



# ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 52. Jahrgang Zürich, 31. Juli 1988

**Z**WEI WOCHEN DANACH kommt mir alles wie ein Spuk vor. «Ich war nie dort», sagte die einzige Einheimische, mit der ich ins Gespräch kam. Das Wort Ecône nahm sie nie in den Mund, es schien für sie ein Nicht-Ort zu sein. Tatsächlich ist der Platz, den Erzbischof Lefebvres Freunde aus der alten politischen Kaste des Unterwallis Anfang der siebziger Jahre für ihn im Gelände hinter einem Elektrizitätswerk erworben haben, ein Ort ohne Nachbarschaft. Niemand kann behaupten, daß diese Platzwahl irgendeinem pastoralen Bedürfnis und irgendeinem Interesse der Bevölkerung entsprochen hätte. Wen immer man in der Umgebung der kleinen Bahnstation Riddes nach dem Weg nach Ecône fragt, gibt sich kurz angebunden. Die menschliche Distanz scheint noch größer als die geographische zu sein.

Choralklänge in der Luft. Ein Lautsprecher? Ich schaue auf die Uhr. Zeit für die Vesper. Erste parkierte Autos sind zu sehen, die meisten mit französischem Nummernschild. Der Gebäudekomplex allerdings, der jetzt in einiger Entfernung in den Blick kommt, ist mit Schweizer und Walliser-Fahnen beflaggt. Eine große Menschenmenge kommt alsbald den Abhang herunter. Eine Gruppe älterer Frauen, nach dem Sprachakzent Süddeutsche. Sie werden von einem jüngeren Kollegen angesprochen. Das Hin und Her dauert nicht lange, schon nach wenigen Sätzen ist man beim Weltuntergang angelangt: «Sie meinen die Atombombe?» – «Oh, nein, Gott hat viele andere Möglichkeiten, die Welt auszulöschen; Sie haben zu wenig Phantasie!»

Daß man sich in Ecône ausgerechnet auf die Phantasie berufen würde, hätte ich nicht gedacht. «Es fehlt dem Ort das mythische Urgestein», hat mir jemand gesagt, und ich muß ihm recht geben. Aber vielleicht ist es gerade die Geschichtslosigkeit, die die Menschen so schnell ins Apokalyptische plumpsen lassen. Als ich vor zwölf Jahren das erste Mal dort war, sagte man mir, Ecône warte nur noch auf ein «Wunder», dann werde hier eine große Wallfahrtskirche – «ein zweiter Petersdom» – errichtet. Das Wunder ist bis heute ausgeblieben, aber Pläne für eine «Basilika» bestehen nach wie vor. Zu «sehen» gibt es bis dahin wenig. In der Erinnerung geblieben sind mir ein paar Papstbilder an kahlen Wänden: Leo XIII., Pius XI., Pius XII. Dann ist die Geschichte der Kirche offenbar zum Stillstand gekommen.

## Ecône, 29./30. Juni

Am andern Morgen wird dieser Eindruck bestätigt. In dem auf offener Wiese aufgestellten Großzelt gibt Lefebvre, kaum ist er unter den Klängen von Silbertrompeten – Nachahmung Roms? – mit Mitra und Stab eingezogen, eine nichtendenwollende Erklärung ab. Angekündigt ist uns Journalisten am Vorabend worden, der Erzbischof werde sich zum «Päpstlichen Mandat» äußern. In Wirklichkeit ist das Wort «Mandat» weder in seinem sanft näseldnden Französisch noch in der anschließend schneidend vorgetragenen deutschen Übersetzung zu vernehmen. Von Päpsten allerdings ist die Rede. Für Lefebvre heißt das: «Von Gregor XVI. bis Pius XII.» Gregor XVI. hat von 1831–1846 regiert. In sein Pontifikat fällt die Verurteilung von Félicité de Lamennais. Das ist wichtig, denn der «katholische Liberalismus» ist der Erzfeind. Treue zur Tradition heißt Treue zu dieser Gegnerschaft: «Gegen den Liberalismus, gegen den Kommunismus, gegen den Sillonismus!...» Mit Pius XII. ist die Gegnerschaft an ihr Ende gekommen. Durch ein «Komplott» ist Rom mit eben den genannten -ismen überflutet worden. Die Zeit des Antichristen ist da, prophezeit von einer Nonne des 17. Jahrhunderts wie von La Salette und Fatima, dessen «Drittes Geheimnis» Papst Johannes XXIII. «wohlweislich zurückbehalten» hat. Die «Rettung» kommt durch das «wiederhergestellte Priestertum». Die Nonne hat es deutlich gesagt, so deutlich, daß alle denken müssen, hier und jetzt gehe die Prophezeiung in Erfüllung, so deutlich, daß Lefebvre nur sagen muß: «Die Anwendung können Sie selber machen.» Für ihn lautet sie: «Ich muß diese Bischöfe weihen.»

### CHRONIK

**Tradition jenseits der Geschichte?:** Zu den widerrechtlichen Bischofsweihen von Alt-Erzbischof *Lefebvre* am 30. Juni 1988 – Augenschein in Ecône – Das fehlende päpstliche Mandat für die Bischofsweihen – Berufung auf eine Tradition jenseits des kirchlichen Konsenses – Doppeldeutige Sprache *Lefebvres* – Eine Verkündigung, die jede Beziehung zum Menschen vermissen läßt – Und welche Priesterausbildung (1974/1988)? – Ein klärender Brief Pauls VI. vom 11. Oktober 1976. *Ludwig Kaufmann*

### ABRÜSTUNG

**Zur ethischen Bewertung von SDI:** Nach dem INF-Vertrag zwischen den USA und der Sowjetunion vom 8. Dezember 1987 – Ein kleiner Schritt auf dem Weg der Abrüstung – Seit 1982 eine immer stärker werdende ethische Kritik an der nuklearen Abschreckungs-Doktrin – Pastoralbrief der US-Bischöfe von 1983 – Reagans Reaktion darauf mit dem StarWars-Programm – Wissenschaftler weisen auf die technologisch und wissenschaftlich ungelösten Fragen – Eine «neue Generation» von Atomwaffen.

*George F. Griener SJ, New Orleans (USA)*

### LITERATUR

**Was dem Vergessen nicht anheimfallen darf:** *Elie Wiesels* Bedeutung als Erzähler – Das Dilemma, über Auschwitz nicht reden zu können und darüber Zeugnis ablegen zu müssen – Gefordert ist eine ethische, keine ästhetische Leserhaltung – Judentum konstituiert sich heute trotz Auschwitz aus der eigenen Tradition – Literatur aus der Perspektive der Opfer geschrieben – Leiden erniedrigt den Menschen – Die Scham des Überlebenden – *Wiesels* Wiedererweckung chassidischer Lebenswelt – Herausforderungen für christlich-jüdischen Dialog. *Elisabeth Hank, Bonn*

### THEOLOGIE

**Europäische Christen vor der Befreiungstheologie:** Ein interdisziplinäres Symposium fragt nach den Konsequenzen für Theologie und Kirche im deutschsprachigen Raum (2. bis 5. Juni 1988 in Bamberg) – Wenn man auf die abnehmende Plausibilität der Industriegesellschaft fixiert bleibt – Auseinandersetzungen mit der Dependenztheorie – «Politik des radikalen Realismus» – Frauenbefreiung angesichts struktureller Gewalt – *Gregory Baum* über Lernprozesse in den Kirchen Kanadas – Ort und Auftrag der christlichen Gemeinde. *Norbert Mette, Paderborn*

### BUCHHINWEIS

**Ungarische Wallfahrtsbildchen:** Wissenschaftliche Erschließung von Bildmaterial zur religiösen Volkskultur aus der Barockzeit.

*Jakob Baumgartner, Fribourg*

*Habetis Mandatum Apostolicum?* Daß der Weiheritus mit dieser unmißverständlichen Frage nach der *päpstlichen Vollmacht* beginnt, ist für jedermann ersichtlich, der sich mit einem der bereitgestellten zweisprachigen Textbüchlein – Lateinisch/Französisch und Lateinisch/Deutsch – bedient hat: Der Konsekrator muß sie selber stellen und ihre öffentliche Verlesung durch seinen Sekretär/Notar verlangen. Nach allem, was vorangegangen ist, müßte man jetzt ein *Non habemus* hören. Doch weit gefehlt. Man hat ganz einfach selber eine «Vollmacht» verfaßt. Franz Schmidberger, der aus Deutschland stammende Generalsuperior der Lefebvre-Gemeinschaft, liest einen lateinischen Text, in dem, soweit verständlich, an die Stelle des regierenden Papstes «die Kirche» bzw. «die Vorsehung» getreten ist. Eine Übersetzung wird allerdings nicht geliefert, so daß die Versuchung gering bleibt, sich fragende Gedanken zu machen. Für mich allerdings ist hier ad oculos und auriculas demonstriert worden, wie verdreht – pervers – ein Ritual werden kann, wenn niemand mehr darauf achtet, ob die Worte einen Sinn hergeben.<sup>2</sup> Genau aus diesem Grund, weil mir die Worte verständlich sind, wird es mir ebenso wie meinem deutschen Kollegen unerträglich zumute, als die Allerheiligenlitanie angestimmt wird. Kann ich noch dabeibleiben, wenn am Ende mitzusingen ist: «Daß Du die hier gegenwärtigen Erwählten segnen, heiligen und weihen wollest: *Te rogamus audi nos?*»

Damit enden meine Erinnerungsbilder. Doch über die Eindrücke hinaus, die mir das Phänomen und Geschehen von Ecône so merkwürdig unwirklich – eben wie ein rasch zu vergessender Spuk – erscheinen lassen, habe ich Gedrucktes mitgenommen. So beuge ich mich jetzt noch über einiges, was Lefebvre und Ecône selber neuerdings über sich schwarz auf weiß zur Lektüre anbieten.

### Lefebvres doppeldeutige Sprache

An erster Stelle ist ein eigens für die Bischofsweihen erstelltes *Dossier* «Ecône 1988» zu nennen. Es beginnt mit einem «Brief Msgr. Lefebvres an die künftigen Bischöfe». Dieser Brief, der auch die Grundlage zu den mündlichen Erklärungen Lefebvres vor den Weihen bildete, beginnt mit der doppelten Feststellung, daß «der Stuhl des heiligen Petrus und die verantwortlichen Stellen in Rom durch *Antichristen* besetzt» seien, und daß «die *Zerstörung* der Herrschaft Unseres Herrn im Innern seines mystischen Leibes hier auf Erden rapid» fortschreite. Als Ziel der Bischofsweihe wird die «Weiterführung des wahren Meßopfers» und konkret die Spendung der Priesterweihe und Firmung innerhalb der Priestergemeinschaft Pius X. angegeben. Bemerkenswert ist nicht zuletzt das Datum: der 28. August 1987. Zu diesem Zeitpunkt standen somit bereits die vier um ihre Akzeptanz der Bischofsweihe namentlich angefragten Kandidaten fest, lautet doch die Anrede: «A Messieurs les abbés Williamson, Tisier de Mallerai, Fellay et de Galarreta». Ein anderer Text im gleichen Dossier, der auch schon davon spricht, daß Lefebvre sich «gezwungen» sehe, Bischöfe zu weihen, datiert sogar schon vom 19. Oktober 1983.

Das ist um so erstaunlicher, als Lefebvre in einem später geschriebenen «Offenen Brief an die ratlosen Katholiken»<sup>3</sup> folgende Haltung eingenommen hat:

«Es heißt, mein Werk werde mit mir verschwinden, weil es keine Bischöfe gebe, die an meine Stelle träten. Ich bin mir des Gegenteils

<sup>1</sup> Die meisten Reporter haben hier «Zionismus» gehört. Bei der Information am Vorabend hatte uns aber Seminardirektor A. Lorans darauf aufmerksam gemacht, daß Lefebvre die Bewegung *Le Sillon* von Marc Sagnier u. a. meine, die von Pius X. verworfen wurde. Vgl. LThK, Bd. 9, Sp. 755.

<sup>2</sup> Das Ungereimte der Situation wäre noch krasser deutlich geworden, wenn auch der Gehorsamseid gegenüber dem Papst öffentlich abgelegt worden wäre. Der Versammlung wurde aber mitgeteilt, die «Eide» seien den Kandidaten schon zum voraus abgenommen worden.

<sup>3</sup> Hrsg. von der Priesterbruderschaft St. Pius X., Wien 1986. Franz. bei Albin Michel. Das Zitat bildet den Abschluß des Offenen Briefes.

gewiß, ich empfinde keinerlei Beunruhigung. Ich kann morgen sterben, und der liebe Gott hat alle Lösungen in der Hand. Über die Welt hin, das weiß ich, werden sich genügend Bischöfe finden, die meine Seminaristen zu Priestern weihen werden. Auch wenn er im Augenblick noch schweigt, wird der eine oder andere dieser Bischöfe vom Heiligen Geist den Mut erhalten, Profil zu zeigen. Wenn mein Werk von Gott ist, wird Er es zu erhalten wissen und dafür sorgen, daß es dem Wohl der Kirche dient. Unser Herr hat es uns versprochen: «Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.»»

Daß hier der gleiche Mann, wie in den andern Texten vorher und nachher und wie nunmehr anlässlich der Bischofsweihen zur Frage seiner Nachfolge Stellung nimmt, macht Mühe zu glauben. Aber es ist kein Einzelfall, daß Lefebvre eine «doppelte Sprache» spricht. Genau dies mußte ihm seinerzeit schon Papst Paul VI. einen Monat nachdem er ihn in Castel Gandolfo in Privataudienz empfangen hatte, zum Vorwurf machen. Das ausführliche Schreiben vom 11. Oktober 1976 findet sich als Dokument XVIII in einem jetzt in Ecône als Neuerscheinung angebotenen Band von *Denis Marchal*: *Monseigneur Lefebvre, Vingt ans de combat pour le sacerdoce et la foi 1967–1987*.<sup>4</sup>

Das von Lefebvre persönlich verfaßte *Vorwort* macht schon in den ersten Sätzen klar, worum es geht: Nicht um den Meßritus, auch nicht um nachkonziliare Übertreibungen, sondern um das «liberale Komplott» zu Beginn der sechziger Jahre, wozu gleich ein genaues Datum mitgeliefert wird: der 5. Juni 1960, Gründungstag des *Sekretariats für die Einheit der Christen*. Zum großen Buhmann, der schon in der Vorbereitung des Konzils zum Gegenpol Kardinal Ottaviani geworden sei, wird Kardinal *Bea* hinaufstilisiert, er wird die «Speerspitze der konziliaren Revolution» genannt. Ihm und seinem Sekretariat werden die «Prinzipien des Ökumenismus und der Religionsfreiheit» zur Last gelegt. Sie stehen im Gegensatz zum «Geist der Propaganda», womit Lefebvre wohl im gleichen Atemzug die Glaubensverbreitung als solche und die früher so genannte römische Missionszentrale (*De Propaganda Fide*), den Protektor und Arbeitgeber seiner langen Wirksamkeit in Afrika meint. Tatsächlich galt die der Propagandakongregation zugehörige Päpstliche Hochschule *Urbaniana* noch während des Konzils als Hort der kurial-konservativen *theologischen* Opposition gegen das *Aggiornamento* Johannes' XXIII. und der Konzilsmehrheit.

Die ganze Dokumentation dieses Bandes, vor allem der bereits zitierte Brief Pauls VI. zeigt, daß es bei Lefebvre längst vor dem jetzt zum Medienspektakel gewordenen, durch einen «pathetischen Appell»<sup>5</sup> des Papstes am Vorabend noch zusätzlich dramatisierten «schismatischen Akt» um einen tiefgreifenden theologischen Konflikt, eine «in wesentlichen Punkten verfälschte Ekklesiologie» (Paul VI. a. a. O.) geht. Das heißt einerseits, daß Lefebvre uns gerade durch seine Gegnerschaft an die theologisch-dogmatische Bedeutung des Konzils erinnert, andererseits, daß eine Anerkennung seiner Standpunkte eine Gefahr nicht nur für die Kirchendisziplin, sondern vor allem für wesentliche Grundhaltungen unseres Glaubens bedeutet hätte.

### Eine menschenverachtende «Theologie»

Dies hat neuerdings der Würzburger katholische Fundamentaltheologe *Elmar Klinger* in einem Interview mit KNA (5. Juli 1988) verdeutlicht. Wie schon im erwähnten Schreiben Pauls VI. sieht Klinger Lefebvre nicht nur im Gegensatz zum Zweiten, sondern auch zum Ersten Vatikanum, insofern dort der Traditionalismus verurteilt und das lebendige Lehramt des Papstes hervorgehoben wurde. Der Gegensatz zum Zweiten

<sup>4</sup> *Nouvelles Editions Latines*, Paris 1988, 160 S., hier 108–120. Nachdem durch gezielte Indiskretion von Seiten Lefebvres wesentliche Teile des vertraulichen Briefes mit einer «irreführenden Interpretation» bekannt waren, hat Paul VI. den ganzen Brief zur Veröffentlichung freigegeben. Vgl. *La Doc. Cath.* 1976, S. 1056–1061 (Text) und ebd. 1977, S. 254 (Brief Pauls VI. vom 29. November 1976).

<sup>5</sup> Schlagzeile in der Tageszeitung «*Nouvelliste*». Gemeint ist die Lefebvre durch einen Nuntiaturret am Vorabend der Bischofsweihen überbrachte Aufforderung, auf diese noch in letzter Minute zu verzichten und statt dessen nach Rom zu kommen. Lefebvre begann seine Ansprache mit dieser Story und hatte sogleich von Anfang an die Lacher gegen den Papst auf seiner Seite.

Vatikanum spitzt sich überall dort zu, wo Lefebvre der «Pastoral», d. h. der *Beziehung zum konkreten Menschen* jegliche dogmatische Bedeutung abspricht und überhaupt im Glauben nur von Gott, nicht aber von der Berufung des Menschen spricht. «Dieser Glaube an die Berufung des Menschen in Christus und Gott», sagt Klinger, «begründet die Menschenwürde. Wer ihn nicht hat, nimmt dem Glauben seinen Existenzbezug. Der Glaube ist dann nicht mehr eine Botschaft, die die freie Zustimmung des Menschen verlangt.» Es liegt auf dieser Linie, daß Lefebvre die Unterscheidung zwischen dem Irrenden und dem Irrtum ablehnt, die Papst Johannes XXIII. so wichtig war, und die das Konzil in «Gaudium et spes» Nr. 28 aufgenommen hat.

Konsequenterweise scheint für Lefebvre zu gelten, wo Irrtum sei, müsse der Irrende bekämpft werden. Zur konkreten Verhaltensweise gegenüber Andersgläubigen schreibt er in seinem 1987 erschienenen Buch «Ils l'ont découronné»<sup>6</sup>, direkt an den Leser gewandt, folgendes: «Sollte Sie je die Lust packen, das Beten von Muslimen auf der Straße zu verhindern oder gar ihren Kult in der Moschee zu stören, so würden Sie sich eventuell gegen die Liebe und gewiß gegen die Klugheit verfehlen, aber Sie begingen gegenüber diesen (Islam-)Gläubigen keinerlei Unrecht.»

Begründung: Ein «Recht auf Gottesverehrung» werde nicht verletzt, denn Allah, den sie verehrten, sei nicht der wahre Gott.

Solche gedanklichen «Ableitungen», die man bei Lefebvre auch hinsichtlich der innerchristlichen Ökumene findet, bleiben nicht ohne Konsequenzen für die praktische Einstellung zu Menschenrechten und Menschenwürde. Der Schritt zum Rassismus ist nicht weit und mindestens in Frankreich decken sich die von Lefebvre aufgebauten und unterstützten Feindbilder weitgehend mit denen der Anhänger *Le Pens*. Nicht nur die «Kommunisten» und die Linken, sondern auch speziell die muslimischen Einwanderer, die Arbeiter aus dem Maghreb, werden von beiden ins Visier genommen.

#### Das übersehene Ausbildungsdekret des Konzils

Zwei Fragen drängen sich mir zum Schluß auf. Die erste: War eigentlich nicht schon vor 12 Jahren alles klar, als Paul VI. auf Grund seiner klaren Diagnose im Schreiben vom 11. Oktober 1976 über Lefebvre die Suspension verhängte? Wozu die neuen Annäherungen und das ganze Geplänkel, das mit einer Audienz kaum vier Wochen nach dem Amtsantritt Johannes Pauls II. begann und das bis zu jenen (allerdings noch hypothetischen) Zugeständnissen ging, die im Hinblick auf ihre ortskirchliche Verwirklichung schließlich sogar unseren schweizerischen ebenso wie den französischen Bischöfen Sorge machten?<sup>7</sup> Was versprach man sich von Verhandlungen mit Lefebvre, dessen «doppelte Sprache» nachgerade auch im Vatikan bekannt sein mußte? Fühlte sich der Erzbischof durch das Benehmen Roms nicht geradezu ermutigt, den Gedanken von eigenen Bischofsweihen als zweiten Schritt ins Spiel zu bringen? War Rom – abgesehen von maßlosen Beschimpfungen, die man über sich ergehen ließ – nicht nahe daran, sich erpressen zu lassen? Daß die Situation «zweideutig» wurde, haben jedenfalls auch sehr maßvolle und romtreue Beobachter gefunden.

Ein zweiter Fragenkreis betrifft die jungen Leute. Mein deutscher Kollege war beim Anblick von Kindern, deren Eltern Lefebvre anhangen, erschüttert über das Maß an Indoktrination, das ihnen zuteil wird. Ich meinerseits heftete meinen Blick auf die Seminaristen und die Abgeschlossenheit, in der sie «Theologie» studieren sollen. Was wird aus ihnen werden? Warum ist in den bisher bekannten Verhandlungstexten bzw. in der publizierten Korrespondenz Lefebvre/Rom kaum kon-

kret von ihrer Ausbildung die Rede? War das nicht seinerzeit die eigentliche Sorge von Kardinal G.-M. Garonne (März 1974) und der Anlaß für die erste Visitation, die übrigens nicht ohne intensive Konsultation der betroffenen Ortskirchen vorgenommen wurde? Wurde nicht in der konkreten Führung des Seminars Tag für Tag, Stunde um Stunde das Konzil gerade in seinen grundsätzlichen Weisungen für die Priesterausbildung mißachtet: Weisungen, die nicht zuletzt die «nötige, auch menschliche Reife», die «Befähigung zum Dialog mit den Zeitgenossen», den «Gebrauch der eigenen Freiheit», die Förderung von «Initiative und Verantwortung» sowie die Weckung des «Drangs, mit methodischer Strenge nach der Wahrheit zu suchen» unterstreichen? Dieses Dekret («Optatum totius...») zur «Erneuerung der ganzen Kirche» hat seinerzeit auch Lefebvre unterschrieben und ist auch von seinem «Coetus internationalis patrum» am Konzil nicht bekämpft worden.<sup>8</sup> Was Lefebvre aber inzwischen vertritt, schlägt all dem ins Gesicht. In seinem jüngsten Buch «Sie haben ihn entthront» wendet er sich geradewegs gegen das «Forschen». Das Konzil habe die Forschung «heiliggesprochen», aber mit den religiösen Überzeugungen verhalte es sich anders. Die erhielten die *Kinder* im Rahmen der Erziehung eingeprägt. Sind sie einmal angeeignet, als Geistbesitz verankert und finden sie ihre Äußerung im religiösen Kult, was gibt es da, so fragt Lefebvre rhetorisch, noch zu suchen und zu forschen?

Nach den letzten Meldungen wird sich eine päpstliche Kommission aus Untersekretären verschiedener Kurienämter unter dem Vorsitz des deutschen Benediktinerkardinals *Paul Augustin Mayer* der «Rückkehr» bzw. «Wiedereingliederung» von Lefebvre-Priestern und -Seminaristen widmen, wofür sich bereits 14 Betroffene in einer in Stuttgart veröffentlichten Erklärung interessiert zeigen. Wenn nun aber in diesem Zusammenhang von einem «Angebot Roms auf der Grundlage des am 5. Mai dieses Jahres von Kardinal Joseph Ratzinger und Erzbischof Marcel Lefebvre unterschriebenen Protokolls» die Rede ist, so ist ein Malaise anzumelden. Abgesehen

<sup>8</sup> Bei der Schlußabstimmung gab es nur 3 Nein gegen 2318 Ja (keine Enthaltungen). Zum Abstimmungsverhalten und zum Problem der Minderheiten am Vatikanum II vgl. Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*. Beauchesne, Paris 1975.

**Wir arbeiten für Verständigung  
für Versöhnung  
für Abrüstung  
für gewaltfreie Konfliktlösung  
für Friedenserziehung  
für gerechte Lebensbedingungen weltweit  
auf der Basis des Evangeliums, der befreienden  
Botschaft von Jesus Christus**  
... und dies schon seit 40 Jahren

**Unterstützen auch Sie die  
Friedensarbeit der Pax Christi.  
Machen Sie mit!**

**Werden Sie Mitglied oder Förderer der  
internationalen Friedensbewegung Pax Christi!**

**Machend Sie Pax Christi ein Geschenk  
zum 40. Geburtstag! Geben Sie eine Spende für  
Friedensarbeit!**

**pax christi**  
internationale katholische Friedensbewegung

Windmühlestrasse 2, 6000 Frankfurt 1, Tel. (069) 23 33 07

**Konten:**

Postgiro Karlsruhe 948-754 (BLZ 660 100 75)

Stadtparkkasse Frankfurt 24 141 (BLZ 500 501 02)

<sup>6</sup> Sie haben ihn entthront. Priesterbruderschaft St. Pius X. Stuttgart 1988. Franz. bei Albin Michel.

<sup>7</sup> Vgl. Bericht und Presseerklärung von der 200. ord. Versammlung der Schweizerischen Bischofskonferenz: Schweizerische Kirchenzeitung vom 16.6.1988, S. 374f. und 376.

davon, daß der Wortlaut bis heute nicht publiziert ist, muß schon die im «Osservatore Romano», deutsche Ausgabe vom 24. Juni (Nr. 26, S. 3f.) publizierte Inhaltsangabe Besorgnisse auslösen. Da wird nämlich hinsichtlich der «Lehre» nur die formelle Annahme von Nr. 25 der Dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» über das kirchliche Lehramt gefordert (Nr. 2), während hinsichtlich der (übrigen) «Punkte, die vom II. Vaticanum gelehrt werden» nur eine «Haltung des Studiums und der Kommunikation mit dem Heiligen Stuhl» («unter Vermeidung jeder Polemik») verlangt wird. Eine dermaßen

zweideutige Formel wird kaum zu jener Änderung der Mentalität verhelfen, die es braucht, damit in der Priesterausbildung nicht mehr den oben genannten Forderungen des Konzils zuwidergehandelt und nicht mehr jener Priestertyp gefördert wird, der an dem von Elmar Klinger bloßgestellten Mangel an «Anthropologie» krankt. Nicht nur um individuelle «Wiederaufnahme» kann es gehen, sondern um ein Bedenken des ganzen Weges von Lefebvre und seinen Anhängern: Wie konnte es so weit kommen und welche andere Erziehung tut uns not?  
Ludwig Kaufmann

## Wäre SDI sittlicher als atomare Abschreckung?

Zur ethischen Bewertung von Reagans «Star Wars»-Programm

Die untenstehenden Ausführungen, die der Verfasser, *George E. Griener SJ*, Theologieprofessor an der Loyola-University in New Orleans ein erstes Mal in der Zeitschrift *America* (20.2.1988) veröffentlicht hat und nun in dieser von ihm überwachten Übersetzung vorlegt, erhalten zusätzliche Aktualität durch eine inzwischen erarbeitete bischöfliche Stellungnahme. Wie wir in Nummer 4 dieses Jahrgangs (29.2.1988) unter dem Titel «US-Friedensbrief wird fortgeschrieben» ankündigten, hat eine 1985 unter dem Vorsitz von Kardinal Joseph Bernardin (Chicago) gebildete Ad-hoc-Kommission einen neuen Textentwurf zur moralischen Bewertung der atomaren Abschreckung und der neueren Entwicklungen (1983–88) erstellt. Der im Mai an diverse Experten versandte Entwurf von 73 Seiten widmet auf S. 41–60 dem SDI-Programm eine kritische Analyse, die der hier folgenden nicht unähnlich ist. SDI wird darin die weitaus bedeutendste Änderung der US-Verteidigungspolitik seit 1983 genannt. (Red.)

Präsident Reagan und Generalsekretär Gorbatschow setzten auf dem Weg verbesserter amerikanisch-sowjetischer Beziehungen einen Meilenstein, als sie am 8. Dezember 1987 den INF-Vertrag, das Abkommen über die Abschaffung der nuklearen Mittelstreckensysteme, unterzeichneten. Betrachtet man aber den Umfang und die Größe der Waffenarsenale, die beide Seiten besitzen und die qualitativen Verbesserungen, die sie im vergangenen Jahrzehnt gemacht haben, so ist eigentlich das INF-Abkommen von relativ geringer strategischer Bedeutung: Es umfaßt ungefähr nur 4% der vorhandenen Kernwaffen; es erlaubt, daß das nukleare Material von den ausgedienten Waffen wiederverwertet werden kann, um als neue Gefechtsköpfe in anderen nuklearen Trägersystemen zu dienen; und beide Seiten machen sich jetzt schon Gedanken über eine erneute Wiederaufrüstung, um den Verlust der durch den Vertrag verschrotteten Raketen auszugleichen.

Aber die INF-Vereinbarung ist vom psychologischen und politischen Standpunkt aus ein wichtiger, erster Schritt eines nuklearen Abrüstungsprozesses, der der ausdrückliche Wunsch von vielen Millionen Menschen gewesen ist, seit sich Papst Johannes XXIII. im Frühjahr 1963 mit seinem moralischen Appell an die Welt wandte: «Gerechtigkeit, gesunde Vernunft und Sinn für die Menschenwürde fordern dringend, daß der allgemeine Rüstungswettlauf aufhört, daß ferner die in verschiedenen Staaten bereits zur Verfügung stehenden Waffen auf beiden Seiten und gleichzeitig vermindert werden; daß Atomwaffen untersagt werden; und daß endlich alle zu einer entsprechend vereinbarten Abrüstung mit wirksamer gegenseitiger Kontrolle gelangen.» (Pacem in Terris, 112)

War der inzwischen ratifizierte und in Kraft gesetzte INF-Vertrag ein erster kleiner Schritt auf dem Weg der Abrüstung, so wollen wir hoffen, daß es nicht der letzte gewesen sein wird. Die Euphorie, die diese erste Übereinstimmung umgab, kann die Schwierigkeiten nicht verbergen, die die Bewältigung einer Reduzierung strategischer Kernwaffen mit sich bringt. Hindernisse sind reichlich vorhanden.

Während die Pershing II- und die SS-20-Raketen abgerüstet und vernichtet werden, werden beide Supermächte ihre Produktion und Stationierung verbesserter land-, luft- und unter-

seegestützter Kernwaffen vorantreiben, die wesentlich präziser und imstande sind, eher einen Erstschlagangriff auszuführen als ihre Vorgänger. Es gibt berechtigte Gründe zur Besorgnis hinsichtlich der Richtung, die von der Reagan-Administration in der Modernisierung nuklear-strategischer Waffen eingeschlagen wird: 1983 hatte die «Scowcroft Commission» nämlich eine Rückkehr zu Raketen mit nur einem Gefechtskopf empfohlen, weit verstreut und beweglich, aber das Pentagon fährt weiterhin unbeirrt fort, die Zahl der Gefechtsköpfe auf einer ballistischen Rakete zu vergrößern, anstatt sie zu reduzieren. Hartgesottene Konservative in den USA bekämpfen jegliches Abkommen mit der Sowjetunion und betrachten mit Argwohn alle Waffeneinschränkungsbestimmungen, einschließlich des INF-Abkommens. Europäische Alliierte, besonders die britische Premierministerin Margaret Thatcher, widersetzen sich einer Entnuklearisierung Europas. Ebenso wird die «Strategische Verteidigungsinitiative» (SDI), auch STAR WARS genannt, ein heikles Problem zwischen den USA und der Sowjetunion bleiben: Der ABM-Vertrag von 1972 verbietet bestimmte Testversuche, insbesondere solche, die die SDI-Entwicklung betreffen. Moralische Impulse und Einwände müssen beibehalten werden, um sicherzustellen, daß dem Abrüstungsprozeß nicht der Wind aus den Segeln genommen wird.

### Reagans Antwort auf die Kernwaffenkritik

Die moralische Triebkraft scheint aus den Anfängen dieses Jahrzehnts zu stammen. Öffentliche Debatten über die Verteidigungspolitik der USA hatten 1982 eine immer stärkere und politisch wichtige ethische Dimension angenommen. Von der Entwicklung der Neutronenbombe über die Aufstellung der Pershing II und der Cruise Missiles in Westeuropa bis hin zum Aufbau der MX-Raketen in den USA ist kaum auch nur eine einzige Streitfrage der politischen und moralischen Kritik entgangen. Manchmal war die Analyse naiv und schematisch, aber sehr oft wurde sie eindringlich und scharfsinnig geführt. Öffentliche Diskussionen um die Formulierung des Hirtenbriefes der amerikanischen katholischen Bischöfe, «Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort», haben die politische Debatte beeinflusst und ihr einen Brennpunkt gegeben.

Dem Beispiel Papst Johannes Pauls II. folgend vertreten die amerikanischen Bischöfe – im Einklang mit den Bischöfen von Frankreich und der Bundesrepublik Deutschland – die Auffassung, daß die Abschreckungsstrategie bedingt vertretbar sei, allerdings nur in dem Maße, als sie Bestandteil einer umfassenderen und fortdauernden Politik der nuklearen Abrüstung sei. Weitere pastorale Stellungnahmen, die sich auf nukleare Abschreckung konzentrierten, wurden von mehreren kirchlichen Gruppen aus den USA, Kanada und Europa abgegeben.

Die Reagan-Regierung wurde von der kritisch moralischen Haltung oppositioneller Gruppen in den USA, die die nukleare Abschreckung kritisierten, und von deren möglichen politi-

schen Konsequenzen alarmiert. Es gibt Gründe, anzunehmen, daß diese öffentliche Diskussion und die Anti-Kernwaffen-Demonstrationen eine wichtige Rolle bei der Entscheidung Präsident Reagans spielten, gerade sechs Wochen vor der endgültigen Veröffentlichung des amerikanischen Hirtenbriefes, seine Vorstellung einer sittlich überlegenen Alternative der nuklearen Abschreckung kundzutun: *Strategic Defense Initiative*, SDI, vielleicht besser bekannt unter dem Namen «Star Wars.»

An Präsident Reagans Rede vom 23. März 1983 überraschte und verwunderte nicht nur der Inhalt seiner Vorstellung eines Verteidigungsschirmes, eines technologischen Schutzschildes, dessen Aufgabe es wäre, Kernwaffen «wirkungslos und obsolet» zu machen. Es erstaunte auch, daß in seiner Rede die moralische Position der Kernwaffengegner aufgenommen wurde: nämlich, daß die nukleare Abschreckung unmenschlich und moralisch verwerflich sei. «Ich bin mehr und mehr tief davon überzeugt», sagte Reagan, «daß der menschliche Geist imstande sein muß, mit anderen Nationen und Menschen anders zu verkehren als durch Bedrohung ihrer Existenz ... Wäre es nicht besser, Leben zu schützen, als es zu rächen? Ich rufe die Wissenschaftler auf, die uns die Kernwaffen gaben, ihre Intelligenz und ihr Talent in den Dienst der Menschheit und des Weltfriedens zu stellen und uns die Möglichkeit und die Mittel zu geben, diese nuklearen Waffen wirkungslos und obsolet zu machen.»

SDI wurde als ein mehrstufiges Verteidigungssystem dargestellt, welches alle Raketen und Gefechtsköpfe, die auf die USA gerichtet sind, abfangen und zerstören würde. Das amerikanische Festland, die dichten Bevölkerungszentren würden genauso vor einem feindlichen nuklearen Angriff geschützt werden wie militärische Anlagen.

Die erkannte Wirkungslosigkeit eines nuklearen Angriffs würde einen Aggressor schon vor dem Beginn eines Angriffs abhalten. Als Folge daraus würde daher für die Vereinigten Staaten keine Notwendigkeit mehr bestehen, mit einem atomaren Gegenschlag zu antworten. Verteidigung würde Abschreckung als unsere Sicherheitsstrategie ersetzen. SDI würde seinen Vorgängern politisch, strategisch und moralisch überlegen sein.

Dem möglichen Vorwurf, daß ein solcher Schutzschild den Amerikanern einen unfairen strategischen Vorteil biete, trat Präsident Reagan zum voraus entgegen, indem er versprach, Daten über Weltraumverteidigungsforschung mit den Russen auszutauschen. Dies würde eine verhältnismäßige, technologische Ausgeglichenheit zwischen den beiden Nationen erhalten und eine Destabilisierung des prekären Gleichgewichts zwischen offensiver und defensiver Macht der beiden Staaten vermutlich verhindern.

Vom ethischen Standpunkt aus scheint diese SDI-Vorstellung eine attraktive Alternative gegenüber der atomaren Abschreckungsstrategie zu sein. Friede wird aber nie durch technische Mittel allein erreicht; und mit SDI lassen sich nicht Probleme regionaler Konfliktherde ansprechen, die die Beziehungen zwischen den Supermächten belasten und zu ungerechtem Blutvergießen und menschlicher Not führen – Zentralamerika, der Mittlere Osten und Afghanistan sind nur drei Beispiele dafür. Aber SDI, einmal zu Ende entwickelt, verspräche die Bedrohung eines atomaren Schlagaustausches zwischen den USA und der UdSSR zu verringern. Ließe sich das ganze SDI-Szenarium von heute auf morgen realisieren, so müßte man SDI dafür loben, daß es unsere Sicherheitsstrategie auf ein höheres moralisches Niveau gebracht hätte.

### **Ein abgeändertes SDI-Konzept**

Seit 1983 ist der SDI-Vorschlag einer kritischen Analyse, einigen tiefgreifenden Änderungen und einer wesentlichen Neuorientierung unterzogen worden. Nur wenige Wissenschaftler sind bereit, das Modell dieses kontinentalen Schirmes als eine

wirksame Möglichkeit zu betrachten, alle Kernwaffen wirkungslos und obsolet zu machen. Unabhängige wissenschaftliche Studien wie auch Berichte vom amerikanischen Kongreß unterstreichen schwierige technische Probleme: Bevor eine Auswertung über die mögliche Funktionstüchtigkeit vieler Komponenten des Systems gemacht werden kann, sind weitaus gründlichere Forschungen nötig. So wies der Bericht der «American Physical Society» vom April 1987 auf gravierende Lücken und Mängel hinsichtlich des wissenschaftlichen und technischen Verständnisses vieler Fragen hin, die mit der Entwicklung dieser Technologie zusammenhängen.

Selbst nach enormem politischem Druck von den USA aus sind nur einige westliche Länder der Einladung gefolgt, am SDI-Forschungsprojekt mitzuwirken. Diejenigen, die zustimmten, stellten bestimmte Bedingungen, vor allem, daß die Vereinbarungen des 1972 abgeschlossenen ABM-Vertrages beachtet werden müßten. Natürlich gibt es eine Debatte darüber, ob Bestandteile von SDI getestet werden können, ohne den ABM-Vertrag zu verletzen. Als die Reagan-Administration das bemerkte, erlaubte sie sich eine sehr «weite» Interpretation des Abkommens von 1972, eine Auslegung, die selbst von den damaligen amerikanischen Unterhändlern des Vertrages für irrig gehalten wurde. Nicht nur die UdSSR, sondern auch westliche Verbündete und sogar der US-Kongreß selbst drängten den Präsidenten, sich an die Verpflichtungen zu halten, den Vertrag in seiner Interpretation so zu belassen, wie er seinerzeit verfaßt und ratifiziert worden war. Das verabschiedete Gesetz über den Verteidigungshaushalt für 1988 verbot der Administration den Gebrauch der «weiten» Interpretation im gesamten Finanzjahr 1988, wodurch die Kraftprobe über die richtige Auslegung vorerst einmal für ein Jahr verschoben wurde.

Die Absicht des Präsidenten, technologische Ergebnisse der Weltraumverteidigungsforschung den Russen anzubieten, wird aller Voraussicht nach nicht erfüllt werden. Die gegenwärtige Regierungspolitik hält die Veröffentlichung von neuen Erkenntnissen über Weltraumverteidigung zurück, so daß Forschungslaboratorien verbündeter Länder gezögert haben, Verträge über die Mitwirkung bei SDI abzuschließen. Das Verbot, von den Forschungsergebnissen in privaten und nicht-militärischen Anwendungsgebieten Gebrauch zu machen, bewirkt, daß eine Teilnahme bei der SDI-Forschung finanziell nur geringen Gewinn bringt. Wissenschaftler beklagen sich über die Verschwiegenheit und Heimlichkeit, die über viele Experimente, die nicht ausschließlich «militärische» Bedeutung haben, verhängt werden, wodurch notwendiger Erfahrungsaustausch für den Fortschritt in der wissenschaftlichen Grundforschung aufs Spiel gesetzt wird.

Militärstrategen sprechen von einer viel bescheideneren Anti-Raketen-Verteidigung als diejenige, die Reagan 1983 skizzierte. Die Optimisten unter ihnen, die immer noch einen die Nation überdeckenden Schirm im Auge haben, sprechen von einer 90–95%igen Abwehrzuverlässigkeit, andere von nicht mehr als 50%. Aber wenn 50%, oder selbst nur 10% der Gefechtsköpfe, die gegen die USA gerichtet sind, durch dieses Schild hindurchschlüpfen können, wäre das immer noch genug, um die meisten größeren Städte und deren Einwohner zu vernichten und die Infrastruktur der amerikanischen Gesellschaft zu lähmen. Außerdem sind die USA mit ihren langen Küstenstrichen durch von Unterseebooten abgefeuerten Raketen oder Marschflugkörpern besonders verwundbar, gegen die SDI nur wenig oder gar keine Verteidigung erbringen kann.

Die hohe Wahrscheinlichkeit eines «Raketen-Durchsickerns» würde die USA zwingen, weiterhin ein ziemlich großes Atomwaffenpotential beizubehalten, um ergänzend der Abschreckung Glaubwürdigkeit zu verleihen. Auf diese Weise wäre SDI eine Ergänzung, nicht aber ein Ersatz für die den Frieden gewährleistenden Kernwaffen. Nukleare Abschreckung – nämlich die Absicht und die Drohung, nukleare Waffen im

Ernstfall auch wirklich einzusetzen – bliebe weiterhin das wesentlichste Element der US-Sicherheitsstrategie.

Diese Entwicklungen verändern die Gestalt des ursprünglichen Vorschlages und auch die doch anfänglich so plausibel erscheinende moralische Einstellung dem Programm gegenüber. Sie fordern eine moralische Neubewertung von SDI.

### **Drei Hauptfragen zur ethischen Bewertung**

Das nukleare Gleichgewicht zwischen den USA und der Sowjetunion hängt an so vielen komplexen Faktoren, daß die moralische Einschätzung von SDI zu einem sehr schwierigen Unterfangen wird. SDI muß innerhalb des größeren Kontextes der nationalen Verteidigungsstrategie und der Außenpolitik der USA, ja auch des Zieles weiterer Abrüstung bewertet werden. Wir können nur ein moralisches Wahrscheinlichkeitsurteil erwarten, das auf einer nüchternen Auswertung mehrerer, die Situation beeinflussender Faktoren beruht, worüber Experten streiten: die strategischen, politischen und wirtschaftlichen Konsequenzen von SDI.

Wir müssen auch genau wissen, was wir da auszuwerten versuchen. Es kann behauptet werden, daß SDI verantwortlich dafür war, daß die Sowjetunion bei den Abrüstungsverhandlungen flexibler geworden ist; SDI hätte somit bereits seinen Wert als auszuspielender Trumpf gezeigt. Aber es ist auch offenbar, daß Präsident Reagan sich unter SDI mehr als das vorstellt: Obwohl das Ganze noch in der Zukunft liegt, sieht er es bereits in Teilstücken als machbar an.

Mehrere Fragen bleiben offen: Wird SDI die politischen Spannungen in der Welt erhöhen oder vermindern? Wird durch SDI die Wahrscheinlichkeit eines nuklearen Krieges zwischen den USA und der UdSSR vergrößert oder verringert? Vereinfacht oder verkompliziert es die Verhandlungen über Waffenkontrolle und Abrüstung? Lohnen sich die Kosten für SDI oder würden die keineswegs unbeschränkten finanziellen Mittel der USA bald einmal vom Militär aufgesogen? Stellt SDI eine radikale Umkehr von einer nuklearen Abschreckungsstrategie zu einer wahrhaften Verteidigungsstrategie dar? Oder ist es die erste Phase einer dritten Generation von nuklearer offensiver Bewaffnung?

► *Gleichgewicht: Steigert oder schwächt das SDI-Programm die Sicherheit der USA?*

Welche Auswirkungen würde ein gerade teilweise entwickeltes Verteidigungssystem auf das prekäre nukleare Gleichgewicht zweier Supermächte haben, auf ein Gleichgewicht, das mindestens das erreicht hat, daß auf beiden Seiten ein Angriff bisher verhindert wurde?

Sowjetische SDI-Opposition liefert den USA nicht automatisch eine moralische Rechtfertigung für das Programm. Sogar ein Feind hat rechtmäßige Ansprüche auf seine Sicherheit. Experten erkennen eine deutliche technologische Überlegenheit der USA in Bereichen der Mikroelektronik und der Computer-Hardware und erst recht auf speziellen Gebieten, die sich auf die Technologie der Weltraumverteidigung beziehen. Wir können somit annehmen, daß die UdSSR zu Recht Besorgnis um ihre eigene Sicherheit hat, angesichts der massiven Anstrengungen der USA für ein riesiges Schutzschild gegen Atomwaffen.

In ihrem Hirtenbrief von 1983 haben die amerikanischen katholischen Bischöfe darauf hingewiesen, daß, um «Stabilität zu wahren, die Bereitschaft auf beiden Seiten erforderlich ist, keine Waffen aufzustellen, die nach allen Anzeichen für den Erstschlag geeignet sind.» Besteht Gleichgewicht in der Anzahl der Gefechtsköpfe zwischen den Supermächten, dann hätte die Seite, die im Besitz einer defensiven Waffe ist, in der Tat eine entscheidende Überlegenheit. SDI mag sich selbst als Verteidigungssystem verstehen, es kann dennoch als eine Erhöhung der Erstschlagskraft angesehen werden, wenn es in einen größeren nuklearen Komplex eingefügt wird.

Des weiteren sagten die Bischöfe: «Jede vorgeschlagene Ergänzung unseres strategischen Potentials oder jeder Wechsel der strategischen Doktrin müssen genauestens untersucht werden, ob sie Schritte zu einer <fortschreitenden Abrüstung> wahrscheinlicher machen oder nicht.» Während der Vorbereitung für den Gipfel im Dezember mäßigten die Russen ihren lautstarken Einwand gegen SDI, aber es gibt Gründe, die dafür sprechen, daß dies ein taktischer Zug war. Michail Gorbatschow sieht keinen Grund, in einer Angelegenheit Druck aufzusetzen, die später angesprochen werden kann oder die unterdessen durch Einschränkungen am US-Haushalt als politisches Problem eliminiert werden könnte. Aber Ende Dezember gab der nationale Sicherheitsbeauftragte, Lieut. Gen. Colin Powell, zu, daß der Test von SDI-Bestandteilen die Hoffnung einer weiteren Abrüstung zerschlagen würde und eine Vergrößerung der russischen Verteidigungskraft beschleunigen könnte. SDI würde die Sowjetunion dazu treiben, ebenfalls ihre Forschungen auf ähnliche Verteidigungssysteme zu verlegen und alle Möglichkeiten zu erforschen, um SDI durch technische Mittel zu übertreffen. Das Moskauer Treffen von Reagan und Gorbatschow hat gezeigt, daß SDI weiterhin ein Zankapfel bleibt.

► *Haushaltsplan: Wie sieht der Kosten-Nutzen-Effekt aus?* US-Abrüstungsunterhändler Paul Nitze und Englands Außenminister Sir Geoffrey Howe haben gefragt, ob SDI in der Lage wäre, die Verteidigung gegen Kernwaffen mit weniger Kosten zu ermöglichen als die Kosten, die die UdSSR aufbringen müßte, um damit das Verteidigungssystem mit Gefechtsköpfen und Köderfallen zu überhäufen. Das System würde sehr verwundbar sein. Es wäre sehr einfach und nicht besonders teuer, die weltraumgestützten Bestandteile von SDI zu beschädigen. Und es gibt unzählige Methoden, das System mit Fallen und Ködertricks zu stören und zu überhäufen. Schließlich ist die Sowjetunion gerade dabei, Raketen mit einer wesentlich kürzeren Startphase zu entwickeln, um den Abwehrmechanismus der ersten SDI-Stufe zu verwirren – die Stufe, die die feindlichen Raketen vernichtet, bevor die vielen Gefechtsköpfe ausschwärmen und in ihre verschiedenen Umlaufbahnen gebracht werden.

Die geschätzten Kosten des voll entwickelten SDI-Systems erstrecken sich von einigen 100 Milliarden bis zu 1000 Milliarden US-Dollar. Wenn ein nicht ganz perfekter SDI-Schutzschild zusätzlich noch moderne, abschreckende nukleare Mittel erfordert, dann sollte das eigentlich vom finanziellen Standpunkt aus schon Grund genug sein, das SDI-Forschungsprojekt nicht weiter zu verfolgen. Betrachtet man den minimalen Nutzen, der zurzeit erreichbar erscheint, und die Risiken, strategische und politische, die mit diesem Projekt einhergehen, würde es unverantwortlich sein für SDI, auch nur einen relativ bescheidenen Prozentsatz des Haushaltes bereitzustellen. Die Sicherheit der USA hängt nicht nur von den hochentwickelten Waffensystemen, sondern auch von der Gesundheit ihrer Bürger und dem Bildungsstand ihrer Wähler ab, ferner von einer gerechten Verteilung ihres natürlichen Reichtums und ganz besonders von einer gerechten wirtschaftlichen Weltordnung. Die Probleme an der Börse im Herbst 1987 haben die Notwendigkeit unterstrichen, das nationale Defizit in gehöriger Weise zu reduzieren. Angesichts der Budgetbeschränkungen wird verstärkt die moralische Verpflichtung bestehen, daß gerecht und klug langfristige Prioritäten gesetzt werden. Vom Kosten-Nutzen-Standpunkt aus gibt es zurzeit keine Rechtfertigung, die kostspielige Entwicklung von SDI fortzuführen.

► *Rüstungswetlauf: Eine neue Generation von Atomwaffen?* Als die Bischöfe der Vereinigten Staaten, Frankreichs und der Bundesrepublik Deutschland die Sittlichkeit der nuklearen Abschreckungsstrategie bewertet haben, betonten sie, daß die Abschreckungspolitik nur so lange bedingt annehmbar sei, wie kein Versuch unternommen wird, strategische Überlegenheit

über den Gegner zu erlangen. Die französischen Bischöfe haben dies so ausgedrückt: «Die Abschreckung ist von dem Zeitpunkt an erreicht, wo die zum Ausdruck gebrachte Drohung den Angriff eines Dritten unvernünftig werden läßt.» Abschreckung, die darüber hinaus geht, ist nicht mehr zu rechtfertigen.

Kürzlich veröffentlichte Expertenaussagen vor dem amerikanischen Kongreß deuten darauf hin, daß es Kreise in der Regierung gibt, die das SDI-Programm weniger als Mittel zur Verteidigung ansehen, sondern eher als Einführung einer neuen Generation von Atomwaffen. Befürworter aus diesen Kreisen behaupten, daß diese «nuclear-directed-energy»-Waffen treffsicherer seien, da die Zerstörungskraft sich nicht in alle Richtungen ausbreitet, sondern gebündelt auf das gewünschte Ziel gerichtet wird. Das «Excalibur-Projekt» unter der Leitung von Professor Dr. Edward Teller wäre ein Beispiel dafür.

Wenn die Militärstrategen den offensiven Gebrauch der in dem SDI-Programm entwickelten Waffen in Betracht ziehen, dann stehen wir vor einer neuen Runde des Rüstungswettlaufs. Dann wird SDI dem Anspruch, die bestehende Abschreckungsstrategie mit Verteidigungstechnologie zu ersetzen, nicht gerecht werden, die neue Waffengattung läßt sich dann vielmehr auch so verstehen, daß sie die Möglichkeit enthält, offensiv verwendet zu werden.

#### Das Ergebnis: SDI nicht sittlich überlegen

Eine nüchterne Bewertung von SDI hat ernste Fragen nach seiner angeblichen «sittlichen Überlegenheit» erhoben:

▷ Die meisten Analytiker und Naturwissenschaftler haben keine Hoffnung auf einen vollkommenen Schutz gegen nukleare Waffen. Bestenfalls könnte SDI die nukleare Ab-

schreckung als Fundament unserer Sicherheit ergänzen, aber nicht ersetzen.

▷ Es gibt keinen überzeugenden Beweis, daß SDI die Drohung eines großen Angriffs erheblich vermindern würde.

▷ Darüber hinaus würden die Kosten für die Verwirklichung des Systems die Finanzierung von eben so wichtigen Programmen wie Aufrechterhaltung unseres Allgemeinwohls und unserer Sicherheit gefährden: Bildung, Gesundheitswesen, die Überwindung der politischen und wirtschaftlichen Ungleichheiten des Weltgefüges.

▷ Versuche, die SDI-Forschung in Richtung einer möglichen Offensivverwendung zu lenken, beinhalten die Gefahr einer Beschleunigung des Rüstungswettlaufs, was wir eigentlich vermeiden wollen. Mit der uns zur Verfügung stehenden Information können wir nur folgern, daß SDI uns vor dem Dilemma der nuklearen Abschreckung nicht mit einer sittlich überlegenen Alternative ausstattet.

SDI wurde zu einer Zeit vorgeschlagen, in der nicht nur Vorwürfe gegenüber der Sittlichkeit der nuklearen Abschreckung erhoben wurden, sondern auch als die Reagan-Regierung wenig Interesse dafür zeigte, diplomatische Lösungen für viele Probleme der Welt zu suchen. Kein Wunder, daß eine mechanische bzw. technologische Lösung so attraktiv erschien. Vielleicht wird ein neuer Realismus und die positive Erfahrung von ernsthaft geführten Verhandlungen das Vertrauen in den Versuch wiederherstellen, angesichts der Gefahr des Krieges eine breitere, ganzheitlichere Lösung zu finden und so dem Ziel nuklearer Abrüstung und des Friedens in der Welt näherzukommen. Welche Wege immer wir für den Frieden erträumen, wir haben sie hier auf unserer Erde und nicht in den Sternen zu suchen.

George E. Griener SJ, New Orleans (USA)

## Nur Erinnerung kann retten

Elie Wiesels Bedeutung als Erzähler\*

Elie Wiesel erhielt 1986 den Friedensnobelpreis, und gerade darin ist seine Literatur angemessener gewürdigt als mit dem Nobelpreis für *Literatur*. Seinen ersten und bedeutendsten Roman *Nacht* – in Deutsch erstmals erschienen in der Trilogie *Die Nacht zu begraben, Elischa*<sup>1</sup> – verriß der *Berliner Tagespiegel* am 19. Mai 1963 unter der Überschrift: «Redseliger Schreckensbericht». Werner Wien präziserte seine Kritik: «Als Roman bedient sich dieses Schicksalsbild einer inneren Entleerung allzu pointiert der schmissigen Effekte. (...) hier (wird) das Autobiographische zu Fabeln exemplifiziert, die Trostlosigkeit mit zynischem Pathos vorgetragen.» Martin Walser dagegen würdigte den Roman als «die einzige Literatur, die notwendig ist». Doch auch er scheint ihre Notwendigkeit nicht formal in ihrer literarischen Qualität begründet zu sehen, wenn er betont: «Vor dieser Mitteilung erlischt jede spielerische Freiheit, die wir dem Stilisten gegenüber haben. Versagt wird uns das feine Vergnügen, alle Wirklichkeit im Stil aufgehoben zu finden. Literatur als Mitteilung ist keine kulinarische Literatur.» (Vorwort zu *Nacht*)

Literatur als Mitteilung, als Zeugnis – die Wahrheit dieser Literatur ist nicht anhand ihrer Komposition nachzuweisen, sie ist nicht intern festzustellen, sie verweist auf ein Geschehen, dem keine Geschichtsschreibung gerecht werden kann, das keine Literatur zu allgemeinen mitteilbaren Erfahrungen verdeutlichen kann. Literatur als Zeugnis – so sieht Elie Wie-

sel selbst seinen Versuch, sprachlich zu vergegenwärtigen, was keinesfalls dem Vergessen anheimfallen darf: das Geschehen in Auschwitz, Treblinka, Majdanek und den Gettos des Ostens, das Trauma der Überlebenden, die ermordete Welt des Shtetls. Wiesel betont immer wieder die Unmöglichkeit, die Erlebnisse literarisch zu vermitteln.

«Jeder Versuch einer literarischen Darstellung wird jenes Erlebnis, das jetzt unserem Zugriff entzogen ist, nur verblissen und verarmen lassen. Fragen Sie jemanden, der es selber erlebte, oder fragen Sie dessen Kinder, sie werden es bestätigen. Er oder sie, die diese Ereignisse miterlebten, werden sie nie preisgeben. Nie völlig. Nie wirklich. Zwischen unserem Erinnern und der Wiedergabe unserer Erinnerung steht eine Wand, die nicht durchbrochen werden kann. (...) Wir sprechen verschlüsselt, wir Überlebenden, und unser Code kann nicht aufgebrochen, kann nicht entziffert werden (...) Eine Geschichte über Treblinka ist entweder keine Geschichte oder sie ist keine Geschichte über Treblinka. Eine Geschichte über Majdanek ist fast schon eine Gotteslästerung. Nein es ist Gotteslästerung! Treblinka bedeutet Tod, vollkommenen Tod, Tod der Sprache, Tod der Hoffnung, Tod des Vertrauens und der Eingebung.»<sup>2</sup>

Es wäre ein Sakrileg, dieses Geschehen literarisch darstellen zu wollen: hieße es doch in jedem Fall immer auch: Schönheit im Reden über Auschwitz herstellen. Das Geschehen ist nicht mitteilbar, denn «Alles war anders» – dort. Im Reich der Nacht. Die einen können darüber sprechen, die anderen können nicht verstehen: «Es ist wahr, nur die, die dort waren, werden es jemals wissen. Und das ist das Problem: Wir können nicht davon erzählen – und doch: Wir müssen davon erzählen.

\* Durchgesehene Fassung eines Referates, gehalten am Seminar «Erinnerung ist das Geheimnis der Erlösung» an der Evangelischen Akademie Loccum (30. Oktober bis 1. November 1987).

<sup>1</sup> Die Nacht zu begraben, Elischa. Mit Vorreden von M. Walser und F. Mauriac. München und Eßlingen 1962, Neuauflage 1985; enthält die Romane *Nacht* (1959), *Morgengrauen* (1960) und *Tag* (1961).

<sup>2</sup> Die Massenvernichtung als literarische Inspiration, in: E. Kogon, J. B. Metz, Hrsg., Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk. Freiburg 1979, S. 21–50, 25f.

Wir können nicht reden, aber wir müssen reden. Das Schweigen ist gewiß nicht die Antwort.»<sup>3</sup>

### Notwendigkeit, Zeugnis abzulegen

Es gilt Zeugnis abzulegen, das heißt: Authentisch wiederzugeben, was geschehen ist. Richten über die Wahrheit können nur die Toten. Für die Lebenden kann Kriterium der Wahrheit einzig sein, ob die Erzählung im Zuhörer eine Veränderung bewirkt, ob sie Umkehr ermöglicht, denn es ist nicht möglich, daß man von Auschwitz erfährt und derselbe bleibt, der man vorher war.

«Könnte ich verständlich machen, was ich zu sagen habe, ohne zu veröffentlichen, würde ich es tun. Wenn ich, um ein poetisches Bild zu verwenden, das Schweigen durch Schweigen verständlich machen könnte, würde ich es tun. (...) Worte können einen Menschen sich selbst nahe bringen, Gott und anderen nahe bringen, vorausgesetzt, es sind die rechten Worte. Die Frage ist nur: Gibt es überhaupt die rechten Worte? Es ist nicht meine Sache, das zu entscheiden. (...) Das zu beurteilen, brauchen wir die andere Person, das Gegenüber. (...) Wenn er sagte: Ich brauche deine Worte nicht dein Schweigen, dann muß ich ihm Worte geben. Es ist meine Sache zu entscheiden, ob sie richtig sind oder nicht.»

Elie Wiesel's Literatur verlangt eine ethische, keine ästhetische Haltung. Das rechte Erzählen und das rechte Zuhören ist eine moralische Tat. Eine solche Erzählung ist – wie Martin Buber es ausdrückte – «mehr als nur Rede mit Worten, sie macht, was schon einmal geschehen ist, von neuem für kommende Generationen zur Tat, die Erzählung selbst ist ein Geschehen» – und das mag sogar einem Erzählen gelingen, das nicht immer höchsten literarischen Ansprüchen genügt. «Nie werde ich die Nacht vergessen, die meinen Gott, und meine Seele mordeten, und meine Träume, die das Antlitz der Wüste annahmen.» (*Nacht*)

Auslöschung der Juden war das Ziel der Nazis. Dem Mord in den Gaskammern folgte das Verbrennen der Leichen: keine Spur sollte bleiben. Dieses Ziel, die Juden auszulöschen, war nicht dadurch schon vereitelt, daß einzelne Juden – viel zu wenige – emigrieren konnten, daß die Alliierten 1944/45 die Vernichtungslager befreiten. Erst dann waren nicht die Nazis die Sieger, wenn die Überlebenden Gott und die Seele wiedergefunden hatten, Träume wieder bunt wurden – nicht in Absehung von allem Leiden, sondern seiner gewahr. Elie Wiesel's Werk kann gelesen werden als der Prozeß eines solchen schreibenden Sieges über die Nazis, der darin ein wirklicher Sieg ist, daß er ihnen nicht einmal im Haß, nicht einmal im Triumph verhaftet bleibt, sondern zurückfindet in den Ernst und die Freude der chassidischen Welt, und in *diesem* Sinn darf man sagen: So haben die Mörder nicht über die unschuldigen Opfer triumphiert, so haben am Ende nicht die Mörder das letzte Wort, sondern die Opfer, doch diese triumphieren nicht. «Der Feind hat nicht gesiegt. (...) Aber (...) was ist das für ein Sieg, wenn wir so viel Asche im Mund haben, soviel Narben in unserem Gedächtnis, soviel Trauer, soviel Trauer – was ist das für ein Sieg? Es ist kein voller Sieg, nur ein begrenzter Sieg. Aber es ist ein notwendiger Sieg, weil wir daran zweifelten, ob wir noch weiterleben könnten.» (*Loccum*, S. 75)

Im Folgenden kann nun nicht versucht werden zu demonstrieren, wie Elie Wiesel das Leiden in den Lagern, in den Gettos zu vergegenwärtigen versucht – dies ist nur in eigener Lektüre nachzuvollziehen. Sein Werk kann aber auch unter dem Gesichtspunkt gelesen werden, wie der gerade genannte «Sieg» im Leben eines jeden einzelnen Überlebenden errungen werden muß. Dieses Drama des Überlebenden ist Thema nahezu aller Romane: Befangen in der nur dem Betroffenen nachvollziehbaren Scham, überlebt zu haben, gezeichnet von der

Nacht, der er nur äußerlich entkommen ist, muß er den Weg aus einem völligen Schweigen finden, das ihn zu einem Fremden macht inmitten einer Welt, die verrückt geworden sein müßte nach dem, was geschah. Auch *dieses* Drama gilt es zu erinnern.

Das Ziel dieses Weges liegt für Elie Wiesel in einem mitfühlenden und verantwortenden Leben in der Gegenwart, doch gerade diese Lebensbejahung ohne Haß ist ein zentrales Element des chassidischen Judentums, so daß der Weg ins Leben immer auch ein Weg zurück zum *Leben* der Toten bedeutet. *Ihr Leben*, nicht nur ihr Sterben gilt es zu erinnern. *Judentum konstituiert sich nach Auschwitz nicht von Auschwitz her, sondern trotz* Auschwitz aus der eigenen Tradition. Diese in der Erzählung als tragfähig zu erweisen, ist stets auch eine Bedeutung, die Elie Wiesel's Literatur in meinen Augen hat: tragfähig, wie gesagt, für ein Leben heute, das Hoffnung und Menschlichkeit ermöglicht. Für Elie Wiesel begann dieser Weg zurück ins Leben mit seinem Schreiben. Das Schreiben um der Erinnerung willen ist *in sich* Option für eine bessere Zukunft und zugleich deren Bedingung, ist in *einem* Ausdruck von Verzweiflung *und* Hoffnung. Erinnerung ist sowohl ein Königreich wie ein Friedhof. Die Zukunft ist nur zu retten, wenn das Leiden der Vergangenheit aufgehoben ist in der Erinnerung der heute Handelnden. Diesem Ziel dient Wiesel's Literatur, deshalb ist der Friedensnobelpreis die angemessene Würdigung.

### Die Erinnerung an die Nacht: die Scham des Überlebenden

Als autobiographisch bezeichnet Elie Wiesel allein seinen Roman *Nacht*. Wie er selbst ist der Held Elieser fünfzehn Jahre alt, als die Deutschen in sein Heimatstädtchen in Siebenbürgen eindringen, wie er selbst wird Elieser aus seinem inbrünstigen Versuch, in die Kabbala, die jüdische Mystik einzudringen, herausgerissen, beider Leidensweg ist der gleiche: vier Tage und vier Nächte im versiegelten Viehwaggon bis Auschwitz, für die ungarischen Juden damals ein nichtssagender Name, der Todesmarsch von Auschwitz nach Buchenwald. Die Mutter und die jüngste Schwester sieht er an der Rampe das letzte Mal, der Vater stirbt auf dem Todesmarsch. Elieser sieht sich nach der Befreiung im Spiegel: «Aus dem Spiegel blickte mich ein Leichnam an. Sein Blick verläßt mich nicht mehr.»

Der Kritik Werner Wiens ist für den Roman *Nacht* entschieden zu widersprechen: Wiesel's Sprache ist nüchtern, verläßt nie den Stil eines Berichtes, knappe Episoden sind oft kommentarlos aneinandergereiht, die Chronologie ist die vorgegebene Ordnung. Eine deutende Form ist unmöglich. Vorbild dieser Form sind die dokumentarischen Schriften, die in den Gettos, die selbst in Auschwitz entstanden: die Sätze sind knapp, denn im Niederschreiben weiß der Autor nie, ob er das Satzende noch erreichen wird. Auch der Überlebende ist aus dieser Haltung noch nach Jahren nicht befreit.

Auf den 150 Seiten, die von den 800 der ersten Fassung schließlich übrigblieben, ist das Grauen von Auschwitz in vielfältiger Brechung überliefert. Hier läßt sich nur zitieren, nicht summieren, um zu vergegenwärtigen, was Tag für Tag unbegreiflich blieb. Ich beschränke mich auf wenige Aspekte.

▷ In dem ganzen Roman ist kaum die Rede von den Henkern; es ist die Perspektive des Opfers, für das jeder Tag Kampf um das *Leben* und nicht nur um das *Überleben* bedeutet. Wiesel berichtet eindringlich von Gesten, die auch im Reich der Nacht Nähe vermittelten: der polnische Blockwart ermutigt zu Solidarität und Hoffnung; die liebevolle Lüge, die Familie des entfernten Verwandten sei noch gesehen worden, gibt diesem Kraft zum Überleben, weil sie Hoffnung aufrichtet; die französische Jüdin, die sich als Arierin ausgegeben hat, spricht dem verletzten Elieser auf deutsch Mut zu und läuft so Gefahr, als Jüdin entdeckt zu werden. Auch dies geschieht alles in Auschwitz.

<sup>3</sup> Die Verzweiflung wenden in Hoffnung, in: O. Schwencke, Hrsg., Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum (Loccumer Protokolle 25), Loccum 1987, S. 73–99, 74.

▷ Die vielfältige ostjüdische Welt ist dort noch präsent: Die Jungen singen zionistische Lieder; in Buna lernen sie hebräische Grammatik; andere berechnen in kabbalistischer Tradition den Tag der Befreiung; religiöse Dispute über das Fastengebot am Jom Kippur, ein Prozeß gegen Gott: Gott wird von dem rabbinischen Tribunal schuldig gesprochen – und die Richter beten anschließend, wie es die Weisung vorsieht. In der Anklage Gottes, im Aufruhr gegen ihn liegt noch Kraft. Elieser fastet nicht am Versöhnungstag; er ist in Aufruhr gegen den Gott seiner Kindheit. «Heute betete ich nicht mehr. Ich war außerstande, zu seufzen. Ich fühlte mich im Gegenteil stark. Ich war der Ankläger, und Gott war der Angeklagte. Meine Augen waren sehend geworden, und ich war allein, furchtbar allein auf der Welt, ohne Gott, ohne Menschen. Ohne Liebe und Mitleid. Ich war nur noch Asche, aber ich fühlte mich gleichzeitig stärker als der Allmächtige, mit dem mein Leben so lange verknüpft gewesen war. Inmitten dieser Gemeinde war ich ein fremder Beobachter.» (*Nacht*, S. 96)

▷ In Auschwitz ist jeder ein Fremder. «Tief im Herzen fühlte ich eine große Leere.» Doch Elieser gibt den Kampf nicht auf, den Kampf um das eigene Leben wie das des Vaters. Während anfangs beide umeinander besorgt bleiben, erlischt des Vaters Person in völliger Hoffnungslosigkeit, und Elieser bleibt allein schon in der Zeit, in der der Vater noch lebt. Erst in dieser dem Nachgeborenen sicher niemals verständlichen und deshalb auch nie formulierbaren Nacht beginnt die tiefste Verletzung Eliesers und aller Überlebenden. In seinem Roman *Tag* (in der Trilogie *Die Nacht zu begraben*, *Elischa*) heißt es:

«Was macht das Leiden?» fragte Kathleen gespannt. «Macht es nicht heilig?»

«Nein!» rief ich aus! ...

«Das Leiden schwemmt das Niedrigste, das Feigste im Menschen hoch. Es gibt im Leiden einen Markstein, hinter dem man ein Tier wird: In diesem Zustand opfert man seine Seele und besonders die seines Nächsten für einen Bissen Brot, für eine Minute am Ofen, für eine Sekunde des Vergessens und des Schlafens. Die Heiligen sind diejenigen, die vor dem Ende der Geschichte sterben. Die anderen, diejenigen, die bis an das Ende des Schicksalsweges gehen, wagen nicht mehr, sich im Spiegel zu betrachten, aus Angst, er möge ihr inneres Abbild widerspiegeln, das Ebenbild eines Ungeheuers, das über unglückliche Frauen und tote Heilige lacht ...» (S. 313)

Es sind diese Momente, die mich im Lesen des Romans am tiefsten getroffen und sprachlos gemacht haben: Die Erinnerung an Momente, in denen ein Mensch aufhörte, sich selbst als Mensch zu begreifen. Es gehört Mut dazu, von dieser Entwürdigung zu erzählen.

«Neben dem Kessel auf dem Boden liegend, versuchte er sich inzwischen zum Rand hochzuschieben. Sei es aus Schwäche, sei es aus Furcht kauerte er dort und raffte fraglos seine letzten Kräfte zusammen. Endlich gelang es ihm, sich bis zum Rand des Behälters hochzuziehen. Einen Augenblick schien er in der Suppe sein gespenstisches Spiegelbild zu suchen. Dann stieß er ohne offensichtlichen Grund einen schrecklichen Schrei aus, ein Röcheln, das ich noch nie von einem Lebenden vernommen hatte, und warf den Kopf, mit dem weitgeöffneten Mund in das noch dampfende Naß. Bei der Detonation zuckten wir zusammen. Auf die Erde zurücksinkend, das Gesicht von Suppe verschmiert, krümmte der Mann sich einige Sekunden am Fuße des Kessels, dann rührte er sich nicht mehr.» (S. 87)

▷ Zehn Tage und zehn Nächte waren die völlig ausgehungerten Häftlinge nach dem Todesmarsch aus Auschwitz im Viehwagen transportiert worden – Richtung Buchenwald. Deutsche belustigten sich, indem sie ein Stück Brot in den vorbeifahrenden Zug werfen und zusehen, wie die Häftlinge sich erschlagen, um es zu ergattern. Elieser ist Zeuge, wie ein von Hunger gejagter Sohn seinen Vater nicht schont.

«Ein Brocken fiel auch in unseren Wagen. Ich beschloß, mich nicht zu regen. Im übrigen wußte ich, daß ich nicht die Kraft haben würde, gegen Dutzende von wahnsinnig gewordenen Menschen zu kämpfen! Nicht weit von mir entdeckte ich einen Greis, der auf allen Vieren aus dem Handgemenge flüchtete und eine Hand zum Herzen führte. Zuerst glaubte ich, er habe einen Hieb gegen die Brust erhalten. Dann

begriff ich: er hatte ein Stück Brot unter seiner Jacke. Mit unglaublicher Geschwindigkeit zog er es hervor und führte es zum Munde. Seine Augen leuchteten, ein grimassenhaftes Lächeln erhellte sein Totengesicht und erlosch alsbald. Ein Schatten hatte sich neben ihn gelegt und warf sich über ihn. Außer sich schrie der Greis unter einem Hagel von Schlägen:

«Meir, mein kleiner Meir? Erkennst du mich nicht? Ich bin dein Vater ... Du tust mir weh ... du mordest deinen Vater ... Ich habe Brot... auch für dich ... auch für dich ...»

Er brach zusammen. Noch hielt seine Faust ein Stückchen Brot fest, das er an die Lippen führen wollte. Aber der andere stürzte sich auf ihn und entriß es ihm. Der Greis murmelte noch etwas, stieß ein Röcheln aus und starb in der allgemeinen Gleichgültigkeit. Sein Sohn durchsuchte ihn, nahm das Stück Brot und begann es zu verschlingen. Aber nur einen Augenblick. Zwei Männer, die ihn kauen sahen, überfielen ihn, andere sprangen herzu. Als sie sich voneinander lösten, lagen zwei Tote neben mir, Vater und Sohn. Ich war fünfzehn Jahre alt.» (S. 136f.)

▷ Auf dem Todesmarsch überwältigt Elieser die Scham, zunächst als er erkennt, daß der Sohn eines Rabbiners absichtlich zurückbleibt, um von dem schwachen Vater nicht länger behindert zu werden, welcher den Sohn am Abend, verzweifelt über den Verlust, liebevoll sucht. «Gegen meinen Willen erhob sich ein Gebet in meinem Herzen zu jenem Gott, an den ich nicht mehr glaubte.» Nicht das zu tun, was Rabbi Eliahus Sohn getan hat, den schwachen Vater nicht zu verleugnen, sich als Mensch nicht aufzugeben. Und dennoch: Auch Elieser zweifelt, ob er den Tod des Vaters im tiefsten Herzen nicht auch mit Erleichterung wahrgenommen habe.

Dieses Erlebnis erscheint als Motiv wieder in dem Roman *Gezeiten des Schweigens*.<sup>4</sup> Michael, der Held, haßt einen ehemaligen Mitgefangenen nicht, weil dieser der Liebling der Kapos war und sich zum Herrn über Leben und Tod aufgespielt hatte, sondern weil er, Jankel, dabei war, als Michael ohne Tränen den Tod seines Vaters erlebte. Die Scham der Überlebenden ist ihr bleibender Schmerz, ihre entstellende Narbe. Die Frage nach der Schuld verfolgte sie, nach eigener Schuld: «Ich lebe, also bin ich schuldig, ich bin noch hier, weil ein Freund, ein Kamerad, ein Unbekannter an meiner Stelle gestorben ist. (...) ich bin die Ursache, vielleicht die Bedingung des Todes der anderen.»<sup>5</sup>

In diesem Schuldbekenntnis der Opfer wird vielleicht am deutlichsten: Elie Wiesel's Romane sind Literatur der Opfer, Literatur für die Opfer. Die Opfer sind sein Thema, nicht die Henker. Wir kommen in dieser Literatur zunächst einmal gar nicht vor. Unsere Sache ist es zuzuhören, wahrzunehmen. Verstehen werden wir nie können. Aber können das die Opfer?

### Das Drama der Überlebenden

Zehn Jahre hat Elie Wiesel geschwiegen, bevor er *Nacht* schrieb. Schweigen ermöglichte ihm die einzige Kommunikation, die ihm überhaupt möglich und notwendig war: die mit den Toten.

Die Überwindung dieses Schweigens, der vollkommenen Isolation inmitten der pulsierenden Welt, bleibt sein Thema in den folgenden Romanen: *Tag*, *Pforten des Waldes*, *Der Schwur von Kolvilläg*. (Es taucht, allerdings aus anderer Perspektive, in dem Roman *Der fünfte Sohn* wieder auf.)

«Ich dachte: weit fortgehen. Irgendwohin, wo die Wege, die zur Einfachheit führen, nicht die Geheimnisse einer Gruppe von Erwählten, sondern allgemein bekannt sind, irgendwohin, wo die Liebe und das Lachen, der Gesang und das Gebet uns weder Zorn noch Angst einjagen, irgendwohin, Kathleen, wo der Wein rein ist und nicht den Auswurf von Leiden enthält. Irgendwohin, wo die Verschwundenen

<sup>4</sup> Paris 1962; deutsch, München und Eßlingen 1963, jetzt Freiburg 1987.

<sup>5</sup> Gesang der Toten. München und Eßlingen, S. 151; jetzt auch Freiburg 1987.

im Friedhof hausen und nicht im Herzen und Gedächtnis der Menschen.» (Tag, S. 271)

Die Opfer des Holocaust haben keinen Friedhof. Es gibt keine Gemeinschaft, die Gräber pflegt, keine Familientradition, die im Erzählen die Erinnerung an den Verstorbenen, die Liebe zu ihm wachhält. Wollte jemand nur die *Namen* der Ermordeten nennen, eines jeden Namen nur: ein Menschenleben reichte nicht aus. Genau diese Verpflichtung machte Elie Wiesel zum Erzähler. «Für mich ist schreiben eher eine Matzewa, ein unsichtbarer Grabstein, errichtet zum Gedenken an die Toten ohne Begräbnis. Jedes Wort verweist auf ein Gesicht oder Gebet, eines bedarf des anderen um nicht in Vergessen zu versinken.» (*Gesang der Toten*, S. 14) Doch die Erinnerung macht das Leben, die Teilnahme am Leben unmöglich. «Das Schlimmste ist, tote Augen zu haben, während wir noch am Leben sind», sagt eine seiner Romangestalten.<sup>6</sup> In jeder alltäglichen Situation kann plötzlich die Erinnerung einbrechen und die Vergangenheit in allem Grauen präsent machen. Dann zählt das gegenwärtige Leben nicht mehr.

«Iß», sagte Kathleen und blickte flehend zu mir auf. Ich nahm ein Stück Hackfleisch und führte es zum Mund. Der Geruch von Blut drehte mir den Magen um. Plötzlich fühlte ich Brechreiz. Ich habe einmal einen Mann gesehen, der heißhungrig, eine Scheibe Fleisch ohne Brot verschlang. Halb verhungert wie ich war, beobachtete ich ihn eine ganze Weile. Hypnotisiert folgte ich der Bewegung seiner Finger und seiner Kiefer. Ich hoffte, daß er mir, der ich ihm so begerlich zusah, ein Stück zuwerfen würde. Er sah mich gar nicht. Am nächsten Tag hängten ihn seine Barackengefährten auf: Er hatte Menschenfleisch gegessen. Zu seiner Verteidigung schrie er: «Ich habe nichts Böses getan! Er lebte ja nicht mehr ...» (Tag, S. 269)

Diese Erinnerung ist tödlich. Sie macht jeden zum Gefangenen der Vergangenheit, ohne Bezug zu den Menschen, mit denen sie jetzt leben, die nach ihnen fragen, die sie lieben. Es gibt keine Brücke. Jeder Versuch, das Leben fortzusetzen, wird als Lüge, als Verrat an den Opfern empfunden.

Ein immer wiederkehrendes Motiv in Wiesels Romanen ist die Situation eines Überlebenden, der an seiner Liebe zu den *Ermordeten* festhält; sie sind ihm die nächsten: die Großmutter, der Geliebte, das Kind. Er lebt mit den Toten, weigert sich, das Leben wieder aufzunehmen, die Toten ziehen ihn in ihren Bann, und so beginnt er selber Leiden zu verursachen, das Leid derer, die ihn gegenwärtig lieben. Das Leiden der Überlebenden zerstört die, die sie lieben, selbst noch das Leben der Nachgeborenen (vgl. *Der fünfte Sohn*, *Der Schwur von Kolvilläg*). Der Außenwelt muß diese Haltung als Wahnsinn erscheinen. Doch: daß die Welt nach dem Holocaust einfach weitergeht, daß die Dinge alle noch an ihrem Platz stehen, während das Sein nach dem Mord von sechs Millionen Juden als fundamental verändert gedacht werden müßte, das ist verrückt.

In jedem der Romane Wiesels wird von einem Wahnsinnigen erzählt, der letztlich eine besondere Weisheit hinter dem Wahnsinn verbirgt, der die Erinnerung an das Geschehen so bewahrt, daß die Welt, die in ihrem Fortgang alles zu leugnen scheint, die Welt, die das Geschehen ermöglichte, verrückt erscheint. Verrückt wird die Mutter Eliesers (*Der Schwur von Kolvilläg*), die das Lager überlebte und jede Nacht von neuem erlebt, wie der SS-Arzt an der Rampe den fünfjährigen Sohn der Mutter entreißt mit den Worten: «Wie alt bist Du? Fünf Jahre schon, geh da hinunter spielen, lauf schnell, wie ein Großer!» Ehe die Mutter begriffen hat, was dieser Satz bedeutet, hat sie ihren Sohn für immer aus den Augen verloren und kann ihn doch nie vergessen. Und so findet sie nie den Weg zu ihrem Mann, zu ihrem nachgeborenen Sohn, den das Leiden der Mutter zerstört.

Dieser Sohn will sein Leben beenden. Doch er trifft auf Asriel, den einzig Überlebenden eines Pogroms in Rußland, der als Kind erlebte, wie sein ganzes Dorf niedergemetzelt wurde. In Erwartung dieses Pogroms hatte sich die Gemeinde geschworen, diesmal dem wiederholten Leid ihr geballtes Schweigen

entgegenzusetzen – jeder hatte es geschworen. Er allein hat überlebt, lebt als schweigender Zeuge und bricht den Schwur den Toten gegenüber, um dem Lebensmüden eine Lebenspflicht zu übergeben: Zeugnis abzulegen. So ist auch der Nachgeborene aus dieser Pflicht nicht entlassen (ein Thema, das im Roman *Der fünfte Sohn* variiert wird).

Im Roman *Der Schwur von Kolvilläg*<sup>7</sup> schießen also drei zentrale Anliegen Wiesels zusammen: Das Schweigen ist die einzig angemessene Haltung angesichts des Grauens. Es besteht jedoch die Notwendigkeit, Zeugnis abzulegen, d. h. zu sprechen, doch dieses Zeugnis, das versteht der alte Mann, gilt nicht nur den Toten, es soll Leben ermöglichen. Er beginnt zu erzählen, um zu retten, und genau darin rettet er den Kern seiner jüdischen Tradition, des Chassidismus. «Ein einziger Mensch kann die Hoffnung der Menschheit rechtfertigen. Das habe ich von dir, Mosche. Was ist der Messias, sagtest du zu mir, wenn nicht der einsame Mensch, der die Einsamkeit überwindet, damit sein Nächster weniger allein sei.» (*Der Schwur von Kolvilläg*, S. 84) Ein Lebewesen zum Leben zurückzuführen, heißt, die Zerstörung der Welt verhindern, sagt der Talmud. Du tust Gutes, und Gott ahmt dich nach. Diese Wahrheit gilt auch nach der Ermordung von sechs Millionen Juden: Es hängt an dem Menschen, die Menschheit zu retten, und es hängt an jedem einzelnen.

### Rückkehr zu den Lebenden und Toten

Für die Romanfiguren Wiesels bedeutet diese Einsicht, daß «der Weg zurück» immer ein doppelter ist: Gelingt die Liebe, ist diese stärker als die Erinnerung; gerade in der Liebe aber findet der Überlebende die bleibende Gültigkeit seiner eigenen jüdischen Tradition, insbesondere des Chassidismus bestätigt. Gerade indem der Mensch hellhörig für jede Not wird, sich keinem Leid in Gleichgültigkeit verschließt, in der Freude des Nächsten Grund zu eigener Freude findet, lebt er aus der Grundwahrheit des Chassidismus, für den der Weg zu Gott immer über den Nächsten führt, denn «der Mensch ist die Sprache Gottes»: «Wenn ihr nicht wißt, ob euer Tun richtig ist, dann fragt euch, ob ihr dadurch den Menschen näherkommt. Ist das nicht der Fall, dann wechselt schleunigst die Richtung; denn was euch den Menschen nicht näherbringt, entfernt euch von Gott.»<sup>8</sup> Sich dem anderen zu öffnen ist somit Rückkehr ins Leben und Rückkehr zum Chassidismus, jener Tradition, aus der Elie Wiesel selbst stammt und der er drei Millionen Opfer zuzählt.

Diese möchte ich kurz an zwei Romanen Wiesels verdeutlichen und belegen:

Im Roman *Die Pforten des Waldes* (München 1966) ist genau das oben skizzierte Drama des Überlebenden nachgezeichnet.

Gregor, der Held des Romans, ist der Deportation seines Gettos als Halbwüchsiger entkommen, in einer Höhle ganz in der Nähe seiner Heimatstadt ist er untergetaucht. Dort gewährt er auch Gabriel, einem Juden auf der Flucht wie er selbst, Unterschlupf. Als dessen Versuche, Essen zu beschaffen, die Einwohner der Stadt auf einen untergetauchten Juden aufmerksam machen, die Polizei (SS) den Wald umstellt, stellt Gabriel sich den Verfolgern und rettet so Gregor. Dieser schließt sich nach einer kurzen Episode in einem christlichen Dorf, wo ihn das alte Dienstmädchen als stummen Sohn ihrer Schwester ausgibt, den Partisanen an.

Bei dem Versuch, Näheres über Gabriel zu erfahren, fällt der Führer der Gruppe, Leib, der SS zum Opfer. Gregor liebt dessen Freundin Clara, beide kommen aber von ihrer Liebe zu den ermordeten Gabriel und Leib nicht los. Nach Kriegsende

<sup>6</sup> Der Bettler von Jerusalem. München 1970, S. 143.

<sup>7</sup> Wien 1976.

<sup>8</sup> Geschichten gegen die Melancholie. Die Weisheit der chassidischen Meister. Freiburg 1984, S. 70.

heiraten Gregor und Clara, doch Clara findet keinen Weg ins Leben zurück. Gregor beschließt, sie zu verlassen, er schließt sich einer chassidischen Gemeinde in Brooklyn an. *Dort* meint er, Gabriel zu begegnen. In einem langen inneren Dialog mit Gabriel begreift er plötzlich: «Wer die Einsamkeit wählt und den Reichtum, den sie birgt, macht sich zum Mitverschwörer dessen, was in uns gegen die Menschen handelt. Wir zahlen mit Tränen und Blut, die uns nicht gehören.» Damit die Mörder nicht über die unschuldigen Opfer triumphieren, müssen die Überlebenden eingedenk der Toten das Leben wählen, um derer willen, die sie brauchen, die Freundschaft wählen. Und gerade in dieser Entscheidung begreifen sie die bleibende, nicht zu ermordende Wahrheit der eigenen Tradition. Gregor bleibt bei Clara.

Rückkehr in die Welt der Kindheit, zur Freundschaft, dem Zentralbegriff des Chassidismus, ist auch das Thema des frühen Romans *Gezeiten des Schweigens*. Michael, der Held des Romans, findet in der Stadt seiner Kindheit in Ungarn alles so vor, wie er es in der Erinnerung hatte. Die Dinge in seinem Elternhaus stehen noch an ihrem Ort, doch nichts lebt mehr. Alle, mit denen er verbunden war, sind ermordet. Zu Hause fühlt er sich allein auf dem Friedhof. Fremde leben in seinem Eigentum. Einsamer kann man nicht sein. «Allein sein heißt, niemandem anzugehören, mit niemandem verbunden sein, der vor einem gelebt hat, der außerhalb seiner selbst lebt.»

An diesem Ort ließe sich jetzt leugnen, daß das Schtedl jemals existiert hat, nichts zeugt mehr von ihm, weil niemand mehr von ihm erzählt. Verbundenheit läßt sich nur in der Erinnerung herstellen. Michael aber hat einen Freund, mit dem er die Erinnerung teilt, weil er sie *mitgeteilt* hat: Er hat ihm, dem nichtjüdischen Freund Pedro so erzählt, daß dieser nach einer Nacht des Erzählens sagen konnte: «Ich werde diese Nacht nicht vergessen. Von jetzt an kannst Du sagen: Ich bin Pedro. Und ich: Ich bin Michael.» Um diesen Freund zu retten, übersteht Michael die Folter. Er gewinnt die Kraft, indem er unter der Folter alle Erinnerung aktualisiert.

In diesem Roman imaginiert Wiesel 1962 den Moment der Rückkehr in die Heimatstadt. Zwei Jahre später trat er selbst diese Reise an und erklärte, die Wirklichkeit habe die Fiktion eingeholt. Angesichts des ausgestorbenen Ortes seiner Kindheit ist auch Elie Wiesel dessen gewiß geworden: Es muß so erzählt werden, daß die Erzählung die Wirklichkeit, die an keinem Ort mehr anzutreffen ist, substituiert. Die Wirklichkeit des Entsetzens *und* die Wirklichkeit der Welt seiner Kindheit (des Chassidismus) müssen mitgeteilt werden. Es gilt, so zu erzählen, als ob die Erinnerung «Menschen und Orte, die vernichtet waren, wieder zum Leben verhelfen» könnte, es gilt «mit Worten Ruinen wieder aufzubauen» – dann hat das Schtedl überlebt, «wenn auch nur in Worten.»<sup>9</sup>

Diesem Ziel dienen dann auch eine große Anzahl später entstandener Werke Elie Wiesel, die vom Leben der chassidischen Meister erzählen, und es ist nur konsequent, wenn dieses Erinnerungswerk schließlich übergeht in ein Neuerzählen der Tradition großer biblischer Gestalten – es macht die Wahrheit der alten Erzählungen aus, daß ein Überlebender sich gedrängt fühlt, von dieser Tradition zu erzählen, daß sie angesichts seiner Erfahrungen bestehen kann.

### Der traurige Sieg des Menschen

Aus diesem Grunde ist es werkimmanent und sachlich begründet, abschließend die neue Deutung des Chassidismus in Elie Wiesel's Nacherzählungen jener Legende darzustellen, die er vor allem seinem Großvater Dodye Feig verdankt.

Der Chassidismus entstand im 18. Jahrhundert in der Ukraine (Podolien) und wurde zur bestimmenden Form jüdischer Frömmigkeit in Polen, Rumänien, Ungarn, in der Ukraine,

nicht aber in Litauen. Sie entstand und bewährte sich in der Zeit der blutigsten Pogrome in Osteuropa. Chassidismus ist eine popularisierte Form der Kabbala, der Mystik des Judentums.

Schon die rabbinische und talmudische Literatur hatte davon gesprochen, daß Gott selbst in seiner Schöpfung «wohnt», daß seine Schechina am menschlichen Geschick Anteil nimmt. In ihr also ist Gott im Exil. Nach der Katastrophe des mittelalterlichen Judentums – der Vertreibung der sephardischen Juden aus Spanien 1492 – hatte sich die Frage nach dem Grund und Sinn des Exils radikalisiert. Isaak Luria (1534–1572) begründete in seiner Reaktion darauf jene (lurianische) Kabbala, die als Theologie des Exils die Grundlage des Chassidismus wurde.

Mit der Katastrophe der Vertreibung aus Spanien waren alle Hoffnungen für ein friedliches Leben zusammengebrochen. Dieser Erfahrung entspricht jener Gedanke, der von einer Ur-Katastrophe im göttlichen Sein ausgeht: Gott selbst ist im Exil, die Funken seiner Schechina stürzen in den Kosmos und sind seither auch in der Welt gefangen. «Nichts blieb in der göttlichen Welt nach der Krise wie es war», und entsprechend katastrophal verläuft seither die Geschichte. Das eigene Exil wird so als Ausdruck des göttlichen Exils verstanden. Die Existenz Israels ist Symbol dafür. Adam war es aufgegeben, die göttlichen Funken zu befreien. Er scheiterte, und so ist es die Aufgabe des Menschen bis heute. «Jede Sünde wiederholt an ihrem Teil jenen Urvorgang aufs Neue, wie jede gute Tat ein Beitrag zur Heimführung der Verbannten (der Funken, d. V.) ist.»<sup>10</sup> Handelt der Mensch gemäß der Tora, ist dies ein Weg, die gefallenen Funken der Schechina, aber auch seine eigene Seele zu befreien. Alles Tun des Menschen, speziell des jüdischen Menschen, ist somit Arbeit am Prozeß der Tikkum. Es ist nicht der Messias, der die Erlösung bringt, sondern die Tat eines jeden Menschen kann die Erlösung bedeuten. Der Messias ist da, wenn die Erlösung da ist. Erst von hier erklärt sich die Emphase, mit der eines jeden Menschen Leben so unendlich wichtig genommen werden kann. Elie Wiesel versteht sich genau in dieser Tradition.

Der Chassidismus betont nun ein weiteres: Nicht auf die intellektuelle Durchdringung der Tora, sondern auf die enthusiastische Frömmigkeit, die Kawanna, kommt es an. In der Freude an Gottes Welt *erweist* sich der Glaube des Chassid, des Frommen. In der Freundschaft bewährt er sich. In jeder Handlung, ist sie nur mit Andacht und Liebe vollzogen, kann Gott geheiligt und gepriesen werden, kann das Werk der Erlösung vorangetrieben werden: denn alles hängt zusammen. «Was ist denn der Chassidismus, wenn nicht der Versuch, alles niederzureißen, was einen Menschen von seinem Mitmenschen trennen kann, was einen von sich selbst trennt. Der Chassidismus will die Mauern sprengen, die zwischen Gott und Mensch existieren, zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gedanke und Tat, Außenwelt und Innenwelt. Das Geheimnis liegt in der Identität.»<sup>11</sup> «Deine Erfahrung ist nicht nutzlos, sie ist in ein Ganzes eingefügt, das ihr Rechnung trägt», läßt Elie Wiesel einen seiner chassidischen Meister (Rabbi Aaron von Karlin) sagen: «Wisse, daß man die Ewigkeit in jedem Augenblick findet, jeder Tisch kann zum Altar werden und jeder Mensch zum Hohenpriester. Wisse, daß mehr als ein Weg zu Gott führt, aber der sicherste führt über die Freude, nicht über die Tränen. Wisse, daß Gott nicht den Schmerz und die Traurigkeit liebt und noch weniger das Leid, das du dir freiwillig zufügst.» (*Geschichten gegen die Melancholie*, S. 29ff.) Freude, Freundschaft und Liebe sind die besonderen Akzente chassidischer Haltung. Von Liebe wird auch die Phantasie des Meisters, der Gesetz und Leben auslegt, geleitet.

<sup>10</sup> G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik (stw 13). Frankfurt 1981, S. 155.

<sup>11</sup> Was die Tore des Himmels öffnet. Geschichten chassidischer Meister. Freiburg 1981, S. 89.

<sup>9</sup> Die Massenvernichtung als literarische Inspiration (vgl. Anm. 2), S. 28f.

Das kann man an einem Beispiel verdeutlichen, das gleichzeitig für Elie Wiesel's Form stehen mag, den Chassidismus zu präsentieren.

«Eine Geschichte: Der Rabbi bemerkt den Kutscher, der, um Zeit zu gewinnen, sein Morgengebet herunterleiert, während er seinen Karren schmiert. Er weist ihn nicht zurecht, sondern hebt lächelnd den Kopf und ruft den Himmel zum Zeugen:

«Sieh dir Dein Volk an, Gott Israels, und sei stolz. Was macht dieser Mensch, während er seinen Wagen schmiert? er betet! Kennst Du eine andere Nation, deren Söhne dich so völlig in ihre Gedanken einschließen?»

Und noch eine Geschichte: Als er sich einmal zur Synagoge begibt, um den Schabbatgottesdienst zu feiern, begegnet er einem jungen Mann, einem Freidenker. Dieser – um dem Rabbi öffentlich seine Verachtung zu zeigen – holt seine Pfeife hervor und zündet sie an. Rabbi Levi-Jizchak bleibt stehen und sagt zu ihm:

«Du hast wahrscheinlich vergessen, daß heute Schabbat ist.»

«Nein. Ich hab es nicht vergessen.»

«Also, dann weißt Du wohl nicht, daß es uns verboten ist, am Schabbat zu rauchen?»

«Ganz und gar nicht, ich kenne alle eure Vorschriften», sagt der Raucher herausfordernd.

Der Rabbi betrachtet ihn eine Weile, ohne sich provozieren zu lassen, und wendet sich dann an Ihn, für den jedes Sein auch Provokation bedeutet: «Hast Du das gehört? Gewiß, er verletzt ein paar von Deinen Geboten. Aber eines mußt Du zugeben. Niemandem gelingt es, ihn zum Lügen zu bringen.»<sup>12</sup>

«Diese Chassidim waren so einfache Leute. Sie verlangten nichts, außer von sich selbst. Sie waren die großmütigsten, mitfühlendsten, selbstlosesten Menschen, die man sich vorstellen kann. Und dennoch waren sie die ersten, die ausgesucht wurden.» (Loccum, S. 143) Und deshalb ist es für Elie Wiesel richtig, sich ihres Lebens, nicht ihres Sterbens zu erinnern. Viele seiner Romanfiguren sind nach dem Vorbild solcher chassidischen Meister gezeichnet, und in ihnen allen sind die Traurigkeit und Melancholie, die Verzweiflung, die Angst und der Schrecken jener Tröster ebenso präsent wie ihre Liebesfähigkeit.

### Die Liebe stellt sich dem Leiden entgegen

Ein Chassid sagt immer «dennoch» – er trotz der Erfahrung der leidvollen Wirklichkeit. Er lebt aus einer fundamentalen Bejahung der Wirklichkeit als Gottes Welt. Gott ist gerecht, die Welt ist nicht gut, aber sie wird gut sein, der Messias wird kommen, doch die Erlösung hängt an jedem einzelnen, der nicht nachlassen darf, die göttlichen Funken erlösen zu wollen. Elie Wiesel versteht sich selbst in dieser Tradition, wenn er meint, es gäbe keine jüdische Theologie aus einem einfachen Grund: Gott will, daß der Mensch sich um die menschlichen Angelegenheiten, nicht um Gottes Angelegenheiten, kümmert. «Ich glaube, Gott sagt quasi: Ich kann mich um meine eigenen Ideen schon alleine kümmern, paß Du auf meine Schöpfung auf.» In diesem Auftrag liegt – in aller Demut vor Gott – zugleich immer auch ein ungeheurer Stolz des Menschen begründet und sein Anspruch, von Gott als Partner ernst genommen zu werden. Der Mensch weiß um das Ziel der Schöpfung: Sie soll gut sein, denn Gott ist gut und gerecht. Gott hat den Menschen zum Mitwisser und Mittäter gemacht. Um Gottes willen muß der Mensch gegen jedes Unrecht protestieren, auch gegen jede vorschnelle Annahme des Leidens. So erzählt Elie Wiesel von Rabbi Mosche Leib:

«Bei einem seiner Nachbarn waren mehrere Kinder nacheinander im zarten Alter gestorben. Die Mutter vertraute eines Tages ihren Kummer der Frau des Meisters, des Zaddik, an: Was für ein Gott ist denn der Gott Israels? Er ist grausam und nicht barmherzig. Er nimmt, was er gegeben hat. Du darfst so nicht reden, sagte die Frau des Zaddik, – darfst du nicht reden. Die Wege des Himmels sind unergründlich. –

Man muß lernen, sein Schicksal anzunehmen. In diesem Moment erschien Rabbi Mosche Leib an der Türschwelle der unglücklichen Mutter. Und ich sage Dir, Frau, man muß es nicht annehmen, man muß sich nicht unterwerfen. Ich rate Dir, zu rufen, zu schreien, zu protestieren, Gerechtigkeit zu fordern, verstehst Du, Frau! Man darf es nicht annehmen!» (*Geschichten gegen die Melancholie*, S. 80f.)

Man darf das Leiden nicht verstehen und nicht einordnen. Es deuten heißt immer: ihm einen Sinn geben, sich einverstanden erklären. Auch das Leiden der Opfer von Auschwitz gilt es gerade so zu vergegenwärtigen, daß man es *nicht* versteht. So genau ist es zu beschreiben, bis man sagt, ich verstehe nicht, was geschehen ist (nicht nur: ich verstehe nicht, wie das geschehen konnte). Gerade im stolzen Protest der chassidischen Meister gegen eine Wirklichkeit, die nicht als Gottes Wirklichkeit zu begreifen ist, liegt der Grund, warum die Erzählungen von Elie Wiesel's Großvater Dodye Feig auch für die Überlebenden und Nachgeborenen noch Bedeutung haben: Sie haben Wege gelebt, die heute fortgesetzt werden sollten.

Die chassidischen Meister haben zutiefst an der nicht erlösten Welt gelitten; ihre Fähigkeit mitzuleiden, erwies sich als Ausdruck ihrer Liebe, indem sie versuchten, dem Leid Freude entgegenzusetzen, den Schmerz in sich zu verschließen. Der chassidische Meister «schafft Freude, um nicht der Hoffungslosigkeit weichen zu müssen. Er erzählt Geschichten, um so der Versuchung des Schweigens zu entkommen.» (*Was die Tore des Himmels öffnet*, S. 15) Und genau dies tut Elie Wiesel in ihrer Tradition. Er erzählt von den chassidischen Meistern so, als hätten sie Anteil gehabt am Leiden des Holocaust, als hätten sie in der Vorahnung dessen, was geschehen werde, ihre Melancholie, ihren Zorn, ihre Liebe, ihre Hoffnung, ihre Inbrunst, Einfachheit, Demut, ihr Schweigen und ihren Tanz gelegt. Der Chassidismus hat durch diese «relecture» Wiesel's eine neue Akzentuierung und in seinem literarischen Werk auch eine Fortführung erfahren (das gilt für einzelne Personen, u.a. Mosche in *Der Schwur von Kolvilläg*, wie für das gesamte Erzählwerk).

Der Jude bleibt Gott treu – über Gottes Treue hinaus. Gottes Treue ist fraglich geworden: schon im Exil, schon angesichts der Pogrome, die das Volk Gottes hat über sich ergehen lassen müssen, aber endgültig in Auschwitz. In des Menschen Treue zu Gott liegt im letzten der Stolz und auch die Zuversicht begründet: Er behaftet Gott auf seine Versprechungen; der Mensch hält am Gesetz fest, um Gott an dessen Part zu erinnern und um zu protestieren. Immer wieder erzählt Elie Wiesel, wie in den Lagern viele Chassidim bemüht waren, das Gesetz zu halten. Der tiefste Punkt der Verzweiflung ist erreicht, wenn der Chassid sich vom Gesetz lossagt (vgl. *Nacht*), und immer wieder berichtet er von Frommen, die aus Trotz am Gesetz festhielten.

«Ich habe gefastet.»

Ich schwieg, meine Verblüffung amüsierte ihn.

«Ja, ich habe gefastet, wie die anderen. Aber nicht aus den gleichen Gründen. Nicht aus Unterwerfung, sondern aus Herausforderung. Siehst du, vor dem Krieg erhoben sich manche Juden gegen den Willen Gottes und gingen am Tag der großen Vergebung ins Wirtshaus; hier können wir unseren entrüsteten Protest laut werden lassen, indem wir das Fasten einhalten. Ja, mein Schüler und Lehrer wisse, daß ich gefastet habe. Nicht aus Liebe zu Gott, sondern wider Gott.»

Dieses Motiv hat seine Vorläufer in der chassidischen Überlieferung wie auch in der biblischen Tradition (Hiob). Gott hat nicht gehört, er hat nicht geholfen, nicht gerettet; der Messias ist nicht gekommen; wer weiß – malt Elie Wiesel in seiner Neuerzählung des Midrasch zu Abraham aus – vielleicht ist der Engel zu spät gekommen. Aber erzählt wird um Gottes willen anderes. Israel hält um der Menschen willen an seiner Liebe fest. Elie Wiesel läßt eine seiner Romangestalten fragen: «Weißt du, warum Gott fordert, daß du ihn liebst? Er braucht deine Liebe nicht. Er kann ohne sie auskommen, nur du nicht. Dann liebt Gott also nicht? Ja und nein, ja und nein – was tuts? Es geht nicht um ihn, es geht um dich. Deine Liebe kann dich

<sup>12</sup> Chassidische Feier. Wien 1974, S. 87; jetzt Freiburg 1988.

retten (mehr als die seine).»<sup>13</sup>

An diesem Punkt möchte sich sicher jeder mit dieser «tiefen Wahrheit» der chassidischen Geschichten identifizieren, Versöhnung in der gemeinsamen Bejahung ihrer Menschlichkeit feiern, beeindruckt den Glauben bejahen, der Demut ohne Selbstverleugnung lebt – und, forscht man nur tief genug, ein wenig großherzig kommt sich der Christ immer vor, wenn er dem jüdischen Glauben in dieser Ausgestaltung universale Gültigkeit zu bescheinigen bereit ist.

Doch gerade zu dieser Euphorie der vorschnellen Versöhnungsfreude ist zu sagen: So geht es nicht. So einfach ist Versöhnung nicht zu haben. Der Leser muß einen anderen Weg zurücklegen: Er muß zuerst die Geschichten hören und lesen, die ihm klar machen: Wir standen auf der anderen Seite. In Auschwitz waren nicht alle Opfer Juden, aber alle Juden waren Opfer – die Mörder waren Christen, dem Namen nach jedenfalls. Das ist die totale Trennung zwischen Mördern und Opfern, das Leid zu erinnern – erinnern kann man nur das, was einem selbst geschehen ist, was man getan hat! Wir können und müssen dieser Leiden gedenken. Wir sind auf die Erinnerung der Opfer angewiesen, auf die Erzählung dieser Erinnerung, damit aus unserem Gedenken eigene Erfahrung werden kann. Diese Erfahrung aber muß mitbedenken: Unser Problem sind die Mörder. Auch wir müssen uns erinnern an *unsere* Tradition. Es bleibt zu fragen, welche deutsche Traditionen es waren, die Auschwitz ermöglichten, aber es ist auch die christliche Tradition. Unsere Erinnerung muß prüfen, welchen Zusammenhang es zwischen Christentum und Antisemitismus gibt.

Vorschnelle Verallgemeinerung, Verlagerung des Geschehens in metaphysische Dimensionen ist nur eine andere Form der Verdrängung. Doch auch die angezielte, selbstkritische Position muß sich hüten, nicht selbstgerecht in der Selbstanklage zu verharren und sich gerade in ihr zu feiern. Der Generation der Nachgeborenen, meiner Generation ist zu sagen: Sie kostet diese Haltung fast nichts, im Gegenteil; in der minuziösen Anklage deutscher und christlicher Tradition liegt letztlich

<sup>13</sup> Die Pforten des Waldes. München und Eßlingen 1966, S. 289.

*keine* Selbstreflexion: Als Kritischer hat man sich ja gerade distanziert und sucht einen Ort jenseits dieser kritisierten Haltung.

Wer wollte letztlich leugnen, daß er im christlich-jüdischen, im deutsch-jüdischen Gespräch in seiner heftigen Selbstanklage letztlich doch auf «Freispruch» hofft: «Du gehörst natürlich nicht dazu!» – noch der im Gestus der Aufrichtigkeit vorgetragene Gedanke: «Gerade meine Scheu, Verantwortung zu übernehmen, macht mir deutlich, daß ich dieser Tradition angehöre, die Auschwitz möglich gemacht hat», möchte zugleich dem Gesprächspartner signalisieren: In dieser Bereitschaft zur Selbstkritik liegt ja gerade Grund zur Hoffnung auf ein «anderes Deutschland». – Vielleicht muß es auch auf unserer Seite ein Schweigen geben, ein bescheidenes Schweigen, das den Neuanfang versucht, ohne ihn zugleich zu verkünden. Es gibt keine «Wiedergutmachung», aber wir sind auf den Versuch verpflichtet, Fehlhaltungen nicht fortzusetzen. Seine Richtigkeit erweist sich in unserer Fähigkeit, andere gelten zu lassen, keinem Leid gleichgültig gegenüberzustehen – ohne daß jemals etwas «wiedergutmacht» wäre.

Die Bedeutung Elie Wiesels als Erzähler ist also für einen christlichen und einen jüdischen Leser unterschiedlich. Uns hilft er, des Leidens zu gedenken, und nötigt uns gerade darin, uns unserer eigenen Tradition zu stellen, indem wir diese erinnern. Erst aus der unterschiedlichen Erinnerung können gemeinsame Aufgaben erwachsen: Im Kampf gegen die Gleichgültigkeit, die laut Wiesel schlimmer als alles Leid sei, mögen sich beide Erinnerungshaltungen begegnen: «Gemeinsam haben wir alle die Erinnerung an die Ursprünge. Und die beklemmende Angst vor dem Ende. – Aber menschlich leben heißt genau dies: Nein zu sagen zu dem Ende, auf das wir uns zubewegen, das gilt für den Tod, für die nukleare Katastrophe, für die nächste Katastrophe, die aus Gleichgültigkeit menschlichem Leiden gegenüber erwachsen könnte.»<sup>14</sup>

Elisabeth Hank, Bonn

<sup>14</sup> K. Schunk, R. Walter, Hrsg., Anstiftung zur Zivilcourage. Prominente Autoren berichten über bestandene Konflikte. (Herder Bücherei 1050) Freiburg 1983, S. 23; soeben ist als letzter Roman erschienen: Abenddämmerung in der Ferne. Roman. Herder, Freiburg u. a. 1988.

## Europäische Christen vor der Befreiungstheologie

Die «Option für die Armen» hat das Leben der lateinamerikanischen Kirche seit Medellín und Puebla in ungeahntem Maße gewandelt und erneuert. Befreiungstheologie und befreiende kirchliche Praxis in den Basisgemeinden sind dafür nicht nur hervorragende Zeugen, sondern gleichzeitig eine unüberhörbare Herausforderung für die ganze Kirche, auch die Kirche in Europa. So ist eine theologische Standortbestimmung unabdingbar geworden, der es neben vielem anderem gerade auch um eine Wiedergewinnung der christlichen Grundkategorie der Gerechtigkeit zu gehen hat, nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Sozialethik. Gefordert ist eine interdisziplinäre Auseinandersetzung, insbesondere mit der Dependenztheorie, die nach dem faktischen Beitrag des europäischen Christentums im Rahmen globaler Ökonomie und Politik fragt. Unumgänglich ist dann natürlich auch die Frage nach den Konsequenzen für eine Pastoral, die sich an der «Option für die Armen» orientiert. Dieser Thematik hat sich vom 2.–5. Juni 1988 in Bamberg ein interdisziplinäres Symposium auf Initiative des Herausgeberkreises der Reihe «Theologie zur Zeit» (Patmos-Verlag) gestellt. Volker Eid, Ottmar Fuchs und Paul Hoffmann, Professoren der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bamberg, hatten dazu Vertreter der verschiedenen theologischen Disziplinen sowie Politikwissenschaftler, Soziologen und Ökonomen eingeladen. Dabei sollten die verschiedenen

thematischen Bereiche nicht getrennt behandelt, sondern perspektivisch miteinander verflochten werden. Um eine intensive Diskussion zu ermöglichen, hatte man den Teilnehmerkreis klein gehalten. Die Vorträge allerdings waren öffentlich.

### Der Gott des Lebens und seine Option für die Armen

«Die Klage und der Schrei der Not, der sich von der Kirche der Armen zu Gott erhebt, sind für die Kirche der Reichen zur Frage geworden, wie sie zugleich den Gott des Lebens bekennen und den Mächten des Todes dienen kann.» Die massive Anfrage der Befreiungstheologie, so betonte Peter Eicher (Paderborn) in seinem einleitenden Referat, richtet sich auf die Weise, wie die Christen und die Kirchen hierzulande das Evangelium bezeugen. Sie fordert dazu heraus, sich der eigenen Verstrickungen in den weltweiten Unterdrückungszusammenhang sowie der Funktion, die die Religion darin ausübt, bewußt zu werden.

Doch wird bereits dies durch tiefreichende Wahrnehmungsdefizite und Verblendungszusammenhänge erschwert: Wie sieht der Reiche Armut? Für ihn ist die Armut keine eigene Erfahrung; sondern arm ist aus seiner Perspektive der, der nicht wie er über Geld und Besitz verfügt. Die «Befreiung» der Armen besteht demnach darin, diesen ihren Mangel auszugleichen, sie der eigenen, reichen Lebenssituation anzugleichen. Armut

aber ist für den Armen keineswegs bloß Mangel. Arm-sein bedeutet nicht bloß, verkaufen zu müssen, was man hat, sondern auch verkaufen zu müssen, was man ist – und zwar in dem, was einem ganz unveräußerlich ist, nämlich in der Kraft und Fähigkeit zur Arbeit. Der Arme verfügt somit nicht einmal über die elementaren Bedingungen des Subjektwerdens – was in seinem vorzeitigen Tod drastisch manifest wird. Er ist Objekt des Reichen. Aufhebung der Armut kann für ihn nur heißen, gemeinsam mit dem Reichen zum Mensch-sein-Können befreit zu werden.

Diese Entschiedenheit, sich mit dem Leiden der anderen konkret zu identifizieren, sich die Sicht der Opfer zu eigen zu machen, charakterisiert den Ansatz der Befreiungstheologie. Sie setzt an, indem sie den Unterdrückten ins Angesicht schaut und sich mit ihrem Kampf um die Abschaffung des Elends solidarisiert. Theologie aus solcher Praxis des Volkes heraus zu treiben, ist sie bestrebt.

Fixiert auf ihre eigenen Probleme, z. B. das ihrer abnehmenden Akzeptanz in der Industriegesellschaft, versperren sich die Kirchen und Christen in unseren Breiten den Zugang zu den Notleidenden und Bedrängten bzw. erblicken sie in ihnen bestenfalls Objekte ihrer karitativen Fürsorge. Statt ihrer eigenen Krise auf den Grund zu gehen und sie im Zusammenhang des un menschlichen Charakters der vom bürgerlichen Fortschrittsdenken geprägten Gesellschaft zu begreifen, übernehmen sie nur allzu bereitwillig die ihr angesonnene Funktion der Kompensation der widersprüchlichen gesellschaftlichen Entwicklung durch Vermittlung und Verinnerlichung eines sie ideologisch verbrämenden Sinns.

Biblich gesehen heißt dies – so argumentierte Eicher – nichts anderes als Götzendienst, nämlich ein Sich-in-Dienst-nehmen-Lassen von jenen dämonischen Mächten, die um eigener Vorteile willen die Vernichtung des Lebens anderer in Kauf nehmen, wenn nicht betreiben: Daß das so ist, wird deutlich, wenn man sich durch die Befreiungstheologie auf die Erfahrungen verweisen läßt, die die anderen – in Lateinamerika etwa – mit den Folgen eines von uns so gelebten «Glaubens» machen. Darin steckt für die Kirchen und Christen hierzulande die Chance, nicht länger selbstverliebt ihr eigenes Spiegelbild ständig zu betrachten, sondern denen ins Gesicht zu schauen, die unsern «Glauben» als Wahrheit oder Lüge erkennen lassen. Und es sind diese Gesichter der auch von unserer Politik und Wirtschaft in Not Getriebenen und arm Gemachten, durch die uns jener Gott der Bibel anschaut, der ein Gott des Lebens und so ein Gott jener Opfer sein will, die unter der menschlichen Stärke und Selbstgerechtigkeit zugrunde gehen; jener Gott der Bibel, der die Option für die Armen ist.

### **Auseinandersetzung mit der Dependenztheorie**

Stand mit diesen Überlegungen die biblisch begründete Aufforderung zur Umkehr als konkretem Ortswechsel der Christen und Kirchen innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft nachhaltig im Raum, so stellte sich die Frage, wie unter den Bedingungen eines weltweiten Unterdrückungszusammenhangs und damit gegebener Abhängigkeiten die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit praktisch – und zwar nicht bloß karitativ, sondern politisch und wirtschaftlich – eingelöst werden kann. Mit Hilfe welcher Theorieansätze kann überhaupt einmal erst dieser Unterdrückungszusammenhang aufgeklärt werden?

Die Befreiungstheologie greift dafür bekanntlich auf solche (polit-)ökonomischen Konzepte zurück, die das Problem der Unterentwicklung bestimmter Länder als Folge der Entwicklung und Expansion der Wirtschaft in anderen Ländern bzw. des Weltmarktes begreifen und die darum das Verhältnis der «peripheren» Volkswirtschaften zum «Zentrum» von Industrie und Wirtschaft als «Abhängigkeit» charakterisieren. Daß aber diese unter «Dependenztheorie» zusammengefaßten Modelle sich in einer Krise befinden, was sich u. a. darin zeigt, daß

ehemalige Dependenztheoretiker für einen Paradigmenwechsel plädieren (wie beispielsweise für eine Wiederaufnahme der früheren modernisierungstheoretischen Annahmen), von dieser Feststellung ging der Politikwissenschaftler *Andreas Boeckh* (Essen) in seinem Beitrag aus und setzte sich mit ihren Konsequenzen auseinander. Fragwürdiger seien die Dependenztheorien insbesondere aufgrund folgender Faktoren geworden: Zum einen sei die These einer fortschreitenden Unterentwicklung der sogenannten «Dritten Welt» so undifferenziert nicht aufrechtzuerhalten. Zwar könne und solle nicht abgestritten werden, daß sich die Entwicklung in vielen Ländern in der Tat drastisch verschlechtert hat oder daß sie stagniert. In demselben Zeitraum hätten aber einige Schwellenländer, insbesondere die sogenannte «ostasiatische Viererbande», einen erstaunlichen Fortschritt erreicht, was sich dependenztheoretisch nicht erklären lasse. Zum anderen hätten die Dependenztheorien ein zu einliniges Modell von Entwicklungsprozessen unterstellt und damit zu wenig die spezifischen historischen Voraussetzungen für Entwicklung bzw. Stagnation in bestimmten Gesellschaften berücksichtigt. Und schließlich halte das Argument, daß die Entwicklung, insbesondere die Industrialisierung der Ersten Welt, ohne Kolonien und koloniale Ausbeutung nicht möglich gewesen sei und daß die fortgesetzte Ausbeutung der Peripherien in der nachkolonialen Phase für die Abhängigkeit der Peripherien konstitutiv und für deren Unterentwicklung ursächlich seien, einer genaueren Überprüfung nicht stand. Wolle man sich ein differenzierteres Bild von der Situation und den darin antreffbaren Verflechtungen machen, müßten stärker, als die Dependenztheorien es tun, auch die endogenen, also gewissermaßen die «hausgemachten» Faktoren für Entwicklung und Unterentwicklung in die theoretischen Modelle einbezogen werden.

Diesem Plädoyer, statt monokausale Abhängigkeiten zu behaupten, der Wirklichkeit besser entsprechende differenzierte theoretische Modelle zu konzipieren, pflichtete *Lothar Brock* (Frankfurt) mit seinen Analysen zu den Folgeproblemen von Rüstungsindustrie und Rüstungstransfer für die Entwicklung strukturschwacher Länder bei. Zwar bilde die bisweilen zu ihrer Wirtschaftslage in keinem Verhältnis mehr stehende Aufrüstungsdynamik in Ländern der sogenannten «Dritten Welt» einen Faktor für die Entwicklungs- und Verschuldungsproblematik. Aber wie dieses Verhältnis genauer zu bestimmen sei, sei umstritten. Insgesamt laufe die globale Entwicklung widersprüchlicher ab, als sie es gemäß dependenztheoretischer Theoreme dürfe. Und es zeige sich auch immer wieder, daß in solchen Widersprüchen und Brüchen auch Chancen für positive Ansätze lägen, wie etwa für eine (Re-)Demokratisierung der Politik innerhalb eines bestimmten Landes.

Es lag nun nicht in der Absicht dieser beiden Referenten, der Politik und Wirtschaft in den Ländern der Ersten Welt gewissermaßen eine «weiße Weste» zu verpassen. Daß Abhängigkeiten von seiten dieser Länder in erheblichem Ausmaß festzumachen sind, wollten sie keineswegs bestreiten. Nur ist in ihren Augen der Versuch, dafür einen globalen Erläuterungsrahmen zur Verfügung zu stellen, zum Scheitern verurteilt, weil er notwendige Differenzierungen vorzunehmen nicht erlaubt. Von dieser Kritik sind in gleicher Weise die derzeit wirtschaftlich und politisch eine Hochkonjunktur erlebenden neoliberalen Ansätze nicht ausgenommen.

Weniger über die vorgetragenen Fakten als vielmehr über die Weise ihrer wissenschaftlichen Bestimmung und Bewertung entfachte sich eine kontroverse Diskussion. Liegt, so wurde beispielsweise gefragt, der gesamten Argumentation nicht ein Entwicklungsbegriff zugrunde, der selbst der Problematisierung bedarf, insofern er bestimmte normative Implikationen in sich trägt? Und welchen Stellenwert nimmt die Frage nach der Gerechtigkeit ein? Handelt es sich dabei nur um ein moralisches Argument, das zwar wichtig ist, aber eben eine außerökonomische Größe darstellt? Und wie werden die Opfer von vermeintlichem, politischem oder wirtschaftlichem Fortschritt berücksichtigt? Das historische Verdienst der Dependenz-

theorien besteht jedenfalls nicht zuletzt darin, daß sie es den Armen in den unterentwickelt gehaltenen Ländern ermöglicht haben, sich dessen bewußt zu werden, daß sie Opfer einer über ihren Köpfen ablaufenden Entwicklung sind, und das in den Kampf um eine gerechte Verteilung der zur Verfügung stehenden Güter umzusetzen.

### Alternative Handlungsmöglichkeiten?

Angesichts der in verschiedenen Beiträgen zur Sprache gekommenen Totalität von Verblendungszusammenhängen, in die wir verstrickt sind, der Mächtigkeit von Systemzwängen, denen wir unterworfen sind, der prägenden Kraft der westlich-industriellen, produktionsfixierten Fortschrittsidee, die unaufhaltsam ihren weltweiten Siegeszug antritt, drängte sich die Frage auf, ob es dazu überhaupt alternative Handlungsmöglichkeiten gibt und welche Erfolgsaussichten diesen beschieden sind. Kann es sich im Kontext der weltweiten Durchkapitalisierung der gesellschaftlichen Systeme bei Alternativen um mehr handeln als um folkloristische Varianten, verdrängt in bedeutungslose Nischen?

Unter dem Thema «Krisenmanagement auf dem Rücken der Schwachen. Zum Zusammenhang von globaler Ökonomie, Massenarbeitslosigkeit im Norden und Schuldenkrise im Süden» setzte sich *F. Fröbel* (Starnberger Institut für Erforschung globaler Strukturen, Entwicklungen und Krisen) auch mit dieser Frage auseinander. Dem dominant gewordenen neo-liberal inspirierten Krisenmanagement unter der Devise des «Mehr», also mit dem Ziel der Wiedergewinnung hoher Profitmöglichkeiten durch Gewinnmaximierung im Rahmen einer freien Marktwirtschaft, die auf soziale Kosten und Opfer keine Rücksicht nimmt, setzte er eine «Politik des radikalen Realismus» entgegen, die an die Stelle des «Mehr» die Forderung nach «mehr Gleichheit» setzt. Radikal heißt, daß diese Politik mit der Analyse der systematischen Widersprüche einsetzt und sich nicht mit deren vordergründigen Lösung (auf dem Rücken von ...) zufriedengibt, sondern mittel- und langfristige Strategien zu deren Überwindung konzipiert unter Beteiligung dafür zu gewinnender politischer Träger (Arbeiterbewegung u. ä.). Als operationalisierbare Schritte im Rahmen einer solchen «Politik des radikalen Realismus» nannte Fröbel die Forderung nach Arbeitszeitverkürzung, nach kompensatorischer Beschäftigungspolitik, nach weitgehender Zurücknahme der extremen Exportorientierung, nach wirksamen Beiträgen zur Milderung der Probleme in der sogenannten «Dritten Welt» usw. Angesichts der Unfähigkeit der Marktwirtschaft, mit eigenen Kräften die anstehenden Aufgaben in Angriff zu nehmen, sei ein aktives Eingreifen von seiten des Staates unausweichlich.

Sind Frauen von ihrer Natur her bestimmt, sich für andere – für die Männer, für die kommende Generation u. a. – zu opfern? *Marita Estor* (Bonn) konkretisierte diese Frage, indem sie sich beispielhaft mit der Situation – bzw. mit dem, was diese faktisch ist: der Diskriminierung – der Frauen auf dem Arbeitsmarkt beschäftigte. Frauen müssen erleben, daß die von ihnen geleistete Arbeit im Vergleich zu der Arbeit der Männer nicht anerkannt wird. Was sie im Haus und für die Familie tun, erscheint in keiner Aufstellung des volkswirtschaftlichen Leistungsvermögens. Die Erwerbstätigkeit von Frauen wird geringer entlohnt – bis hin zu ihrer Ausbeutung als billigste Arbeitskräfte. Hinzu kommt, daß ihre Arbeitsplätze am ehesten wegrationalisiert werden. «Armut ist weiblich» wird zu einer bedrückenden Erfahrung von immer mehr Frauen. Und letztlich sind es von Männern geprägte Machtstrukturen und Machtprozesse, die Frauen die Anerkennung der Haus- und Familienarbeit verweigern und für die Aufrechterhaltung der geschlechtsspezifischen Aufteilung der Berufe und des Arbeitsmarktes sorgen. Müssen sich Frauen mit dieser strukturellen Gewalt abfinden? Zeichen der Hoffnung erblickte Frau Estor darin, daß in Gewerkschaften und Politik Ansätze einer Bewußtseinsveränderung erkennbar seien. Ausschlaggebend für einen Wandel sei allerdings die Tatsache, daß Frauen selbst begannen, sich ihrer Kraft

bewußt zu werden und für einen gleichberechtigten Platz in Gesellschaft und Kirche zu kämpfen.

Was in dieser Hinsicht von der Pädagogik der Befreiung, wie sie von Paulo Freire konzipiert worden ist, zu lernen ist, skizzierte *Evi Meyer* (Düsseldorf). Sie zielt ab auf die Gemeinsamkeit und Teilhabe aller Beteiligten bei der Schaffung gerechter Lebensbedingungen, angefangen im alltäglichen Nahbereich bis hin zur gesamtgesellschaftlichen Ebene. Dabei setzt sie konsequent auf die große Reichweite kleiner Schritte, was davor bewahrt, sich durch die illusorische Forderung von «alles oder nichts» lähmen zu lassen.

Wie kirchliche Entwicklungsarbeit im Unterschied zur staatlichen Entwicklungshilfe ansetzt, führte *Wolfgang Schoop* (Aachen) aus. «Entwicklungshilfe ist tödlich» – diese schreckliche Bilanz dränge sich nach fast drei Jahrzehnten geleisteter Entwicklungshilfe auf. Das Nord-Süd-Gefälle habe sich vergrößert statt verkleinert. Was als Entwicklungshilfe ausgegeben werde, sei alles andere als eigennützig, sondern sei vorwiegend Politik im Interesse der Geberländer. Hier versuche die kirchliche Entwicklungsarbeit einen anderen Ansatz, indem sie die betroffenen Armen an den Entscheidungen direkt beteilige und auf eine Hilfe zur Selbsthilfe hinarbeite. Angesichts des Ausmaßes von Not und Elend könne dies bei aller Zeichenhaftigkeit eine anzustrebende Politik des Weltsozialausgleichs nicht ersetzen. Aber auch dazu leiste kirchliche Entwicklungsarbeit einen Beitrag, insofern sie Bewußtseinsbildung betreibe und allen Abstumpfungsmechanismen entgegenwirke.

Über erfolgte und weiter andauernde Bewußtseinsänderung bis hin auf der Ebene des kirchlichen Lehramtes berichtete *Gregory Baum* (Montreal). Beispielhaft bezog er sich dabei auf die neueren Dokumente der katholischen Bischöfe Kanadas zur kirchlichen Sozialverkündigung, die deutlich von einer «Option für die Armen» geleitet seien. Besonders aufschlußreich war sein Verweis über die darin entwickelte Methodik für eine Auseinandersetzung von Christen mit der ökonomischen Krise:

▷ Christen müssen erneut die Bibel lesen (Relektüre), um darin auf Gottes Ruf nach Gerechtigkeit zu hören. Dieser Schritt läßt offenbar werden, daß die Verpflichtung zur sozialen Gerechtigkeit ein spirituelles Ereignis ist. Der christliche Kampf für soziale Gerechtigkeit ist kein bloßer «Aktivismus». Er bezieht sich auch auf den Glauben und auf einen Bewußtseinswandel.

▷ Christen müssen auf die Opfer der Gesellschaft hören. Es geht darum, sich der Widersprüche in der Gesellschaft bewußt zu werden, indem man sich auf die Seite der Hungrigen, der Obdachlosen, der Arbeitslosen, der armen Einwanderer und Asylanten und all der anderen gibt, die Opfer der Ungerechtigkeiten auch in unseren Gesellschaften sind.

▷ Christen müssen offen Ungerechtigkeiten anklagen. Dazu gehört, daß sie sich mit anderen Gruppen der Gesellschaft, die auf die Überwindung von Ungerechtigkeit hin arbeiten, verbünden.

▷ Christen müssen die Gründe der Ungerechtigkeit analysieren und mit anderen Gleichgesinnten dafür kämpfen, daß diese Ursachen in der Gesellschaft beseitigt werden. Dieser Schritt impliziert zum einen, daß die Gründe der Ungerechtigkeit mit Hilfe der Sozialwissenschaften analysiert werden können, also kein unbegriffenes Schicksal bleiben müssen. Und zum anderen folgt daraus, daß nicht Resignation das letzte Wort hat, sondern aktiv gegen diese Ursachen angegangen werden kann. Es gilt, soziale Phantasie und Kreativität für eine bessere gesellschaftliche Ordnung freizusetzen und Schritt für Schritt umzusetzen.

### Zum Ort und Auftrag der christlichen Gemeinde

«Die Gemeinde hat den darzustellen, der in seinem Leben und Sterben Gottes Gerechtigkeit gelebt hat, an dem Gott selbst sein Gerechwerden, seine rettende Solidarität mit den Verlorenen erwiesen hat» – und zwar so, daß diese Gerechtigkeit im darstellenden Zeugnis mitmenschliche und gesellschaftliche Realität wird. An diesen grundlegenden Auftrag erinnerte *Jürgen Werbick* (Siegen). Und er machte deutlich, daß in dem

Maße, wie die Theologie es versäumt hat, diesem Zeugnis zu dienen, ihr auch die Gerechtigkeitskategorie verlustig gegangen ist, was umgekehrt dazu geführt hat, daß in den Gemeinden das Tatzeugnis für Gottes Gerechtigkeit in weiten Teilen ausgefallen ist.

Die skeptische Frage, ob es angesichts der real existierenden Gemeinden überhaupt zu einer wirksamen Herausforderung des europäischen Christentums durch die Befreiungstheologie kommen könne, durchzog wie ein roter Faden das gesamte Symposium. Nach G. Baum sind es in Kanada nicht die traditionellen Pfarreien, die sich für soziale Gerechtigkeit engagieren. Realistisch weisen die dortigen Bischöfe darauf hin, daß es sich bei den Basisgruppen im Kampf um Gerechtigkeit und Frieden um Minderheiten in der Kirche handelt; aber sie würdigen sie als eine bedeutsame Minderheit, weil ihr Zeugnis die Kirche insgesamt zu größerer Glaubwürdigkeit herausfordert. Auch *Heinrich Ludwig* (Frankfurt a. M.) verwies auf die mittlerweile bereits historische Erfahrung unter den sozial engagierten Katholiken in Deutschland, daß sie mit ihren Anliegen in den vorwiegend aus den Mittelschichten sich zusammensetzenden Pfarreien auf keine Resonanz stoßen. Zugleich machte er deutlich, daß, wenn man in die Anfänge der katholischen Soziallehre in Deutschland zurückgeht, man auf Ansätze stößt, die durchaus Parallelen zur Befreiungspastoral in Lateinamerika und der sie reflektierenden Theologie aufweisen. Für die weitere Entwicklung sei es verhängnisvoll geworden, daß dieser enge Bezug zur katholisch-sozialen Bewegung im Zuge der Etablierung der katholischen Soziallehre zu einem eigenständigen System verlorengegangen sei; an die Stelle einer kritischen Praxisreflexion seien naturrechtlich deduzierte Argumentationen getreten.

Daß christliche Nachfolgepraxis heute am ehesten in Nachfolgegruppen (Initiativkreisen, Basisgruppen u. ä.) anzutreffen ist, die sich als kritisches und innovatives Potential innerhalb der verfaßten Kirche begreifen, davon ging auch Pfarrer *G. Reese* (Polch) in seinem Beitrag «Der Ort der Kirche im Gefüge der Weltwirtschaftsordnung» aus. In ihrem Einsatz für soziale Gerechtigkeit angesichts einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung sehen sie ihren Ort

- in der Gemeinschaft mit der Weltchristenheit (ökumenisch), d. h. in tätiger Anteilnahme am Engagement all jener Christen, die sich für eine befreiende Praxis einsetzen;
- im Gegenüber zu den Mächtigen (prophetisch), sofern sie an ihr göttliches Mandat (in Politik und Wirtschaft) zu erinnern sind;
- auf der Seite der Opfer (heilig), von der her der «Dienst der Versöhnung» (2 Kor 5,18) zu vollziehen ist.

Kontrovers erörtert wurde die Frage, wie weit die politische Verantwortung der Gemeinde als Gemeinde reicht? Daß ihrem Zeugnisauftrag politische Implikationen innewohnen, insofern das Evangelium frei macht von dem dämonischen Verblendungszusammenhang, in dem sich der «alte Mensch» befindet, ist unbestreitbar. Aber verfügt die christliche Gemeinde selbst über die Konstruktionsmittel für den Aufbau einer positiven Ordnung oder ist das Sache von Bewegungen, in denen sich zu engagieren das Evangelium die Christen frei werden läßt? Ist diese Frage überhaupt grundsätzlich, d. h. kontextlos entscheidbar? Es wäre schon viel erreicht, wenn die faktischen Kirchengemeinden sich verstärkt auf ihren Auftrag zurückbesinnen und sich nicht damit begnügen, die gesellschaftliche Rolle, wie sie ihnen zugewiesen ist, bereitwillig zu erfüllen. Erforderlich ist eine selbstkritische Aufklärung der hiesigen Kirchen und Christen über ihre eigenen Verstrickungen in die Unrechtszusammenhänge, die sie unfähig machen, zu den Armen und Notleidenden umzukehren. Denn zumindest darin hat das Zeugnis der christlichen Gemeinde im Kontext von Unrecht und Gewalt eindeutig zu sein: «daß die Glaubenden nicht gerecht nennen, was der Gottesgerechtigkeit widerspricht und doch nur der Erhaltung der Besitzstände dient; daß sie ihrem Herrn darin folgen, die Opfer, die die herrschende Ungerechtigkeit fordert, mitzutragen und an der Seite derer zu stehen, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten.» (J. Werbick) *Norbert Mette, Paderborn*

DER AUTOR ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Zusammen mit Christoph Bäumler gab er das Buch heraus: *Gemeindepraxis in Grundbegriffen*, München-Düsseldorf 1985.

## Buchhinweis

Drei Volkskundler / innen gewähren mit ihrer reich illustrierten Publikation «einen Einblick in die Vorarbeiten für ein Werk, dessen Ziel in der Erschließung des historischen Quellenmaterials über barockzeitliche Wallfahrtsorte in Ungarn liegt» (deutsche Zusammenfassung S. 71-74).<sup>1</sup> Der Band gibt 369 zum Teil mit deutschen beziehungsweise lateinischen Inschriften versehene Andachtsbildchen wieder, so daß die Veröffentlichung auch dem des Ungarisch Unkundigen von großem Nutzen ist. Das reiche Bildmaterial, aus dem ganzen Gebiet des historischen Ungarns stammend, veranschaulicht das barockzeitliche Pilgerwesen, führt aber weit darüber hinaus, weil es die bisher nur wenig bekannte visuelle Kultur des unteren und mittleren Volkes beleuchtet und damit zur Erforschung der historischen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Gesellschaftsschichten beiträgt. Bei der Verbreitung dieser Bildchen stand nie ihr ästhetischer Wert im Vordergrund, sondern der dargestellte Inhalt und ihre Verwendbarkeit im Alltag (wundertätige Kraft), so daß auch einfache Menschen leicht den Zugang dazu fanden. Mit seinen Einführungen (S. 11-56), den Literaturangaben (S. 61-70), dem Verzeichnis der Bildchen (S. 80-148) und ihrer Reproduktion bietet das Buch eine faszinierende Vorschau auf ein für die religiöse Geschichte Europas wichtiges Gesamtwerk.

*Jakob Baumgartner, Fribourg*

Die nächste Ausgabe der ORIENTIERUNG erscheint am 31. August als zweite Feriendoppelnummer.

## ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760  
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,  
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber  
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz  
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1988:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-  
Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-  
Österreich: öS 350.- / Studierende öS 240.-  
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnereabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-  
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 oder Schweizerische Kreditanstalt  
Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61  
Deutschland: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127  
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.  
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

<sup>1</sup> Szilárdfi Zoltán - Tuskés Gábor - Knapp Eva: Barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújárókelyekről (Barockzeitliche Wallfahrtsbildchen aus ungarischen Wallfahrtsorten): Budapest Egyetemi Könyvtár, 1987 (313 S.) (Bibliotheca Universitatis Budapestinensis, Fontes et Studia 5).