kunststück vollbracht, aus seiner Niederlage innerhalb der Partei Vorteil zu ziehen: Er stellte die Terrainverluste der SPÖ in den letzten Monaten in einem Gesamtzusammenhang dar, der einen Kurswechsel erfordere, und verlangte dafür die Generalvollmacht, auch ohne Rücksprache mit den Parteigremien zu handeln. Er bekam die Vollmacht und scheint sie zuerst in der Frage des Privilegienabbaus für Politiker anzuwenden. Nur wenn es ihm gelingt, hier scharf durchzugreifen, kann er die Glaubwürdigkeit der SPÖ vielleicht bis zu den Nationalratswahlen im Herbst 1979 wiederherstellen.

So sonderbar es klingt: Zuletzt, wenn überhaupt, scheint in der österreichischen Energiepolitik etwas in Bewegung zu kommen. Konzepte werden nicht nur von der Opposition angeboten, sondern liegen auch in den Schubladen der Regierung. Aber jene Beamten und Experten, die die Weichen jahrelang in Richtung Kernenergie gestellt haben, mühen sich unverhältnismäßig umzudenken. Die ersten Äußerungen waren gekränkt, so daß man befürchten mußte, die angedrohte Energielücke bei Ausfall Zwentendorfs werde spätestens durch die Untätigkeit der Experten erzeugt, um unter ihrem Druck eine Revision des Volksentscheids zu erreichen. Unterdessen hat es den Anschein, daß auch die Experten sich vom Schock erholen und andere Methoden der Energiebeschaffung in Erwägung ziehen. Ein kostbares Jahr wird freilich verloren gehen: Bis zu den Wahlen werden die Parteien mit der politischen Aufarbeitung des 5. November 1978 so viel zu tun haben, daß man die energiepolitische verschieben wird.

Man kann warten, weil die Stromversorgung wenigstens für ein Jahr gesichert ist. Auch das gehört zur Realität des österreichischen politischen Bewußtseins. *Peter Pawlowsky, Wien*



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, 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