



**D**AS BUCH KOHELET als der deutlichste Ort der Begegnung Israels mit griechischer Philosophie innerhalb der Bibel ist – und dies quer zur Unterscheidung der beiden Testamente – für den Theologen vor allem einmal die im Schriftkanon selbst verankerte Aufforderung zur ungekürzten Anstrengung des Begriffs hinsichtlich jeglichen christlichen Redens. Das sei ein wenig verdeutlicht.

Kohelet analysiert das menschliche Dasein als Sein in der nur im gleitenden Jetzt gegebenen und im Tod für den Einzelnen beendeten Zeit. Es ist als Glück erfahrbar. Es ist mehr als Versinken ins Nichts, weil es in seiner je eigenen Gestalt aus der Ewigkeit des welttranszendenten, aber in allem Geschehen ausnahmslos wirkenden Gottes entspringt. Sein Tun ist vollkommen. Er richtet auch das Böse. Doch der Mensch kann das Handeln Gottes nicht durchschauen, so daß er es als unberechenbar und amoralisch erfährt. Er weiß zwar, daß es umfassenden Sinn gibt, aber nicht er verfügt über ihn, sondern nur Gott. Er selbst kann sich nur dem anvertrauen, was im jeweiligen Augenblick von Gott her auf ihn zukommt.

Ist das wahr, dann entstehen sehr tiefgreifende hermeneutische Probleme für das normalerweise in der Bibel übliche Reden von Gott und von seinem Handeln in der Welt, vor allem für alles Reden, das man als «heilsgeschichtlich» zu bezeichnen pflegt. Zwar wäre es falsch, Kohelets wegen nun nicht mehr vom Handeln Gottes in der Geschichte, von der Erwählung eines Volks, von persönlicher Beziehung zu Gott, von Gottes weitersagbarem Willen und verheißener Zukunft zu sprechen. Aber solches Sprechen muß sich selbst zugleich so verstehen, daß es hinter die radikale Gott-Welt-Metaphysik Kohelets nicht zurückfällt und mythologisch wird. Wo dieses Sprechen theologisch expliziert wird, muß es auch möglich sein, darüber begrifflich Rechenschaft abzulegen. (...) Wenn man, wie es unter Exegeten Mode geworden ist, Kohelet im Namen der restlichen Bibel mit Etiketten wie «kein persönlicher Gott», «Leugnung der menschlichen Freiheit», «Abfall vom heilsgeschichtlichen Denken», «Verlust des Vertrauens zum Leben» versieht, flüchtet man vor dem Anspruch, der durch dieses Buch ans Denken gestellt wird, und setzt sich dabei der Gefahr aus, das, was man zu verteidigen glaubt, selbst sogar falsch zu verstehen.

## Kritische Instanz Kohelet

Zur radikalen Gott-Welt-Lehre tritt die radikale Diesseitigkeit des Buchs. Kohelet hat sie zwar mit fast dem ganzen AT gemein. Doch gab es, vor allem durch die Vorstellung von der Unterwelt als einem Ort schattenhafter Weiterexistenz, die durch Gedenken der Lebenden und durch Totenopfer gefördert werden könnte, geheime Verschleierungen. (...) Demgegenüber hat Kohelet (...) den Endcharakter des Todes scharf herausgestellt. Es gibt, von den letzten Büchern des AT und vom NT her, ein legitimes christliches Sprechen vom Jenseits. Doch dürfte Kohelet dadurch nicht einfach ins Unrecht gesetzt sein. Der Tod bleibt das vollständige Ende des in der gleitenden Zeit lebenden Menschen. Christliche Hoffnung aufs Jenseits muß so sein, daß der Endcharakter des Todes nicht verschleiert wird und weiter alles für den Menschen an diesem Leben hängt. (...)

Wollte man dies von Kohelets Denken her formulieren, dann dürfte man nicht seine Aussagen über den Tod als Ende für falsch erklären, sondern müßte seine Aussage darüber, daß jedes menschliche Tun zugleich Gottes Tun ist, daß Gottes Tun vollkommen ist, daß alles Geschehen Ewigkeit an sich trägt, durchdenken und vertiefen. Kohelet hat an dieser Stelle nur eine alte mythische Chiffre eingesetzt, und dies nur andeutend: die ewige Wiederkehr aller Dinge. Dieses Kreislaufbild, am Kosmos abgelesen, ist nicht, wie fast alle Ausleger wollen, ein Bild der Verzweiflung, sondern ganz und gar positiv. Es meint die Partizipation der Seienden an dauerndem Sein. (...) Dem Tod wird hier jedenfalls nichts von seinem Ernst genommen. Der jeweilige jetzige Augenblick bekommt unendlichen Wert, der aber nur ergriffen werden kann im Vertrauen auf den unbegreiflichen Gott. Es kann kein Jenseits als Legitimation einer Flucht vor der Verantwortung dieses Augenblicks und als Vertröstung eingesetzt werden. – Kohelet also als kritische Instanz gegen die latenten Gefährdungen christlicher Rede!

*Norbert Lohfink, München*

Aus: N. Lohfink, Kohelet (Die Neue Echter-Bibel), Echter Verlag, Würzburg 1980, S. 15–17.

### ALTES TESTAMENT

**Neues Interesse am Buch Kohelet:** Norbert Lohfinks Kommentar eröffnet die Reihe «Die Neue Echter-Bibel» – Gedanklicher Aufbau des Buches: Kosmologie, Anthropologie, Gesellschaftskritik, Ideologiekritik und Ethik – Selbstverwirklichung und Sterbenmüssen des Menschen – Neue Hypothese für historisch-gesellschaftlichen Kontext – Wie ein Schulbuch in den Kanon der heiligen Schriften kam. *Clemens Locher*

### SIMBABWE

**Der neue Staat und die katholische Kirche:** Drastischer Rollenwechsel: damals in Rhodesien die Anglikaner, jetzt in Simbabwe die Katholiken – Der hohe Preis der neuen Position – Mugabes persönliche Erfahrungen mit Katholiken im Befreiungskampf – Nicht alle waren beteiligt – Gemeinsamer Hirtenbrief zur Unabhängigkeit ohne Bischof Lamonts Unterschrift – Betonung der Freiheit der Kirchen – Mugabe ruft zu allgemeiner Versöhnung auf – Neuaufbau vor fast unlöslichen Wirtschaftsproblemen – Die Bevölkerung braucht dringend den Wiederaufbau kirchlicher Werke. *Michael Traber, London*

### LITERATUR

**«Rumor» – Zerfall einer Person:** Diskussion «versöhnt»/«nicht versöhnt» in der deutschen Literatur – Botho Strauß forciert mit der Romangestalt Bekkers die Nicht-Versöhnung – Diskrete Komplizenschaft mit der Spottfigur seiner Jugendjahre – Rumor als Codewort – Mochtgegnerpatriot liebt imaginäres Land – Monods trostlose Sicht des Menschen – Trotz Sinnleugnung Suche nach Sinn. *Paul Konrad Kurz, Gauting b. München*

### JUDENTUM

**Zur jüngsten Erklärung der deutschen Bischöfe:** Ein 30seitiges Papier, das hinter anderen Dokumenten zurückbleibt – Einstieg beim neuentdeckten Jesus – Seine Vateranrede fiel nicht aus dem jüdischen Rahmen – Unkritischer Umgang der Bischöfe mit dem Neuen Testament – Wie fundamental sind die «Glaubensunterschiede» wirklich? – «Pharisäer», Geschichte des Antisemitismus und Holocaust ungenügend behandelt – Wer sagt, was ein «frommer Jude» ist? – Hilflöses Verschweigen des Landproblems – Für eine mutige Zusammenarbeit von Juden und Christen. *Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel*

### MORALTHEOLOGIE

**Für eine humanere Ethik:** Untauglichkeit der neuzeitlich-bürgerlichen Moral – Suche nach neuen Kriterien – «Handbuch der christlichen Ethik» stellt sich der Herausforderung zu neuer Lebensgestaltung – Mitvollzug der allgemeinen ethischen Diskussion – Das Risiko offenen Fragens – Es geht um christliche Mitbeteiligung an einer menschlich glaubwürdigen Moral – Kritische Würdigung. *Volker Eid, Bamberg*

# Ein neuer Bibelkommentar

Etwa gleichzeitig mit der endgültigen Fassung des Alten Testaments der «Einheitsübersetzung» erscheint in diesen Tagen der erste von 20 geplanten Faszikeln eines neuen alttestamentlichen Kommentars: «Die Neue Echter-Bibel». Damit läuft seit langem die erste katholische Kommentarreihe zum AT im deutschen Sprachraum an (evangelischerseits gibt es mehrere solche Reihen), deren praktische Brauchbarkeit sich allein schon daraus ergibt, daß sie bewußt als Auslegung der offiziellen «Einheitsübersetzung» konzipiert ist. Bei der neuen Reihe arbeiten katholische Alttestamentler aus der Bundesrepublik, der DDR und aus Oesterreich mit; in mehreren Fällen konnte der Hauptübersetzer eines biblischen Buches in der «Einheitsübersetzung» als Kommentator «seines» Buches gewonnen werden. Als Herausgeber fungieren der Kölner Weihbischof Dr. Josef G. Plöger (selber vom Fach) und Prof. Dr. Josef Schreiner (Würzburg). Das auf 3500–4000 Seiten projektierte Gesamtwerk soll Ende 1985 abgeschlossen sein.

«Die Neue Echter-Bibel» ist kein streng wissenschaftlicher Kommentar, aber sie will – laut Echter-Verlag – «präzise und knapp über den gegenwärtigen Stand der Exegese» informieren und ist im übrigen vor allem «auf das theologische Verständnis des Textes und die Erfassung seines Kerygmas angelegt». Sie tritt damit in die Fußstapfen der «alten» Echter-Bibel, deren alttestamentlicher Teil in 2. Auflage 1955–1960 in vier Bänden erschienen ist und vor allem in der Pastoral gute Dienste geleistet hat. Mit seinem Vorgänger teilt das neue Werk auch die Art der graphischen Gestaltung: so steht z. B. der Kommentar wiederum direkt unter dem biblischen Text.

## Kohelet – fast ein philosophischer Traktat

Als erster Faszikel des neuen Kommentars erscheint Norbert Lohfinks Auslegung des Buches *Kohelet*<sup>1</sup>. Das große Interesse, auf das dieses biblische Buch heute stößt, rechtfertigt allein schon das Erscheinen einer neuen, allgemein verständlichen Deutung. Lohfinks gut 80 Seiten umfassendes Buch zeichnet sich u. a. durch die hohe sprachliche Qualität der Übersetzung aus, die den hebräischen Text ohne jede Konjektur und unter Berücksichtigung stilistischer Besonderheiten der Ursprache wiedergibt.

Der Kommentar macht in einem Ausmaß, wie man es sonst nirgendwo findet, auf die Feinheiten der sprachlichen Gestalt aufmerksam. Schon von da her ist das Werk auch für den Fachmann unentbehrlich. – Im Gegensatz zu anderen rechnet Lohfink nur mit einer geringfügigen Überarbeitung des ursprünglichen Textes: nicht von Kohelet stammen lediglich 1,1; 12,9–14 und eine Glosse in 11,9. Vor allem die wiederholten Aufforderungen zur «Gottesfurcht» bleiben damit Kohelet und seiner Anthropologie bzw. Theologie erhalten. Das hat erhebliche Folgen für die von Lohfink vertretene «positive» Gesamtdeutung des Buches.

In einer kurzen Einleitung (S. 5–17) führt Lohfink den Leser in die Welt Kohelets ein. Auf diesem einführenden Essay basieren auch die folgenden Bemerkungen. – Lohfink ist – auch hier gegen zahlreiche Interpreten – der Meinung, daß das Buch Kohelet nicht eine Aneinanderreihung von «Sentenzen» ist, sondern einen klaren gedanklichen Aufbau hat. Es beginnt mit einer *Kosmologie* (1,4–11), in der dem ewigen, bergenden Kreislauf des Seins das Kommen und Gehen des Menschen gegenübersteht. Eine (theologisch endende) *Anthropologie* schließt sich an (1,12–3,15), die Kohelet an den höchsten Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung eines «Königs über Israel in Jerusalem» entwickelt. Dennoch ist das Ergebnis nicht Glück, sondern die Entdeckung des Sterbenmüssens, dem gegenüber sich alles Können und Gelingen als «Windhauch» erweist. Menschliches Glück ist nicht machbar; alles, was dem Menschen widerfährt, kommt von Gott, und man kann es nur in ver-

trauender «Furcht Gottes» annehmen. Dieses Daseinsverständnis wird bestätigt von den Beobachtungen und Analysen des *gesellschaftskritischen Teils* (3,16–6,10). Dagegen halten gängige Weltdeutungsmuster der harten Wirklichkeit nicht stand: überkommene Formeln (etwa das Weisheitsprinzip, daß es den Guten gut, den Bösen aber schlecht ergehe) prüft und widerlegt Kohelet im *ideologiekritischen Teil* seines Buchs (6,11–9,6). Allein die «Furcht Gottes» (nicht aber eine emsige Religiosität: 4,17–5,6) kann den Menschen bei seinen Entscheidungen richtig leiten; sie weist ihn, wenn Gott es so will, auch in die Freude hinein; zu deren Genuß und zu tatkräftigem Handeln fordert Kohelet in seiner *Ethik* (9,7–12,7) vor allem die Jugend auf.

## Versuch, eine Sinnkrise zu meistern

Für den *historischen und gesellschaftlichen Kontext* Kohelets stellt Lohfink eine erklärungskräftige Hypothese auf, die in dieser Form neu ist. Kohelet hat danach im 3. vorchristlichen Jahrhundert in Jerusalem gelebt und als einflußreicher Leiter eines privaten «Schülerkreises» (*qohälät* = «Versammlungsleiter») gewirkt. Sein Anliegen waren Bildung und Weiterbildung seiner jüdischen Schüler in geistiger Auseinandersetzung mit der sich damals immer mehr durchsetzenden griechischen Schulbildung und Popularphilosophie. Ohne Abkapselung, aber doch bewußt jüdisch wollte Kohelet die geistige Welt des Griechentums verarbeiten und bewältigen. «Das Buch Kohelet kann nur verstanden werden als Versuch, so viel wie möglich von der griechischen Weltdeutung zu gewinnen, ohne daß dabei die israelitische Weisheit ihren Eigenstand aufgeben mußte» (S. 9). Lohfinks Einzelauslegung weist – u. a. durch Zitate griechischer Autoren – nach, wie Kohelet griechisches Gedankengut schöpferisch aufgenommen und integriert hat.

Der geistige Kontext wird ergänzt durch Informationen über die zeitgenössischen wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse. Der kleine Tempelstaat «Judaia» (Hauptstadt: Jerusalem) gehörte damals zum ptolemäischen Reich (Hauptstadt: Alexandrien). Unter dieser Voraussetzung werden manche Texte von Kohelet ganz neu verstanden, etwa die Kritik an der korrupten Rechtspflege (3,16–22) oder an der verfilzten Beamtenbürokratie (5,7–8). Die sich in dieser Zeit etablierende «antike Klassengesellschaft» (S. 8) brachte Judäas bäuerlich-kleinstädtische Welt völlig aus dem Lot: auch deshalb Kohelets Anleihen bei der hellenistischen «Sinnwelt», die auf die Herausforderungen der Zeit «ganz anders abgestimmt» war (S. 9). Dennoch «deutet» Kohelet nur «verhalten einige politisch-ökonomische Optionen an ... Es ist das Buch eines Lehrers und Denkers, nicht eines Propheten oder Guerilleros» (S. 14).

Wie kam Kohelet in den Kanon? Die «Kanonisierung» eines biblischen Buchs wird häufig sehr abstrakt auf Kriterien wie Rechtgläubigkeit oder Abfassung durch berühmte Autoren zurückgeführt. Wahrscheinlich war der Kanonisierungsprozeß aber viel stärker mit *Institutionen* verbunden: die Bücher wurden zum Kanon gerechnet, die im Gottesdienst, in der Rechtspflege oder als Schulbücher «im Gebrauch waren» (S. 12). So könnte Kohelet im 2. Jahrhundert – zusätzlich zum schon traditionellen Buch der Sprüche – sich als *Schulbuch* an der Tempelschule durchgesetzt haben, als diese «unter immer größerem Druck geriet, sich ... der griechischen Erziehung zu öffnen» (S. 12/13). Denn dieses Buch «war (modern), stammte aber von einem Mann aus den eigenen Reihen und war hebräisch geschrieben» (S. 13). Wenn man das Buch Kohelet so oder ähnlich historisch einordnen kann, wenn es unter ganz bestimmten Voraussetzungen und für ganz bestimmte Adressaten entstanden ist, dann versteht man auch eher, daß das Buch vieles übergehen kann, was es von anderswoher – aus anderen biblischen Büchern, die seine Leser kannten – als bekannt voraussetzt.

Immer wieder versucht Lohfink, die philosophischen, theologischen und ethischen Aussagen des Buches auch in moderne Terminologie zu übersetzen und auf vergleichbare heutige Diskussionen hinzuweisen. Er ist der Meinung, die moderne Existenzphilosophie sei mit Kohelets Denken von ihren Aussagen und auch von ihrer «gesellschaftlichen Ausgangslage» her «erstaunlich verwandt» (S. 14). Welche Konsequenzen Kohelets Anfragen für heutiges theologisches Reden haben könnten, macht der Auszug aus Lohfinks Einleitung auf unserer *Titelseite* deutlich. Vielleicht ermutigt dieser Auszug manchen Leser, sich in die Schule dieses überraschend modernen «Versammlungsleiters» zu begeben.

Clemens Locher

<sup>1</sup> Norbert Lohfink, Kohelet (Die Neue Echter-Bibel. Kommentar zum AT mit der Einheitsübersetzung). Würzburg: Echter 1980, 88 S., DM 16,80 (Subskriptionspreis DM 14,80). – Als zweite Lieferung erscheint demnächst: G. Krinetzki, Hoheslied – W. Dommershausen, Ester.

# DAS UNABHÄNGIGE SIMBABWE UND DIE KIRCHE

Der Rollenwechsel hätte drastischer nicht sein können. Die Vertreter der katholischen Kirche, die zwanzig Jahre lang bei rhodesischen Staatsanlässen gefehlt hatten, standen bei der Geburt Simbawes über Nacht im Scheinwerferlicht der Öffentlichkeit. Kurz vor Mitternacht besprengte der Erzbischof von Salisbury, angetan mit roter Soutane, Rochett und Stola, die neue Fahne Simbawes mit Weihwasser, worauf sie von einem Guerilla-Kommandanten gehißt wurde. Darnach legten der Staatspräsident, der Methodistenpfarrer *Canaan Banana*, und Premierminister *Robert Mugabe* den Amtseid auf die Bibel ab und beschlossen ihn mit der Anrufung Gottes – «so wahr mir Gott helfe» (so help me God). Auf der Ehrentribüne saßen der ehemalige Bischof von Gwelo, der Schweizer *Alois Haene*, und Bischof *Donal R. Lamont*, der drei Jahre zuvor von der Regierung Smith des rhodesischen Bürgerrechts beraubt und des Landes verwiesen worden war.

Der Dankgottesdienst zur Feier der Unabhängigkeit fand in der katholischen Kathedrale statt. Auf dem erzbischöflichen Thron saß der in Pretoria residierende Apostolische Delegat für das südliche Afrika. Im Chor hatten sich über dreißig konzelebrierende Priester aufgestellt. Dies erlaubte ihnen eine gute Sicht auf Staatspräsident Banana und Premierminister Mugabe, die in der ersten Bank Platz genommen hatten. In den Bänken knieten auch drei anglikanische Bischöfe und der Moderator der britischen Methodistenkirche. Ihm und einem der Anglikaner war die Aufgabe zugewiesen worden, je eine Fürbitte zu sprechen. Alles andere war rein katholisch. Für die Anglikaner war der Wechsel der Dinge ebenso drastisch wie für die Katholiken. Neunzig Jahre lang waren anglikanische Bischöfe die Wortführer des offiziellen Christentums gewesen. Am 19. April 1980 wurden sie in dieser Rolle von den Katholiken abgelöst.

Wie ist es zu diesem Rollenwechsel gekommen? Welche Folgen könnte er für die Kirche haben? Welche Erwartungen werden jetzt an sie gestellt? Das sind Fragen, die im folgenden erörtert werden sollen.

## Die katholische Kirche in ihrer neuen Position

In keinem anderen Land Afrikas war die katholische Kirche so aktiv am Prozeß der Entkolonialisierung beteiligt wie in der seit 1923 sich selbst verwaltenden britischen Kronkolonie Rhodesien. Seit dem Ende der fünfziger Jahre kann man von einer grundsätzlichen Opposition der katholischen Bischöfe gegen das weiße Minderheitsregime reden. Dafür hat die Kirche einen hohen Preis bezahlt. Die Wortführer des Widerstandes – der bereits erwähnte Bischof Lamont, die Mambo-Press und deren Zeitung *Moto* (Feuer) und seit 1974 auch die bischöfliche Kommission *Justitia et Pax* – waren während Jahren den Repressalien der weißen Regierung ausgesetzt, der es auch gelang, sie weitgehend mundtot zu machen. Die eigentlichen Opfer aber waren Priester und Ordensschwwestern, die während des siebenjährigen Befreiungskrieges auf ihren ländlichen Pfarreien ausgeharrt hatten. 26 Priester, Brüder und Ordensschwwestern sind im Krieg umgekommen; zwei Missionare sind spurlos verschwunden und gelten als tot. Nur in einigen wenigen Fällen steht fest, daß Morde an Missionaren auf das Konto von Guerilla-Einheiten gehen und aus politischen Motiven erfolgt sind. In den meisten Fällen gibt es schwerwiegende Indizien dafür, daß rhodesische Regierungstruppen für die Tötung verantwortlich waren. Es besteht heute kein Zweifel mehr, daß es zur offiziellen Strategie der psychologischen Kriegsführung gehörte, die Guerillas als antikirchlich und antichristlich zu diskreditieren. Zu diesem Zweck wurde gewissen Spezialeinheiten der rhodesischen Armee freie Hand gegeben. Doch geht es bei der jetzigen Ehrung der katholischen Kirche nicht nur um die Kriegsoffer, sondern auch darum, den Mut vieler Priester und Schwestern

anzuerkennen, die den Partisanen Nahrungsmittel und Medikamente – und erzwungenermaßen oftmals auch Geld – hatten zukommen lassen.

Dazu kommt ein weiterer Faktor. Mit Ausnahme der katholischen Kirche haben sich alle größeren Kirchen des Landes in den letzten zwei Jahrzehnten durch prominente schwarze Vertreter parteipolitisch exponiert. Am deutlichsten war dies im Fall der Vereinigten Methodistischen Kirche (amerikanischen Ursprungs), deren Landesbischof *Abel T. Muzorewa* Präsident der UANC-Partei (United African National Council) wurde, dann auf die von Ian Smith angebotene «interne Lösung» einging und sich damit in Opposition zu den Befreiungsbewegungen stellte. Ein weiterer Politiker, Pfarrer *Ndabaningi Sithole*, ist mit der Britischen Methodistischen Kirche liiert. Seit er im Gefängnis als Führer der Zanu-Partei abgesetzt worden war, betrachtete er Mugabe als politischen Rivalen. Schließlich ist die drittgrößte evangelische Kirche des Landes, die anglikanische, seit Jahren so eng mit dem weißen Establishment verbunden, daß sie zwangsläufig immer wieder gegen die Befreiungsbewegung aufgetreten ist. Der anglikanische Bischof von Salisbury, *Paul Burrough*, hat als einziger Kirchenführer die Wahlen als unfair verurteilt und Mugabes Wahlsieg als «eine Gefahr» für die Kirchen bezeichnet.

Die von den Propagandisten in Salisbury seit Jahren aufgebaute Polarisierung zwischen Mugabe und seiner Bewegung einerseits und dem Christentum, den Kirchen und der Freiheit des einzelnen andererseits haben Mugabe während des Wahlkampfes im Februar immer wieder veranlaßt, seine Haltung gegenüber Gott, Christentum und Kirche klarzustellen. Mugabe betonte, daß er 1. den Atheismus ablehne, 2. der Demokratie verpflichtet sei, 3. zwischen dem Sozialismus und den sozial-ethischen Anliegen des Evangeliums keinen wesentlichen Unterschied sehe und 4. die Kirchen, die für die Menschenrechte und für die Befreiung des Landes eingetreten seien, als seine Verbündeten betrachte (vgl. meinen Beitrag «Christentum – Sozialismus – Kirche: Zur Situation in Simbabwe», Herder Korrespondenz Mai 1980, 232-237).

Die Identifizierung mit dem Christentum erfolgt für Mugabe in erster Linie über die katholische Kirche – und zwar nicht deshalb, weil er selbst Katholik ist, sondern weil diese Kirche seiner Ansicht nach im Befreiungskampf eine eindeutige Haltung an den Tag gelegt hat. Bei dieser Beurteilung läßt er sich weitgehend von den positiven Erfahrungen leiten, die er während seines zehnjährigen Gefängnisaufenthaltes und während des aktiven Befreiungskampfes mit katholischen Missionaren gemacht hat. Er ignoriert die zweideutige Haltung, welche die Bischofskonferenz seit dem Ausscheiden von Lamont und Haene (1977) und viele Missionare und weiße Ordensschwwestern eingenommen haben. In jeder der fünf Diözesen Simbawes gibt es eine aktive Minderheit von Missionaren, die sich seit eh und je für die Anliegen der Weißen stark gemacht und später die Regierung Muzorewa unterstützt haben.

Am deutlichsten trat dies in den Diözesen Bulawayo und Salisbury zutage. Der Provinzialoberer der deutschen Mariannhiller Missionare von Bulawayo, P. Odilo Weger, hat während Jahren die Maßnahmen der weißen Regierung in Wort und Schrift verteidigt. Eine bedeutende Gruppe der englischen Jesuiten und der deutschen Dominikanerinnen von Salisbury sind nach wie vor mit dem weißen Establishment verbunden. Der Bischof von Wankie, der Spanier Prieto, und viele der aus der ehemaligen «Ostdeutschen» Jesuitenprovinz stammenden Missionare der Apostolischen Präfektur Sinoia sehen Simbabwe als ein Opfer des Ost-West-Konflikts. Ähnliche Kräfte gibt es in den Diözesen Gwelo (unter Führung des Schweizer Missionars Bernhard Boehi) und bei den irischen Karmelitern von Umtali.

Diese Ausführungen sollen nicht als Anklage von einzelnen oder von Ordensinstituten verstanden werden, sondern als Hinweis darauf, daß die Führung der katholischen Kirche sozial-

politisch weit weniger engagiert war und ist, als Mugabe und seine Minister (über die Hälfte von ihnen sind Katholiken) vom Ausland aus geglaubt hatten. Die konkrete Begegnung mit der katholischen Kirche dürfte daher für Mugabe ernüchternd und enttäuschend gewesen sein.

### Bischöfliches Schreiben zur Unabhängigkeit

Die Haltung des Episkopats zur neuen Ordnung in Simbabwe kann in etwa abgelesen werden am gemeinsamen Hirtenbrief, den die Bischöfe zur Feier der Unabhängigkeit erlassen haben. Nach einer kurzen Einleitung, in der die Bischöfe den Bürgern und der Regierung Simbabwes zur Unabhängigkeit gratulieren, bieten sie «einige Überlegungen zum Leben in einem neuen Staat» an, dessen «Zweck, Aufgabe und Ziel die Verwirklichung des Gemeinwohls» sei. Darauf sagen die Bischöfe:

«Obwohl Staat und Kirche voneinander unabhängig und in ihren je eigenen Sphären autonom sind, stehen beide im Dienste des Menschen. Beide haben die Aufgabe, dem Menschen zu helfen, seine persönliche und gesellschaftliche Berufung zu erfüllen. Je mehr daher Kirche und Staat zusammenarbeiten, umso besser können sie dem Wohl aller Bürger dienen. In diesem Sinn stehen Staat und Kirche im Dienste des Landes.

In einer pluralistischen Gesellschaft wie der Simbabwes ist es aber wichtig, über das Verhältnis von Kirche und Staat klare Vorstellungen zu haben. Die Kirche ist nicht mit einer bestimmten politischen Gemeinschaft identifiziert, noch ist sie an ein politisches System gebunden. Ihre Funktion ist vielmehr, das moralische Gewissen der Nation und Leuchte und Schutz der hohen Werte der menschlichen Person zu sein.

Die Kirche muß immer und überall die Möglichkeit haben, den Glauben zu predigen. Sie muß ihre Mission ungehindert erfüllen können. Sie muß die Möglichkeit haben, moralische Urteile zu fällen, selbst in politischen Fragen, sofern die fundamentalen Menschenrechte oder das Heil des Menschen in Frage gestellt werden ... Wir lehren, daß die politische Gemeinschaft und die Autorität des Staates sich von der Natur des Menschen ableiten und daher Teil des göttlichen Planes sind. Die Art der Regierung zu bestimmen und eine solche einzusetzen, steht aber in der Verantwortung der Bürger. Natürlich muß die politische Autorität innerhalb einer moralischen Ordnung und gemäß Gottes Gesetz und den gerechten Gesetzen des Staates ausgeübt werden. Die Regierenden müssen daher äußerst verantwortungsbewußt handeln ...»

Darauf fordern die Bischöfe die Bürger auf, dem Staat nicht zuviel Macht zu geben oder vom Staat zuviel zu fordern, «wodurch ihre persönliche und gesellschaftliche Verantwortung geschmälert würde». Das Schreiben schließt mit einem Rückblick auf die Leiden des Befreiungskampfes und mit der Aufforderung, jetzt wahren Frieden zu stiften. Von der Versöhnung spricht der folgende kurze Abschnitt:

Die beiden Kirchgemeinden **Klingnau** und **Koblentz** (Kanton Aargau, am Rhein) suchen auf Herbst 1980 oder nach Vereinbarung

## vollamtlichen Laientheologen/ Pastoralassistenten

Arbeitsgebiete: seelsorgerliche Mitarbeit (Mitgestaltung und Mitwirken bei Erwachsenen- und Kindergottesdiensten, Hausbesuche); Religionsunterricht auf der Mittel- und Oberstufe (Primar-, Real-, Sekundar-, Bezirksschule); Jugendarbeit, Erwachsenenbildung.

Wir bieten zeitgemäße Besoldung (inkl. Sozialleistungen, Pensionskasse) und schön gelegenes, eigenes Haus.

Auskünfte erteilt: Vikar Erich Pickert, Kath. Pfarramt, Rheinfallstr. 2A, CH-8212 Neuhausen, Tel. (053) 2 10 77.

«Durch das Kreuz hat Christus alle Menschen mit Gott versöhnt und ein einziges Volk und einen einzigen Leib geschaffen. Auch heute kann Christus Schwarze und Weiße, Reiche und Arme, Mächtige und Schwache, Gläubige und Ungläubige miteinander versöhnen.»

In diesem Hirtenschreiben kommt die distanzierte Haltung gegenüber der neuen Ordnung in Simbabwe deutlich zum Ausdruck. Das Hauptanliegen der Bischöfe bei der Feier der Unabhängigkeit scheint die Freiheit der Kirchen zu sein – und dies trotz der wiederholten Zusicherungen Mugabes, er werde diese nicht antasten. Mit Fug und Recht kann man sagen, daß das Hirtenschreiben der historischen Stunde der Geburt des Staates von Simbabwe in keiner Weise gerecht wird. Die Bischöfe scheinen den konkreten Hintergrund der simbabwischen Unabhängigkeit vergessen zu haben: 90 Jahre Unterdrückung und rassische Diskriminierung, ein siebenjähriger Befreiungskampf, in dem 27 000 Menschen ums Leben kamen und 275 000 verwundet wurden, und jetzt eine demokratisch gewählte Regierung, deren höchste Prioritäten Friede und Versöhnung sind.

Um den Stellenwert des Hirtenschreibens richtig einzuschätzen, muß freilich hinzugefügt werden, daß sich Lamont, der damals noch immer Bischof von Umtali war, geweigert hatte, seinen Namen unter das Dokument zu setzen. Die katholische Zeitung *Moto* hat den Hirtenbrief kaum erwähnt, geschweige denn abgedruckt. Und die meisten Priester fühlten sich nicht verpflichtet, das Schreiben in den Kirchen zu verlesen, zumal es nicht in die afrikanischen Landessprachen übersetzt worden war.

### Die Botschaft Mugabes

Weit gehaltvoller und theologisch ergiebiger war die Ansprache, die Premierminister Mugabe am Vorabend der Unabhängigkeit über Radio und Fernsehen gehalten hatte. Darin sagte er:

«Der Marsch zur nationalen Unabhängigkeit war lang, schwer und gefährvoll. Auf diesem Marsch haben zahllose Menschen schwere Opfer gebracht oder gar das Leben verloren. Tod und Leid waren der Preis, den wir für die unbezahlbare Freiheit und nationale Unabhängigkeit bezahlen mußten. Ich möchte allen danken, die für den Gewinn, der uns jetzt zukommt, gelitten und sich geopfert haben.»

Das geschichtliche Ereignis unserer nationalen Unabhängigkeit ... vereint uns alle. Alte und Junge, Männer und Frauen, Schwarze und Weiße, Lebende und Tote gehören jetzt durch die neue Form der nationalen Einheit zusammen. Sie alle sind Simbawer. Die Unabhängigkeit verleiht uns eine neue Persönlichkeit, eine neue Souveränität, eine neue Zukunft und Perspektive, ja, eine neue Geschichte und Vergangenheit. Morgen werden wir gleichsam wiedergeboren: nicht als einzelne, sondern gemeinsam, als ein Volk ... An diesem Geburtstag müssen wir uns von der Vergangenheit abwenden; wir müssen Männer und Frauen der Zukunft werden. Das Morgen, nicht das Gestern, trägt unser Schicksal. Als neues Volk müssen wir konstruktiv, progressiv und vorwärtsblickend sein. Wir können es uns nicht leisten, Menschen von gestern zu bleiben – rückwärtsblickend, rückständig und destruktiv. Unsere neue Nation verlangt von einem jeden, daß er ein neuer Mensch wird, mit einem neuen Verstand, einem neuen Herzen und einem neuen Geist.

Unser Verstand braucht eine neue Sicht, unser Herz eine neue Liebe, in der für Haß kein Platz mehr ist. Der neue Geist muß uns vereinen, er darf uns nicht entzweien. Das ist meiner Ansicht nach die menschliche Substanz, welche den Kern des politischen Wandels ausmacht. Von nun an müssen wir uns alle bemühen, Sie und ich, geistig und geistlich (intellectually and spiritually) der neuen Realität gerecht zu werden. Nur so können wir einander als Brüder begegnen, der eine dem andern durch das Band der nationalen Gemeinschaft verbunden.

Wenn ich Sie gestern als Feind bekämpft habe, bin ich heute Ihr Freund und Verbündeter. Sie und ich haben jetzt die gleichen nationalen Interessen, Loyalitäten, Rechte und Pflichten. Wenn Sie mich gestern gehaßt haben, können Sie heute der Liebe nicht ausweichen, die mich jetzt mit Ihnen verbindet. Wäre es daher nicht eine Torheit, die alten Wunden und Verletzungen wieder aufzureißen? Die Fehler der Vergangenheit müssen jetzt als vergeben und vergessen gelten.

Wenn wir aber trotzdem in die Vergangenheit zurückblicken wollen, dann einzig und allein, um aus der Geschichte eine Lehre zu ziehen, nämlich, daß Unterdrückung, Rassismus und Ungleichheiten nie wieder Teil unseres politischen und gesellschaftlichen Systems sein dürfen. Niemals wäre es gerechtfertigt, daß die Weißen, die uns, als sie an der Macht waren, unterdrückt haben,

von den Schwarzen, die jetzt an der Macht sind, unterdrückt würden. Ein Übel bleibt ein Übel, gleichgültig ob es Weiße den Schwarzen antun oder Schwarze den Weißen. Unsere Mehrheitsregierung würde unmenschlich, wenn wir jetzt jene, die anders denken und aussehen als wir, unterdrücken, verfolgen und belästigen würden ... Unsere Unabhängigkeit darf nicht dazu mißbraucht werden, um einzelne oder Gruppen einzuschüchtern oder zu belästigen, so daß sie gegen ihren Willen und gegen ihre Überzeugung handeln müssen.»

Diese Versöhnungsbereitschaft, von der Mugabe sprach, wird von seiner Regierung in die Tat umgesetzt. Für alle politischen Verbrechen, die bis zum Unabhängigkeitstag begangen worden sind, gibt es eine Generalamnestie; sie dürfen nicht geahndet werden. Staatspräsident Banana, der erst im November 1979 aus der Haft entlassen wurde, ordnete die Freilassung der meisten Gefangenen an. Ihre Zahl wurde von 25 000 auf 6000 reduziert. Als Zeichen seiner Ablehnung jeglicher Art von Rassismus machte Mugabe mehrere Weiße zu Senatoren und berief zwei Weiße ins Kabinett.

### Simbabwe vor dem Neuaufbau

Trotz des verheißungsvollen Anfangs, den der neue Staat Simbabwe genommen hat, dürfte der Neuaufbau des Landes ebenso «lang, schwer und gefährlich» werden, wie es der Marsch zur nationalen Unabhängigkeit war. Der Erfolg wird zum großen Teil davon abhängen, ob es Premierminister Mugabe gelingt, den Frieden zu sichern, und ob er die nötigen Mittel hat, um den sieben Millionen Afrikanern ein besseres Leben zu ermöglichen. Sollte ihm dies nicht glücken, so ist ein Sturz der Regierung Mugabe nicht auszuschließen.

Ein erster Schritt zum Frieden ist die Schaffung einer einzigen Armee und die gleichzeitige Demobilisierung von Truppenverbänden. Um den Zusammenschluß von drei verschiedenen Armeen zu erreichen, hat Mugabe den rhodesischen General Peter Walls gebeten, vorläufig auf seinem Posten zu bleiben. Aber selbst Walls hatte bei der Auflösung der Eliteeinheit der Selous Scouts (etwa 2000 Mann) Schwierigkeiten. Auf Widerstand stieß er auch bei der nur aus Weißen bestehenden Rhodesia Light Infantry, als er diese gegen mosambikanische Rebellen, die sich in Simbabwe aufhalten, einsetzen wollte. Eine Gefahr stellen auch die 8000 Mann der Zipra-Armee dar, die während des Wahlkampfes in Sambia verblieben waren. Noch ist es unklar, ob diese und andere ehemalige Freiheitskämpfer, die *Joshua Nkomo* hörig sind, in die Neue Armee eingegliedert werden. Sollte dies der Fall sein, wäre die latente Gefahr eines Militärputsches geschaffen. Sollten sie jedoch ausgeschlossen werden, würden sie noch unzufriedener. Mugabes eigene Truppen, etwa 22 000 Mann, müssen um die Hälfte reduziert werden. Nur wenige der ehemaligen Guerillas wollen aber einen zivilen Beruf ergreifen. Nach wie vor harren fast 25 000 bewaffnete Zipra- und Zanla-Soldaten in den unwirtschaftlichen Auffanglagern aus, wo sie sich anfangs Januar eingefunden haben.

Schließlich geht es auch um die Entwaffnung der Zivilisten. Die weiße Bevölkerung allein (etwa 220 000) besitzt ungefähr 1 600 000 Feuerwaffen. Anlässlich einer Neuregistrierung sollen zunächst die militärischen Waffen (wie Maschinengewehre) eingezogen werden. In einem von Waffen strotzenden Land wie Simbabwe ist die Ermordung Mugabes nicht auszuschließen. Ein weiterer Anschlag auf den Premier würde den Frieden aufs äußerste belasten.

Die zweite Priorität hat für die Regierung Mugabe die Rückführung der ländlichen Gegenden zur Normalität. Während des Krieges sind 750 000 Menschen vom Land in die Stadt geflohen, wo die meisten von ihnen noch in Plastikzelten hausen. 225 000 leben noch immer in den Wehrdörfern, welche die Regierung Smith errichtet hatte. Eine weitere Viertelmillion Menschen warten in den Nachbarländern Mosambik und Sambia auf die Rückkehr. Die Regierung sieht sich somit vor die fast unlösbare Aufgabe gestellt, 1,3 Millionen Menschen neu anzusiedeln.

Dazu kommt die prekäre Ernährungslage. Bis im August dürfte sie hungersnotähnliche Proportionen erreicht haben. Die nächste Pflanzzeit beginnt erst im Oktober, und die erste normale Nachkriegsernte kann erst im Mai 1981 eingebracht werden. Nach Angaben der englischen Hilfsorganisation *Christian Aid* sind mindestens drei Millionen Menschen vom Hunger bedroht. Das Rote Kreuz vermochte in den letzten Monaten 200 000 Menschen zu ernähren, wozu monatlich 300 000 Tonnen Nahrungs-

mittel gebraucht wurden. Diese Aufgabe ist jetzt der Regierung anheimgefallen.

Ende 1979 waren über 1500 Primarschulen wegen des Krieges geschlossen. Das bedeutet, daß 400 000 Schülerinnen und Schüler auf den Wiederaufbau und die Neueröffnung ihrer Schulen warten, die meisten bis heute. Auch das ländliche Gesundheitswesen steht vor dem Neuanfang. Nur zwei der 48 Ärzte sind während des Krieges auf ihren ländlichen Außenposten geblieben. Mehr als ein Drittel der Kliniken und Hospitäler sind geschlossen und müssen neu ausgerüstet werden.

Dazu kommen die Erwartungen der schwarzen Arbeiter in der Stadt und der Landhunger der Bauern. In beiden Bereichen muß die Regierung rasch handeln. Die Ende Mai «bis auf weiteres» festgesetzten Minimallöhne entsprechen weder den Erwartungen noch den Bedürfnissen der schwarzen Arbeiter, die während Wochen gestreikt hatten. Städtische Arbeiter sollen jetzt umgerechnet mindestens 200 Franken im Monat verdienen. Um das Existenzminimum einer Familie von sechs Personen zu sichern, braucht ein Arbeiter aber ein monatliches Einkommen von 300 Franken. Noch schwieriger wird die Landfrage zu lösen sein. Das der schwarzen Bevölkerung 1970 zugesprochene Land kann höchstens 275 000 Bauernfamilien tragen. Zurzeit versuchen aber mehr als 700 000 landwirtschaftliche Betriebe, sich vom Ertrag dieses Bodens zu ernähren. Die Regierung könnte kurzfristig etwa 30 Prozent des «weißen» Farmlandes kaufen, aber gemäß Lancasterhaus-Abkommen müßte es zu Marktpreisen bezahlt werden.

Um diese und andere Probleme zu lösen, braucht der neue Staat Simbabwe viel Geld und zwar bald. Als sich der frühere Außenminister Kissinger um eine friedliche Beilegung des Rhodesienkonfliktes bemühte, sprach man in Washington und London von einem Hilfspaket in der Höhe von 2 bis 2,5 Milliarden Schweizerfranken. Auch während der Lancasterhaus-Konferenz haben die Briten ihren Partnern aus Simbabwe immer wieder zu verstehen gegeben, daß die internationale Hilfe für den Wiederaufbau des Landes kein Problem sein werde. Jetzt ist es aber zu einem ernsthaften Problem geworden, von dessen Lösung Stabilität oder Destabilisierung Simbawwes und seiner Regierung weitgehend abhängen werden.

Die britische Regierung wird Simbabwe über drei Jahre 75 Millionen Pfund zur Verfügung stellen (etwa 300 Millionen SFr.). Das ist ungefähr die Hälfte dessen, was die Regierung Mugabe an ererbten Schulden an London zahlen muß. Die USA haben 34 Millionen Dollar versprochen, vier Millionen mehr als das kleine Dänemark. Die Bundesrepublik hat Simbabwe ein Geburtstagsgeschenk von 9 Millionen DM gemacht und ein zinsloses Darlehen von 50 Millionen DM. Die größte Hilfe wird vom Hochkommissariat für Flüchtlinge der UNO erwartet, nämlich 110 Millionen Dollar, die ausschließlich für die Rückführung und Ansiedlung der Flüchtlinge verwendet werden dürfen. Insgesamt kann die simbabwische Regierung mit internationaler Hilfe in der Höhe von etwa 700 Millionen Schweizerfranken rechnen. Ungefähr das Doppelte wäre notwendig, um auch nur die dringlichsten Aufgaben in diesem und im nächsten Jahr in Angriff zu nehmen.

Wo steht dabei die Kirche? Eine Ende April in Salisbury abgehaltene Minisynode der katholischen Kirche, an der Laienvertreter und die Delegierten von 30 Orden teilnahmen, hat die Beteiligung der Kirche am Wiederaufbau des Landes als höchste Priorität bezeichnet. Dabei geht es auch um den Wiederaufbau der zerstörten kirchlichen Institutionen, deren Schäden sich auf Millionen belaufen. Es wäre aber tragisch, wenn die Kirchen jetzt zögern würden, in dieser Stunde der Not die von ihnen errichtete Infrastruktur von Pfarreien, Schulen und Kliniken vollumfänglich in den Dienst der afrikanischen Bevölkerung zu stellen. Auch diesbezüglich erwartet die Regierung Simbawwes von keiner kirchlichen Gemeinschaft so viel wie von der katholischen Kirche.

*Michael Traber, London*

DER AUTOR ist Mitglied der Schweizer Missionsgesellschaft Bethlehem. Er arbeitete zehn Jahre als Missionar in Gwelo, wo er die *Mambo Press* und die Wochenzeitung *Moto* gründete. Er wurde im März 1970 von der Smith-Regierung des Landes verwiesen. Heute ist er bei der *World Association for Christian Communication* in London als Berater für Zeitungswesen in der Dritten Welt tätig.

# Eine Angst geht übers Land

Der neue «Roman» von Botho Strauß

Unversöhnte und Versöhnbare streiten in der zeitgenössischen deutschen Literatur mit den gesellschaftlichen Zuständen, ihrer eigenen Befindlichkeit, mit dem Widerstand der Buchstaben und Bilder. Nicht alle Autoren spüren in sich den Drang zu einer so radikalen Scheidung. Für manche kommt das Wort aus der falschen oder doch unzuständigen Richtung. In der Tat gibt es «Versöhnung» nur in der Kunst als absoluter Form und in der Religion als absoluter Verheißung. Die Disjunktion *versöhnt – nicht versöhnt* kommt seit zweihundert Jahren, seit Goethe und Schiller, aus der deutschen Literatur selbst. Phasen heftiger Nicht-Versöhnung und einer vielleicht unendlichen Versöhnung auf dem Sterbelager durchlitt Heinrich Heine. *Nicht versöhnt* ruft Heinrich Böll seit über 20 Jahren, von «Billard um halb zehn» (1959) bis «Fürsorgliche Belagerung» (1979), in das seine Kräfte mit Wehr und Wohlstand verzehrende Land. *Versöhnbar* zeigte sich im vergangenen Jahr Peter Handkes Valentin Sorger in «Langsame Heimkehr». Sorger spürte um sich wirken «friedensstiftende Formen», in sich «die Kraft zu einer bleibenden Versöhnung».

Mit der Gestalt Bekkers im neuen Roman «*Rumor*»<sup>1</sup> forciert der Mittdreißiger Botho Strauß die *Nicht-Versöhnung* seiner Protagonisten. Schroubek, der Tagebuch schreibende Inspizient seiner Trauer (aus der Erzählung «Die Widmung», 1977), war mehr Werther als Plenzdorfs Werther. Als der 31jährige «Empfindungsforscher» das Protokoll seiner Schmerzlust als banale Fundsache zurückerhielt, schrieb er auf ein leeres Blatt: «Ich bin noch nicht ganz am Ziel.» Kommt der ältere Bekker seinem Ziel, Autor Strauß der Entlastung seines Gefühlsdrucks und also der Befreiung – oder nur der Desillusionierung näher? Bölls Gestalten sind nicht versöhnt mit den gesellschaftlichen Verhältnissen. Ist Bekker darüber hinaus nicht versöhnbar mit dem «aus Tippfehlern der genetischen Übertragung» entstandenen Menschen, diesem zufällig abfälligen, hilflosen «Zigeuner am Rand des Universums»?

## Zerfall einer Person

*Bekker*, Anfang 40, geschieden, nicht gestützt vom Glauben an sich selbst, erkennt sich als «unnützes und anstößiges Mitglied der Gesellschaft». Der einstige «Schnelldenker» kehrt zu Beginn des «Romans» an seinen früheren Arbeitsplatz, ein anspruchsvoll privates Nachrichteninstitut, zurück. Es ist die «allererschrecklichste Strafanstalt, in die ein auf Selbständigkeit hoffender Mensch nur geraten kann». Bekker denunziert das Institut wütend als «Scheißhaus des Geistes und Zuchtstätte des Idiotismus». Seinen herrschsüchtigen Chef Zachler beschimpft er in alkoholisiertem Zustand als «Weltschwein».

Bei seiner erwachsenen Tochter Grit, Pächterin eines Berliner Reisebüros, findet der besitzlose Bekker Wohnung. Er entdeckt in seiner Tochter, die sich gerade von ihrem Freund getrennt hat, eine selbständige und attraktive Frau. Um den verbitterten, viel zu früh vergreisenden Vater aufzuheitern, macht sie mit ihm im Spätherbst Urlaub am Mondsee. Aber Ruhelosigkeit, Angst, Ekel, Wut und Chaos brechen nur stärker aus ihm hervor. Seiner intellektuellen Wachheit ist keine rote und keine grüne Utopie beschieden. Bekker sinniert: «Es ist richtig, wenn manche es an der Zeit finden, das Böse und *das unwiderruflich Böse* zu tun. Wann, wenn nicht vorm Absoluten der Übelat, würden wir fähig, unsere Gemeinschaft tiefer zu erkennen, zu bezweifeln. Es gibt Stunden des massiven Eisgeistes, in denen Haß die einzige Wärme ist und nur Sprengung Atem verschafft» (74). Bekker, eine Art Hamlet als Vater – mir ist Unrecht geschehen –, ist mit sich und der Welt unzufrieden. Er trinkt. Er macht sich lächer-

lich. Er weiß um seinen Verfall. Grits Unterleibsbeschwerden beenden jäh den Urlaub. Krankheit und Operation steigern Bekkers fast inzestuöse Tochterliebe. Da verflucht Lears gute Tochter «plötzlich, ganz derb und laut» ihren Vater. Bekker läuft durch die Stadt, läßt sich in Kneipen vollaufen. Für einen Cognac beschwört er den Untergang der Welt. Das «Kneipenoriginal» wird zum Mitternachtsnarren, der Mitternachtsnarren zum Weltnarr. Hamlet-Lear kennt die Welt nicht mehr. Aber im Unterschied zum alten Lear hat er die Welt nie geliebt. Bekker ist ein Enttäuschter ab initio.

Auf einem der irren Gänge durch die Stadt (Berlin) begegnet Bekker seinem alten Biologielehrer Bongie. «Mit einem Mal wird ihm die Geschichte der aushöhlenden Demütigung, der langjährigen Hinrichtung dieses Mannes bewußt, an der auch er sich beteiligt hat, der kleine Schnelldenker, der auf Sportfesten unter den Lahmen die Internationale anstimmte.» Bekker begreift, daß er «ebenbürtig, ausgedient und zerrupft» neben der Spottfigur seiner Jugendjahre steht, «in der diskreten Komplizenschaft zweier Narren» (136f.).

Bekker säuft und döst dahin. Bald nach der Rückkehr aus dem Krankenhaus packt Grit die «Befreiungswut». Sie wirft den untätigen, wie ein Alp auf ihr lastenden Vater aus der Wohnung. Er scheint es darauf abzulegen, sie mit einer «obszönen Hinfälligkeit hinunterzuzerren in seine stumme Kuhle, in dieses falsche Alter des ewigen Idioten» (229).

## «Rumor» – das Codewort

Wie bei Brigitte Schwaiger, wie bei Jutta Schütting, eine negativ verlaufende Tochter-Vater-Beziehung<sup>2</sup>! Der Mann als Vater, der Vater als Alp. Die Thematik der Straußschen Prosa ist jedoch weiter gestreut. «Als da sind: *Rumor, Narr und Frau*», sagt Bekker in erlebter, wiederholt er in dialogischer Rede. Rumor heißt der Titel, Rumor läuft als Codewort durch die ganze Prosa. Rumor ist keine epische Person, sondern etwas Undeutliches, etwas Unheilvolles, ein Gerücht, ein Grollen, ein unterschwelliger Zustand, aus- und einbrechendes Chaos. Bekker hört Rumor im Staat, Rumor im Land, Rumor in der vorgeblichen Schöpfungswelt, Rumor als explosive Kraft der Befreiung vom Druck der Geschichte. Ist Bekker der Prophet oder das Opfer des Rumor, der hellhörige Alte oder der von Todeslust vollgesogene egoistische Greis? Ich vermute beides. Projiziert der Protagonist seine persönliche Lust am Untergang auf Land und Geschichte – oder haben ihm das Land und seine Gegenwart die Lust am Leben genommen? Ich vermute, daß der Autor seinen tragikomischen Protagonisten mehr auf der Prophetenseite sehen möchte, der Leser jedoch einige der biographischen Voraussetzungen Bekkers als subjektiven, die theoretischen Voraussetzungen Bekkers als ideologischen Fall deklarieren muß. Ist Bekker *Repräsentant* einer mittleren, von jedem Sinn glauben losgelösten, intellektualisierten Generation und liebesunfähigen Gruppe? Betrachten wir seinen *Glauben* genauer. Bekker glaubt offenbar mit den «Asexuals» nicht mehr an «*Sexus*» und nicht mehr an die «*Familie*».

«Sexus, der abenteuernde Geist der Enttäuschung, ist keinen Einsatz mehr wert ... Das Begehren hat sich nach und nach selbst entkleidet, des Lasters und der Sünde, der Liebe und des häuslichen Nutzens. Sie (die Asexuals) leben komfortabler allein, die Familie schützt keinen mehr, und das Ende der Sehnsucht ist auch erreicht» (34).

Bekker wäre gern ein «Patriot», weiß aber nicht, an wen er sich wenden soll. Das Deutschland, das er lieben möchte, ist ein «zweifelloes *imaginäres Land*». Die Frage nach der Wirklichkeit, nach der Möglichkeit von Erfahrung und Interpretation von Wirklichkeit «rumort» durch diese Prosa.

Der Rumor rumort aus «Deutschland, dessen Scharren und Schübe wir nicht wahrheitsgetreu bemessen und bemerken können, so angestrengt wir auch hinstarren und die Ohren spitzen, wir dürrigen Spanner des Zeitgeschehens.

<sup>1</sup> Botho Strauß: *Rumor*. Roman. Hanser Verlag, München. 236 S. DM 25,-.

<sup>2</sup> Brigitte Schwaiger: *Lange Abwesenheit*. Paul Zsolnay-Verlag Wien/Hamburg 1980. Jutta Schütting: *Der Vater*. Residenz-Verlag, Salzburg 1980.

Da sitzen wir doch daneben im Wohlergehen, in schalltoter Kabine, trocken, und Geräusche, die wir selber herausbringen, fallen schwach neben uns ab. Längst ist es Zeit für die *Aufbäumung hinter Glas*. Einmal müssen wir durch die tondichte Scheibe springen» (95).<sup>3</sup>

Bekker sieht unsere Städte, und damit unser Land, als *«Tartarien»*<sup>4</sup>, als Unterwelt, Totenwelt, als (wie Erich Fromm sagen würde) nekrophiles Land.

«Von himmelweit unter der Erde, wo sie die Alten dachten, ist unsere Unterwelt emporgetaucht bis ans Tageslicht, für jedermann begehbarer Hölle» (25).

Zur «Rumor»-Welt gehört die *Frau*. Botho Strauß hat als Autor den Erfahrungsraum seines Helden in die Vergangenheit abgeschnitten. Wir hören über Bekkers Erfahrungen mit Frauen nichts Konkretes, ahnen seine tiefe Verletzung, erfahren in einem der essayistisch wertenden Abschnitte:

«Frauen gehen, ohne nur das leiseste Suchen zu empfinden, vorbei. Entweder ihr Gesicht ist von zielloser Selbstbehauptung versiegelt oder von namenlosem Grauen. So sind sie längst zu Schwestern der Tatbestände geworden, trüber Rückstand ausgeglühter Mühe, und ein Versprechen zu Besserem werden sie niemals mehr sein» (95).

Bekker, «von Grund auf unversöhnlich eingestellt» (150), warnt vor Versöhnung und Aussöhnung. Ihn verletzt, über Sehen, Hören und Leiden hinaus, *Monods trostlose Sicht* des Menschen.

«Wir haben zu wissen», sagt er seinem alten Biologielehrer (der das zu seiner Lehrzeit noch nicht wußte), «daß sich die Evolution der Arten nicht nach einem vorausbestimmten Plan erfüllt, an dessen Endpunkt das Wesen Mensch erschien, sondern daß vielmehr jede Entwicklung in die Biosphäre aus Tippfehlern der genetischen Übertragung entstanden ist, aus reinen Zufällen, Mißgriffen, Kopierstörungen ... Ein solches Weltbild ist nichts für Kinder und nichts für Christen und schon gar nichts für Marxisten. Es bedroht jede Philosophie, die den Menschen in ihren Mittelpunkt stellt ... Und wenn der Mensch – mit den berühmten Worten Monods – diese Wahrheit seiner Biosphäre annähme, dann müßte er aus dem tausendjährigen Schlaf aller Ideologien und Religionen endlich erwachen und seine totale Verlassenheit, sein totales Außenseitertum erkennen» (143).

### Trotz Sinnleugnung Suche nach Sinn

Bekker ist, aller guten persönlichen Erfahrungen und aller ideologischen Tröstungen beraubt, ein *enttäuschter Midlife-Mann*, intellektuell und liebesunfähig, bitterböse und liebesbedürftig bis zur Erlösung. Aktiv ist er nur noch in seiner Weltvernichtungssuade. Extrem passiv läßt er sich fallen auf Grit, die Frau-Tochter, die solche Halt- und Erlösungsbedürftigkeit nicht erfüllen kann. Bekker findet den Mitmenschen nicht, weil er sich selbst als Mitmensch verweigert. Bei den «Asexuals» konstatiert er einmal *«das Ende der Sehnsucht»* (jener Sehnsucht, von der der junge Frisch sagte, sie sei «unser Bestes»). Der extrem hilflose Bekker hat für seine eigene Person das Ende der Sehnsucht keineswegs erreicht. Das Problem seiner Sehnsucht scheint mir darin zu liegen, daß sie die Straßen und Wohnungen der Realität extrem übersteigt und dem menschlichen Zusammenleben keinen Raum mehr läßt. Der anarcho-richterliche Bekker ist im Grunde kompromißlos. Er verlangt geradewegs das *Absolute*. Aus Bekker spricht der realistische Ekel und die geradezu absolute (von allem Konkreten losgelöste) idealistische Utopie, die *quasi-religiöse utopische Transzendenz*.

«Und doch bleibt nur ein Ort, wenn du den gesamten Horizont abgehofft hast, ein Ort auf der Welt aller Sehnsucht wert, kein Haus in der Heide, kein noch so guter Garten und nicht die Freiheit, sondern allein das *Ganz Andere Gesicht*. Einmal so *angesehen werden*, daß sich alle Schmutzreste von der Seele lösen. Einmal den guten Blick, den zivilisierenden, der uns einen kleinen Innenhof mit Frieden erfüllte» (95f.).

<sup>3</sup> In der Schweizer Prosa gibt es beim frühen *Max Frisch* und bei *Otto F. Walter* ähnliche Aufbäumungen hinter Glas gegen die tondichte Scheibe. Auch *Kurt Martis* mythologische Figur «Die Riesin» ist in ähnlicher Richtung zu begreifen.

<sup>4</sup> Das neue mythische «Tartarien» wäre zu vergleichen mit Johannes Poethens «Mätopia». «Wer Mätopia (die Nicht-Wohnstatt) sieht, muß sie hassen», steht in Poethens «Brief aus Atlantis» (1966). Siehe dazu P.K. Kurz: Über moderne Literatur 6 (Frankfurt 1979), 215.

Woher aber soll dieser Blick der Liebe kommen in «Tartarien»? Woher Seele und Friede in einer Monodschen Welt? Woher, wenn «Gott von alledem nichts weiß» und auch nicht weiß, «was aus uns geworden ist» (30)? Mir scheint, daß sich in Bekker immer wieder die intellektuelle Spaltung von Liebesverweigerung (und der mit ihr verlorenen Demut) und Liebesanspruch verrät. Bekker sucht – trotz der Monodschen Sinnleugnung – Sinn.

«Rumor» ist das *intensivste Stück deutscher Prosa* in diesem Frühjahr. Botho Strauß schreibt Sätze und Szenen von unerhörter Wahrnehmungsschärfe, sprachlicher Dichte, tragikomischer Irritation. Seine Bar-, Gasthaus-, Krankenhaus-, Kneipenszenen sind in der gegenwärtigen deutschen Prosa einmalig in ihrer Präzision und Leuchtkraft. Hier spürt man den darstellenden Theaterautor. Schwieriger wird es für Strauß, wenn es darum geht, eine kontinuierliche Handlung aufzubauen, einer Person Vergangenheit, und das heißt auch Jugend und Kindheit, zu verleihen (Lassen nicht alle intellektuellen Autoren die Kindheit ihrer Gestalten aus?). Müßte er die Monodsche Welt-sicht mit epischer Notwendigkeit essayistisch ausbreiten? Oder holte er auf diesem Weg ein Stück Welthaltigkeit nach, die dieser Prosa als Roman abgeht? Ein wichtiger Unterschied zwischen Roman und Szenenfolge besteht ja darin, daß die Stringenz des Helden und die Stringenz der Welt im Roman größer ist als im Cutting-Verfahren epischer Szenen. Ein Autor darf nicht zugleich den Verlust von Ganzheit und Zusammenhang beklagen und den Anstrengungen epischer Kontinuität der Personen ausweichen oder die Diskontinuität durch eigene Ungeduld befördern. Fast alle größeren Feuilletons<sup>5</sup> haben die

<sup>5</sup> Ich denke, es sollte des Feuilletons einer christlichen Wochenzeitung unwürdig sein, eine so ranghohe und repräsentative Prosa durch die banalisierende Überschrift «Kaugummi fragt Grill» zu erledigen (so die Besprechung des Rheinischen Merkur/Christ und Welt vom 28. März 1980). Ein solches Ver-



**Elie Wiesel Adam**  
oder  
das Geheimnis  
des Anfangs  
Die jüdische Ugestaltung

Ein wundervolles Buch. Uralte und vertraute Inhalte der Bibel gewinnen hier ergreifende Intensität und verblüffend aktuelle Anschaulichkeit.  
Salcia Landmann

**«Ein faszinierendes Buch mit überschäumender Fabulierlust.»**  
*Orientierung*

«Elie Wiesel repräsentiert in seiner Person nicht nur den Leidensweg der europäischen Judenheit, sondern auch den jüdischen Willen zum Leben. Jüdisches Schicksal und innerer geistiger Kampf, jüdisches Wissen und tiefes menschliches Empfinden verbinden sich in ihm und machen ihn zu einem großen jüdischen Lehrmeister unserer Generation.»  
*J. J. Petuchowski*

232 S., geb. 29,80 DM (18952)



**„Ferner lehrten unsere Meister...“**

**Neue rabbinische Geschichten**  
von Jakob J. Petuchowski

Harder

**«Theologie ohne Humor ist blasphemisch.»**  
*J. J. Petuchowski*

«Der Hauptzweck dieses Büchleins ist es, dem Leser Vergnügen zu bereiten ... Denn auch das Vergnügen spielt für die rabbinischen Meister keine geringe Rolle, lehrten sie doch, daß in der eschatologischen Zukunft der Mensch Rechenschaft ablegen muß über alles, woran sein Auge Gefallen fand und was er dennoch nicht genoß.»  
*Aus dem Vorwort des Autors*

128 S., geb. ca. 17,80 DM (18985)

**VERLAG HERDER**

sprachlichen Qualitäten von «Rumor» bewundert, die geistige Auseinandersetzung mit der durch das Mundstück Bekker ausgesprochenen Person- und Weltsicht jedoch ausgelassen oder durch *Aperçus* ersetzt. Von Bekkers Zustand führt kein Weg zurück zu den Menschen. Das Warten des Erzählers auf «das Ganz Andere Gesicht» ist das Warten des isolierten Intellek-

dikt erledigt weder den Autor noch das Werk, wohl aber die eigene Kritik und jeden ernstzunehmenden literarischen Anspruch.

<sup>6</sup> Den denkbar größten Gegensatz zur Diskontinuität des Erzählens, zur Ungeduld und richterlichen Pose des «Rumor»-Autors stellt der ebenfalls in diesem Frühjahr erschienene Roman von Hermann Lenz: «*Der innere Bezirk*» (Insel Verlag, Frankfurt 1980) dar. Lenz hat zwanzig Jahre gebraucht, um die Geschichte des Oberst Franz von Sy und seiner Tochter Margot zu Ende zu erzählen. Am Anfang dieses Romans steht ein Selbstmord, am Ende strahlt das «Licht eines späten Septembers, ein klarer Schein ... denn dieses Licht war ewig, während alles andere, also auch die Mühsal und die Schrecken, untergingen, geschluckt wurden von der Erde» (S. 671).

## «Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum»

Zur kürzlich publizierten «Erklärung» der deutschen Bischöfe

Am 22. Mai 1980 hat die Deutsche Bischofskonferenz ein umfangreiches Dokument über die Juden veröffentlicht.<sup>1</sup> Es hat die Form eines Lehrschreibens, in dem auf 30 Seiten theologische Aussagen über Juden und Judentum niedergelegt worden sind. Dabei ist zu berücksichtigen, daß es sich hier nicht um eine Pioniertat von Experten handelt, sondern um einen Text, der von der gesamten Deutschen Bischofskonferenz getragen und in ihrem Namen publiziert wird. Nur so ist es zu verstehen, daß der Inhalt dieser Erklärung in mancherlei Beziehung hinter dem zurückbleibt, was gerade in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum zu lesen war. In diesem Zusammenhang sei besonders an die Werke von *Clemens Thoma* (Christliche Theologie des Judentums, Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1978) und *Franz Mußner* (Traktat über die Juden, Kösel Verlag, München 1979) erinnert. Das Buch von Mußner wird in den Anmerkungen mehrmals zitiert, nicht aber die Studie von Thoma. Dabei ergänzen sich beide Werke auf recht harmonische Weise.

Warum sich die deutschen Bischöfe gerade jetzt zu diesem Lehrschreiben entschlossen haben, wird nicht gesagt; offenbar ist man der Meinung, Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland, insbesondere auch der Klerus, hätten eine recht unzureichende Kenntnis von Juden und Judentum und bedürften daher einer intensiven Belehrung. Eigene, weiterführende Erkenntnisse finden sich in diesem Text nicht; er enthält im wesentlichen eine *wiederaufbereitete Zusammenfassung* dessen, was in kirchenamtlichen Erklärungen bisher veröffentlicht wurde. Nur gerade erwähnt werden die drei in vielfacher Beziehung geistlich tiefen und menschlich warmen Äußerungen: die Erklärung des französischen Bischofskomitees (1973)<sup>2</sup>, die Synodenerklärung «Unsere Hoffnung» (1975; IV/2) sowie das Arbeitspapier «Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs», erarbeitet vom Gesprächskreis «Juden und Christen» des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken (1979)<sup>3</sup>; die dort erarbeiteten Erkenntnisse muß man aber leider – zumindest teilweise – in dem neuen Lehrschreiben vermissen.

<sup>1</sup> Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. April 1980 (veröffentlicht am 22. Mai 1980). Reihe «Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe», Nr. 26 (kostenlos erhältlich beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-5300 Bonn). – Im folgenden beziehen sich in Klammern gesetzte Zahlen auf die Seiten dieses Dokuments. (Vollständig abgedruckt wurde das Dokument auch in: Herder Korrespondenz 1980, S. 292–299.)

<sup>2</sup> Vgl. dazu Orientierung 37 (1973), S. 103–107 (Text mit Kommentar von E. L. Ehrlich).

<sup>3</sup> Vgl. dazu E. L. Ehrlich, Orientierung 43 (1979), S. 114–116.

tuellen auf das Irrationale, die Forderung eines blanken Wunders: unbegründet, bar der Vernunft. Wenn Bekker oder der Erzähler mit der Erwartung des «Ganz Anderen Gesichts» die behauptete und kontrollierte Rationalität übersteigen, untersteigen will, dann müßte für diese transzendierende Dynamik ein epischer Boden, eine epische Spannung gespannt werden. Monod und das blanke Wunder widersprechen sich. Der Erzähler weiß um sein Können. Er weiß nicht um seinen Mangel an Demut.<sup>6</sup> «Rumor» ist kein «Frühherbst in Badenweiler» (Gabriele Wohmanns Roman, 1978), sondern ein sehr später Spätherbst in Berlin. Warum zeigen ältere Autoren Hoffnung, schleudern jüngere Autoren soviel Weltekel in literarische Sprache?

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

Von unserem Autor erschien kürzlich der 7. Band seiner gesammelten Aufsätze: Paul Konrad Kurz, *Über moderne Literatur VII*, Zur Literatur der späten siebziger Jahre, 2. Teil, Knecht Verlag, Frankfurt 1980, DM 32,-.

Bei einer Reihe von Themen wird versucht, jüdisches Selbstverständnis einzubeziehen, denn man kann heute nicht mehr über Judentum reden, ohne sich zu vergegenwärtigen, wie Juden ihr Judentum verstehen. Andernfalls würde man entweder über eine Karikatur des Judentums sprechen oder über ein Gerücht.

### Was Christen den Juden verdanken

Begonnen wird mit Jesus Christus als «Zugang zum Judentum» (5). Dieser Einstieg ist sinnvoll, denn Jesus bildet das wesentlich Verbindende und zugleich das Trennende, und daher liegt in einem solchen Ausgangspunkt eine große Spannung. Die Entdeckung Jesu durch moderne Juden wird mit Genugtuung vermerkt<sup>4</sup>; nur tut man einem Autor wie *Schalom Ben-Chorin* unrecht, wenn man seine Äußerung über Jesus allzu fragmentarisch und deshalb eher sinnentstellend wiedergibt. Wenn man schon fast sieben Zeilen von ihm abdruckt, hätten die in diesem Zusammenhang entscheidenden Sätze auch hierher gehört: «Es ist *nicht* die Hand des Messias ... Es ist bestimmt *keine* göttliche, sondern eine *menschliche* Hand ... Der Glaube Jesu einigt uns ..., aber der Glaube an Jesus trennt uns.»

Im *zweiten Teil* der Erklärung wird «Das geistliche Erbe Israels für die Kirche» (5) behandelt. Dazu gehört die Offenbarung des einen Gottes in der hebräischen Bibel, der als Schöpfer der Welt sich den Menschen im «Abbild» Gottes geschaffen hat. «Man darf das Alte Testament und die sich darauf gründende jüdische Tradition nicht in einen solchen Gegensatz zum Neuen Testament stellen, daß sie nur eine Religion der Gerechtigkeit, der Furcht und der Gesetzlichkeit zu enthalten scheint, ohne den Anruf zur Liebe zu Gott und zum Nächsten» (6). Im Zentrum der göttlichen Weisung stehen die Zehn Gebote, der Dekalog. «Sie wurden zum Inbegriff des sittlichen Bewußtseins der Menschheit» (9). Auch die messianische Hoffnung stammt aus dem Judentum, wenngleich diese mannigfache Ausformungen erfahren hat. – Zu dem mit Gott geschlossenen Bund gehört auch die Landverheißung (8). Auf dieses Thema kommen wir später noch zurück.

Vom Judentum hat die Kirche auch die Psalmen übernommen, ferner mannigfache Gebete. «Auch das «Gebet des Herrn», das Vaterunser, ist, so sehr es den Stempel des Geistes Jesu an sich trägt, besonders was die «Vater»-Anrede betrifft, aus dem Gebetsanliegen des Judentums heraus geformt» (10/11). Dieser Gedanke findet sich bei F. Mußner (a. a. O. 202) präziser: «Sicher kommen viele Grundanliegen der Predigt Jesu im Vaterunser zur Sprache, aber

<sup>4</sup> Der Hinweis auf die Entdeckung Jesu durch Juden ist zwar richtig, passender freilich wäre eine Bemerkung gewesen, die sich mit der Entdeckung des Jude-Seins Jesu durch Christen beschäftigt hätte. Denn dieses Phänomen ist ja gerade das Neue und Erfreuliche im christlich-jüdischen Dialog.

weder mit der Gottesanrede «Vater» noch mit den Du- oder Wir-Bitten des Vaterunsers ist Jesus aus dem Rahmen des Judentums gefallen. Selbstverständlich leugnen wir nicht, daß Jesus oft, wenn er von Gott redete, vom «Vater» sprach und daß er überhaupt das Vatertum Gottes stärker als das Alte Testament und das Frühjudentum zur Geltung brachte. Aber auch Israel kannte und kennt Gott als seinen Vater.»

Einen breiten Raum nimmt in der Erklärung die Darstellung des Exodus als zentrales, existentielles Ereignis des Judentums ein. Dabei wird beiläufig auch der «Einzug in das Land» (11) genannt: soweit wir sehen, die zweite Erwähnung dieses heiklen Phänomens, über das sonst nicht weiter geredet werden darf (s. u.). Richtig ist ferner der Gedanke, das Judentum sei eine «Gedächtnisreligion» (12), d. h. das Gedenken an Heilstaten Gottes drücke sich in den Festen aus. In ihnen «herrscht» eine «Dreidimensionalität: Heilsvergangenheit, Heilsgegenwart und Heilszukunft» (12). Christliche Feste stehen «in einem beziehungsreichen Zusammenhang» (12) mit den jüdischen. Juden und Christen gemeinsam ist die Hoffnung auf den «Tag», an dem unsere Geschichte übergeht «in das endgültige Heil»; er ist daher «ein Tag der Hoffnung für Israel und die Kirche» (13).

### Bischöfe bleiben hinter Exegeten zurück

Im *dritten Teil* der Erklärung werden «Die Grundaussagen der Schrift und der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Judentum» (13) erörtert. Zum Kapitel «Das Zeugnis des Neuen Testaments» (13–17) kann man fragen, ob es nötig und sinnvoll gewesen ist, alle negativen Äußerungen *im einzelnen* zu verzeichnen. Diese Frage stellt sich um so mehr, als hier von «Fakten» und von «Tatbeständen» (14) die Rede ist und nicht sofort dargelegt wird, daß es sich hier nicht um dogmatische Aussagen, sondern weitgehend um zeitgeschichtliche Polemik handelt. Der Auszug der jungen Christengemeinde aus dem Verbands des Judentums war ein echter Familienkonflikt, der nicht ohne Blessuren auf beiden Seiten verlief. Die neutestamentliche Polemik gegen Juden und Judentum spiegelt nichts anderes wider als diesen Scheidungsprozeß. Immerhin wird angemerkt, «diese negativen Aussagen über die Juden» dürften «nicht isoliert betrachtet werden» (14). Hier hätte jedoch ein kritischer Hinweis nützliche Dienste leisten können, wie es überhaupt zu dieser scharfen antijüdischen Polemik gekommen ist, mit der jeder Bibelleser ständig konfrontiert wird. Die Aussage, dem Negativen stünden «viele positive Aussagen des Neuen Testaments» (14) gegenüber, ist unbefriedigend und ignoriert u. a. die katholische neutestamentliche Wissenschaft, durch die erarbeitet worden ist, wie diese negativen Aussagen entstanden sind.

Anschließend daran folgt eine Auslegung von Röm 9–11. Die theologischen Aussagen des Paulus gipfeln in dem Gedanken: «Die Juden bleiben die «Geliebten» Gottes «um der Väter willen» (Röm 11, 28)» (16). In der Apostelgeschichte schließlich finden sich Äußerungen über die endzeitliche «Wiederherstellung» (16) Israels. «Diese positiven Aussagen des Neuen Testaments über die Juden und ihr Heil müssen von der christlichen Verkündigung und Theologie viel stärker, als es früher geschehen ist, bedacht werden» (16/17). Der Hinweis auf das Konzil gibt diesem Satz die nötige Autorität.

Auf das II. Vatikanum wird auch im weiteren ausführlich verwiesen; der vollständige Abdruck des Art. 4 der Erklärung «Nostra Aetate» soll offenbar beweisen, die Bischöfe bewegten sich im Rahmen der vatikanischen Generallinie, wenn sie sich nun in positiven Wendungen mit den Juden befaßten. Anschließend daran findet sich eine Zusammenfassung der römischen «Richtlinien und Hinweise» zu Nostra Aetate Art. 4 (1974)<sup>5</sup>. Schließlich werden zwei Stellungnahmen des gegenwärtigen Papstes Johannes Paul II. erwähnt. Kurz wird auch noch auf Erklärungen über Juden und Judentum von anderen Kirchen, in diesem Falle den protestantischen, hingewiesen.

### Wird das «Umdenken gegenüber dem Judentum» gefördert?

Zu einem Dialog gehört natürlich auch der Hinweis auf «Glaubensunterschiede» (21). Daher ist der *vierte Teil* der Erklärung diesem Thema gewidmet. Der tiefste Glaubensunterschied wird von den Bischöfen darin gesehen, daß Juden Jesus nicht als wesensgleichen Sohn Gottes verstehen können. Für diese Unmöglichkeit, eine solche Vorstellung zu akzeptieren, «muß der Christ Verständnis haben» (21/22).

<sup>5</sup> Vgl. Päpstliche Kommission für die Beziehungen zum Judentum, Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung «Nostra Aetate», Art. 4, Nachkonziliare Dokumentation Bd. 49, Trier 1976.

Ferner wird die Dialektik des Gesetzes als Gegensatz postuliert. Einerseits hat Paulus im Blick auf Kreuz und Auferstehung Jesu den Weg des Menschen zum Heil «ausschließlich über den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus» (22) gesehen, andererseits ist der Christ «an «das Gesetz Christi» (Gal 6, 2) gebunden, das im Liebesgebot kulminiert» (22). Hier wird es dann eine Frage im christlich-jüdischen Dialog sein, inwiefern wirklich ein *fundamentaler* Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Offenbarung bzw. göttlicher Weisung vorliegt, wenn man daran denkt, daß es sich dabei um die Erfüllung des göttlichen Willens handelt, was für Jesus das Zentrale seiner Sendung gewesen ist. Das Problem von Gesetzeserfüllung (Jesus) auf der einen Seite und Gesetzesausübung (Judentum) auf der andern müßte in diesem Zusammenhang gewiß noch vertieft werden.<sup>6</sup>

In dem wichtigen (*fünften Teil*) «Umdenken gegenüber dem Judentum» (22) werden die einzelnen Problemkreise behandelt, die zu Antijudaismus Anlaß geben können. Dazu gehört der Ausdruck «*die Juden*» im *Johannesevangelium*. Hierbei handelt es sich nicht um konkrete, historische Menschen aus Fleisch und Blut, sondern um endzeitliche Kategorien und Schemata, um Repräsentanten des gottfeindlichen Kosmos. «Der Evangelist meint damit jene «Welt», die von Gott und Christus nichts wissen will» (23). So dürfte es klar sein, daß damit kaum die empirischen Juden gemeint sind, denen Christen ihr Wissen von dem einen Gott verdanken, ohne den auch der als Christus glaubte Jesus von Nazaret nicht verstanden werden kann.

Es wird auch darum ersucht, in Zukunft bei der Interpretation des Begriffs der «Pharisäer» (23) Sorgfalt walten zu lassen. Bei dieser Gruppe geht es um Lehrer, mit denen Jesus in Konflikt geraten ist, denen es aber «mit großem Ernst um die Sache Gottes ging» (23). Gerade deshalb aber wäre es von Nutzen gewesen, wenn man dieses Phänomen in dieser Erklärung ausführlicher behandelt hätte. Diejenigen, die dieses Dokument zur Kenntnis nehmen sollen, haben oft wenig Möglichkeiten, sich theologisch weiterzubilden, und in den herkömmlichen Handbüchern und Kommentaren findet man kaum brauchbares Material, so daß Pfarrer und Lehrer «über die Pharisäer in gerechter Weise» (23) sprechen könnten.

Es hätte daher in diese Erklärung gehört, was eigentlich *das Wesen pharisäischen Judentums* ausmacht. Wir umschreiben dieses wie folgt: Einer der wesentlichsten Charakterzüge des pharisäischen Judentums ist sein *Mangel an System*. Es gab nur wenige allgemein anerkannte Glaubenssätze; innerhalb dieses Rahmens herrschte Denk- und Lehrfreiheit: Gott galt als Wirklichkeit, die Offenbarung als Tatsache, die Tora als Richtschnur, die Hoffnung auf Erlösung als Erwartung für die Zukunft. Dieser weite Rahmen pharisäischer Theologie bot zahlreiche Möglichkeiten: Sie bestanden z. B. in einer größeren Tora-Verschärfung oder -Erleichterung, in einer akuten Naherwartung oder in einer zeitlich weit erstreckten Hoffnung auf das Reich Gottes. Die in der Erklärung gebotene Kennzeichnung der Pharisäer als «straff organisierte und einflußreiche Gruppe» (23) trifft dieses Phänomen nur recht ungenau.

Im übrigen fällt überhaupt eine merkwürdige Charakterisierung der Juden auf. So findet sich gelegentlich der Terminus «*der fromme Jude*» (u. a. 11, 23, 24). Wer wagte es, darüber zu entscheiden, ob der jüdische Mensch, der uns begegnet, «fromm» sei? Eine derartige Etikettierung beweist Unkenntnis des jüdischen Pluralismus; selbst Juden, die von Andersgläubigen oder von traditionellen Juden als nicht «fromm» klassifiziert werden mögen, gelten als Juden und betrachten sich dementsprechend auch in ihrem Selbstverständnis. Es ist daher wohl kaum Sache von Katholiken, hier Zensuren auszuteilen. Woher stammen eigentlich die Kriterien, wer «fromm» sei?

Was über die Tora bemerkt wird (23/24), zeugt von einer sorgfältigen Lektüre jüdischer Autoren, und in diesen Ausführungen erkennt ein Jude sich selbst wieder, was leider nicht für alle Teile der Erklärung gilt. Denn darauf sollte es

<sup>6</sup> Vgl. K. Rahner (in: Entschluß 1980, Heft 6, S. 4–7), der mit seinen erhellen-den Ausführungen über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe eine der Lücken des Lehrschreibens schließt. In Rahners Ausführungen vermögen sich Katholiken und Juden in gleicher Weise wiederzuerkennen.

doch eigentlich ankommen: Wenn über Judentum gesprochen wird, müßte ein Jude verstehen, daß es sich wirklich um Judentum handelt und nicht um ein Kunstprodukt, das andere für Judentum ausgeben.

Klar wird dem wahnwitzigen Vorwurf entgegengetreten, die Juden hätten Schuld am Tode Jesu, eine Anklage, die schon von der Konzilserklärung eindeutig abgewiesen wird (24/25).

Auch gegen den *Antisemitismus* wird Front gemacht; nur hätte man wohl erwarten dürfen, daß ausdrücklich vermerkt worden wäre, welche Schuld *Christen* «für die Millionen im Laufe der Geschichte ermordeten Juden» (25) haben. Es ist in diesem Zusammenhang von «vielfachem Versagen» und «zahlreichen Versäumnissen» die Rede (25), aber spätestens seit den Kreuzzügen ist auch der Mord eines der Mittel gewesen, mit denen sich Christen der nicht an den christlichen Messias glaubenden Juden entledigen wollten.

Was nun die spezifisch deutsche Situation betrifft, so geht der vorliegende Text hinter das Synodendokument «Unsere Hoffnung» zurück. Dort hatte es geheißt: «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.»<sup>7</sup> Aus dem beispielhaften Verhalten «einzelner» sind im Dokument der deutschen Bischöfe «viele Christen» (25) geworden. Hätte es wirklich diese «vielen Christen» gegeben, wäre der millionenfache Mord an den Juden schlechthin unmöglich gewesen. Im Synodendokument wird demütig und wahrheitsgemäß das Scheitern bekannt, im Bischofsdokument hat sich – vielleicht unbewußt – ein un guter Ton eingeschlichen. Dabei soll ausdrücklich der Einsatz christlicher Menschen anerkannt werden, nur müßte man sich wohl nicht damit brüsten. Es waren eben doch allzu wenige!

Im *sechsten Teil* über «Gemeinsame Aufgaben» (26) wird auf die Propheten Israels verwiesen, auf ihren Protest gegen Unrecht und Ungerechtigkeit. Ihnen sollen Juden und Christen folgen und zugunsten der Menschlichkeit und der Menschenrechte eintreten und «Protest» erheben «gegen Faschismus, Rassismus, Kommunismus und Kapitalismus» (27). Religionen könnten sich auch «nicht mehr mit bestimmten politischen Systemen identifizieren» (27).

Der Apostel Paulus hat das Ziel der Geschichte darin gesehen, daß «Gott alles in allem» sei (28). Dies mag eine Umschreibung der jüdischen Reich-Gottes-Hoffnung sein. Hier finden sich Juden und Christen, und davon können sie gemeinsam Zeugnis ablegen.

### Problem des Landes Israel ausgeklammert

Diese Erklärung handelt von Juden und Judentum, und wenn sie auch nicht an Juden gerichtet ist, so müßte sie doch wenigstens in Ansätzen das enthalten, was heute Juden unter ihrem Judentum verstehen. Ein Bereich dieser jüdischen Existenz ist total ausgeklammert worden, denn der schüchterne Hinweis auf die Landverheißung für Abraham bzw. auf das Ziel, wohin der Exodus ging, kann kaum als adäquate Behandlung dieses Themas angesehen werden. Wir meinen das Problem des Landes Israel. Soweit es sich um aktuelle politische Kontroversen handelt, kann eine Stellungnahme natürlich nicht erfolgen. Aber darum geht es nicht. Wenn man über Judentum redet, läßt sich das Land Israel nicht einfach eliminieren. Das absolute Schweigen darüber kann nicht als hilfreich bezeichnet werden.

Die französische Deklaration von 1973 enthält die ganze Problematik, ohne daß man sich um sie herumdrückt: «(Christen) müssen auf die Interpretation

<sup>7</sup> In der vorläufigen Fassung des Synodendokuments hatte dieser letzte Satz gelautet: «Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner, aufs Ganze gesehen eine kirchliche Gemeinschaft, die erheblich mehr an ihrem eigenen Bestand und am reibungslosen Funktionieren ihrer eigenen Institutionen interessiert war als am Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes.»

Rücksicht nehmen, welche die Juden selbst von ihrer Sammlung um Jerusalem geben, die sie im Namen ihres Glaubens als einen Segen betrachten.» Natürlich können sich Christen nicht ohne weiteres mit der jeweiligen israelischen Politik identifizieren, und im übrigen steht im Nahostkonflikt ohnehin Recht gegen Recht. Aber mit den französischen Autoren ist auch hier zu fragen: «Wie könnten die Christen gleichgültig bleiben angesichts dessen, was sich augenblicklich in diesem Land entscheidet?» Das Schweigen jedoch erweckt zumindest den Eindruck der Gleichgültigkeit, sicher aber einer gewissen Hilflosigkeit und wohl auch mangelnden Mutes. Das aber gab es schon einmal und wird an anderer Stelle der Erklärung beklagt.

Dabei hätten es die Bischöfe sehr einfach gehabt. Franz Mußner (a. a. O. 34) setzt sich tiefgründig mit diesem Problem auseinander, und es heißt bei ihm u. a.: «Die Existenz des Staates Israel bringt der Welt und der Kirche täglich ins Bewußtsein, daß der Jude existiert und Gott ihn nicht aus seiner Führung entlassen hat. Denn dafür ist der Staat Israel auf jeden Fall ein nicht zu übersehendes Zeichen ...» Waren diese zwei doch wahrlich harmlosen Sätze wirklich schon zuviel für die deutschen Bischöfe?

Im Arbeitspapier des Zentralkomitees kommt ebenfalls die Schwierigkeit der ganzen Problematik zum Ausdruck. Hier hat man gemeint, durch die *Frageform* einen vernünftigen Kompromiß zu finden: «Welche Bedeutung hat die Gründung des Staates Israel für Juden und Christen und für ihre Begegnung miteinander? Wie ist es angesichts der Gründung des Staates Israel als eines zentralen Ereignisses der neuen jüdischen Geschichte möglich, die jahrtausendealte Hoffnung auf Gottes Heil mit konkret politischem Handeln in der Gegenwart zu verknüpfen, ohne einer religiös begründeten Ideologisierung der Politik oder einer Politisierung des Glaubens das Wort zu reden?» Warum vermochten die Bischöfe nicht wenigstens sich diese *Fragen* zu eigen zu machen, um auf diese Weise kundzutun, daß sie die Anliegen der jüdischen Menschen zu verstehen suchen, und ihnen nicht – wie früher auch schon – den Rücken zukehren, da, wo es für die Bischöfe selbst schwierig wird?

### Hat sich der Aufwand gelohnt?

Antisemitismus verurteilt heute jeder. Daß Jesus ein Jude war, hat sich inzwischen auch schon herumgesprochen. Die eigentlichen Probleme liegen anderswo. Und darüber findet man in diesem Text relativ wenig.

*Zusammenfassend* wird man das Folgende sagen können: Eine nicht unbeträchtliche Minderheit in der deutschen Bischofskonferenz hatte die Absicht, und sie fühlte die ernste Notwendigkeit, eine Erklärung über die Juden abzugeben, welche Katholiken in Deutschland weiterführt, ihnen eine echte Hilfe ist und davon zeugen sollte, in welcher Weise deutsche Katholiken heute über diese Probleme nachgedacht haben. Leider ist dieser Kreis von Menschen nicht durchgedrungen. Man beschränkte sich schließlich auf solche Aussagen, die kirchenamtlich abegesegnet worden sind, sei es durch das Konzil und die daran anknüpfenden «Richtlinien und Hinweise» oder durch Äußerungen des Papstes. Die Frage ist nun bei diesem Resultat, ob sich der Aufwand gelohnt hat. Das zu entscheiden ist nicht unsere Aufgabe. Wohl aber wird man angesichts der vorliegenden Literatur (C. Thoma, F. Mußner u. a.) und der im Text erwähnten anderen Dokumente, auch der protestantischen, sich der Mühe unterziehen müssen, weiteres Material zu konsultieren. Schade, daß es nicht gelang, dieses in der Erklärung der Bischöfe adäquat zu verarbeiten. Der gute Wille zu einem guten Wort soll ausdrücklich anerkannt werden, wenngleich wir auch – nicht ohne Wehmut – feststellen müssen, daß eine große Chance an uns allen vorübergegangen ist. Nicht wenige hervorragende Persönlichkeiten, die an diesem Text mitgearbeitet haben, hätten sich mit uns kräftigere Aussagen gewünscht, die auch Inhalte enthielten, welche noch nicht wiederholt in kirchenamtlichen Dokumenten erschienen sind. So stehen wir wohl mit unserer Enttäuschung nicht ganz allein da, sondern befinden uns in der Gemeinschaft derer, die sich mit uns für eine bedeutungsvolle, würdige und mutige Zusammenarbeit von Christen und Juden einsetzen. Gemeinsam mit ihnen wollen wir dafür sorgen, daß einmal in einer nicht fernen Zukunft ein Dokument erscheinen kann, das dem Dialog auch neue Antriebe verleiht.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

DER AUTOR, Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, ist Mitglied des Gesprächskreises «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und Zentralsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz.

# Für eine menschlichere Moral

Zum «Handbuch der christlichen Ethik»\*

Das Bedürfnis nach einer tragfähigen Moral wächst. Nicht etwa deswegen, weil z. B. in unserer Gesellschaft keine sittliche Wert- und Normtradition mehr vorhanden und auch bestimmend wäre, sondern deswegen, weil sich – häufig bestürzend – die Erfahrung verdichtet, daß die neuzeitlich-bürgerliche Moral zur Bewältigung der heutigen privaten und zwischenmenschlichen, der gesellschaftlichen, der ökonomischen und politischen Lebensgestaltung nicht ausreicht. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß es sich gerade die politisch und wirtschaftlich einigermaßen gesicherten Gesellschaften lange Zeit leisteten, wesentliche Bereiche der Lebensgestaltung von relevanten moralischen Gestaltungskriterien freizuhalten und sie der puren Eigendynamik eines sogenannten «wertfreien» Fortschritts auszusetzen. Und sie leisteten es sich zugleich, die Gestaltung der Moral und deren Weitervermittlung allein in den Bahnen bürgerlicher Privatheit laufen zu lassen, im Vertrauen darauf, daß überkommene Regelungen halt noch «klappen». Solches konnte man sich leisten, solange es möglich war, vom Vertrauen auf eine im wesentlichen krisenfesten Vorwärtsweltentwicklung, auf eine schier unbegrenzt weiterzutreibende Verbesserung politischer Stabilität und vor allem wirtschaftlicher Rentabilität zu leben. Selbst die fundamentale, von ungebremster Hochrüstung immer mehr verstärkte Drohung einer totalen Kriegskatastrophe konnten die Großmächte in der Zuversicht auf das Funktionieren eines Balance-Managements zwischen den Rüstungssystemen gewissermaßen überbrücken.

Aber die Krisensymptome sind offenkundig; und zwar nicht erst seit der Verschärfung der internationalen politischen Spannungen. Vielmehr deutet vieles darauf hin, daß trotz eines erheblich ausgebauten Sozialservice die Fähigkeit zu spontaner Kommunikation, zu zwangloser, aber auch angstfreier mitmenschlicher Sensibilität immer mehr abhanden kommt. Die gerade in der Ehe- und Familienberatung häufig zu beobachtenden tief-sitzenden Störungen der Partnerschaftsfähigkeit drücken sich z. B. sowohl in Konfliktscheu wie zugleich in aggressiven Konfliktstrategien und auch in der Verkümmern vitaler Zuwendungsfähigkeit aus. Und dies wiederum zeigt gravierende Mängel in den Chancen der individuellen Selbstfindung und Selbstwerdung an: Solange wir alle im wesentlichen von den Kriterien der Konsum- und der puren Leistungs-Fitness bestimmt werden, dazu bewußt oder unbewußt angeleitet im ganzen Feld schulischer und massenmedialer Erziehung, solange fallen die nicht allzu rentablen menschlichen Lebensqualitäten aus der Aufmerksamkeit und der Wertschätzung mehr oder weniger heraus, welche vor allem die soziale Sensibilität, die Fähigkeit zu Wohlwollen, Interesse und Zärtlichkeit, aber auch die Entfaltung des eigenen Gemüts usw. betreffen.

## Auf der Suche nach neuen Kriterien

Nun, wir erleben gerade heute ein starkes Umdenken und eine Suche nach neuen Wegen der individuellen und mitmenschlichen Lebensqualität. Und wir erleben, um das ebenfalls kurz anzudeuten, den Versuch, für die Entwicklung und Anwendung z. B. der medizinischen Technik Maßstäbe der Menschlichkeit zu bestimmen und bei der Analyse und Aufarbeitung gesellschaftlicher und persönlicher Krisen (z. B. Suchterkrankungen, Straftäterschaft) Modelle der Verständigung, der Solidarität und der wirklich hilfreichen Versöhnung zu finden. Es ist uns auch deutlich geworden, daß eine hemmungslose Ausbeutung der Rohstoffe ebenso verantwortungslos ist wie eine bedenkenlose Verformung der natürlichen Umwelt. Und es wächst das Bewußtsein der Verantwortung für die Chancen der Entwicklungsländer, ihre Entwicklung ohne ausbeuterische Vormundschaft voranzutreiben; der kürzlich erschienene Bericht der von Willy Brandt geleiteten Nord-Süd-Kommission beweist das.

\* Hg. v. Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling; 2 Bde., Freiburg (Herder) u. Gütersloh (Mohr) 1978.

In solchen und vielen gleichartigen Symptomen deutet sich ein neues ethisches Urteilen an; nämlich eine neue Suche nach Kriterien für ein Handeln, das sich dem Ziel der Menschlichkeit unterstellt, wobei «Menschlichkeit» kurz etwa so zu umschreiben wäre: Repressionsfreie Ermöglichung individueller und sozialer Selbstverwirklichung durch sinnvolle Verwendung gegebener Möglichkeiten des Fortschritts bei Wahrung und Durchsetzung der Menschenwürde. Und dies zeigt wiederum an, daß wir nach einer produktiven Moral suchen, die gleichzeitig zur notwendigen Kritik am jeweils Bestehenden befähigt und zu einer Gestaltung privaten und sozialen Lebens, welche die volle menschliche Realität berücksichtigt: Glück und Leid, Gelingen und Mißlingen, Gesundheit und Krankheit usw. Es geht um Hilfe zur Identitätsgewinnung inmitten der anonymisierenden Zwänge einer hochtechnisierten und rationalisierten Gesellschaft und um die Befähigung zu sensibler, aber auch eigenständiger Bewältigung der vielfältigen Probleme des alltäglichen Lebens und einer nach wie vor äußerst krisenanfälligen Menschheit.

Für eine solche, hier notwendigerweise nur kurz und unvollkommen umschriebene Aufgabe nützt eine traditionelle bürgerliche Moral der Vermeidungs- und Gehorsamsimperative in der Tat kaum noch, zumal dann, wenn sie autoritär vermittelt wird und eine dringende Rückfrage nach der sachlichen Begründung jeweiliger sittlicher Normen gar nicht zuläßt. Und insbesondere dürfte jene sogenannte christliche Moral nicht mehr genügen, die zwar eine respektable und bedenkenswerte Tradition aufweist, sich aber ebenfalls vorwiegend als eine Moral der Vermeidungs- und Gehorsamsimperative gibt, heute aber nur wenig beiträgt zu einer produktiven Gestaltung des Sittlichen angesichts der Vielzahl neuer, zumindest neuartiger Probleme.

Mein bisheriger Umgang mit dem «Handbuch der christlichen Ethik» überzeugt mich davon, daß diese Herausforderung zu einer neuen Auffassung und Gestaltung einer vom christlichen Glauben bestimmten Ethik hier nicht nur wahrgenommen, sondern auch konkret umgesetzt wird. Ich will diese Überzeugung begründen, ohne daß ich meine Stellungnahme zu einer an diesem Ort nicht angebrachten fachwissenschaftlichen Rezension geraten lasse.

## Christlicher Beitrag zu aktueller ethischer Diskussion

Es ist wichtig und unbedingt notwendig, daß gerade jene Ethik, die sich um die Erhebung der sittlichen Sinnangebote des christlichen Glaubens bemüht, die allgemeine ethische Diskussion mitvollzieht und sich deren Fragen bewußt aussetzt. Der Verzicht auf eine bloße, scheuklappenbehafte Weiterführung herkömmlicher moraltheologischer Argumentation bedeutet zwar nicht die überhebliche Mißachtung der überlieferten und erprobten Erfahrung (im Gegenteil!), wohl aber die gleichzeitige Offenheit für die Problemerkennntnis und Problemverarbeitung in unserer heutigen Welt und der ihr entsprechenden wissenschaftlichen Bemühungen auf allen möglichen Feldern. Um die Sinnangebote des christlichen Glaubens für unsere Lebenswirklichkeit überhaupt erst erschließen zu können, bedarf es gewiß des Lernens aus der Tradition, aber ebenso gewiß auch der Erfassung der gegebenen gesellschaftlichen, privaten und weltweiten Probleme mit ihrer spezifischen Eigenart. Denn nur so können wir aus der Fühlung mit unserer Wirklichkeit heraus den Kontakt mit den Sinnaspekten unseres Glaubens herstellen. Und das erfordert z. B. den Mitvollzug der philosophischen Diskussion über die Begründbarkeit sittlicher Normen, den Mitvollzug der Analyse etwa auch des moralischen Sprechens. Es erfordert aber auch die intensive Beschäftigung zum Beispiel mit den soziologischen Erkenntnisangeboten über die Bedeutung von Rollenspiel und Institution in unserer heutigen Welt, oder mit den psychologischen Auskünften über die Bedingungen der Identitätsfindung. – Die Beiträge des ersten Bandes von L. Honnefelder, G. W. Hunold, F. Böckle und W. Korff vermitteln auf überzeugende Weise einen derartigen Zugang.

Mancher moraltheologische «Laie» – man erlaube mir, das so zu sagen – mag vielleicht der Meinung sein, es habe unsere überkommene feste moraltheologi-

sche Normvorgabe und also die herkömmliche sittliche Begründung doch voll genügt. Und es sei bedauerlich, weil wenig hilfreich, wenn sich die Moralthologie heute dem Risiko offenen philosophischen Fragens und der Kritik erfahrungswissenschaftlicher Aussagen aussetze. Schließlich sei es ja sehr nützlich gewesen, wenn die moralische Lehre der Kirche – gelegen oder ungelegen – auf den festen sittlichen Normen beharre, wie sie aus der Glaubensbotschaft zu beziehen seien. – Hier scheint mir das Interesse an einer von der kirchlichen Autorität abgesicherten Moralvermittlung allzu stark entwickelt zu sein. Wer Sicherheit im Sittlichen allein durch eine «höhere» Autorität gewinnen will, begibt sich nicht nur der eigenen Selbständigkeit und Mündigkeit. Er denkt und lebt auch unrealistisch; denn eine absolute autoritäre sittliche Sicherheit ist nach aller menschlichen Erfahrung eine unfrei machende, weil unsachliche Illusion.

Auch die Heilige Schrift ist nicht *das* «sichere» sittliche Gesetzbuch. – Und schließlich geht es im Zusammenhang heutigen Lebens auch wohl kaum um eine christliche «law and order»-Moral, auch nicht um eine Sündenvermeidungs-Moral, sondern um die Aufdeckung dessen, was christlicher Glaube zur Gestaltung einer menschlich glaubwürdigen und daher erfüllenswerten Moral beitragen kann.

Daher kann ich nur zustimmen, wenn in dem Handbuch (erster Band) die christlich-ethische Tradition unter genau dieser Fragestellung erschlossen wird (vgl. die Beiträge von T. Rendtorff, J. Becker, A. Hertz, W. Huber u. a.). Denn so kann christlicher Glaube erkannt und angenommen werden als ein Standpunkt, welcher nicht nur eine realistische Deutung des Menschen und der Welt ermöglicht, sondern zugleich eine sittliche Grundentscheidung, welche sich auf der Basis der Zusage von Versöhnung und erlösender Befreiung in der Gestaltung menschenwürdiger Lebensmodelle bewährt.

### Kritische Würdigung

Natürlich kann man darüber streiten, ob im ersten Band des Handbuches, welcher sich mit den angedeuteten methodischen und theoretischen Grundfragen beschäftigt, die Themen Gewissen und Schuld so ganz ausfallen sollten. Ich bin der Meinung, daß es sich hierbei um Deutekategorien für fundamentale, sittlich bedeutsame Erfahrungen handelt und daß sie daher sehr wohl ausführlicher diskutiert werden müßten. Das ändert aber nichts an der prinzipiellen Zustimmung zum Grundkonzept.

Weiterhin ist da und dort kritisiert worden, daß das Handbuch zwar als «ökumenisches» Unternehmen angepriesen worden

sei, da es ja Autoren der beiden großen Konfessionen zusammenführe, daß aber gerade im Bereich der sog. christlichen Ethik die nach wie vor bestehende konfessionelle Kontroverse in der Grundkonzeption des Ethischen überhaupt nicht selbst zum Diskussionsgegenstand gemacht werde. Es falle also das Bemühen um eine ökumenische kontroverstheologische Darlegung aus. – Nun könnte man aber auch die Meinung vertreten, es sei sogar eine ökumenische Großtat, wenn eine lange Diskussion über die «Hausprobleme» zugunsten einer gemeinsamen sachlichen Erörterung allgemein-menschlicher, heute andrängender Probleme zurückgestellt wird, wenn also sofort konkret gezeigt wird, *daß* ein gemeinsames christliches Handeln zugunsten einer menschlicheren Welt auch tatsächlich ökumenisch-gemeinsam geplant und hoffentlich auch verwirklicht werden kann. Außerdem dürfte es nicht nur interessant sein, sondern von der Sache her überzeugend, daß die durchaus gegebene theologische Kontroverse als gemeinsames theologisches Problem begriffen (also nicht als Anlaß zum «Parteienstreit») und im Zusammenhang mit der Darstellung der «Strukturen christlicher Ethik» behandelt wird (T. Rendtorff).

Zum Schluß mag es für den interessierten Leser auch von Belang sein, zu erfahren, an welchen beispielhaft ausgewählten Sachgebieten nun im zweiten Band des Handbuchs der jeweils mögliche christliche Beitrag aufgewiesen wird. Es sind dies die Bereiche «Leben und Gesundheit»; «Ehe und Familie», dabei Fragen der Sexualethik; «Verfassung, Politik, Recht»; «Wirtschaft und Arbeit», dabei Wohlstand und Qualität des Lebens; schließlich «Kultur und Religion». Solches sind heute wichtige Schwerpunktprobleme menschlicher Existenz in einer Welt weitreichender Gefährdung, aber auch in einer Welt der Suche nach privaten und sozialen Lebensmodellen, die zum Überleben und zu einer Verminderung von Leid helfen sollen. Es kennzeichnet heute ja christliche Ethik, daß sie sich ohne konfessionelle Differenz allgemeinen Problemen zuwendet. Aus Platzgründen möchte ich mich eines sachbezogenen Kommentars zu den genannten Beiträgen zwar enthalten, aber doch folgende Überlegung anknüpfen: Die theologische Ethik bzw. die Moralthologie gehört zu jenen theologischen Fächern, die sehr stark grenzwissenschaftlich orientiert sein müssen. Denn um in irgendeiner Sachproblematik, beispielsweise aus dem Bereich der Familie oder dem Bereich der Medizin, sowohl ethisch wie aber auch noch vom Standpunkt christlichen Glaubens her Stellung nehmen zu können, bedarf es ganz zweifellos eines recht entfalteten Wissens über die jeweiligen Sachbereiche selbst.

Die entsprechende Sachkompetenz der Autoren des zweiten Teils des Handbuchs ist gar nicht in Frage zu stellen. Vielleicht ist aber doch die grundsätzliche Frage anzumelden, ob nicht dort, wo Moralthologen sich Argumente und Erkenntnisse anderer Wissenschaften erarbeiten und sie entsprechend verarbeiten, doch auch sehr leicht eine nur selektive Wahrnehmung des gerade Passenden erfolgen kann. Und gilt diese Frage nicht auch dann, wenn z. B. Moralthologen eine Vorarbeit für kirchliche Lehräußerungen leisten sollen? Natürlich wird eine gewisse Selektivität und auch jeweilige Einseitigkeit nie zu vermeiden sein. Natürlich ist auch darauf zu setzen, daß es zwischen den Wissenschaften und Wissenschaftlern sehr viele Wege des Austausches gibt. Vielleicht wäre es aber doch gut, die Chance gerade der Kirchen zu sehen und wahrzunehmen, ein stärkeres konkretes Zusammenwirken und Zusammenplanen zu fördern, und zwar ohne gesteuerte Vorauswahl von Personen und Themen. Es scheint so, als könnte dann der gemeinsame, der «ökumenische» Beitrag der Christen zu einer humanen Moral noch größere Effizienz gewinnen. Die zu diesem Thema passenden Beiträge des ersten Bandes (v. a. von W. Korff, S. 83f., und W. Huber, S. 391f.) vermitteln sehr wichtige Impulse, welche im zweiten Band bei der Behandlung der sachlichen Problemfelder vielleicht zielstrebigere hätten beachtet werden können.

Das Handbuch markiert zweifellos in hervorragender Weise den neuen Aufbruch der Theologischen Ethik. Ob es berechtigt ist, den anspruchsvollen Titel: «Handbuch der christlichen Ethik» so kategorisch zu tragen, als sei es nicht überholbar und verbesserungswürdig, darf allerdings auch gefragt werden.

Volker Eid, Bamberg



### ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin  
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (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

Gönnerabonnemen: 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