



NICHT DER WERBESLOGAN, der das erste Gebot benutzt, ist Blasphemie, sondern alle Reklame. Jeder Versuch, meine Lebensinteressen zu richten auf Haarspray, Katzenfutter und Ibizareisen, ist eine Attacke auf den, nach dessen Bild ich geschaffen bin.» Der Werbeslogan, den *Dorothee Sölle* zur Überschrift ihres Beitrags zur «Kritik des Konsumismus» im 1000. Band der «edition suhrkamp»<sup>1</sup> gewählt hat, tauchte – zur Empfehlung der «Jesus-Jeans» – Anfang der 70er Jahre auf. *Pier Paolo Pasolini* widmete ihm damals im «Corriere della Sera» eine «linguistische Analyse», die in die posthume Sammlung «Freibeuterschriften» eingegangen ist. Er sah im «Zynismus» dieses «blasphemischen» Slogans ein Symptom für die «Mutation der Werte» und für das «absolut Neue» der «zweiten industriellen Revolution», einer «Revolution von rechts», die alle bestehenden Institutionen wie Familie, Kultur, Sprache und Kirche zerstöre, und er nannte den neuen Zustand «hedonistischen Faschismus» (vgl. Orientierung Nr. 10, S. 116ff.) oder auch «consumismo». Sölle greift die Gedanken Pasolinis auf und führt sie – so zeigen der eingangs zitierte Satz und die folgenden Ausschnitte – kritisch-christlich weiter. (Red.)

### «Du sollst keine anderen Jeans haben neben mir»

Der Kreislauf von Produzieren und Konsumieren vollzieht sich am reibungslosesten, wenn Menschen von Natur- und Geschichtserfahrung abgeschnitten sind, also in einer technizistischen und rein irdischen religionsfreien Welt ... «Consumismo» bedeutet: meine Augen werden unaufhörlich beleidigt, meine Ohren verstopft, meine Hände ihrer Kreativität beraubt. Meine Beziehungen zu anderen Menschen geraten unter Gesetze, von denen frühere Generationen sich nichts träumen ließen. (Ich habe die Geburtsparty einer achtjährigen Tochter hinter mir.) Wenn alles sich im Haben ausdrückt und mißt, bleibt keine Zeit, keine Kraft, keine Sprache für das Miteinandersein.

Glauben heißt, gegen den herrschenden Zynismus kämpfen und Widerstand leisten. Aber die Sprache des Kampfes reicht nicht, um den Glauben, seinen Mut, seine Schönheit zu konzeptualisieren. Wir müssen lernen, genauer sagen zu können, welche Glücksversprechen hier gemacht, welche Glückserfahrungen hier referiert werden. Genauer zu reden heißt soviel, wie existentieller, verbindlicher (und darum auch verbindender) reden zu lernen.

Hat das Leben innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition die emphatische Bedeutung von Auf-dem-Spiel-Stehen, von durchaus prämortaler Hölle und Lichteinfällen vom Himmel, so wird auch Glück anders zu definieren sein, als der Konsumismus es vorschreibt. Seine Werbeagenten vollziehen zurzeit im Zuge des Abbaus älterer Werte wie Sparsamkeit, Familienleben, Altruismus einen Übergang: «Sie dürfen sich auch mal was gönnen.» Der Adressat der Werbung ist aber immer weniger der anale Sammler und stille Genießer. Der genitale Eroberer wird zum Hauptmodell; Glück ist nicht Sammeln und Verzehren, sondern In-Besitznahme, Be-

setzen von etwas, das zuvor von anderen besetzt und besessen war. Nicht mehr die Ware, sondern das Verkaufsgeschehen selber steht im Mittelpunkt der Werbung, es wird lustvoll besetzt. Immer unverständlicher wird dabei jenes Hauptmoment, mit dessen Hilfe die religiöse Tradition das Glück zu beschreiben versuchte, als Erfahrung von Gnade ...

Gnade ist ein Konzept, das die Tiefe unseres möglichen Glücks beschreibt. Wenn ich, in existentieller Unbedingtheit, wie Jaspers sagen würde, das Leben wähle, wenn Integration und Dezision zusammenkommen, wenn ich eingewilligt habe in das große Ja und eingeübt werde in den Kampf gegen den Zynismus, dann mache ich eine Erfahrung, die allem wirklichen Glück zugrunde liegt, soweit es innerhalb der uns überkommenen Kultursprachfähig geworden ist. Ich bemerke, daß es nicht meine Leistung war, die mich in diesen Zustand gebracht hat, der die Ziele meiner eigenen Wünsche überhaupt erst freisetzt. Ich verfüge nicht über mein Ja, ich bin nicht der Böß, und ich vergesse, daß ich es werden wollte. «Unverfügbarkeit» ist die andere Kategorie der Existenzphilosophie, die sich nicht ohne Schaden vergißt. Jedes wirkliche Ja ist antwortend, ist responsiv, und dieser responsive Charakter gehört zur Erfahrung von Glück überhaupt. Glück ist, jemandem oder einer Situation zu entsprechen, nicht einfach zu sprechen. Es ist Integration in das Spiel von Nehmen und Geben und nicht bloßes Nehmen, Bekommen, Sich-Aneignen oder reines Handeln, Machen oder Geben. Es ist Gnade, und je mehr Gnade in einem Glück erfahren wird, desto tiefer ist es.

*Dorothee Sölle*

<sup>1</sup> Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit», hrsg. von Jürgen Habermas, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1979 (2 Bde., zus. DM 20,-), S. 541-553 (hier 549ff.). Eine wichtige Neuerscheinung, in der 32 Autoren einer «nachdenklichen Linken» zu Wort kommen.

### SPANIEN

**Erneuerte Sozialistische Arbeiterpartei (PSOE):** Der 29. Kongreß der hundertjährigen Partei – Vorgeschichte im Exil und im Untergrund – Schon 1972 Konflikt zwischen zwei Tendenzen: Andalusien (gemäßigt) gegen Madrid (radikal) – Nach-Triumph bei den Wahlen Identitätskrise: Marxismus oder Nicht-Marxismus? – Radikalisierung auf dem 28. Kongreß (Mai 79) – Sieg der Gemäßigten mit Felipe González im September – Trotzdem kein «Bad Godesberg».

*Manuel Alcalá, Madrid*

### CHRISTEN/JUDEN

**Theologische Wurzeln des Antisemitismus?:** Zwei Anlässe zur Neubestimmung des biblischen Glaubens in diesem Jahrhundert – Sowohl Holocaust wie Gründung des Staates Israel haben theologische Relevanz – Wie tief reichen die «christlichen Wurzeln» des Antisemitismus? – Nach *Marcel Simon* entscheidende Bedeutung der «konstantinischen Wende» – Aber gilt es nicht, die Anfänge schon im Neuen Testament zu sehen? *Rosemary Ruether* sieht in der messianischen Schriftdeutung den entscheidenden Faktor – Die Ausbildung eines «christologischen Midrasch» mit antijüdischer Kehrseite – Judenhaß in der Patristik und im Mittelalter – Holocaust kein theologischer Zufall – Kritische Anmerkungen zur Darstellung der jüdischen Religionsparteien – Die Sadduzäer, nicht die Pharisäer repräsentierten das «offizielle Judentum» und waren Jesu Widersacher – Ein Christusglaube ohne Feindbilder.

*Josef Blank, Saarbrücken*

### BRASILIEN

**Demokratisierungsversuche – Programm und Realität:** Der «unbeugsame Vorsatz» des neuen Präsidenten Figueiredo nach der gescheiterten «Öffnung» unter Geißel – Wiederhergestellte Pressefreiheit, aber nicht unterdrückter Geheimdienst – Amnestie und erste Bestrafung von Folterern – Trotz dieser Erfolge wenig politischer Rückhalt – Gegenüber Demokratie hegen die Armen wenig Vertrauen, die Besitzenden aber offene Feindschaft.

*Paul Ammann, Brasilia*

**Kirchliche Stellungnahme zur Sozialpolitik:** Wer bisher nicht schwieg, findet heute Gehör – Dokumentation über Verfolgung und Zensur der Kirche – Das Dokument der Bischofskonferenz von 1977 und seine neueste Aktualisierung – Der politischen Reform fehlt ein inhaltliches Programm – Bekämpfung der Inflation allein auf dem Buckel der Lohnempfänger – Gegen einseitiges Wirtschaftswachstum – Um eine menschliche Entwicklung für die Mehrheit des Volkes.

*Ludwig Kaufmann*

### LITERATUR

**Zu Peter Handkes «Langsamer Heimkehr»:** Auf dem Weg zur Selbstfindung – «Gegen die Zeit ein richtiges Leben führen» – Bedürfnis nach Heil und kontemplativ-metaphysischer Versöhnung – Geschichte: «eine (auch von mir) fortsetzbare friedensstiftende Form» – Eine mystische Spur: «Ja, es gab eine Gnade» – Ein gefährliches Stilprinzip – Ästhet und Existentialist an einem Scheideweg.

*Paul Konrad Kurz, Gauting*

# Neuer Sozialismus in Spanien?

In einem schwierigen, aber hoffnungsvollen politischen Klima, charakterisiert durch die Wirtschaftskrise, den Terrorismus der ETA und die baldige Vollendung des baskischen und katalanischen Autonomiestatuts, fand kürzlich in Madrid der außerordentliche Kongreß der Sozialistischen Arbeiterpartei Spaniens (PSOE) seinen Abschluß. Es handelte sich um den 29. Kongreß der Parteigeschichte und den zweiten in diesem Jahr des 100. Jubiläums. Die heutige Krise der Partei, ihre Entstehung und ihr Werdegang, ist Folge tiefgehender Veränderungen seit dem Bürgerkrieg.

Die im Proletariat verwurzelte PSOE war die Siegerin der Wahlen von 1931, die Spanien zur Republik machten. 1933 von der Rechten geschlagen, errang die Partei beim Urnengang von 1936 wiederum den Sieg; diesmal als Volksfront zusammen mit anderen linken Parteien. Trotzdem kam die PSOE nicht zum Regieren. Wenige Monate nach dem Wahlsieg brach der Bürgerkrieg aus. Die politische und militärische Intervention der UdSSR unterstützte die Kommunistische Partei und verdrängte so die PSOE. Deren Exekutive zog sich ins Exil zurück.

## Vom Untergrund zum Triumph

Während der langen Jahre unter Franco verloren die Führer der PSOE zusehends ihren Kontakt zur politischen Realität Spaniens. Ihr Generalsekretär Rodolfo Llopis, seit 1945 im Amt, war ein leidenschaftlicher Antikommunist und stand der Sozialdemokratie nahe. Es gelang ihm nicht, zu jener neuen Generation vorzustoßen, die sich mit mehr intellektuellem Gepräge im Untergrund gebildet hatte und sinngemäß mit der übrigen Linken einen anti-diktatorischen Block formte. Folge dieses Unvermögens war die am 24. Kongreß 1970 in Toulouse sich anbahnende Auseinandersetzung zwischen dem «ewigen» Llopis und dem jungen Anwalt aus Sevilla Felipe González (1942) um die künftige Organisation und Ausrichtung der Partei. Zwei Jahre später, 1972 in Toulouse, trat der Konflikt offen zutage. Der 25. Kongreß wurde nicht von Sekretär Llopis, sondern von vier Mitgliedern der Exekutive einberufen. Davon waren zwei aus dem Untergrund und zwei aus dem Exil. Der bisherige Sekretär, der sich weigerte teilzunehmen, wurde kurzerhand abgesetzt (defenestrado), indem man eine Kollegial-Exekutive bildete, die dann im folgenden Jahr von der Sozialistischen Internationale anerkannt wurde. Koordinator der neuen Exekutive in Spanien wurde der Madrider Anwalt Pablo Castellano (1934), der bekannt war wegen seiner radikalen und anarchistischen Tendenzen, jedoch Kontakte hatte zu den damals geheimen Arbeiterorganisationen.

Im Jahre 1974, als sich die wirtschaftliche Krise in Spanien bereits ausbreitete und sich die Agonie der Franco-Ära abzeichnete, fand in Suresnes (Paris) der 26. Kongreß statt. Es war der letzte von dreizehn Kongressen im Exil. Bei der Wahl eines neuen Generalsekretärs dachten viele an eine Arbeiter-Persönlichkeit, konkret an den Basken Nicolás Redondo (1927), einen Metallarbeiter mit harter Arbeitserfahrung. Dieser jedoch unterstützte die Kandidatur von Felipe González, der schließlich gewählt wurde. Damit begann sich die intellektuelle und gemäßigte Linie im Sekretariat der PSOE durchzusetzen.

Wenig später endete der offizielle Frankismus, und unter großen Schwierigkeiten nahm der demokratische Übergang seinen Anfang. Der 27. PSOE-Kongreß wurde nach Madrid einberufen, zu einer Zeit, als das Klima reserviert und gespannt war. Man stand kurz vor den Wahlen. Die PSOE begegnete einem Klima allgemeiner Toleranz, war aber noch nicht ausdrücklich als legal anerkannt. Sie stand im Triumph der Rückkehr aus dem Exil. Eine große Zahl europäischer Persönlichkeiten wie O. Palme, W. Brandt, F. Mitterrand und M. Soares, waren an der Großveranstaltung in einem Madrider Luxushotel anwesend

und unterstützten die Wiedergeburt der PSOE, in der verschiedenste Richtungen vertreten waren: von der bloßen Opposition gegen alle Spuren des Frankismus, über sozialdemokratische, christdemokratische und an der Arbeiterbewegung orientierte Tendenzen, bis zum chemisch reinen Marxismus. Felipe González wurde in seinem Amt bestätigt, und die andalusische Tendenz nahm gegenüber derjenigen aus Madrid ein Gewicht zu. Der diesbezügliche Kampf brach allerdings noch nicht aus. Dafür fehlte es der Partei an Identität, und der Zeitpunkt war im Hinblick auf die kommende Wahlkampagne ungünstig.

## Marxismus oder Nicht-Marxismus?

Der neue Konflikt brach 1979, im Jahr des 100. Jubiläums, aus. Eigentlich hätte schon im Jahre 1978 ein Kongreß stattfinden sollen, der wurde jedoch aus verschiedenen wichtigen Gründen verschoben. Spanien schickte sich damals an, eine neue demokratische Verfassung zu erarbeiten. Außerdem bereitete man sich auf die allgemeinen Wahlen und auf die Gemeindewahlen vor, die manche Unklarheiten ausräumen sollten.

Als sich Ende Mai 1979 in Madrid 1008 Delegierte aus ganz Spanien unter der Losung «Für die Freiheit bauen» versammelten, befand sich die Partei auf einem Höhepunkt. Sie hatte in den allgemeinen Wahlen 5,5 Millionen Stimmen (32%) erhalten, zählte fast 180000 aktive Parteigänger und kontrollierte – dank dem strategischen Bündnis mit der PCE (Kommunistische Partei Spaniens) – Bürgermeisterämter und Abgeordnetenkontrollen in fast allen wichtigen Städten wie Madrid, Barcelona, Valencia, Bilbao und Zaragoza. Die der PSOE nahestehende Gewerkschaft UGT (Allgemeine Arbeiterunion) zählte ihrerseits zwei Millionen Mitglieder. Die PSOE war die «Partei der Opposition», obwohl sie in Katalonien, Valencia, Galizien und Andalusien gegenüber den regionalen Parteien Verluste erlitt. Auf internationaler Ebene hatte die moralische und wirtschaftliche Unterstützung abgenommen: O. Palme regierte nicht mehr in Schweden, C. Andrés Pérez hatte die Wahlen in Venezuela verloren und W. Brandts Prestige war verklungen. Die deutsche SPD meldete gegenüber der marxistischen Linie der Parteidefinition von 1976 ihre Vorbehalte an.

Eben dieser Punkt – Marxismus oder Nicht-Marxismus – war denn auch der Grund einer tiefen Identitätskrise. Während der vorwiegend gemäßigte Flügel der Exekutive die Streichung des Adjektivs «marxistisch» forderte und nur die Methode des historischen Materialismus gelten ließ, bestand der kritische Flügel auf der Definition von 1976, in der sich die PSOE als marxistische, demokratische, föderalistische und internationalistische Massenpartei bezeichnete. Außerdem verurteilte der kritische Flügel den Zentralismus der Exekutive, den Personenkult um F. González und seine nächsten Mitarbeiter und den möglichen Verrat am hundertjährigen Geist der PSOE.

Hierzu ist zu bemerken, daß die soziologische Zusammensetzung des 28. Kongresses bezeichnend ist für die tiefe, immer deutlichere strukturelle Entwicklung seit dem Bürgerkrieg. Während die traditionelle PSOE vorwiegend Veteranen, Proletarier und Leute ohne höhere Schulbildung vertrat, setzten sich die tausend Teilnehmer am Kongreß folgendermaßen zusammen: 63,5% unter 35 Jahren, 71% mit weniger als vier Jahren Mitgliedschaft in der Partei, 75% Arbeitnehmer in nicht-manuellen Berufen, 32% mit höherer Schulbildung oder Universitätsabschluß, 27% bezeichnen sich als Atheisten, 40% als Agnostiker und 25% sind gläubig.

Die ideologische Auseinandersetzung wurde immer härter und bewirkte eine zunehmende Radikalisierung. Die Position, die am expliziten, wenn auch nicht dogmatischen Marxismus festhielt, siegte. Der Generalsekretär Felipe González trat «aus ethischen Gründen» zurück. Die Folge davon war allgemeine Bestürzung mit Anzeichen kollektiver Hysterie. Viele Abgeordnete, die gegen die Position des Sekretärs gestimmt hatten, for-

derten seine Rückkehr an die Parteispitze. Aber eine Wende, welche ja die kritische These des «Personenkults» bestätigt hätte, war nicht mehr möglich. Der 28. Kongreß endete mit der Übernahme des Sekretariats durch eine Kollegial-Direktion, in welcher beide Hauptrichtungen vertreten waren. Diese hatte den Auftrag, die Geschäftsführung der Partei bis zum außerordentlichen Parteikongreß im Herbst zu übernehmen. An jenem Kongreß würde man dann ein neues Exekutivkomitee wählen.

Die interne Krise der PSOE hatte große Rückwirkungen auf das politische Leben des Landes. Das selbstgemachte Bild einer geschlossenen Partei war schwer angeschlagen. Im Wahlkampf noch hatte man sich damit gebrüstet und die UCD (Union des Demokratischen Zentrums) als einen Haufen von Machtsüchtigen gebrandmarkt. Außerdem fragten sich viele, welche politischen Kräfte denn nun das Bedürfnis nach einer sozialdemokratischen Ideologie decken würden, fehlte doch in Spanien eine entsprechende Partei. Schließlich suchten viele nach dem «real» bestehenden Unterschied zwischen einer marxistischen, nicht dogmatischen PSOE und der PCE, hatte sich letztere doch von der leninistischen Definition gelöst und ihre Taktik gemäßigt.

### Für oder gegen ein «Bad Godesberg»?

Den ganzen Sommer über wurde der außerordentliche Kongreß vorbereitet. Man sah eine Auseinandersetzung zwischen den zwei Gruppen voraus. Gleichzeitig wurden auch eine Reihe von Selbstkritiken laut, wie fehlende interne Disziplin, Mangel an «Mystik», Machthunger und Mangel an politischer Erfahrung. Die Regierungspartei UCD respektierte die Krise bedingungslos, wohl im Bewußtsein der herrschenden demokratischen Schwäche Spaniens. Auch König Juan Carlos und Präsident Suárez wünschten mit großer Wahrscheinlichkeit eine baldige Lösung des Konflikts, zum Wohle Spaniens. Die PCE ihrerseits suchte geschickt den Anschluß gewisser nahestehender sozialistischer Kreise, um die auf der Ebene lokaler Verwaltung bestehende Zusammenarbeit auf andere Ebenen (z. B. die gewerkschaftliche oder parlamentarische) auszudehnen.

Im Vorfeld des 29. Kongresses (des 7. außerordentlichen Kongresses in der hundertjährigen Parteigeschichte der PSOE) standen dem gemäßigten Flügel der Partei die folgenden drei Persönlichkeiten vor: F. González, der zurückgetretene Sekretär, ein Vollblutpolitiker vom Format eines potentiellen Staatsmannes, glanzvoll, nüchtern, herzlich und mit außerordentlichem Verhandlungstalent; Alfonso Guerra (1940), der engste Mitarbeiter von F. González, Anwalt aus Sevilla, großer Organisator, scharfer Redner und politischer «Blitzableiter» seines Chefs; Enrique Múgica (1932), nach seiner Abkehr vom Stalinismus Vertreter der sozialdemokratischen Linie. Den kritischen Flügel führten an: der schon erwähnte Pablo Castellano (1934); Francisco Bustelo (1933), aus Madrid, Professor bürgerlicher Herkunft; Luis Gómez (1939) und Enrique Tierno (1918), beides theoretische Marxisten, der letztere Universitätsprofessor und zur Zeit – dank einem lagebedingten Pakt mit der PCE – Bürgermeister von Madrid.

Der 29. Kongreß entwickelte sich ruhiger als allgemein angenommen wurde. Dafür sorgte nicht zuletzt die disziplinierte interne Organisation und der Umstand, daß gewisse delikate Probleme in Kommissionen diskutiert wurden. Die Vollversammlung stimmte lediglich darüber ab.

Dieses sehr gedrängte Wochenende voller erschöpfender Versammlungen ergab ein Resultat mit verschiedenen wichtigen Aspekten, welche die neue Etappe der PSOE bestimmen könnten. An erster Stelle steht der überwältigende persönliche Triumph Felipe González' und seiner Kandidatenliste, welche mit erdrückender Mehrheit angenommen wurde. Daß er selber mit 85,6 Prozent der Stimmen gewählt wurde, hatte zur Folge, daß man von einem «Felipazo» (etwa «Felipe-Coup») sprach. Das neue Exekutivkomitee ist vorwiegend gemäßigt. Von den 24 Mitgliedern sind 10 bisherige und 14 sind neu. Unter den 10 aus-

geschiedenen Mitgliedern befinden sich Luis Gómez und Enrique Tierno, während unter den neuen Mitgliedern vor allem Juristen und junge Ideologen figurieren. Präsident der Partei bleibt Ramón Rubial (1906), ein Metallarbeiter aus der UGT.

Die PSOE definiert sich neu als sozialistische, demokratische und föderalistische Massen- und Klassenpartei, die den Marxismus als theoretisches und kritisches, nicht dogmatisches Mittel zur Analyse und Veränderung der sozialen Wirklichkeit sieht, wobei auch nicht-marxistische Beiträge aufgenommen werden. Der persönliche Glaube wird voll respektiert. Optionen, nicht aber organisierte Tendenzen, sind erlaubt: Wirtschaftliches Ziel ist das Kollektiv-Eigentum an Produktionsmitteln wie Boden, Minen, Transportmittel, Fabriken und Banken, nach dem Prinzip der Selbstverwaltung. Politische Koalitionen mit anderen Parteien werden abgelehnt, es sei denn in einer Notlage. Gegebenenfalls dürfte die PSOE der anderen Partei nicht untergeordnet sein.

Diese Synthese des Siegs der Gemäßigten mit vielen Anliegen des kritischen Flügels zeigt, daß die PSOE an ihrem 29. Kongreß einem Rechtsrutsch ausgewichen und ein Bad Godesberg mit sozialdemokratischer Lösung vermieden hat. Vielleicht könnte man sagen, die eingeschlagene Richtung sei die eines methodischen Reformismus nach dem Vorbild der schwedischen Sozialisten, allerdings mit einer tüchtigen Portion Ideologie im Stil der deutschen Jusos und mit der Leidenschaftlichkeit des französischen Sozialismus Mitterrands.

### Die PSOE im politischen Panorama des heutigen Spaniens

Der Sieg gemäßigter Vertreter am außerordentlichen sozialistischen Kongreß hat die politische Klasse Spaniens beruhigt, sogar die romantische Rechte. Insbesondere die UCD ist aus ihrer Mitte-Rechts-Haltung heraus froh zu wissen, daß die PSOE mit ihren Führern eine, wenn auch harte und zähe, so doch zivilisierte Opposition sein wird. In seinen ersten Presseerklärungen bemerkte Felipe González unmißverständlich, daß ein Wechsel des Präsidenten Suárez in der immer noch schwachen spanischen Demokratie vorläufig undenkbar wäre.

Das ideologisch-wirtschaftliche Programm der PSOE bringt trotzdem neue Besorgnisse. Die radikale Ablehnung des Kapitalismus in all seinen Spielarten als eines in sich ungerechten Systems hat in der spanischen Gesellschaft keine positiven Reaktionen ausgelöst, einer Gesellschaft, die gemäß der gültigen, demokratischen Verfassung kapitalistisch-marktwirtschaftlich organisiert ist. Von daher wird wohl jene Wiederbelebung privater Investitionen, die wichtig wäre für das Überwinden der akuten Wirtschaftskrise und die Eindämmung der Arbeitslosigkeit, von den Parteibeschlüssen nicht unterstützt werden. Obwohl sich die Gewerkschaft UGT flexibel und offen gezeigt hat, sogar in Richtung auf einen Sozialvertrag, geht die Arbeitsmisere weiter, die Streiks wollen nicht enden, und die Arbeitslosigkeit hält unvermindert an. Diese Situation setzt ein großes Fragezeichen vor die Zukunft Spaniens. Eine Sozialdemokratie im Stile Westeuropas kann sich ein Land mit einem Pro-Kopf-Einkommen von gut 3000 Dollar nicht leisten.

Fortschritte werden schon eher auf spezifisch politischem Gebiet erzielt. Unterdessen sind nun die Autonomiestatute der Basken und Katalanen angenommen worden. Diejenigen von Andalusien und Galizien sind in Vorbereitung. Die politische Reifung geht offenbar schneller voran als die wirtschaftliche Reform. Was wird nun diese Unausgeglichenheit bringen? Schwierig vorauszusagen. Etwas allerdings darf man vorwegnehmen: Die Zurückhaltung der beiden Parteien, die sich als Regierung und Opposition gegenüberstehen, wird ein unerläßlicher Bestandteil für eine demokratische Konsolidierung Spaniens sein, wichtig auch für die Zukunft Europas.

*Manuel Alcalá, Madrid*

Aus dem Spanischen übersetzt von René Albertin.

# CHRISTUSGLAUBE UND JUDENHASS

In diesem Jahrhundert steht die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Judentum völlig neu zur Diskussion, und zwar in einer Grundsätzlichkeit und Tiefe, wie seit den Anfängen des Christentums und der «konstantinischen Wende» nicht mehr. Darin liegt zumindest für die christliche Seite, aber vielleicht auch für die jüdische, eine Chance der selbstkritischen Neubesinnung und Neuorientierung, die für die Zukunft des Biblischen Glaubens von allergrößter Bedeutung sein könnte. Diejenigen, die sich heute um den christlich-jüdischen Dialog bemühen, arbeiten keineswegs auf einem theologischen Nebengleis, sondern im theologischen Kernbereich, in welchem wichtigste Entscheidungen fallen, mag dies auch weit weniger spektakulär erscheinen als so manch anderes, was heute in der christlichen Welt passiert.

► Die äußeren Anlässe dafür sind bekannt. Da ist an erster Stelle der Judenmord der Nazis, der Holocaust. Hier geht es nicht nur um eines der furchterlichsten Verbrechen dieses Jahrhunderts, sondern um ein welt- und heilsgeschichtliches Alarmsignal, das als eine Aufforderung zum Nachdenken und Umdenken verstanden werden muß. Kann man nach Auschwitz noch lyrische Gedichte schreiben? so hat man nach 1945 in Deutschland gefragt. Kann man nach Auschwitz noch von Gott sprechen und Theologie treiben? so hat man nach 1945 leider nicht mit gleichem Ernst und gleicher Breitenwirkung gefragt. Es waren nur wenige, die so fragten. Der offizielle deutsche Katholizismus hat sich von dieser Frage damals kaum beunruhigen lassen; er fühlte sich eher auf der Seite der siegreichen Überlebenden, die in der ersten deutschen Nachkriegseuphorie die Frage nach dem eigenen Versagen in der Nazizeit nur zu gerne verdrängten. Sie wird, wie die amtlichkirchliche Stellungnahme zu der Fernsehreihe «Holocaust» im vergangenen Frühjahr zeigte,<sup>1</sup> dort noch immer verdrängt. Noch ist nicht Allgemeingut geworden, was im Synodenbeschluss «Unsere Hoffnung» vom 22. November 1975 zu lesen steht: «Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden.» – Diese Einsicht kann und darf kein Einzelfall bleiben. Sie muß das christliche Denken und Reden über Gott, über die Bibel, über Jesus von Nazaret und die Anfänge des Christentums usw. neu orientieren.

► Das zweite Moment, das mit dem genannten unmittelbar zusammenhängt, ist die Gründung des Staates Israel. Hier geht es weniger um die politische Seite dieses Phänomens, sondern um die theologische. Christliche Theologen haben jahrhundertlang gelehrt: Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer 70 n. Chr. war das göttliche Strafgericht an den Juden dafür, daß sie Jesus umgebracht hatten. Auch das Ende ihrer politischen Existenz und ihre Zerstreuung unter die Völker der Welt gehören zu diesen Strafen. Mit der Aussage: «Wir haben keinen König, sondern nur den Kaiser» (Joh 18, 15) schreibt Thomas von Aquin in seinem Johanneskommentar zur Stelle, hätten die Juden ihre Halsstarrigkeit bewiesen und sich einer immerwährenden Knechtschaft unterworfen, indem sie die Herrschaft Christi ablehnten. Deshalb sind sie bis heute von Christus entfremdet und Knechte des Kaisers und der weltlichen Macht. Das ist die bekannte Ideologie des «Schutzjuden», die Thomas als theologische Interpretation vertritt. Eine Staatsgründung und Sammlung der Juden vor dem Ende der Welt ist nach diesem Programm nicht möglich. Für die traditionelle christliche Geschichtstheologie ist der Staat Israel eine große Verlegenheit, der man lieber aus dem Weg geht. Die Äußerungen des Papstes zum Status von Jerusalem (UNO-Rede, 2. 10. 79) spiegeln diese Verlegenheit ebenso wie die Nichtanerkennung des Staates Israel durch den Vatikan. In der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate» des Zweiten Vatikanums wird in dem die Juden betreffenden Teil Abs. 4 der Staat Israel überhaupt nicht erwähnt.<sup>2</sup> Bislang haben sich dazu nur die französischen Bischöfe in ihren «Pastoralen

<sup>1</sup> Vgl. die Erklärung «Die katholische Kirche und der Nationalsozialismus» des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (31. Jan. 1979); vgl. dazu Publik-Forum Nr. 10, 18. 5. 79.

<sup>2</sup> Das gilt übrigens auch von den «Ausführungsbestimmungen» zu dieser Konzilsdekret: Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum, Richtlinien und Hinweise für die Konzilsklärung «Nostra Aetate», Art. 4 (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 49, Paulinus-Verlag, Trier 1976, bes. S. 29ff.). Vgl. Orientierung 1975, S. 15f.

Weisungen zur Einstellung der Christen gegenüber dem Judentum» geäußert.<sup>3</sup> Sie gehen davon aus, daß es gegenwärtig schwieriger sei als je, ein theologisches Urteil über die Rückkehr des jüdischen Volkes in sein Land abzugeben; doch könnten die Christen gegenüber dem, was in diesem Land augenblicklich geschieht, unmöglich gleichgültig bleiben. Auch die Landverheißung und die Landgabe, wie sie die Bibel berichten, werden ausdrücklich erwähnt und anerkannt. Auch wenn eine theologische Stellungnahme zweifellos schwierig ist, zumal dann, wenn sie den verschiedenen Gegebenheiten einigermaßen gerecht werden soll, so ist gleichwohl anzuerkennen, daß von all diesen Vorgängen auch Theologie und Glaube berührt werden. Beide Ereignisse, der Holocaust und die Gründung des Staates Israel, sind nicht nur bedeutsame Fakten der Zeitgeschichte, sondern haben auch eine theologische Relevanz. Sie wollen theologisch verarbeitet werden.

## Wie tief reichen die Wurzeln des Antisemitismus?

Natürlich gilt dasselbe auch vom Problem des Antisemitismus.<sup>4</sup> Es ist richtig, daß der Antisemitismus der Nazis letztlich auf einer biologistischen, wissenschaftlich äußerst problematischen rassistischen Weltanschauung beruhte und gleichzeitig mit einem dezidierten Antichristentum verbunden war. Pius XI. hatte in seinem berühmten Wort «Geistlicher Weise sind wir Semiten», diesen Zusammenhang von Judenhaß und Christenhaß bei den Nazis klar erkannt. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob der moderne Antisemitismus, dessen schreckliche Vollstrecker die Nazis wurden, nicht auch christliche Wurzeln hat. «Wie weit sind antisemitische Verbrechen der näheren und fernerer Vergangenheit auf das Schuldkonto der verschwiegenen, falsch oder richtig gedeuteten christlichen Botschaft zu buchen? Ist die antisemitische Vergangenheit des Christentums nicht das stärkste Zeugnis gegen die christliche Wahrheit? Solche Fragen werden seit Ende des Zweiten Weltkrieges innerhalb und außerhalb des Christentums mit zunehmender Häufigkeit gestellt ... Daß der Antisemitismus auf die jahrhundertealte antijüdische Lehre und Predigt der christlichen Kirche zurückgeht, ist heute weithin anerkannt, trotz der beharrlichen Gegenbehauptung seiner Verfechter, daß die Schuld bei den Juden selbst zu suchen sei, die aufgrund ihres Charakters und ihres Schicksals Haß und Verfolgung geradezu auf sich zögen.»<sup>5</sup>

Über die christlichen Wurzeln des Antisemitismus liegen inzwischen hervorragende Untersuchungen vor, die den Tatbestand gegen jeden Zweifel belegen. Hier ist an erster Stelle das grundlegende Werk von *Marcel Simon*, «Verus Israel. Études sur les Relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain» zu nennen, das 1948 in erster Auflage erschien (2. Aufl. 1964), aber bis heute nicht ins Deutsche übersetzt wurde. Simon hat vor allem herausgearbeitet, daß die «konstantinische Wende» mit ihrem Übergang vom «heidnischen» zum «christlichen» Staat für die politische und gesellschaftliche Existenz der Juden die einschneidendsten Folgen hatte. Dabei waren so bedeutende Kirchenmänner wie Ambrosius von Mailand und Johannes Chrysostomus an der Entwicklung antijüdischer Haßgefühle maßgeblich beteiligt. Aber man muß noch weiter zurückgehen und die Frage stellen, inwieweit antijüdische Affekte und antijüdische Theologie bereits in der Zeit des vor-konstantinischen Christentums anzutreffen sind. Leider ist auch diese Frage mit einem Ja zu beantworten, wenn man beispielsweise an den Traktat «Gegen die Juden» des Tertullian denkt. Endlich bleibt einem nicht erspart, nach den möglichen Wurzeln des Antisemitismus in den neutestamentlichen Texten selbst zu suchen.<sup>6</sup> Man darf Texte wie «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» (Mt 27, 25) oder «Ihr seid aus eurem Vater, dem Teufel,

<sup>3</sup> Vgl. Orientierung 1973, S. 103ff.

<sup>4</sup> Vgl. jetzt den Artikel «Antisemitismus» von N. R. M. de Lange – C. Thoma – T. C. de Kruijff – W. P. Eckert – G. Müller – E. Weinzierl, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band 3, Berlin 1978, S. 113–168.

<sup>5</sup> «Antisemitismus», TRE 3, S. 114.

<sup>6</sup> Vgl. «Antisemitismus», III. Im Neuen Testament, TRE 3, S. 122–127.

und die Begierden eures Vaters wollt ihr erfüllen» (Joh 8, 44) nicht verharmlosen, denn auf ihnen beruhen weitgehend die antijüdischen Ausführungen der christlichen Theologie, wenn sie von der «Selbstverfluchung des jüdischen Volkes» sprach oder von der «Teufelskindschaft» der Juden, vom jüdischen Unglauben, von jüdischer Halsstarrigkeit oder vom «ewigen Juden», von den Juden als Christumördern, ja als Gottesmördern usw. Liegt es dann aber nicht nahe, noch weiter zurückzufragen und radikal bis zum entscheidenden Punkt vorzustoßen: Hängt der neutestamentliche Antisemitismus mit der Entstehung des christlichen Glaubens selbst zusammen? Und da das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Judentum und Christentum das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als dem Christus, dem «Messias» ist – liegen die eigentlichen Wurzeln des Antisemitismus vielleicht bei der Christologie?

Das ist die Grundthese, die Rosemary Ruether in ihrem Buch «Nächstenliebe und Brudermord» vertritt.<sup>7</sup> Der amerikanische Titel des schon 1974 erschienenen Buches lautet «Faith and Fratricide», «Glaube und Brudermord», und trifft die eigentliche Intention des Buches entschieden besser, denn es gerade darum geht, den Zusammenhang zwischen dem Christusglauben in seiner dogmatisch-kirchlichen Ausprägung und dem Antisemitismus aufzuzeigen. Die Christologie ist die Schlüsselfrage. «Im Zentrum jeder christlichen Dualisierung der Dialektik menschlicher Existenz in christliche und antijüdische Antithesen liegt die Christologie, oder genauer, die Historisierung des eschatologischen Ereignisses. Realisierte Eschatologie verwandelt jede Dialektik ... in einen Dualismus, wobei die eine Seite auf das «neue messianische Volk», die Christen, und die negative Seite auf das «alte Volk», die Juden, bezogen werden» (229). Gregory Baum, der bekannte amerikanische Theologe und Mitarbeiter an der Judenerklärung des Zweiten Vatikanums, hat dem Buch eine Einleitung gewidmet, in der er sich weitgehend mit Ruethers Thesen identifiziert (9–28). Nach ihm geht es darum, unter dem Eindruck des Holocaust das Christentum einer radikalen Ideologiekritik zu unterziehen. Will die Kirche sich von den antijüdischen Tendenzen befreien, die in ihrer Lehre eingebaut sind, so genügen Randkorrekturen nicht. «Sie muß das Zentrum ihrer Verkündigung überprüfen und die Bedeutung des Evangeliums für unsere Zeit neu interpretieren.» (14) Aber ist eine solche Ideologiekritik möglich, ohne die christlichen Ansprüche insgesamt zunichte zu machen? Wenn Christologie und Antisemitismus so eng miteinander verbunden sind, wie hier vermutet wird, muß dann nicht notwendig die Absage an den Judenhaß auch der Verzicht auf die Christologie bedeuten? Das ist in der Tat eine «aufrüttelnde Frage» (15).

### Messianische Schriftdeutung als entscheidender Faktor

Rosemary Ruether entwickelt ihre These, indem sie zunächst nach den griechischen und jüdischen Wurzeln des negativen Mythos über die Juden fragt. Es gibt in der Antike einen «Antijudaismus», der im Grunde nichts anderes war als die Reaktion der heidnischen Welt auf das betonte «Anderssein» der Juden in ihrer Religion und ihren Gebräuchen, eine Art gezielter Xenophobie, doch ohne ideologischen Hintergrund. Bezeichnenderweise erhielten die Juden sowohl durch Cäsar wie durch Augustus beachtliche Privilegien, die ihre rechtliche Existenz im Römerreich garantierten. Demgegenüber ist der christliche Antisemitismus insofern ein Novum, weil er ein neues Moment hereinbringt, das die Antike so nicht kannte. «Seine Quelle ist die theologische Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum über die Messianität Jesu, von daher trifft er ins Herz des Evangeliums.» (33) «Erst als das Christentum mit seinem spezifisch religiösen Antisemitismus, der auf der tiefen theologischen Spaltung in der Bruderschaft biblischer Religion beruhte, auf den Plan trat, erst da stoßen wir auf die besondere Verwandlung von religiösem Haß in sozialen Haß, die für das Christentum kennzeichnend wird»; er wird zum «Familienhaß». (35)

Wo liegen die Wurzeln dafür? Nach Rosemary Ruether soll der entscheidende Ausgangspunkt im Bereich der Schriftauslegung, der biblischen Exegese und

<sup>7</sup> Rosemary Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord*. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, 269 S.; Verlag Chr. Kaiser, München 1978. DM 36.–

ihren verschiedenen hermeneutischen Richtungen liegen, nämlich in der Konkurrenz von «hellenistischer» und «pharisäischer» Exegese. «Die Spaltung zwischen Christentum und Judentum gründet in der vorherigen Trennung von hellenistischer und rabbinischer Auslegung.» (37) Die christliche Seite macht sich die Vorteile der hellenistischen Methoden zunutze, besonders im «christologischen Midrasch», das heißt in der christologischen Schriftauslegung des «Alten Testaments»<sup>8</sup>; sie behauptet schließlich gegenüber der pharisäischen jüdischen Interpretation, allein den wahren Sinn der Schrift zu kennen. Dazu kommen die verschiedenen prophetischen und messianischen Spannungen in den jüdischen Sekten, die sich durch besondere Eigenarten auszeichnen, vor allem durch die Unterscheidung zwischen dem wahren und dem falschen Israel; der Definition des wahren Israel als einer freiwilligen Gemeinschaft, die auf einer Bekehrung beruht; der Beschimpfung des offiziellen Judentums und seiner Mitglieder als abtrünnig (vgl. 50). «Nicht nur die Völker, sogar das offizielle Judentum wurden verteufelt.» (56) In dieser Linie wird von Ruether auch die Entstehung des Urchristentums eingereiht. – Eine dritte Quelle für den Antijudaismus sei in der «jüdischen Gnosis» zu finden. (55) Während das pharisäische Judentum auf die Zerstörung des Tempels mit einer inneren Konsolidierung reagierte, entwickelte das Christentum den Mythos vom veralteten, unfruchtbaren und überholten Judentum, den es braucht, um das Judentum hinter sich zu lassen. Dieser Mythos verhindert zugleich das Verständnis des wirklichen Judentums und der Synagoge.

Entscheidend ist aber für das frühe Christentum die Ausbildung des «christologischen Midrasch». «Wie kam es, daß die erste Ausbildung eines christologischen Midrasch in der Kirche diese antijüdische «Kehrseite» mit sich brachte?» (67) In diesem Zusammenhang spricht Rosemary Ruether auch vom «historischen Jesus» und seinem möglichen messianischen Selbstverständnis. Manches deutet darauf hin, «daß er bereit war, seine Rolle mit der des königlichen Messias zu identifizieren». (69) Aber die Kreuzigung Jesu machte diesen Absichten ein Ende, und die Jünger standen nun vor der Frage, ob sie ihre Hoffnungen, die sie auf Jesus gesetzt hatten, begraben oder weiterhin an Jesus festhalten wollten. Jesu Tod hinterließ ein «Trauma», und die Entwicklung der Christologie besteht nach Ruether hauptsächlich darin, mit Hilfe der Schriftauslegung im Sinne des «messianischen Midrasch» dieses Trauma wettzumachen. «Jetzt wußte die Kirche, daß sie allein die wahre Bedeutung der Schrift verstand.» (73) Das Christentum erscheint in seiner ursprünglichen Form als eine jüdische «messianische Sekte», wie viele anderen Sekten damals. Aber es richtet mit seiner messianischen Schriftinterpretation ein neues Heilsprinzip auf: «Das Heil wurde jetzt vielmehr einzig in der Annahme der kirchlichen messianischen Exegese über die erlösende Rolle Jesu als Prophet-König-Menschensohn, verheißen durch die Propheten, gefunden.» (79) Von diesem Heilsprinzip der «petrinischen Kirche» her war die Relativierung des alten Mosebundes möglich; es soll sich bereits um 50 n. Chr. herum durchgesetzt haben. (83) Im Laufe der Zeit wird der antijüdische messianische Midrasch immer mehr ausgebaut. «Die antijüdische Tradition im Christentum wuchs als negativer und entfremdeter Ausdruck seines Bemühens, seine Offenbarung in jüdischen Begriffen zu legitimieren.» (93) Bei Paulus, im Hebräerbrief und im Johannesevangelium, bekommt der christologische Midrasch eine philosophische Einfärbung. Das Fazit lautet: «Es gibt keinen Weg, das Christentum von seinem Antijudaismus zu befreien, ohne schließlich mit seiner christologischen Hermeneutik selbst zu ringen.» (112)

### Judenfeindschaft in Patristik und Mittelalter

Im folgenden Abschnitt geht Rosemary Ruether zur geschichtlichen Weiterentwicklung des christlichen Antisemitismus bei den Kirchenvätern über («Die Negation der Juden bei den Kirchenvätern», 113–168). Hier erfolgt eine Darstellung der Traktate «Gegen die Juden» («Adversus Judaeos») und ihrer Tradition, die über Marcel Simon («Verus Israel») hinaus zwar inhaltlich wenig Neues bietet, aber das Material in systematischer Form neu gruppiert.

<sup>8</sup> Als *Midrasch* bezeichnet man einen rabbinischen Bibelkommentar. Solche Kommentare entstanden vor allem in den ersten Jahrhunderten n. Chr., hatten aber schon Vorläufer in neutestamentlicher Zeit. «*Christologischer Midrasch*»: die von den neutestamentlichen Autoren mit den Mitteln der damaligen (rabbinischen) Exegesetechnik durchgeführte Auslegung des Alten Testaments auf Christus hin. (Red.)

Für den christlichen Leser ist es freilich immer beschämend, wenn er den zahlreichen vorgeführten Texten, die die Übersetzerin Ulrike Berger weitgehend aus den griechischen und lateinischen Originaltexten erstmals übertragen hat, entnehmen muß, wie selbst hochgebildete christliche Theologen in der Auseinandersetzung mit den Juden sich einer gehässigen, wütenden Sprache bedienen, die über die neutestamentlichen antijüdischen Äußerungen doch weit hinausgeht. In dieser Literatur werden dann die «klassischen» Kategorien und Denkschablonen entwickelt, die vor allem in der Christologie, der Ekklesiologie und der kirchlichen Praxis das antijüdische Verhalten der Christen bestimmen. Die «konstantinische Wende» und ihre Folgen, zumal die Erhebung des Christentums in den Rang einer Staatsreligion, bedeuten auch einen entscheidenden Einschnitt im Verhältnis von Christentum und Judentum. «Die Etablierung der Kirche wird als Verwirklichung messianischer Herrlichkeit und der universalen Herrschaft von Gottes Reich über die ganze Welt genommen.» (135) Christliche Gesellschaft und christlicher Triumphalismus haben für die Juden keinen legitimen Platz; der Gedanke der «einheitlichen Staatsreligion», auf den die Kaiser höchsten Wert legten, mußte für eine religiöse Minderheit wie die Juden die größten Nachteile bis zur Bedrohung ihrer Existenz mit sich bringen.

Von diesen Voraussetzungen her ist dann auch die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der Juden im christlichen Abendland zu begreifen. Von der religiösen, politischen und gesellschaftlichen Gesamtstruktur der abendländischen «Christenheit» und ihrer religiös-politischen Ideologie her wurden die Juden in jeder Hinsicht zu Außenseitern abgestempelt. Doch verhinderte die religiöse Scheu zugleich ihre Vernichtung. «Die christliche Theologie diktierte den Juden zwar Elend als ihren historischen Status *coram Deo* zu, doch befürwortete sie nie ihre Vernichtung. Im Gegenteil, die offizielle Sicht der Kirche garantierte die Weiterexistenz des Judentums.» (171) Die Juden wurden von den Kirchen als «Zeugen des Evangeliums» gebraucht, und man erwartete auch ihre Bekehrung kurz vor dem Ende der Welt. Aber ihr sozialer Status war der von Unfreien, Abhängigen und Unterdrückten und nur widerwillig Geduldeten. Mischehenverbot, Absonderung, Verdrängung aus den meisten Berufen, Belastung mit Sondersteuern usw. waren die Folgen; Zeichen dafür wird das jüdische Ghetto. Ein neuer Wendepunkt zum Schlimmeren waren die Kreuzzüge, die vor allem in den Städten am Rhein (Speyer, Mainz und Worms, oft gegen den Einspruch der Bischöfe) zu Judenmorden führten. Die Juden werden für alle Katastrophen und Schwierigkeiten verantwortlich gemacht. Die großen Judenvertreibungen aus Portugal und Spanien, aus England, Frankreich und den meisten Städten Deutschlands dezimierten die Judenheit in Westeuropa und begründeten das «Ostjudentum» mit seinen zahlreichen jüdischen Gemeinden in Osteuropa.

### Holocaust: kein theologischer Zufall

Mit Recht weist Rosemary Ruether darauf hin, daß das Mittelalter für die Juden bis zum Aufkommen des modernen Antisemitismus in seiner rassistischen Form gedauert hat. «Wenn wir die Kontinuität der mittelalterlichen Stellung des Judentums bis in die moderne Zeit zur Kenntnis nehmen, dann wird aus dem angeblichen Bruch zwischen mittelalterlichem Antijudaismus und dem Nazismus eine unbequeme Nähe. Wir fangen an zu begreifen, daß die Nazis nicht längst tote Haltungen und Praktiken wiederbelebten, sondern eine Welt, die im Westen erst kürzlich vergangen war und im Osten noch lebte, deren Mythen noch lebendige glühende Kohlen waren, die schnell wieder zu neuer Flamme entfacht werden konnten.» (199) Die «Emanzipation» der Juden erscheint als eine vergleichsweise späte und kurze Epoche, die ihre eigene, immanente Problematik besaß. Der Preis für die Emanzipation war die Anpassung an die christliche Gesellschaft, die Krise der jüdischen Identität. Hier liegt für die Autorin auch die Basis für den modernen Antisemitismus; der moderne Nationalstaat konnte die Juden *als Volk* nicht ertragen. «Jetzt wurde die jüdische Identität im ethnischen Sinne als wesentlich böse angesehen. Sie mußte aufgegeben werden, damit der Jude ein «Deutscher» werden konnte, oder sie wurde für unauflöslich gehalten, also mußte der Jude ausgewiesen werden. In jedem Fall mußte der Jude für seine Emanzipation damit bezahlen, daß er in kollektivem Sinn aufhörte, Jude zu sein.» (202) Im rassistischen Antisemitismus werden die letzten Sicherungen und Hemmungen aufgegeben. Er sieht sich dazu berufen, die «Endlösung», die die christliche Theologie Gott allein überlassen hatte, in die eigenen Hände zu nehmen. Für die christliche Seite dagegen ist zu sagen, «daß das Christentum niemals in seiner ganzen Geschichte in einen Dialog mit dem

Judentum selbst eintrat oder in die jüdische Geschichte und Sichtweise eindrang, sondern das Judentum nur als Hintergrund und Antithese zum Christentum benutzte.» (202)

«Heute ist die europäische Judenheit vernichtet, hinweggemordet durch den Holocaust. Sicherlich, einige Juden leben weiterhin in Europa. Doch die europäische, vor allem die deutsche Judenheit als kulturelle Größe, die so glänzende Beiträge zur modernen Kultur und Wissenschaft leistete, ist vernichtet worden. In Nordamerika sind die Verheißungen und Widersprüchlichkeiten der Emanzipation noch lebendig. In Rußland mischt sich die Situation des Ghettojudentums mit dem Totalitarismus des modernen, revolutionären Staates. Es ist in Israel, daß der Mythos des christlichen Antijudaismus zu seinem Ende kommt. Hier ist die Zerstreuung überwunden, das jüdische Volk ist von neuem in seinem alten Heimatland gesammelt, entgegen jener christlichen Theorie, die diese Möglichkeit bestreitet.» (208f.) Soweit der historische Report von Rosemary Ruether. Es folgt anschließend die theologische Kritik des christlichen antijüdischen Mythos. (210–251)

Ist man der Autorin soweit gefolgt, dann wird auf jeden Fall eines klar, daß der Holocaust zwar eine menschliche Ungeheuerlichkeit, aber kein theologischer Zufall ist. Der christliche Antisemitismus, eine nicht zu leugnende Realität, gehört mit zu seinen geschichtlichen Ursachen, vor allem in dem Sinne, daß er den Juden gegenüber eine negative, ablehnende Gefühlshaltung mit erzeugte, eine Gleichgültigkeit. Dabei kam zum «Anderssein» der Juden noch die besondere, religiös begründete antijüdische Ideologie, die mit dem Gedanken einer «Verfluchung» des jüdischen Volkes als des «ewigen Juden Ahasver» die stärkste negative Wertung verband, welche die Religion überhaupt zu vergeben hatte.

### Die verdrängte jüdische Herausforderung

Ich meine, daß in dem Buch von Rosemary Ruether sehr viele Dinge richtig gesehen sind, vor allem, was den Antijudaismus in der alten Kirche, im Mittelalter und in der Neuzeit betrifft. Richtig ist vor allem, daß die religiös-politische Situation im spätantik-römischen Christentum und in der mittelalterlichen «Christenheit», die sich als das «Reich Gottes auf Erden» verstand, die Juden als permanente und härteste Negation dieser Reichsideologie empfand. Durch ihre bloße Existenz und durch ihre Nichtanerkennung der Messianität Jesu stellten die Juden den christlichen Messias-Jesus-Glauben und das damit verbundene christliche Erlösungsverständnis entscheidend und dauernd in Frage. Schließt doch für das jüdische Verständnis die Erlösung stets die Erlösung der ganzen Welt und des ganzen Menschen mit ein. Eine rein spirituell verstandene Erlösung ist für das Judentum keine Erlösung; ebensowenig ist ein «Reich Gottes», das nicht den universalen Menschheitsfrieden und die Erlösung im Sinne eines «neuen Himmels und einer neuen Erde, auf der die Gerechtigkeit wohnt» (2 Petr 3, 13), darstellt, kein «Reich Gottes auf Erden». Die Juden sind bis heute diejenigen, die den christlichen Offenbarungs- und Absolutheitsanspruch am ernsthaftesten problematisieren. Sie sind der Stachel im Fleische der Christenheit. Sie stehen gegen jeden Reich-Gottes- oder Christ-Königs-Triumphalismus der Christenheit und der Kirche. Anstatt diesen Widerspruch und seinen Stachel als heilsam für das eigene Glaubensverständnis anzunehmen, reagierte die Christenheit darauf so, daß sie mit allen Mitteln diesen «Stachel» aus ihrem Fleisch zu entfernen suchte, wenn auch mit einem letzten Vorbehalt vor dem auserwählten, Gott allein gehörigen Volk. Dieser Versuch wurde auch von der höchsten christlichen Instanz, dem Papsttum, grundsätzlich gebilligt. Anstatt also den echten Widerspruch zwischen «Glauben und Welt», wie er in den neutestamentlichen Texten durchaus festgehalten ist, offen zu halten und zu akzeptieren, ging es den Spitzen der Christenheit, Papst und Kaiser, darum, ihn mit institutionellen Maßnahmen auszumerzen. Das kirchliche, triumphalistisch-dogmatische Verständnis von Erlösung und Christologie, das für den himmlischen «Christus» immer mehr übrig hatte als für den historischen Juden Jesus von Nazaret, konnte den jüdischen Einspruch zugunsten einer «erlösten Welt» ein-

fach nicht vertragen. Messianismus, Christologie und Erlösungsverständnis stehen aber heute neu zur Diskussion, und die christliche Theologie hat die jüdische Kritik, die sich letzten Endes gegen einen christlich-platonischen Spiritualismus und seine verhängnisvollen Konsequenzen ebenso richtet wie gegen problematische Unfehlbarkeitsansprüche, ernstzunehmen.

### Der historische Jesus und die jüdischen Religionsparteien

Trotz dieser weitgehenden Zustimmung zu den Absichten und Ausführungen Rosemary Ruethers sind kritische Anmerkungen nicht zu umgehen. Sie betreffen hauptsächlich die beiden ersten Kapitel des Buches, wo es um die Begründung der These geht, daß die neutestamentliche Christologie und der «christologische Midrasch» bereits die eigentliche Ursache des christlichen Antijudaismus seien. Hier hat es sich die Autorin zu leicht gemacht, so daß man ihrer methodischen Verfahrensweise den Vorwurf einer zuweilen recht oberflächlichen und kurzschlüssigen Geschichtsklitterung nicht ersparen kann. Es ist zu banal, zu einfach und viel zu aprioristisch konstruiert, wenn man die Verschiedenheit der «hellenistischen» und der «rabbinschen» Exegese zum Ausgangspunkt der Auseinanderentwicklung macht. Wir wissen schon seit langem, daß es diese scharfe Trennung zwischen «hellenistischem» und «palästinensischem Judentum» nicht gegeben hat; vielmehr gab es mannigfache Berührungen und gegenseitige Beeinflussung.

Wichtiger jedoch erscheint mir das Folgende. Rosemary Ruether operiert mit einem Begriff des «offiziellen Judentums» zur Zeit Jesu und des Urchristentums und stellt diesem die «jüdisch-messianischen Sekten», zu denen sie auch Jesus und das Urchristentum rechnet, gegenüber. Das «offizielle Judentum» wird dabei weithin mit dem «pharisäisch-rabbinschen Judentum», wie es sich erst nach der Zerstörung des zweiten Tempels 70 n. Chr. konsolidierte, gleichgesetzt. Das ist historisch ganz einfach falsch, wie heute auch jüdische Publikationen zugeben. Wenn man vor dem Ende des zweiten Tempels überhaupt von einem «offiziellen Judentum» sprechen will, dann waren dies nicht die Pharisäer, sondern die Sadduzäer und die jüdischen Priesterkreise, die Träger des jüdischen Tempelstaates, die das Judentum auch offiziell gegenüber Rom vertraten. Die Pharisäer waren damals noch genau so eine jüdische Sekte neben anderen und von messianischen Ambitionen keineswegs frei, wie man Flavius Josephus ebenso entnehmen kann wie heute Gershom Scholem. Hier standen die «jüdischen Religionsparteien» (K. Schubert) noch in einer relativ offenen Konkurrenz. Jesus von Nazaret und das Urchristentum sind von ihrem genuinen Grundansatz her keineswegs «antijüdisch», sondern kommen mit einem eigenen Programm, das zunächst einmal genau so die Rettung von «ganz Israel» im Blickfeld hat wie etwa in anderer Weise das Programm der Essener oder der Pharisäer. Wenn man nicht davon ausgeht, daß auch Jesus Israel hat retten wollen, verzeichnet man von vornherein den jesuanisch-urchristlichen Grundansatz.

Dazu kommt ferner, daß auch das Bild vom «historischen Jesus», wie Rosemary Ruether es darstellt, ziemlich einseitig geraten ist. Es erreicht nicht das Niveau weder der älteren «liberalen» noch der modernen jüdischen und christlichen Jesusforschung. Endlich ist noch daran zu erinnern, daß die meisten neutestamentlichen Autoren selbst Judenchristen waren. Man muß hier dem Urteil Martin Hengels zustimmen: «Das geistig aktive, theologisch bestimmende Element waren immer die Judenchristen. Sie haben im Grunde der ganzen Kirche des 1. Jahrhunderts ihr Gepräge gegeben. Dieser entscheidende Punkt wurde von der religionsgeschichtlichen Schule leider zu wenig beachtet. Gerade die Männer, die im 1. Jahrhundert nach Christus die geistige Auseinandersetzung mit dem Judentum am schärfsten führten, Stephanus, der Pharisäer Paulus und die Verfasser des 1., 2. und 4. Evangeliums, des Hebräerbriefes und der Johannesapokalypse, kommen aus dem Judentum.»<sup>9</sup>

Diese Gesichtspunkte, die freilich die gesamte Ausgangslage beträchtlich verändern, kommen bei Ruether nach meiner Meinung entschieden zu kurz. Man muß sehen, daß es zunächst um eine innerjüdische Auseinandersetzung geht, um die Bedeutung des Jesus von Nazaret. Schließlich kommt man nicht daran vorbei, eine plausible Erklärung dafür zu bieten, daß ausgerechnet

dieser Jesus von Nazaret von seinen *jüdischen* Anhängern für den Messias gehalten werden konnte, obgleich er der gängigen Vorstellung vom Messias widersprach und erst recht als ein «gekreuzigter Messias» keine Chancen hatte (wie das Neue Testament durchaus registriert). Auch hier kommen die Kategorien der Autorin mit ihrer oft allzu vereinfachenden psychologischen und soziologischen Systematik nicht an den Kern der Sache heran. Allerdings macht die Studie von Rosemary Ruether an dieser Stelle deutlich, wie wichtig eine fundierte historische Arbeit für das jüdisch-christliche Gespräch ist.

### Haben die Christen ein Feindbild nötig?

Den Vorschlägen, die Rosemary Ruether als Konsequenz ihrer Darstellung macht, kann ich mich weitgehend anschließen, so, daß man die den Christen und Juden gemeinsame Schrift nicht nur mit den Augen der christlichen Theologie lesen sollte, sondern auch mit den Augen der jüdischen Auslegungstradition. Gerade die Beschäftigung mit dem «anderen» hilft dazu, die anderen und sich selbst in der gemeinsamen Herkunft besser zu begreifen.<sup>10</sup> Ebenso ist die Forderung einer neuen, kritischen Konzeption der Christologie nachdrücklich zu unterstützen, und zwar in Richtung jener Dialektik, die den historischen Jesus nicht übergeht, sondern ins Zentrum stellt. Damit kommt auch die Theologie des Kreuzes in den Mittelpunkt.

Will man die Schwächen und Einseitigkeiten der Studie von Rosemary Ruether vermeiden oder korrigieren, dann sollte man als Ergänzung dazu unbedingt zum Buch des Luzerner Judaisten Clemens Thoma, «Christliche Theologie des Judentums» greifen.<sup>11</sup> Dieses Buch bietet eine grundlegende Information über das Judentum und seine Vielfalt in hellenistisch-römischer Zeit vor dem Ende des zweiten Tempels und seiner Entwicklung unmittelbar nach der Tempelzerstörung. Darüber hinaus ist das Buch eine große Hilfe, um Empfinden und Verständnis für das authentisch Jüdische bei Jesus und in den neutestamentlichen Texten zu wecken. Denn auch dies ist sowohl für ein neues christliches Selbstverständnis wie für den christlich-jüdischen Dialog von Wichtigkeit, daß jede eingehendere Beschäftigung mit dem Judentum zu einem tieferen Verständnis Jesu und des Urchristentums führt. Darüber hinaus wird klar, daß aus dem Schmelztiegel der verschiedenen jüdischen Religionsparteien vor der Tempelzerstörung *im Grunde zwei Gruppen mit eigenständiger Ausrichtung hervorgegangen sind: das pharisäisch-rabbinsche Judentum einerseits und das Christentum andererseits.*

Schließlich ist noch zu bemerken, daß sich für die christliche Seite auch die Frage stellt, inwieweit die Entwicklung zum dezidierten christlichen, triumphalistischen Antijudaismus nicht eine tiefgehende Fehlentwicklung und ein Mißverständnis gegenüber den neutestamentlichen Texten ist. Gewiß war die Auseinandersetzung mit dem damaligen Judentum für die ursprünglich jüdisch-«christliche» Messias-Jesus-Bewegung eine geschichtliche Notwendigkeit: jede neue Gruppe muß ihr eigenes Profil in der Abgrenzung gegen andere Gruppen entwickeln, wobei die Ablösung von der «Muttergruppe» gewöhnlich mit den schwersten Auseinandersetzungen verbunden ist. Abwegig wird die Sache freilich jedesmal dann, wenn Auseinandersetzungen und Urteile, die man aus der historischen Situation einigermaßen verstehen kann, auch wenn man sie nicht billigt, standardisiert, dogmatisiert und in dieser Form unkritisch weiter kolportiert werden. So gesehen, müssen sich die Christen fragen, ob sie den Antijudaismus zu ihrem eigenen Selbstverständnis nötig haben. Ich bin der Meinung, daß dies nicht der Fall sein muß, vor allem dann nicht, wenn man sich die wahren Absichten des Jesus von Nazaret zu eigen macht. Denn Jesus war nach dem Zeugnis der Evangelien ein Mann, der ohne Feindbilder auskam. Auch waren seine Gegner keineswegs, wie man das oft noch lesen kann, in erster Linie die Pharisäer, schon gar nicht «die Juden» ganz allgemein, sondern hauptsächlich die jüdische Hierarchie, die Sadduzäer. Die den Christen nach Auschwitz auferlegte Selbstbesinnung schließt auch die Frage nach Jesus von Nazaret mit ein und wie die Christen zu ihm sowie zum Gott dieses Jesus stehen.

Josef Blank, Saarbrücken

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch Orientierung 1979, Nr. 10, S. 114ff.

<sup>11</sup> Clemens Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Paul Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1978; DM 11,-. Vgl. dazu Orientierung 1978, S. 255ff.

<sup>9</sup> M. Hengel. Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975, S. 105.

# Demokratisierungsversuche in Brasilien

Als am 15. März dieses Jahres General *João Baptista de Oliveira Figueiredo* den Präsidenten General *Ernesto Geisel* ablöste, wiederholte er in seiner Antrittsrede ein Versprechen, das er während der «Wahlkampagne» öfters gegeben hätte: «Ich bekräftige: es ist mein unbeugsamer Vorsatz, aus diesem Land eine Demokratie zu machen.»

Obwohl dieser Satz als das wichtigste Ziel seines Regierungsprogramms angesehen werden kann, gab es viele Gründe für die Annahme, daß er sich als leere Phrase entpuppen würde, als ein weiterer Versuch, das Volk zu täuschen und auf bessere Zeiten zu vertrösten. Schließlich hatte genau fünf Jahre vorher, als er das Präsidentenamt von General *Medici* übernahm, Geisel dasselbe versprochen, nur mit dem Unterschied, daß er den Demokratisierungsprozeß «langsam, Schritt um Schritt», vorgesehen hatte, während Figueiredo nun «eineinhalb Jahre» für die Einführung der Demokratie plante.

## Gescheiterte «Öffnung» unter Geisel

Nach der Amtsübernahme Geisels schien sich tatsächlich eine Entspannungspolitik anzubahnen, die dann aber von Justizminister Armando Falcão, dem wohl unfähigsten Mitarbeiter Geisels, gestoppt wurde mit der Begründung, in einem Land, wo keine Spannung herrsche, brauche es auch keine Entspannungspolitik. Geisel selbst erklärte in verschiedenen Reden, daß «Demokratie immer relativ ist». Sie kann mehr oder weniger relativ sein, aber niemals absolut, denn sie entspricht immer den Umständen. «Die Regierung akzeptiert mit Interesse Vorschläge über die politische Problematik des Landes ..., sie wird aber niemals annehmen, daß Druck ausgeübt oder in unangebrachter Weise versucht wird, die politische Situation zu verändern» (Reden vom 29. 8. 74 und 26. 10. 77).

Es ist wichtig, hier «Regierung» mit Geisel zu identifizieren, denn er entschied alles einsam, autoritär, in eigener Verantwortung, im Stile des *l'État c'est moi* einer absoluten Monarchie. Er entschied auch, daß der Demokratisierungsprozeß weitergehen solle, und zwar in dem von ihm bestimmten Rhythmus, und hob die Pressezensur auf (mit Ausnahme von drei Zeitschriften, einschließlich der Kirchenzeitung von São Paulo, die erst später von der Zensur befreit wurden). Dies hatte sofort zur Folge, daß weite Kreise der Bevölkerung, besonders Studenten, Intellektuelle, Gewerkschaftsführer, Militärs und Politiker, besser über das Land informiert wurden und feststellten, daß die Demokratie tatsächlich äußerst relativ war. So wurde viel über die ungerechte Einkommensverteilung geschrieben, über die sogenannte «absolute Armut», den Luxus der Reichen, über Korruption, Folterungen, politische Gefangene und Demokratie. Es erschienen viele Bücher mit Variationen zum Thema «von der «Demokratie», die wir haben, zur Demokratie, die wir wollen». Im ganzen Land begann es zu gären, Studenten streikten und demonstrierten, und die Regierung suchte fieberhaft nach den kommunistischen Rädelsführern, fand aber keine (jedenfalls nicht in Brasilia), denn es handelte sich um spontane Ausstände, ohne eigentliche Führer. Als wir einige Streikende fragten, warum sie nicht die Vorlesungen besuchten, antworteten sie: «Wir halten es nicht mehr aus.»

Dank der Pressefreiheit wurden auch Geisel und seine Mitarbeiter besser über die wahre Situation des Landes unterrichtet. Was die Nachrichten über Folterungen betraf, gab Geisel den verantwortlichen Militärs und Polizeichefs scharfe Instruktionen, sofort mit den Gewalttätigkeiten aufzuhören. Als 1975 der Journalist Vladimir Herzog und der Arbeiter Manoel Fiel Filho zu Tode gefoltert wurden, setzte Geisel den verantwortlichen Kommandanten von São Paulo, General Ednardo, ab. Später setzte er auch seinen nächsten Mitarbeiter ab, Kriegsminister General Silvio Frota, der den Demokratisierungsprozeß als Kapitulation vor den Kommunisten bekämpfte. Diese Absetzungen können als großer und sehr mutiger Schritt im Normalisierungsprozeß betrachtet werden. Unter dem neuen Kommandanten von São Paulo, Dilermando Gomes Monteiro, kamen keine Folterungen mehr vor.

Einen letzten bedeutsamen Schritt hin zur Demokratisierung tat Geisel, als er den berüchtigten AI-5 (*Ato Institucional no 5*) abschaffte, der den Präsidenten über die ursprüngliche Bundesverfassung setzte und damit das Land in einen konstanten potentiellen Ausnahmezustand versetzte. Diese «Institutionellen Akte» hatten viel Elend über das Land gebracht, nicht nur für die 5343 direkt durch sie betroffenen Bürger, sondern auch (und in vielen Fällen noch mehr) für deren Familien und Bekannte, die ebenfalls beständig verdächtigt worden waren.

Neben diesen positiven Demokratisierungsschritten hatten die fünf Jahre der Regierung Geisel auch Rückschritte zu verzeichnen. Der schwerste Rückfall in die Diktatur war die Schließung des Kongresses im April 1977, von Geisel kurzerhand dekretiert, weil die Oppositionspartei ein von ihm unterbreitetes Gesetz nicht annehmen wollte. Damit verstieß Geisel gegen das einzig wirklich Demokratische im Land, das Parlament, das, obwohl in seiner Handlungsfreiheit durch seine eigene Hausordnung sehr begrenzt, immerhin in freien Wahlen vom Volk (mit Ausnahme der Analphabeten) gewählt worden war. Während der Schließung arbeitete Geisel neue Dekrete aus. Danach sollte u. a. ein Drittel der Senatoren vom Präsidenten ernannt werden (und somit immer Ja stimmen müssen!); die Zweidrittelsmehrheit bei Abstimmungen wurde abgeschafft; die Gouverneure sollten nicht mehr gewählt, sondern vom Präsidenten ernannt werden; die Amtszeiten des Präsidenten und der Gouverneure wurden auf sechs Jahre verlängert. Schließlich bestätigte Geisel in dieser Zeit seinen Plan, sein Nachfolger solle nur von einem einzigen Stimmbürger gewählt werden, nämlich von ihm selbst.

## Trotz Befürchtungen erste Erfolge Figueiredos

Nach dieser fünf Jahre dauernden Runde von Siegen und Knockouts im Demokratisierungsprozeß war der Bürger förmlich betäubt und wußte nicht, wie er die neuen Versprechen Figueiredos interpretieren sollte. Nicht selten hörte man, daß die Tauwetterperiode oder «Abertura» nur eingeführt worden sei, um dem Geheimdienst neue Informationen über die Ideologie der Bürger leichter zugänglich zu machen, damit die Rechte nachher um so mehr die harte Linie verteidigen konnte. Das persönliche Verhalten des Präsidenten, der schon neun Jahre lang im Regierungspalast höchste Stellen bekleidet hatte – vier Jahre unter General *Medici* und fünf Jahre als Chef des Geheimdienstes unter Geisel – flößte anfänglich wenig Vertrauen ein. In vielen seiner Reden erwies er sich zwar als sehr offener und ehrlicher Mensch, aber gleichzeitig auch als widersprüchlicher Charakter. Als er am Wahltag sagte, er werde allen die Hand zur Versöhnung reichen, fragten ihn die Journalisten, wie er sich verhalten würde, wenn einige (die extreme Rechte z. B.) mit seiner Demokratisierungspolitik nicht einverstanden wären. Der General antwortete: «Die nehme ich gefangen und schlage sie zusammen (*prendo e arrebento*)». Das war nicht etwa ein *faux pas*, sondern, wie er später selbst wiederholte, durchaus «ernst gemeint (*para valer*)».

So sah man mit recht gemischten Gefühlen der nächsten, sechs-jährigen Runde entgegen. Im Sinne einer Bilanz des ersten Halbjahres sind mehrere positive Resultate anzuerkennen. Es gelang Figueiredo, der inzwischen sehr populär wurde (nach Meinungsumfragen wünschen 80 Prozent der Bevölkerung, daß er so weiter mache), die verschiedenen militärischen und zivilen Kräfte der extremen Rechten zu überzeugen, daß das Land mehr Freiheit brauche und daß es sich ohne Mitarbeit aller Kräfte nicht entwickeln könne. Der Abbau der Zensur wurde auf Radio, Fernsehen, Theater und Musik ausgedehnt. Jahrelang verbotene Musik- und Theaterstücke wurden zu Bestsellern. Eine besonders glückliche Hand zeigten Figueiredo und sein Arbeitsminister Murilo Macêdo in bezug auf die 800 000 Arbeiter und Angestellten, die kurz nach Amtsantritt der neuen Regierung in über 50 Streiks die Arbeit niederlegten. Die Regierung erklärte zwar die meisten Streiks als illegal, bestrafte aber

die Gewerkschaftsführer nur in seltenen Fällen; sie errang fast immer eine Einigung und widerrief dann die Strafen, während früher Streiks mit Gewalt niedergehalten oder niedergeschlagen wurden.

Zum erstenmal seit 1964 gelang es dem Präsidenten und Justizminister nun auch, die Folterer von politischen und anderen Gefangenen bestrafen zu lassen. Als größten Erfolg jedoch darf Figueiredo die Amnestie buchen. Der Gesetzesvorschlag war zwar voller Mängel, die teilweise vom Kongreß korrigiert wurden, aber die Tatsache, daß Figueiredo in 100 Tagen Regierung bereits das heißeste Eisen, das 15 Jahre lang absolutes Tabu war, mutig anzupacken vermochte, spricht doch klar für seine politische Zielstrebigkeit und Verhandlungsfähigkeit.

### Ist Brasilien demokratiefähig?

So fragt sich nun jedermann, ob Brasilien unter dem neuen Präsidenten wirklich eine Demokratie werden wird. Es scheint tatsächlich, daß Figueiredo dazu berufen ist, die Fundamente einer Demokratisierung zu legen. Niemals aber wird er, noch irgend ein anderes Individuum, «in eineinhalb Jahren aus diesem Land eine Demokratie machen» können. Dazu fehlt ihm die Unterstützung breiter Schichten der Bevölkerung. Die Klasse der Armen – d.h. diejenigen 75 Prozent der Familien, deren Monatseinkommen weniger als 480 Franken beträgt – interessiert sich nicht in erster Linie für Demokratie. Senator Agenor Maria von Rio Grande do Norte drückte das so aus: «90 Prozent meiner Wähler wissen überhaupt nicht, was die <Institutionellen Akte> sind, wohl aber wissen sie, was Hunger ist. Diese Leute haben keine Angst vor der Diktatur, wohl aber vor dem Hunger.» Der Lastwagenchauffeur Agenor Maria wurde 1974 von den Armen zum Senator gewählt, weil er versprach, im Kongreß die Verbesserung der Situation des Nordostens durchzusetzen. Trotz allen Einsatzes ist ihm das nicht gelungen. Im Gegenteil, der Nordosten wurde in den letzten Jahren immer ärmer, und das Vertrauen auf den Nutzen der Demokratie ist wahrscheinlich weit geringer als das Vertrauen auf einen Umsturz.

Aber auch große Teile der reichen Schichten wollen von Demokratie nichts wissen. Schließlich sind sie unter dem Status quo reich geworden und wollen jetzt nicht durch Veränderungen ihre Privilegien verlieren oder mit andern teilen. So hat eine große Gruppe von Industrieunternehmern dem General Figueiredo ein Dokument überreicht, das als ein Klassiker der reaktionären Literatur gelten kann; es fordert Figueiredo auf, bei der Demokratisierung vorsichtig zu sein und bereits errungene Positionen (der nationalen Sicherheit) nicht zu gefährden.

Eine weitere Klasse ist ebenfalls überfordert, wenn es darum geht, aus der *Abertura* den richtigen Nutzen zu ziehen, nämlich die Politiker. Fünfzehn Jahre lang wurde die gesetzgebende von der vollziehenden Gewalt so überrollt, daß sie völlig apathisch geworden ist. Weder die Regierungs- noch die Oppositionspartei hat ein politisches oder sozio-ökonomisches Konzept, geschweige denn ein Programm. Figueiredo beklagte sich über diesen Mangel an politischer Inspiration der Parlamentarier in einem Interview vom 29. 7. 79: «Es gibt Politiker, die nicht sagen wollen, was sie denken. Sie warten, bis ich sage, was ich denke, damit sie dasselbe denken. Nachher gehen sie und sagen, das Regime sei autoritär.»

Schließlich sei eine letzte starke Gruppe genannt, deren Zusammenarbeit Figueiredo nicht so leicht gewinnen wird. Der heutige Landwirtschaftsminister (und Wirtschaftswunderdoktor unter Medici), Delfim Neto, nennt die Gruppe «Spekulanten»; in einem Vortrag an der Kriegshochschule am 25. 6. 79 sagte er, daß praktisch «jeder Brasilianer ein Spekulant ist; kaum wird gemeldet, daß das Angebot eines gewissen Produktes knapp wird, und der für zehn Tage vorgesehene Vorrat verschwindet in zwei Tagen.» Kurz danach bewiesen die Spekulanten, diesmal die Tankstellenbesitzer, wie richtig Delfims Urteil war: als sie vernahmen, daß der Diesellohpreis erhöht werde, verkauften sie zwölf Tage lang kein Dieselloh mehr und blockierten damit Tausende von Lastwagen; das fügte der Wirtschaft, vor allem der schwachen Landwirtschaft, schweren Schaden zu, brachte

ihnen selber aber großen Gewinn ein: die Erhöhung betrug 50 Prozent.

Es ist klar, daß auch diese Gruppe, die vor allem aus selbständig Erwerbenden, Großgrundbesitzern und kleineren Unternehmern besteht, nichts von Demokratisierung wissen will, denn in einer echten Demokratie können Spekulation und Korruption nicht so üppig gedeihen.

So bleiben nur wenige Elemente der Gesellschaft übrig, auf die sich Figueiredo in etwa stützen kann: Studenten, Intellektuelle, der Mittelstand, Teile der Arbeiterschaft, der Kirche und der Politiker.

Wahrscheinlich hat sich Figueiredo im Zeitplan der Demokratisierung doch getäuscht. Es war zwar möglich, das Land in wenigen Jahren zu industrialisieren, indem ganze Fabriken und Tausende von Technikern importiert wurden. Demokratie und Demokraten kann man nicht importieren. Man muß sie an Ort und Stelle formen, und zwar in dem konkreten, oben beschriebenen demokratiefeindlichen Milieu. Das gilt besonders für Brasilien, welches in den 157 Jahren seit seiner Unabhängigkeit noch nie eine wirklich demokratische Periode, wohl aber 48 politische Amnestien, d.h. Demokratisierungsversuche, erlebt hat.

Paul Ammann, Brasilia

DER AUTOR, der seit einigen Jahren für ein Erziehungs- und Berufsbildungsprogramm zu Händen der Zentralregierung in Brasilia arbeitet, hat sich vor zwei Jahren an dieser Stelle mit der Problematik von «Wirtschaftswachstum und Lebensqualität», d.h. mit den von den «Technokraten» propagierten hohen Wachstumsraten einerseits und dem Defizit im Bildungssektor andererseits befaßt: vgl. Orientierung 1977, S. 70ff. Das neueste Dokument der brasilianischen Bischöfe, von dem im nachfolgenden Beitrag die Rede ist, verfolgt eine ähnliche Richtung. (Red.)

## Und die Sozialpolitik?

Brasiliens Kirche, gestern verfolgt, findet heute Gehör

Wie in keinem anderen Land Lateinamerikas hat während der Zeit des Militärregimes in Brasilien die Kirche immer geschlossener Stellung zu den Übergriffen der Macht, zu Folterungen, Menschenrechtsverletzungen und zur Vertreibung der Indianer bezogen. Mit ihrer Parteinahme für die Armen hat sie sich selber eine regelrechte Verfolgung zugezogen.

Eine Dokumentation darüber hat bereits vor zwei Jahren *amnesty international* unter dem Titel «Kirche in Opposition» (mit einem Vorwort von Hildgard Lüning) in deutscher Sprache herausgegeben.<sup>1</sup> In Brasilien selber ist auf Veranlassung von Kardinal Evaristo Arns (São Paulo) und Bischof Tomás Balduino (Goiás) durch das Ökumenische Zentrum für Dokumentation und Information CEDI in Rio de Janeiro eine Studie «Unterdrückung der Kirche in Brasilien (1968–1978)» erschienen. Sie führt u.a. Verhaftungen (von 9 Bischöfen, 84 Priestern, 13 Seminaristen, 6 Nonnen und 273 kirchlich engagierten Laien) auf, ferner Fälle von Folterungen (nicht wenige mit Todesfolge), Entführungen und Todesdrohungen. Auch über Zensur und Beschlagnahme von Hirtenbriefen wird berichtet. Der Sender des Erzbistums von São Paulo war während des ganzen Jahres 1974 geschlossen, sein Bistumsblatt mußte Kardinal Arns 1972–1978 Woche um Woche der Zensur vorlegen, und der gesamten Presse war es bis vor kurzem verboten, irgendwelche Neuigkeiten oder Äußerungen von Erzbischof Helder Câmara (Recife) zu bringen. Nicht genug damit wurden auch Kirchenzeitungen und Briefe von Bischöfen gefälscht, ein Polizist, der dem Bischof Adriano Hypolito ähnlich sah, verkleidete sich als Bischof und benahm sich auffällig bei einem Studentenmarsch, und vom Sekretär (jetzt Vorsitzenden) der Brasilianischen Bischofskonferenz, Ivo Lorscheiter, wurde eine verleumderische Fotomontage in Umlauf gesetzt.

Der Versuch, die Kirche einzuschüchtern und mundtot zu machen, ist aber glücklich gescheitert. Die Ermordung von Priestern und Nonnen sowie die Anschläge auf Bischöfe haben nur dazu geführt, daß sich die Kirche enger zusammenschloß und daß ihre Stimme immer mehr Gehör fand. So erzählte Kardinal

<sup>1</sup> ai, Brasilienkoordinationsgruppe, Bergisch-Gladbacher Str. 1141, D-5000 Köln 80.

Arns in Puebla, wie er vor zehn Jahren noch von den Studenten einer staatlichen Universität ausgepiffen worden sei, jetzt aber in einem einzigen Jahr hundert Einladungen von staatlichen Universitäten erhalten habe und überall von den Studenten wie ein Freund aufgenommen worden sei. Helder Câmara seinerseits, kaum fiel die über ihn verhängte Zensur, wurde eingeladen, vor dem versammelten Parlament des Staates Pernambuco zu sprechen. Denn – das ist durch die wiederholten Stellungnahmen der Kirche offenbar geworden – die Kirche hat heute etwas zu sagen, und sie ist gerade deshalb verfolgt worden, weil sie die Mißstände beim Namen genannt hat. Das aber ist heute nicht minder aktuell denn zuvor. Mögen die Folterungen abgestellt und einige wenige Folterer bestraft worden sein<sup>2</sup>, mag der Schutz der *individuellen* Menschenrechte im Sinne der Rechtsstaatlichkeit Fortschritte machen: mit den *sozialen* Menschenrechten liegt es noch weithin im Argen, und die *Wurzeln* der Repression, d. h. die strukturellen Ursachen der Unrechtssituation, wie die extremen wirtschaftlichen Privilegien einer kleinen Minderheit, sind im Programm des neuen Präsidenten noch nicht einmal erwähnt. Anders in den kirchlichen Verlautbarungen.

Schon das zu recht berühmt gewordene *Dokumen*<sup>3</sup> der 15. *Vollversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz* (CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), die im Februar 1977 in Itaiçá, São Paulo, stattfand, hat sich nicht nur *gegen* eine Politik gewandt, die «Sicherheit» zum Privileg eines Systems, einer Klasse oder Partei macht, sie hat vielmehr auch den Begriff des *Gemeinwohls* mit konkreten Konturen versehen und für das Konzept von *Entwicklung* eine ganzheitliche – nicht nur wirtschaftliche, sondern auch gesellschaftliche, kulturelle und religiöse – Sicht gefordert. Denn: «Ökonomische Entwicklung um jeden Preis konzentriert das Volkseinkommen auf bestimmte, eingegrenzte geographische Regionen und auf ganz schmale Schichten der Bevölkerung»; und so verschärft eine solche Entwicklung nur noch den Gegensatz zwischen reich und arm «innerhalb ein und derselben Nation» (43).

Auch am Ende der eingangs erwähnten CEDI-Studie wird betont, noch ungerechter und gewaltsamer als die «Fälle», die in den letzten Jahren die Öffentlichkeit schockierten, sei die *strukturelle Mißverteilung des Volkseinkommens*. So z. B. wenn 39 Prozent desselben auf die allerreichsten 5 Prozent der Bevölkerung entfallen, wogegen die ärmsten 50 Prozent der Bevölkerung nur einen Anteil von 11,8 Prozent davon erhalten.

### Gegen einseitiges Wirtschaftswachstum

Zu dieser wirtschaftlich-sozialen Situation nimmt nun ein neues Dokument der brasilianischen Bischöfe noch eingehender Stellung. Als Herausgeber zeichnen der Vorstand (Sprechergruppe) und die Pastoralkommission der Brasilianischen Bischofskonferenz CNBB. Sie stützen sich auf eine von ihnen in Auftrag gegebene Studie des Instituts IBRADES (Brasilianisches Institut für

<sup>2</sup> Vgl. H.-W. Brockmann in Publik-Forum Nr. 21 vom 19. 10. 1979.

<sup>3</sup> «Anforderungen an eine politische Ordnung aus christlicher Sicht»; vollständiger Text in: Brasilien-Materialien Nr. 12/13 (1977), zu beziehen bei: AK «Brennpunkt Brasilien», KSG Bochum (Klaus Michaelis), Querenburger Höhe 286, D-4630 Bochum.

Mit ORIENTIERUNG beschenkt werden heißt 22mal im Jahr

- Horizont gewinnen
- Impulse empfangen
- Hoffnung schöpfen

WEN beschenken SIE für 1980?

Bestellkarten für Geschenkabonnements gehen allen Direktabonnenten in den nächsten Tagen zu.

Soziale Entwicklung), die sie sich vollumfänglich zu eigen machen und als *Orientierungspunkte für die Sozialpolitik* vorlegen.<sup>4</sup>

Das Dokument (das 71 Paragraphen zählt) hat bewußt die gegenwärtige *politische Übergangphase* im Blick. Eine erste kritische Frage dazu lautet: «Warum wird die politische Reform ... im Augenblick fast ausschließlich mit der Reform des Parteiensystems gleichgesetzt? Und warum gerät die Parteienreform in die engen Maschen der Wählerarithmetik, ohne daß irgendwo die klare *Definition eines inhaltlichen Programms sichtbar würde?*» (6) Auf die Frage folgt eine ebenso kritische Feststellung: Die Stellen der offiziellen Technokratie setzen alles daran, «koste es, was es wolle, die *Wirtschaftspolitik* gegen den Druck von der unzufriedenen Basis her fortzusetzen.» (7)

Den geschichtlichen Hintergrund dieser Wirtschaftspolitik bilden die zeitweise phantastischen *Wachstumsraten*, die sie zeitigte: «Lange Zeit hindurch ging es der Wirtschaft gut oder angeblich gut und dem Volk ausgesprochen schlecht. Heute wird kaum noch jemand bezweifeln können, daß es beiden schlecht geht.» (8)

Das Dokument bringt eindeutige Ziffern, die beweisen, wie diese Wirtschaftspolitik die *Konzentration des Einkommens auf die kleine Schicht* der Reichen und Reichsten förderte.

Nun ging es in der brasilianischen Wirtschaftspolitik und geht es auch im Programm des neuen Präsidenten vorrangig um die Bekämpfung der *Inflation*. Das Dokument (Nr. 22) führt eine Reihe von gängigen Thesen dieser Politik an. Eine derselben lautet, vor allem die Löhne seien für die Inflation verantwortlich, also müßten sie gleich bleiben. Das Dokument hält dem entgegen, daß in Brasilien die Lohnkosten im Schnitt nur mit 7,2 Prozent, im Nordosten des Landes sogar nur mit 5 Prozent in der Produktion zu Buche schlugen, wogegen sich in Europa die Zahl auf 20 und in USA sogar auf 36 Prozent belaufe.

### Eine menschliche Entwicklung für die Mehrheit des Volkes

Weiterhin wird kritisiert, soziale Verbesserungen kämen immer nur als Zugeständnisse bei Konflikten zustande und nur die relativ wenigen organisierten Gruppen profitierten davon. Sehr klar wird ihnen gegenüber die Lage der Unterbeschäftigten (vor allem Frauen und Kinder) geschildert, die «noch beim Mindestlohn betrogen werden». Nach den «orthodoxen» Wirtschaftstheorien hat diese (wahrscheinlich zahlenmäßig größte) Gruppe keinen Anspruch auf Lohnerhöhungen, da sie «wenig produktiv» ist. Aber das ist sie, sagt das Dokument, «weil sie unterernährt ist, weil sie in massakrierenden öffentlichen Verkehrsmitteln gefoltert wird, weil sie in Verhältnissen wohnt, in denen man einfach seine Tag für Tag verbrauchten Kräfte nicht wiederherstellen kann, weil sie von ständiger Angst vor Gewalttätigkeit verfolgt wird und weil Krankheiten sie zerfressen» (37).

Der Schluß von alledem für eine Reform der Wirtschaftspolitik lautet: *in den Menschen investieren und Bedingungen schaffen, daß das menschliche Kapital eine neue Wertung erfährt* (39). Das aber heißt «mit realistischem Sinn ein *Entwicklungsmodell* hinterfragen», das die bisherige Politik inspiriert. Ihm wird vorgeworfen, daß es, nach Brasilien verpflanzt, seine Erfolge nur im «Zentrum» zeitigte, aber im Gesamten des Landes ein Gefälle schuf, das sich für die Mehrheit des Volkes als schädlich erwies (66). Hoffnung gibt es nur durch Abkehr von diesem Modell:

«Brasilien hat noch die Chance, sich Entwicklungsprozessen zu entziehen, die zum Kollaps führen können. Brasilien hat noch die Chance, mit seiner Entwicklung ein ganzheitliches Modell zu privilegieren, das den Erfordernissen der Lebensqualität entspricht, und allem Bestreben eine Abfuhr zu erteilen, nur dorthin zu kommen, wohin auch schon die anderen gekommen sind» (67).

Abschließend erinnert das Dokument an die Äußerung der CNBB von 1977: «Kein Modell ist vollkommen oder endgültig. Deshalb sind alle Modelle hinterfragbar und müssen ständig vervollkommenet werden. Wenn politische Regime sich als nicht hinterfragbar gebärden und jedweden Reformversuch, außer den von ihnen selbst initiierten Neuerungen, zurückweisen, kann es nie zu einem echten Dialog kommen.»

Ludwig Kaufmann

<sup>4</sup> Datiert aus Brasilia vom 30. 8. 1979 (Übersetzung von H. Goldstein).

# «Friedensstiftende Formen» oder «Gnade» ist möglich

Peter Handkes zweite empfindsame Amerikareise

An der Literatur habe ihn stets die Klärung der eigenen Befindlichkeit interessiert, hatte Handke bereits in den ersten Jahren seiner Sprachexerzitionen betont. Diese waren zunächst Etüden am vorhandenen Sprachmaterial. Sie kritisierten Modelle sprachlichen Verhaltens, verbargen aber eher den Zusammenhang mit der eigenen Existenz. Die entschiedene Hinwendung zu den Krümmungen, Verwicklungen, Leidensstationen der eigenen Existenz bezeugten der erste Amerikaroman «Der kurze Brief zum langen Abschied» und der Bericht «Wunschloses Unglück» (beide 1972). Das erste die Geschichte einer ehelichen Entfremdung mit nachfolgender Trennung, das zweite der Bericht über den Selbsttod der krebserkrankten Mutter. Der verängstigte Mann des Amerikaromans erfährt sich «unangenehm deutlich» in der Natur. Der intellektuelle Träumer liest seine Entwicklungsgeschichte gegen die Folie des «Grünen Heinrich». Sehnsucht nach Religion, versöhnende Gefühle, die Erfahrung eines «allgemeinen paradiesischen Lebensgefühls» leuchten durch die Trennungsgeschichte. Das Interesse an der eigenen Geschichte erwacht. Trennungsgeschichten, die einen «mystischen» Zettel in die Textur weben, sind auch «Die Stunde der wahren Empfindung» (1975) und «Die links-händige Frau» (1976).

## Auf dem Weg zur Selbstfindung

Die neue Erzählung «Langsame Heimkehr»<sup>1</sup> berichtet von Valentin Sorger, der sich als Landschaftsforscher in Alaska acht Meilen nördlich des Polarkreises aufhält. In die Indianersiedlung ist zwar der Supermarkt eingezogen, aber die Urlandschaft aus Fluß und Tundra blieb unangetastet. Der Geologe Sorger hat mehr ein schauendes und fühlendes als naturwissenschaftliches Verhältnis zu seiner Arbeit. Sie macht ihn «immer wieder beziehungsfähig und wahlfähig». Durch sie überwindet er seine Kontaktsperren. Er betreibt die Arbeit wie eine Religion. Wie schon einmal ein deutscher Dichter (wie Rilke) will Sorger «genau fühlen». Formgefühl und Formbewußtsein konstituieren sein Selbstbewußtsein, durchdringen sich geradezu trinitarisch. Er will «gegen die Zeit ein richtiges Leben führen» und fühlt sich doch «schuldbewußt». Aber die Schuldgefühle sind nicht einfacher Natur. Nichts in dieser konkret-abstrakten, gefühlvoll-intellektuellen, erlebt-gedachten Erzählwelt ist einfach. «Das Gefühl einer unsühnbaren Schuld spielte mehr mit ihm, als daß es ihn ergriff, und da er es nur ahnte, konnte er nicht einmal bereuen und nichts wiedergutmachen.» Liegt die Schuld jenseits satzhafter Faßbarkeit? Hatte die Entfernung von den Seinen bereits mit Schuld zu tun? Aber der Weg in die arktische Einsamkeit war doch für ihn eine notwendige Expedition.

Merkwürdig kühl, ja distanziert bleibt das Verhältnis zu den beiden Kontaktpersonen in der Siedlung, zu Kollege Lauffer, mit dem er das Giebelholzhaus teilen muß, zur Indianerin, die den Halbbeteiligten unkompliziert zu sich ins Bett läßt. Beide Personen berühren seine Seele nicht. Was berührt seine Seele? – Die Landschaft, ein ruhiges Selbstgefühl, eine «Allgegenwärtigkeit», in der die «einst geliebten Toten und die entferntesten Lieben» mitatmen. Welche Sprache des geologischen Registrators! Etwas in ihm wartet gespannt auf eine «Entscheidung». Er kann sich nicht nur vorstellen, «wie die Frau und er sich voreinander verneigen», sondern auch, daß er «mit seiner Familie im Dorfverband leben würde, zu dem naturgemäß auch Kirche und Schule gehörten». Die von den Institutionen der Gemeinschaft traumatisierten Personen des frühen Handke scheinen durch nachhaltige Seelenarbeit ihr Trauma aufgearbeitet zu haben. «Kirche, Schule, Familie, Dorf: das bedeuteten wieder ganz frische Lebensmöglichkeiten.» Ferne ermöglicht Heimkehr, die Trennung Zuwendung.

Die Spuren der äußeren Handlung sind spärlich. Gedanken sind wichtiger als Ereignisse. Sorger sucht eine friedliche Balance seiner psychischen Kräfte. Er spürt «zuzeiten ein animalisch gewordenes, auf die Augenlider drückendes Bedürfnis nach Heil». Die Reise dient der Selbstfindung, der Selbstannahme, der Ausrichtung der Seele. Ehe der arktische Winter den Herbst einholt, fliegt Valentin Sorger mit dem Postflugzeug in eine Stadtsiedlung an der amerikanischen Westküste. Ein Alptraum verfolgt ihn, «allein ohne Welt», «von der Sprache verlassen», «innerlich stumm, nach außen tonlos», «schicksallos, beziehungslos, ohne Recht zu leiden, ohne Kraft zu lieben». Eine Kette der «Losigkeit», die an Beckett erinnert. Auf extreme Erfahrungen der Einsamkeit folgen glückliche Erlebnisse der Gemeinschaft, auf Angst und psychisches Sturzerleben Tröstungen der Seele. Der Kundige vermag ein spirituelles Muster zu erkennen. Bei einer europäischen Familie in der Küstenstadt erfährt er Nachbarschaft. Mann und Frau waren «ein Paar, dem er die Liebe auch hatte glauben können». Die Kinder vertrauten sich ihm an. Die Frau mit ihrer «geduldigen Liebe zu aller Kreatur» erfährt die Ehe «noch immer als Sakrament, in dem die «zerstreuten Sinne», «gesammelt und geeinigt», das Mitgefühl für den andern machtvoll nach außen kehrten und es zu einer unerschöpflichen Lebensform machten». Diese Familie «führte in Bescheidenheit ein mögliches Leben; und er gehörte zu diesem Haus, wo die Dinge schön waren und die Menschen unschuldig».

Sorger leidet an der Unfähigkeit des Zusammenlebens mit der eigenen Familie. Zugleich genießt er unterschwellig den aus diesem Ungegendensein sich ergebenden Freiraum. Er liebt die befreiende Kraft der offenen Räume. Er ist überzeugt von der geheimnisvollen Korrespondenz zwischen den Räumen außen und den Räumen der Seele. Ein unheimliches Mißverständnis bei einer Begegnung im Bus läßt ihn «wie in einer Sprachlosigkeitskanzel aus dem Raum hinaus» sausen. Von einem Moment zum andern verliert er seine Kraft, seinen Sinn für Erdformen, seine psychische Balance. Aber im Augenblick des Verlustes erfährt er «den Reflex der Heimkehr» in sein Land, sogar ins Geburtshaus zurück. Er will «kein Außenseiter» sein. Es verlangt ihn nach menschlicher Eingliederung, nach «Harmonie», «Synthese», «Heiterkeit». Die Begriffsworte und die Direktheit der Aussage überraschen. Sorger spürt sogar «die Kraft zu einer bleibenden Versöhnung».

Leser des Paris-Romans werden sich erinnern, daß Gregor Keuschnig, nachdem ihm die wunderbare «Idee» beim Anblick der drei Dinge im Sand zuteil geworden war, «ein Gefühl» hatte, «daß man von jedem Punkt aus zu Fuß nach Hause gehen konnte». Böll-Leser könnten sich überdies erinnern, daß über seinen Romanen und Erzählungen seit dem «Billard»-Roman in großen Lettern «NICHT VERSÖHNT» steht. Bölls Werk läuft bis zum jüngsten Roman «Fürsorgliche Belagerung» auf der Klageschiene «Nicht versöhnt». Bei Handke scheint, seit dem ersten Amerikaroman «Der kurze Brief zum langen Abschied», immer deutlicher die Sehnsucht nach «einer bleibenden Versöhnung» durch. Die Nicht-Versöhnung des Böllschen Erzählers ist politisch und gesellschaftlich motiviert. Die Versöhnung des Handkeschen Erzählers ist kontemplativer und metaphysischer Art. Religiös sind beide. Man könnte die eine Religiosität als persönliches Heilsverlangen, die andere als verantwortete Solidarität bezeichnen.

## Mitschwingen in einer friedlichen Menschheitsgeschichte

Kehren wir nach diesen Zwischenüberlegungen zum Roman zurück. Im dritten Erzählkapitel fliegt Sorger nach einem Zwischenaufenthalt in einem amerikanischen Schi-Paradies nach New York und schließlich nach Europa zurück. Der ehemalige Schulfreund, den er als Schilehrer in «Heavenly Valley» besuchen will, ist tot. Wir erfahren nichts von der Vor- oder Nachge-

<sup>1</sup> Peter Handke, Langsame Heimkehr. Erzählung. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1979, 200 S. DM/sFr. 24.–

schichte dieses vitalen Mannes, der anscheinend auf einer anderen Bewußtseinsebene lebte. Der Tote scheint nur dazu da zu sein, den «Reflex Heimkehr» auszulösen. Diese Funktion will mich erzählerisch nicht recht befriedigen, weil ich als Leser neugierig gemacht werde und, neugierig geworden, nichts über die Person, sondern nur ihre motivische Funktion in der Erzählung erfahre. Eine Zufallsbekanntschaft in New York provoziert und bestätigt den beiden Einzelgängern das Gefühl des Fremdseins. Der Fremde, ein Europäer, hat in Beruf und Familie versagt, seine gänzliche «Konkurrenzunfähigkeit» erfahren. Sorger empfindet «Vergnügen» an der Geschichte des Fremden. Er öffnet sich, spricht ihm Mut zu. Wie Marianne in der «linkshändigen Frau» zeigt auch Sorger soziale Teilnahme (was Gregor Keusch nicht möglich war).

In der Schwebung zwischen Fremdsein und Kontaktwilligkeit suchte Sorger ein «Gesetz». Wenn er ein «allgemeines» nicht finden kann, will er sich wenigstens ein «persönliches» geben. In einem New Yorker Coffee-Shop wird Sorger vom Atem der Weltstadt erfaßt. Im Stimmengewirr erlebt er, wie Gegenwart und Geschichte ineinander fließen. Dem Absturz-Erlebnis im Weststadt-Bus korrespondiert das Erlebnis des «gesetzgebenden Augenblicks». Sorger spricht sich los von seiner Schuld. Er begreift, «daß die Geschichte nicht bloß eine Aufeinanderfolge von Übeln ist, – sondern auch, seit jeher, eine von jedermann (auch von mir) fortsetzbare *friedensstiftende Form*». Er selbst gehört zur Geschichte der Formen; die Formen gehören zu seiner Geschichte. Ästhetische Anschauung, mystischer Sinn und moralische Gegenwart schießen im «Gesetz», einer Art Handkeschen «Idee», zusammen. Sie hat appellativen Charakter.

«Meine Geschichte (unsere Geschichte, ihr Leute) soll hell werden, so wie der Augenblick hell war; – sie durfte bisher ja noch nicht einmal anfangen: als Schuldbewußte, zu niemandem gehörend, auch nicht zu den anderen Schuldbewußten, waren wir außerstande, in der friedlichen Menschheitsgeschichte mitzuschwingen, und unsere Formlosigkeit bewirkte nur immer neue Schuld. Zum erstenmal sah ich soeben mein Jahrhundert im Tageslicht, offen zu den anderen Jahrhunderten, und ich war einverstanden, jetzt zu leben. Ich wurde sogar froh, ein Zeitgenosse von euch Zeitgenossen zu sein, und ein Irdischer unter Irdischen: und es trug mich (über alle Hoffnung) ein Hochgefühl – nicht meiner, sondern menschlicher Unsterblichkeit. Ich glaube diesem Augenblick: indem ich ihn aufschreibe, *soll er mein Gesetz sein*. Ich erkläre mich verantwortlich für meine Zukunft, sehne mich nach der ewigen Vernunft und will nie mehr allein sein. So sei es.»



**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 (München), Raymond Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

**Anschrift von Redaktion und Administration:**  
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 2010760  
**Bestellungen, Abonnemente:** Administration  
**Einzahlungen:** «Orientierung, Zürich»  
**Schweiz:** Postcheck Zürich 80-27842  
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto  
Nr. 0842-556967-61

**Deutschland:** Postscheckkonto Stuttgart 6290-700  
**Österreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127  
**Italien:** Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

**Abonnementspreise 1980:**

**Schweiz:** Fr. 32.- / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten Fr. 24.-

**Deutschland:** DM 35.- / Halbjahr DM 19,50 / Studenten DM 26.-

**Österreich:** öS 260,- / Halbjahr öS 150,- / Studenten öS 180,-

**Übrige Länder:** sFr. 32.- plus Versandkosten

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

**Einzelexemplar:** Fr. 1.80 / DM 2,- / öS 15,-

**AZ**

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Das Bekenntnis Sorgers ist die Botschaft des Autors. Im Raster des Geologen ist dieses Gesetz nicht rationalisierbar. Viel Resignation sprach aus den deutschsprachigen Romanen der jüngsten Jahre. Hier spricht Hoffnung. Nicht recht deutlich wird, worauf sich diese Hoffnung gründet. Eine persönliche Gestimmtheit spricht sich aus, die als religiös bezeichnet werden muß. Durch die «friedensstiftenden Formen» leuchtet ein Gott. Das religiöse Wortfeld der Erzählung ist nicht zu übersehen. Bereits auf den ersten Seiten steht:

«Es verlangte ihn (d.i. Sorger) wohl nach einem auf etwas gerichteten Glauben, ohne daß er sich einen Gott je denken konnte; aber in Zeiten der Bedrängnis merkte er, daß er – bloß zwanghaft? – geradezu flehentlich immer einen Gott *mitdenken* wollte. (Zuweilen wünschte er sich, fromm zu sein – was ihm nie gelang; er war dann aber sicher, daß «die Götter» ihn verstanden.)

Beneidete er die unablässig *Glaubenden*, die schon gerettete Schar der Gläubigen? Jedenfalls war er berührt von ihrer Launenlosigkeit, ihrem so mühelosen Wechsel zwischen Ernst und Heiterkeit, ihrem beharrlichen, wohlthätigen, guten Nach-Außen-Gekehrt-Sein....»

### Eine «mystische» Spur bei Peter Handke

Wer Handkes Journal «Das Gewicht der Welt» (1977) kennt, erinnert sich an den dort zitierten Heideggersatz (aus dem «Spiegel»-Interview): «Bereitschaft des Sich-Offenhaltens für die Ankunft oder das Ausbleiben Gottes.» Bevor Sorger nach Europa zurückkehrt, geht er in eine New Yorker Kirche und nimmt an der Sonntagsmesse teil. «Ja, es gab eine *Gnade*», steht am Ende der Erzählung. Ist das in Klammern gesetzte «Oder?» die Nachfrage des Intellektuellen, der sich auf Konsequenzen nicht festlegen will oder eine mehr rhetorische Frage an die Adresse des intellektualisierten Lesers? Sorger, der «Nachkomme von Tätern» und «Völkermördern seines Jahrhunderts», hat in der Ruhe der Formen die Ruhe der Seele gefunden. Daß er kein Außenseiter bleiben will, bekennt sein persönliches «Gesetz». Ob die Handkeschen Figuren über den bloßen Willen hinaus ihre Eingliederung in die Gemeinschaft bewerkstelligen, ob sie jemals von ihrer Selbstbespiegelung absehen und der Gemeinschaft (kritisch) dienen werden, bleibt abzuwarten. Die Geburt des moralischen Subjekts aus der Trennung von den Menschen und der Anschauung landschaftlicher Formen zur Teilnahme an der Geschichte als «friedensstiftender Form» ist eine spannende Angelegenheit. Die Handkeschen Figuren stehen sozusagen erst am Ende ihres ersten Lebensdrittels.

Erzählendes und Essayistisches, Er-Bericht und Glaubensbekenntnis, gelegentliche Details, versteckte Zitate und merkwürdig abstrakte Worte weben den novellistischen Text. Wie in den übrigen Erzählungen Handkes steht in fast Rilkescher Manier («Malte») eine einzige Person im Mittelpunkt. Vor über 40 Jahren hat sich ein anderer österreichischer Dichter in «Die Heimkehr des Vergil» mit dem Problem der Literatur am Ende einer Kultur auseinandergesetzt. Bei Hermann Broch war alles stellvertretend gemeint. «Er (d.i. der sterbende Vergil) hätte seinen Freunden gerne noch gesagt, daß in all seinen Werken etwas Verborgenes wohnte, etwas ..., das wichtiger als jegliche Schönheit war, etwas, das man freilich erst ergründen mußte, wie er ja selber erst heute diesem Sachverhalt auf die Spur gekommen war.»

Mir scheint, daß bei dem ästhetisierenden Peter Handke immer deutlicher eine existentielle Spur sichtbar wird. Sie hat einen «mystischen» Einschlag. Ist Mystik in der Literatur ein schlechtes Stilprinzip? Zumindest ein gefährliches. Mystische Augenblicke als Erleuchtungen und Berührungen haben ihre Anwege, ihren Resonanzboden, ihre Konsequenzen. Handke hat einiges – wenn auch wahrscheinlich nicht genug – getan, um Anweg, Resonanzboden, Konsequenzen sprachlich zu vergegenwärtigen, moralisch glaubhaft zu machen. Nach dem Bericht «Wunschloses Unglück» über den Selbsttod der Mutter halte ich «Langsame Heimkehr» für Handkes persönlichstes Buch. Dort der Bericht über die traumatische Vergangenheit, eine Teilerklärung über die notwendige Entfernung, hier die scheue, mystisch gestimmte Sehnsucht nach «Heimkehr». Der Ästhet und der Existentialist sind an einem Kreuzweg angekommen. Sie müssen sich entscheiden. Wer sich wahrhaft entscheidet, muß sich entblößen.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München